



HAL
open science

Perspectivisme. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze

Dorian Astor

► **To cite this version:**

Dorian Astor. Perspectivisme. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze. Philosophie. Institut Polytechnique de Paris, 2021. Français. NNT : 2021IPPAX031 . tel-04334765

HAL Id: tel-04334765

<https://theses.hal.science/tel-04334765>

Submitted on 11 Dec 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.

Perspectivisme Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze

Thèse de doctorat de l'Institut Polytechnique de Paris
préparée à l'École Polytechnique

**École Doctorale n°626 : École Doctorale de l'Institut
Polytechnique de Paris (ED IP Paris)**
Philosophie, épistémologie, histoire des sciences et des techniques

Thèse présentée et soutenue à Palaiseau, le 15 juin 2021, par

Dorian Astor

Composition du Jury :

Frédéric BRECHENMACHER

Professeur, École polytechnique, IPP, Laboratoire interdisciplinaire de l'X en sciences
humaines et sociales (LIX-SHS)

Président

Guillaume SIBERTIN-BLANC

Professeur, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Laboratoire d'études des logiques
contemporaines de la philosophie (EA 4008)

Rapporteur

Patrick WOTLING

Professeur, Université de Reims Champagne-Ardenne, Centre Interdisciplinaire de
Recherches sur les Langues et la Pensée (CIRLEP EA 4299)

Rapporteur

Anne-Lise REY

Professeure, Université Paris-Nanterre, Institut de Recherches Philosophiques (IRePh EA
373)

Examinatrice

Isabelle STENGERS

Chargée de cours émérite, Université Libre de Bruxelles, Centre de recherche en philosophie
(PHI)

Examinatrice

Michaël FOESSEL

Professeur, École polytechnique, IPP, Laboratoire interdisciplinaire de l'X en sciences
humaines et sociales (LIX-SHS)

Directeur de thèse

Perspectivisme

Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze

Thèse de doctorat de l'Institut Polytechnique de Paris
préparée à l'École Polytechnique

École Doctorale n°626 : École Doctorale de l'Institut Polytechnique de Paris
(ED IP Paris)
Philosophie, épistémologie, histoire des sciences et des techniques

Thèse présentée et soutenue à Palaiseau, le 15 juin 2021, par

Dorian Astor

Composition du Jury :

Frédéric BRECHENMACHER Professeur École polytechnique, IPP Laboratoire interdisciplinaire de l'X en sciences humaines et sociales (LINX-SHS)	Président
Guillaume SIBERTIN-BLANC Professeur Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis Laboratoire d'études des logiques contemporaines de la philosophie (EA 4008)	Rapporteur
Patrick WOTLING Professeur Université de Reims Champagne-Ardenne Centre Interdisciplinaire de Recherches sur les Langues et la Pensée (CIRLEP EA 4299)	Rapporteur
Anne-Lise REY Professeure Université Paris-Nanterre Institut de Recherches Philosophiques (IRePh EA 373)	Examinatrice
Isabelle STENGERS Chargée de cours émérite Université Libre de Bruxelles Centre de recherche en philosophie (PHI)	Examinatrice
Michaël FOESSEL Professeur École polytechnique, IPP Laboratoire interdisciplinaire de l'X en sciences humaines et sociales (LINX-SHS)	Directeur de thèse

RÉSUMÉ

Le perspectivisme suscite aujourd'hui, en histoire de la philosophie comme dans la pensée contemporaine, un intérêt grandissant. C'est qu'il est une proposition à la fois épistémologique, ontologique et cosmologique : il désigne, en première analyse, une doctrine unifiée de la connaissance, de l'être et du monde modélisée par analogie avec la perspective picturale, qui, à l'âge classique, fut formalisée par la géométrie et mobilisée par la métaphysique. Toute réalité y est conçue comme conditionnée par l'interdépendance entre un point de vue toujours situé et une apparence toujours projetée sous un certain angle. On aurait pu penser que le perspectivisme donnerait lieu à des formes de subjectivisme radical : « chacun son point de vue » ou, pire encore : « chacun sa vérité », – mais c'est tout le contraire. La réalité apparaît sous une infinité de perspectives différemment situées, mais elle n'est rien d'autre que ce tissu de relations perspectives interconnectées. S'il est une formule qui puisse servir de fil conducteur, c'est bien celle, lapidaire, donnée par Deleuze dans son ouvrage sur Leibniz : « le perspectivisme comme vérité de la relativité (et non relativité du vrai) ». Et de fait, Leibniz est inaugural : contre les impasses du dualisme cartésien de l'esprit et de la matière, l'analogie avec les lois de la perspective lui a servi à décrire la convergence harmonieuse de tous les points de vue spirituels, dont les corps sont le site. Nietzsche quant à lui, revendique, contre le dualisme kantien et schopenhauerien de l'en-soi et du phénomène, un perspectivisme radical, dont il introduit le terme pour définir les conditions indépassables de l'existence. Whitehead enfin, contre la bifurcation moderne de la nature en qualités premières et secondes, s'appuie sur le modèle perspectif pour produire une véritable cosmologie. Deleuze, justement, a été le premier à évoquer un lien profond unissant les perspectivismes de Leibniz, de Nietzsche et de Whitehead, et à faire de leurs divergences même l'enjeu de sa propre logique du sens et de sa théorie de l'être. Or si cet enjeu est central pour lui, Deleuze n'a jamais explicité cette comparaison à trois éléments : il a brièvement comparé Leibniz et Nietzsche dans *Logique du sens* et, presque vingt ans plus tard, dans *Le Pli*, Leibniz et Whitehead, en des termes singulièrement semblables. Entre Leibniz d'une part, et Nietzsche et Whitehead d'autre part, Deleuze a observé et repris à son compte une transformation de l'harmonie des perspectives convergentes sur un même monde en synthèses paradoxales (disjonctives) de la pluralité virtuellement chaotique de perspectives divergentes. Mais il n'a jamais explicité, entre Leibniz, Nietzsche et Whitehead, la triangulation qui pourtant lui permettait de définir une « école un peu secrète » dans laquelle lui-même entendait s'inscrire. C'est d'abord à une telle explicitation qu'est consacré le présent travail comparatiste : on y entreprend de traverser l'aventure perspectiviste en multipliant les analogies et les hybridations entre Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze, et d'en mesurer l'héritage. Car on y convoque également l'anthropologie contemporaine aux prises avec des ontologies perspectivistes non-occidentales, et même l'éthologie, attentive aux points de vue non-humains, en faveur d'une véritable écologie des relations perspectives. Le perspectivisme, conçu comme cette aventure et cet héritage, est susceptible non seulement de surmonter « tous les dualismes qui sont l'ennemi » (Deleuze), mais encore de faire émerger d'une cosmologie perspectiviste la cosmopolitique qui lui correspond.

ABSTRACT

*There is an increased interest in Perspectivism in the history of philosophy and in contemporary thought today. This is because it is an epistemological position as well as an ontological and cosmological one. First of all, it refers to a unified doctrine of knowledge, of Being and of the World, modeled on the analogy with the pictorial perspective which, in the early modern era, received a geometrical formalization and was applied in metaphysics. Any reality is conceived as an interdependence between a point of view always located, and an appearance which is a projection under a certain angle. One could have thought that Perspectivism would produce forms of radical subjectivism, claiming that each individual point of view is different, or more extremely, that "everyone has their own truth". But it is not the case. Reality appears under an infinity of perspectives, each variously located, but reality is nothing else than this lattice of interconnected relations, or perspectives. The following words by Deleuze in *The Fold: Leibniz and the Baroque* can certainly serve as a common thread: "Perspectivism as a truth of relativity (and not a relativity of what is true)". As a matter of fact, Leibniz is a pioneer: against the dead-end of Cartesian dualism, separating mind and matter, the analogy with the laws of visual perspective allowed him to describe a harmonious convergence of all spiritual points of view located in bodies. On his part, Nietzsche claimed a radical Perspectivism against Kantian dualism and Schopenhauer's view of the thing-in-itself. Nietzsche introduced the phrase in order to define the unsurpassable condition of existence. Finally, Whitehead turned to the perspectival model to elaborate a real cosmology, against the modern disjunction between primary and secondary qualities in Nature. Deleuze was the first to point out the profound link between those three versions of Perspectivism. Leibniz's, Nietzsche's and Whitehead's divergent views on perspective were fundamentally at stake in Deleuze's development of his own logic of sense and his theory of Being. However, Deleuze never developed this three-fold comparison: he briefly compared Leibniz and Nietzsche in *Logic of Sense*, and about twenty years later, he compared Leibniz and Whitehead in *The Fold*, with remarkably similar terms. Between Leibniz on the one hand and Nietzsche and Whitehead on the other, Deleuze observed – and made it his own - a transformation of the harmony of the converging perspectives in a same world into paradoxical (disjunctive) synthesis of the virtually chaotic plurality of diverging perspectives. But he never explained the triangulation between Leibniz, Nietzsche and Whitehead, which yet allowed him to define this "school" which was "somewhat like a secret society", of which he himself intended to be a member. The present comparative study is dedicated to such an elucidation: it follows the perspectival adventure, multiplying analogies and hybridizations between Leibniz, Nietzsche, Whitehead and Deleuze. It aims also at assessing its legacy, as the present research takes also into account contemporary anthropology grappling with non-Western perspectival ontologies, as well as contemporary ethology considering non-human points of view, favoring a real ecology of perspectival relations. Perspectivism, conceived as such an adventure and a legacy, allow, not only to overcome "all the dualisms that are the enemy", as Deleuze put it, but also to bring out the cosmopolitics corresponding to a perspectivist cosmology.*

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu à Michaël Foessel, mon directeur de thèse : il a su d'abord, par sa confiance, me convaincre d'engager ce travail, et il l'a ensuite encadré, tout au long de sa réalisation, avec autant d'exigence que de bienveillance. Son soutien et son amitié ne m'ont jamais fait défaut, et son sens de la liberté a été ma meilleure contrainte.

Je tiens également à remercier Isabelle Stengers, Anne-Lise Rey, Patrick Wotling, Guillaume Sibertin-Blanc et Frédéric Brechenmacher d'avoir accepté d'être les membres du jury de cette thèse et de me faire l'honneur de la discuter. Non seulement leurs travaux ont accompagné et inspiré ma recherche, mais leur probité intellectuelle m'est, durablement, une boussole dans la quête de droiture qui devrait toujours animer l'activité philosophique et scientifique.

Et puisqu'il est question de probité, une vertu toute nietzschéenne, je tiens particulièrement à témoigner à Patrick Wotling, outre mon admiration pour ses éminents travaux sur Nietzsche, ma gratitude pour la confiance qu'il a bien voulu m'accorder depuis mes tout débuts dans ce champ de recherche. Qu'il soit assuré de ma fidèle amitié.

Sans doute l'élaboration d'une thèse implique-t-elle une certaine solitude nécessaire. Toutefois, je suis reconnaissant à certains êtres chers de l'avoir parfois troublée. Je remercie notamment Fabrice de Salies pour avoir été mon interlocuteur averti et amical à des moments délicats, et Mériam Korichi pour ses compétences en philosophie, en anglais et en amitié. Celles et ceux que je ne nomme pas savent ce que je leur dois.

INTRODUCTION

LE PERSPECTIVISME : CIRCONSTANCES ET IMPULSIONS

« La technique du chant, c'est tellement compliqué, il faut la comparer à un cercle : on ne sait pas où commence ce cercle. Toujours quand on essaie de trouver le point de départ (par exemple, quand un professeur dit : "ma théorie, c'est que tout est basé sur..."), on arrive à la conclusion que ça n'a pas beaucoup de sens. Le cercle commence partout. Et c'est comme cela que l'on n'arrête jamais d'apprendre, que l'on n'arrête jamais d'oublier certains points du cercle, et que l'on doit toujours, jusqu'au dernier jour de sa vie, retrouver d'autres points » (René Jacobs¹)

Le vertige perspectiviste nous prend quelque part entre une méditation de Descartes et une pensée de Pascal, entre l'entreprise de « commencer tout de nouveau dès les fondements² » et la réalité des choses comme « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part³ ». Après eux, Leibniz élabore une philosophie telle que Descartes, avec sa première certitude, lui paraîtra téméraire de prétendre déduire autant à partir de si peu, et que Pascal, avec ses deux infinis, ne sera plus qu'une entrée parmi d'autres dans son système⁴. En régime perspectiviste, le point de départ est quelconque, on peut commencer n'importe où et recommencer à loisir : l'important est ce que l'on pourra développer à partir des sites où l'on se place. Adopter un point de vue, puis le rendre pour en prendre un autre, c'est cela, commencer tout de *nouveau*, c'est-à-dire recommencer, faire la différence dans et par

¹ René Jacobs, contreténor, dans *Une leçon particulière de musique avec René Jacobs*, documentaire de Claude Mouriéras, Arte - La Sept - Radio France - Com'unimage, 1987 / Harmonia Mundi, 2011. Consultable sur <https://www.youtube.com/watch?v=GY9cDqDfDU>. Cet exergue est à la fois analogie pour un problème à venir et réminiscence d'une vie passée.

² DESCARTES 1953, *Méditations*, I, p. 267.

³ PASCAL 1972, n° 72, p. 26-27.

⁴ Voir, Leibniz sur Descartes : BELAVAL 1962/2005, chap. I, p. 23 suiv., et sur Pascal : *Double infinité chez Pascal et Monade*, in *Textes inédits*, p. 553-554.

la répétition¹. Contre la fixation à un point de fondation, Deleuze recommandait de « supprim[er] de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses² ». Au moment d'introduire au « perspectivisme » qui fait l'objet de la présente étude, de justifier un corpus de philosophes perspectivistes (Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze) et de distinguer ce qui, dans ce travail, implique une nécessaire répétition, de ce qui prétend faire la différence, la difficulté est grande de définir ce dont on parle et d'expliquer ce qu'on en dit. Le chapitre III de *Différence et répétition* commence avec le problème du commencement en philosophie. Car il y a les présupposés objectifs ou explicites, ce qui est supposé connu d'un concept quand on commence, et les présupposés subjectifs ou implicites, c'est-à-dire enveloppés dans un sentiment plutôt que dans un concept ; il s'agit toujours de substituer les seconds aux premiers à la faveur d'un nouveau problème³. Or, à maints égards, le « perspectivisme » n'est pas un concept. On y mobilise une multitude de concepts, on en crée quelques-uns assurément, mais c'est surtout une certaine manière d'entrer dans le cercle des choses, d'apprendre et d'oublier par quel point on est entré dans la sphère des problèmes, et de tenter de trouver d'autres points à partir desquels on les expliquera. Les présupposés objectifs eux-mêmes ne sont ni explicites ni dénombrables, et les présupposés subjectifs ne deviennent partiellement explicites qu'à la fin, s'ils le deviennent.

Ainsi, nous ne saurions commencer ni par une première définition objective, ni par une première proposition subjective. Nous voudrions procéder autrement, et prendre à la lettre l'exigence deleuzienne de commencer par le *milieu* : dire au milieu de quoi ce travail est apparu, et la manière dont il a hérité de ce milieu. Le milieu dont il est question, c'est lui que l'on peut, pour commencer, appeler « perspectivisme ». Le perspectivisme de la fin, le perspectivisme obtenu à la fin aura été l'effet de deux gestes concomitants : d'un côté, choisir, sélectionner, prélever des aspects et des trajets qui m'importent dans ce milieu de départ ; de l'autre côté, multiplier, faire

¹ C'est évidemment l'un des enjeux de *Différence et répétition*.

² *Mille Plateaux*, p. 344. Voir aussi : « En fait le premier principe est toujours un masque, une simple image, ça n'existe pas, les choses ne commencent à bouger et à s'animer qu'au niveau du deuxième, troisième, quatrième principe, et ce ne sont même plus des principes. Les choses ne commencent à vivre qu'au milieu » (*Dialogues*, p. 68-69).

³ Voir *Différence et répétition*, p. 169 suiv.

proliférer les aspects et trajets importants et les lier entre eux, pour créer un « nouveau » milieu superposé au précédent, le tracé des coordonnées d'une certaine constellation, à partir d'un certain point – ce qu'on appelle, de la manière la plus banale et, dans ce contexte, presque ironique : adopter une perspective. Le point de vue particulier à partir duquel ce travail se déploie et le plan de vision sur lequel il se déploie sont des conditions personnelles de pensée et d'existence : on ne soutient pas une thèse sans tracer, délimiter, consolider, parcourir et défendre un *territoire*. Les « pré-supposés » sont en fait des *motifs territoriaux*, des *matières d'expression* qui « entrent, les unes avec les autres, dans des rapports mobiles qui vont “exprimer” le rapport du territoire avec le milieu intérieur des impulsions, et avec le milieu extérieur des circonstances¹ ». Voilà une meilleure manière de désigner les pré-supposés objectifs et subjectifs : des circonstances et des impulsions.

I - UN MILIEU DE DÉPART (CIRCONSTANCES)

Le « perspectivisme » forme en premier lieu un ensemble de circonstances, ce qui se tient autour de moi quand je commence. Les circonstances sont reçues sous deux rapports : d'une part, la vitalité d'études de plus en plus nombreuses cherchant à établir la consistance de la notion de perspectivisme dans l'histoire de la philosophie, à caractériser un nombre toujours plus grand de philosophes et de systèmes philosophiques du passé comme perspectivistes ; d'autre part, la vivacité d'une actualité philosophique où l'on débat des enjeux contemporains du perspectivisme, qu'il s'agisse de défendre la pertinence des solutions qu'il apporte ou de critiquer les limites et impasses auxquelles il expose. Le fait est que, depuis une trentaine d'année, avec une fréquence de plus en plus soutenue jusqu'à nos jours, le terme non seulement prolifère et s'impose dans le champ de l'histoire de la philosophie et de l'actualité philosophique, mais il s'est étendu à l'anthropologie, apparaît en éthologie, devient pertinent en épistémologie des sciences² et en littérature³. Il tend toujours

¹ *Mille Plateaux*, p. 390.

² Voir GIERE 2006. Sur la notion de *Science Perspectivism* et les controverses qu'elle a suscitées, voir MASSINI 2012 et MASSINI/McCOY 2020.

³ Je pense tout particulièrement aux différentes saisons de l' « Histoire du vertige », un cycle de lectures-conférences données à partir de 2016 par Camille de Toledo à la Maison de la poésie à Paris. À travers

davantage à pénétrer le domaine de l'éthique et de la politique. Face à une telle extension, on ne saurait proposer du « perspectivisme » ni une définition simple ni une description exhaustive : déjà commence la sélection, le prélèvement – non seulement par égard pour le lecteur, mais surtout par une impuissance constitutive à tout embrasser depuis un point particulier, qui est aussi bien « la pointe de son ignorance, et c'est bien là qu'il faut s'installer¹ ». Rien n'est plus confus et équivoque qu'une actualité. Rien n'est plus obscur et plurivoque qu'une histoire. Il faut admettre ce milieu de départ : l'histoire et l'actualité du perspectivisme nous plongent dans un milieu proliférant. On ne saurait par où commencer, quand le champ prend une telle extension, par ailleurs plus rapide que sa propre capacité à faire territoire². Nous ne pourrions en prélever que quelques traits saillants.

1 - Le modèle perspectif

Pour qu'on puisse parler de « perspectivisme », il a d'abord fallu que la philosophie recueille et enregistre une histoire culturelle, celle de la représentation en perspective dans les arts et les sciences, et qu'elle se laisse transformer par elle dans l'élaboration de ses concepts et la formulation de ses problèmes. Cette histoire ne saurait être rappelée ici qu'à traits brefs. En tout cas, la perspective acquiert une autonomie conceptuelle et une épaisseur problématique à partir du moment où elle se dédouble, c'est-à-dire lorsque, à la Renaissance, artistes et scientifiques éprouvent le besoin de distinguer *perspectiva naturalis* et *perspectiva artificialis*. Ils avaient reçu de l'Antiquité tout une *optikè* (qu'ils traduisirent par *perspectiva*), une science géométrique de la

la lecture d'une série d'auteurs, comme à travers ses propres ouvrages, Camille de Toledo expérimente l'habitation du monde « à partir d'un centre dérobé » ; l'expérience du vertige est la « nécessité d'appriivoiser une nouvelle disposition du monde où les attaches, les liens et avec eux, le centre névralgique de ces liens sont sans cesse en mouvement, détruits ou déplacés » (entretien du 4 décembre 2017 dans *Diakritik*, <https://diacritik.com/2017/12/04/camille-de-toledo-le-vertige-cest-appriivoiser-une-nouvelle-disposition-du-monde-ou-les-liens-sont-sans-cesse-en-mouvement/>). Sur la décentration, voir *infra*, le début des chapitres 1 et 2.

¹ *L'Abécédaire*, N comme Neurologie.

² Le présent travail a été commencé en 2015, il y a six ans. Entre-temps, plusieurs ouvrages et thèses consacrés au perspectivisme ont paru. Les circonstances et les impulsions s'accroissant sans cesse, il est de plus en plus difficile de « faire la différence ». En réalité, il est certainement préférable de « faire communauté » avec celles et ceux qui travaillent sur ce thème. Nous voudrions mentionner tout particulièrement la qualité de deux récentes thèses de doctorat qui croisent, sans les redoubler, les enjeux qui sont les nôtres : il s'agit de CHAMOIX 2019 et ROCHEREAU 2020.

vision naturelle, élaborée par Euclide puis Ptolémée¹. La perspective naturelle ou commune correspondait à la libre expérience d'un regard mobile, binoculaire, plongé dans un monde offrant une multitude d'aspects. Mais la peinture contraignait le regard, assignait le spectateur à une place fixe, réduit à un seul œil, abstrait en *point* de vue, et dressé face à une réalité représentée, médiatisée, traduite par le tableau. Grâce à cette fixité et extériorité du point de vue, on pouvait projeter, ordonner et disposer sur la surface l'objet pictural selon des rapports de proportion prédéterminés par des *lois* géométriques parfaitement rationnelles, une rationalité au service d'un illusionnisme artistique conscient et concerté, une rationalité des apparences mêmes ou vraisemblance. L'invention de ce dispositif ou appareil perspectif, parfois placée sous le patronage du peintre Brunelleschi², a acquis une telle importance que les historiens de l'art en ont fait le paradigme d'une nouvelle *vision* du monde, entièrement déterminée par un certain ordre conventionnel de la représentation, une certaine manière de saisir une multiplicité sous une unité : un *symbole*. C'est évidemment à Erwin Panofsky que l'on doit d'avoir élevé, dans son magistral essai de 1924, la perspective au rang de « forme symbolique », qui joue, dans le domaine de l'art, le rôle attribué par Kant aux formes de la sensibilité³. Selon Panofsky, la perspective de la Renaissance

« pousse si loin la rationalisation de l'impression visuelle du sujet que c'est précisément cette impression subjective qui peut désormais servir de fondement à la construction d'un monde de l'expérience solidement fondé et néanmoins "infini" au sens tout à fait moderne du terme [...] En fait, on avait réussi à opérer la transposition de l'espace psychophysiologique en espace mathématique, en d'autres termes l'objectivation du subjectif⁴. »

Depuis Panofsky, d'importantes études esthétiques ont prolongé et enrichi la réflexion sur la perspective ; ses présupposés ont pu être remis en cause, comme

¹ Voir LEJEUNE 1948.

² Voir DÉOTTE 2001, en particulier « Le cogito brunelleschien », p. 47 suiv.

³ Voir PANOFSKY 1975. On sait que Panofsky a repris la notion de forme symbolique au philosophe néokantien Cassirer. Sur cette influence et contre l'idée répandue que la démarche de Panofsky s'inscrirait sans remise en question dans celle de Cassirer, voir ALLOA 2020, « La perspective peut-elle être une forme symbolique ? Panofsky contre Cassirer », p. 191 suiv.

⁴ PANOFSKY 1975, p. 159.

l'idée que le dispositif perspectif serait l'expression symbolique d'une époque au sein d'une histoire des mentalités¹, mais surtout, le paradigme perspectif a été pour ainsi dire pluralisé, notamment par Lucien Vinciguerra², qui a livré une véritable « archéologie de la perspective », mettant en lumière, sous la prétendue unité d'un paradigme, une multiplicité de pratiques et de modes de pensée en opposition et en conflit, dont on ne saurait postuler la cohérence systématique et la réalisation aboutie. En particulier, Vinciguerra analyse comment, au XVII^e siècle, ce que Foucault appelait « l'ordre de la représentation » a transformé radicalement le statut de l'image. Le régime renaissant de la ressemblance reposait tout entier non seulement sur une conformité, mais sur une continuité entre l'image et la chose, un enveloppement mutuel qui permettait, par une série de passages à la limite, de concilier la dispersion des images finies et l'unité expressive d'un monde infini : c'était le monde pictural de la *coincidentia oppositorum* dont Nicolas de Cues fournissait comme l'explicitation philosophique³. La peinture de l'Âge classique va au contraire organiser un espace propre à la représentation en discontinuité radicale avec le monde visible, un espace entièrement recomposé, reconstruit à partir du sujet voyant. Le point de vue devient

« le centre autour duquel la représentation tout entière s'ordonne, centre qui n'appartient plus à la chose et lui impose son ordre propre. Les écarts mesurés au compas que le peintre reporte sur le tableau ne sont plus les mesures de la chose, mais la recomposition de la chose à partir de l'œil du spectateur⁴. »

L'image repose désormais paradoxalement sur une dissemblance, un arbitraire du signe défendu par Descartes dans sa *Dioptrique*. L'image est tout entière du côté de la pensée, qui pourtant communique avec le monde, dont tout la sépare, par le seul mystère de l'union de l'âme et du corps. Or, au XVII^e siècle, c'est à partir du même dualisme cartésien que les débats feront rage, car le cartésianisme avait nécessairement deux faces : un idéalisme du sujet et un matérialisme de l'objet. D'un côté, la représentation, détachée de toute matérialité, pouvait devenir une pure

¹ Voir notamment DAMISCH 1987.

² Voir VINCIGUERRA 2007.

³ Voir, outre *La Docte ignorance*, un opuscule singulier où Nicolas de Cues articule précisément sa cosmologie à une expérience picturale : *Le Tableau ou la vision de Dieu* (1453), trad. A. Minazzoli, Les Belles Lettres, 2012. Voir à ce sujet : DÉOTTE 2001, « Les délices de l'engloutissement », p. 84 suiv.

⁴ VINCIGUERRA 2007, p. 125.

sémiologie de l'âme ; de l'autre, elle devenait pure géométrie appliquée, selon les lois de l'étendue. Vinciguerra évoque ainsi la multiplication des polémiques autour de la perspective, impliquant l'hétérogénéité des paradigmes engendrée par le dualisme même de la métaphysique classique.

Si nous faisons ici ces trop brefs rappels, c'est pour annoncer que le perspectivisme n'advient qu'à partir du moment où une solution *synthétique* est recherchée aux problèmes infinis soulevés par le dualisme classique ; c'est-à-dire à partir du moment où l'on prend acte que la pensée et l'étendue, la relation intentionnelle et la relation spatiale se nouent de telle manière que toute modification de l'une entraîne une modification de l'autre : les lois perspectives affectent d'un coup et simultanément le sujet *et* l'objet, dans un complexe où les relations déterminent les termes, et non l'inverse. Patrice Maniglier résume l'enjeu en ces termes :

« La perspective permet ainsi d'articuler l'espace objectif et l'espace subjectif en réglant le passage d'un point de vue local à un point de vue global. La vision subjective n'apparaît plus comme l'invention arbitraire d'une image de la réalité, dont le rapport avec l'objet serait sans règle, mais au contraire comme un effet parfaitement déterminé par la position relative du sujet *dans* l'espace même qu'il se représente. L'apparence se déduit de la réalité parce que l'apparence n'est rien d'autre qu'une manière dont la réalité se projette à l'intérieur d'elle-même. Telle est l'extraordinaire découverte de la perspective, dont nous n'avons pas fini d'explorer les effets : *l'apparence d'un être, c'est son être situé* [...] Avec la perspective, la texture même de l'apparence, sa différence d'avec le réel, peut être reformulée en termes d'espace ; *une apparence n'est pas ce qui ressemble à quelque chose d'autre, mais ce qui se situe dans une relation déterminée (et fixe) à notre regard*. Tous ceux qui, encore aujourd'hui, parlent de la représentation et de la chose, du virtuel et du réel, de la fiction et de la réalité, sans replacer leur réflexion dans une théorie particulière de l'espace – tous ceux-là sont en deçà de la découverte de la perspective¹. »

¹ MANIGLIER 2010, p. 78-79.

Une telle formulation nous fournit tout ce dont nous avons besoin pour commencer : une traduction philosophique des enjeux appelés par les pratiques et théories esthétiques au sein d'une histoire de la perspective ; une première caractérisation du perspectivisme au sein de l'histoire de la philosophie ; une réactivation contemporaine du perspectivisme au sein d'une actualité polémique de la philosophie (contre ceux qui parlent encore aujourd'hui *en deçà* de la problématique perspectiviste). On peut donc à présent poursuivre la description des circonstances.

2 – De la géométrie à la métaphysique : Leibniz

Le premier grand représentant du perspectivisme dans la philosophie moderne, c'est évidemment Leibniz. Il incarne au plus haut point la traduction du modèle perspectif en système métaphysique, et son geste rayonne sur tout le paysage du perspectivisme philosophique. Cette traduction est plus profonde que le simple usage de la métaphore picturale : elle fonde l'expression métaphorique sur une analogie rationnelle, et l'analogie rationnelle sur une véritable homologie structurale. Le vecteur de ce transfert entre la perspective en peinture et la métaphysique perspectiviste, c'est, au XVII^e siècle, la géométrie : elle a servi de véritable médiation théorique¹, et au premier chef à Leibniz.

Durant la Renaissance, les peintres avaient fait preuve d'une extraordinaire inventivité, par un mélange étonnant de construction mathématique et de bricolage illusionniste, pour projeter des objets tridimensionnels sur une surface plane. Cela impliquait une déformation calculée de toutes les figures, de telle sorte qu'elle compense la réduction à deux dimensions et rétablisse ce qui était absolument indispensable à la vraisemblance de la représentation : les rapports de proportions. La géométrie moderne va formaliser la méthode projective, chercher la loi mathématique de cette transformation. Pour cela, il lui faut surmonter les tensions entre l'algèbre et la physique, entre l'analyse et l'architecture. Descartes formalise la correspondance entre un point et un couple de nombres, et celle entre une courbe et une équation².

¹ Voir CHAZAL 2004.

² Voir DESCARTES 1953, *La géométrie*, p. 245 suiv.

De son côté, Desargues, plus attentif au savoir des peintres, entend systématiser leurs pratiques. L'un des apports les plus importants de la géométrie arguésienne a consisté, face aux objets géométriques plongés dans l'espace projectif, à faire abstraction de la mesure quantitative pour ne retenir que leurs positions réciproques, leurs rapports de situation. En 1639, il publie un *Brouillon project* dans lequel il étudie les propriétés théoriques de la perspective¹. Il y traite essentiellement des sections coniques, c'est-à-dire, des propriétés communes et des rapports de continuité entre n'importe quels plans de coupe (ou de vision) d'un cône, sous la référence fixe de son sommet conçu comme point de vue. Avec une incroyable audace, Desargues, pour rendre compte mathématiquement de l'étrange correspondance visuelle entre des droites parallèles dans l'espace et concourantes sur le tableau, va postuler une analogie entre le point à distance finie et le point à l'infini ; droites parallèles et concourantes ont les mêmes propriétés : les parallèles se croisent comme les concourantes, mais à l'infini. La conséquence en est qu'il n'est plus besoin de distinguer les sections coniques entre elles : toutes deviennent des courbes unicursales², qu'elles se referment à distance finie ou infinie, et, à l'infini, en un point ou en deux ; en outre, n'importe quelle section conique peut être considérée comme une projection perspective du cercle, et possède les mêmes propriétés que celui-ci. On sent bien le vertige d'une telle unification du divers, et les réticences qu'elle pouvait susciter : Descartes, qui tient à la géométrie analytique, ne voit dans l'audace arguésienne qu'une « métaphysique de la géométrie³ ». Il est vrai que le *Brouillon project* de Desargues était, de fait, brouillon, truffé de métaphores parfois opaques, de courts-circuits dans l'argumentation, conséquences sans doute d'une trop formidable intuition. C'est à Pascal, avant Leibniz, qu'il appartiendra d'explicitier l'implicite arguésien. Dans son bref et précoce *Essai pour les coniques* de 1640 puis dans son *Traité sur les coniques* de 1654, Pascal reprend les acquis de Desargues et parvient, avec une rare efficacité, à expliciter l'usage des éléments placés à l'infini, à formaliser

¹ Voir DESARGUES 1951, pp. 99-180

² Les courbes unicursales sont des courbes admettant une représentation paramétrique rationnelle.

³ DESCARTES 1953, Lettre à Mersenne du 9 janvier 1639, p. 1047.

et à unifier toutes les caractéristiques des coniques, et ainsi à envisager la méthode projective dans toute sa puissance heuristique¹.

C'est cette puissance qui frappe Leibniz, dès qu'il prend connaissance des travaux de Pascal, fin 1675². Ses notes de juillet 1676 attestent son admiration face à la géniale unité et simplicité de la géométrie pascalienne des coniques. C'est Leibniz qui formule le principe de transformation continue des sections : il découvre, à partir de la projection centrale du cercle, une loi de projection qui fait de toutes les sections les espèces différentes d'un seul et même genre par passage à la limite. Toute conique est entièrement caractérisée par l'angle de vue sous lequel le cercle est projeté. Toutes les figures, qui ont en commun un centre de perspective et le cône qui les génère, peuvent être conçues comme congruentes, et donc comparables. C'est pourquoi, dans sa *Characteristica geometrica*, Leibniz estime que la géométrie, à la propriété de grandeur, doit ajouter celles d'égalité, de similitude, de congruence et d'inclusion³ : il cherche une *loi de correspondance ou d'expression* entre tous les éléments d'une série, poursuivant sa vertigineuse quête d'une unité de la connaissance capable d'embrasser l'infinité du divers. La géométrie projective, chez Leibniz, va devenir le modèle privilégié d'une double unification : celle de la multiplicité des choses sous l'unité d'un point de vue qui les exprime toutes à sa manière ; celle de la multiplicité des points de vue qui tous expriment la même chose à leur manière. Lorsqu'Arnauld lui demande ce que veut dire alors « exprimer », Leibniz répond :

« Une chose en exprime une autre, dans mon langage, lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui peut se 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 des espèces⁴ »

¹ Voir notamment TATON 1962.

² Établi à Paris depuis 1672, Leibniz s'initie aux travaux mathématique de ses contemporains et se passionne pour le traitement des séries infinies et le calcul des indivisibles, qui aboutiront, en 1675 à son invention du calcul différentiel. C'est sur l'insistance d'Oldenburg que Leibniz se penche sur la géométrie de Pascal, dont il reçoit les deux textes sur les coniques par l'intermédiaire d'Étienne Perrier, neveu de Pascal (c'est à Leibniz que l'on doit d'avoir légué la seule copie du manuscrit de la *Generatio conisectorum*). Voir MESNARD 1978.

³ *Mathematische Schriften.*, V, p. 141 suiv.

⁴ *Correspondance avec Arnauld*, 9 octobre 1687, p. 365.

La représentation perspective, de pratique illusionniste cherchant à donner une apparence vraisemblable à l'expression d'une chose représentée, va devenir connaissance de la vérité d'une apparence comme expression de la chose représentée. Plus que cela, le rapport sujet-objet sous toutes ses formes (perception, affection, imagination, intellection, etc.), une fois conçu comme rapport de perspective, va engendrer un ensemble cohérent et rationnel d'hypothèses communes à la structure du monde et à celle du sujet, au point que Leibniz pourra, grâce au modèle perspectif, caractériser rien de moins que l'univers et la substance individuelle, comme dans ce passage fameux de la *Monadologie* :

« 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 Monade¹ »

Évidemment, les difficultés ne font que commencer. Si nous ne rappelons ici sur Leibniz que des choses connues, et d'une manière excessivement partielle, c'est seulement, à nouveau, pour rappeler les circonstances dont on hérite dès que l'on parle de perspectivisme : Leibniz incarne, dans l'histoire de la philosophie moderne, le geste décisif qui a fait de la perspective un modèle et un instrument de la construction métaphysique². Quelle que soit la voie empruntée après lui par les différentes formes de perspectivisme philosophique, et quelles que soient les bifurcations que ces formes lui feront subir, c'est une voie qui reste leibnizienne. L'un des objectifs de la présente étude sera de rendre compte de ces bifurcations.

3 – Le perspectivisme « tel que je le comprends » : Nietzsche

L'un des indices que Leibniz trace une voie et inaugure une histoire dont il s'agit d'hériter, c'est que la caractérisation de sa philosophie comme un « perspectivisme »,

¹ *Monadologie*, § 57.

² Pour un résumé moins insuffisant de l'usage du modèle perspectif chez Leibniz, voir par exemple Laurence BOUQUIAUX, « La notion de *point de vue* dans l'élaboration de la métaphysique leibnizienne », in TIMMERMANS 2006, p. 23-54.

implique l'usage d'un terme qu'il n'emploie pas, et qui n'existe pas encore à son époque. À tout seigneur tout honneur : le terme *Perspektivismus* est, à notre connaissance, une invention de Nietzsche. On en trouve chez lui six rares occurrences, entre 1886 et 1888, donc tardivement et avec parcimonie. En revanche, on rencontre sa forme adjectivale, parfois substantivée, ou adverbiale (*perspektivisch*) une bonne soixantaine de fois tout au long des années 1880. Le terme de « perspective » (*Perspektive*) apparaît quant à lui une centaine de fois, et l'on ne mesure plus l'abondance du champ lexical visuel associé à la perspective (point de vue, regard, œil, aspect, apparence, etc.¹). Le vocabulaire perspectif s'intensifie chez Nietzsche suite à la lecture, en 1884, de l'ouvrage d'un ancien collègue de Bâle, Gustav Teichmüller : *Le monde réel et le monde apparent* (1882), où était affirmé que nos concepts et catégories avaient « le caractère perspectif de l'image en perspective » et n'avaient « par conséquent rien à voir avec la réalité² » ; l'ensemble des systèmes philosophiques n'étaient eux-mêmes rien d'autre que des perspectives illusoires, projetées de l'intérieur du sujet, sans prise sur le monde réel. Nietzsche traquait partout, pour les dénoncer, les dualismes qui opposaient un monde réel ou vrai et un monde apparent, préjugé auquel n'échappait pas Teichmüller. Il retient toutefois l'idée que la vision en perspective est un véritable piège cognitif :

« Voilà le véritable phénoménalisme et perspectivisme, 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, un monde généralisé, vulgarisé – que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation³. »

En un premier sens, donc, le perspectivisme est pour Nietzsche une sorte de défaut physiologique de la perception, comme on parlerait de strabisme ou de daltonisme.

¹ Pour un traitement du champ lexical associé au perspectivisme chez Nietzsche, voir par exemple IBBEKEN 2008.

² TEICHMÜLLER 1882, p. 186. Sur Teichmüller comme source historique du perspectivisme de Nietzsche, voir : NOHL 1912.

³ *Le Gai Savoir*, § 354.

Mais, nous le verrons, il n'en reste pas là. Si toute « conscience animale » généralise, on ne généralisera pas la conscience elle-même (par exemple sous la forme de l'égo cartésien ou du sujet transcendantal). Chaque sujet d'un point de vue est lui-même spécifié par sa constitution psychophysiologique propre, sa conformation pulsionnelle, chaque pulsion ayant elle-même sa manière de percevoir et d'interpréter. C'est cette activité générique – mais infiniment plurielle – de saisie, de transformation et de falsification du monde sous telle ou telle perspective spécifique, qui doit être affirmée et assumée comme telle, jusque dans notre quête d'objectivité. Et cette objectivité pourra même être traduite dans le cadre des sciences physiques, pourvu que l'activité perspective du sujet puisse être pensée sur un modèle proprement dynamique et étendu à l'ensemble des forces physiques :

« Les physiciens, à leur manière, croient à un “monde vrai” : une systématisation fixe d'atomes, égale pour tous les êtres, et agitée de mouvements nécessaires [...] Cette image du monde qu'ils ébauchent n'est pas essentiellement différente de l'image subjective du monde : elle n'est construite qu'à l'aide de sens prolongés par la pensée, mais entièrement à l'aide de *nos* sens... Et finalement, ils ont, sans le savoir, négligé quelque chose dans cette constellation : justement le “nécessaire perspectivisme” grâce auquel tout foyer de force – et pas seulement l'homme – construit le reste du monde, c'est-à-dire le mesure à sa force, le palpe, lui donne forme... Ils ont oublié d'inclure dans l'“être-vrai” cette force qui *met* en perspective... Pour parler la langue de l'École : le fait d'être un sujet. Ils pensent que c'est un élément rajouté qui s'est développé a posteriori – Mais le chimiste en a encore besoin : c'est l'*être-spécifique*, l'*agir-et-réagir-de-telle-et-telle-manière*, selon le cas – – *Le perspectivisme n'est qu'une forme complexe de la spécificité*¹ »

Au lieu de vouloir nier, contourner ou neutraliser la variété des perspectives ou interprétations subjectives afin de s'élever à la connaissance d'un invariant objectif, il s'agira au contraire d'expérimenter le plus grand nombre possible de variantes (avec

¹ FP 14 [186], printemps 1888, trad. mod.

pour hypothèse la possibilité que ce nombre soit infini¹) afin d'éprouver le sens de la variation elle-même :

« Il n'y a de vision *qu'en* perspective, de "connaissance" que perspectiviste ; et *plus* nous laissons parler les affects sur une chose, *plus* nous savons faire varier les regards chaque fois différents sur la même chose, plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" seront complets². »

Là encore, il faut en rester pour le moment à un bref aperçu et à quelques citations, qui ont pour seul but d'évoquer les contours de la problématique perspectiviste chez Nietzsche. Mais il faut dès à présent compter avec ce fait : Nietzsche est, après Leibniz et avec lui, l'autre grand perspectiviste de l'histoire de la philosophie. On trouvera dans toutes les définitions du perspectivisme un nécessaire renvoi aux philosophies de Leibniz et de Nietzsche et, dans la plupart des commentaires sur eux, à un moment ou un autre, une caractérisation de leur philosophie comme perspectiviste. C'est un constat préalable, avant toute analyse, d'une part, des liens entre le perspectivisme de Leibniz et celui de Nietzsche, d'autre part de l'extension toujours plus large des caractérisations du perspectivisme au-delà de ces deux corpus.

4 - Multiplication des philosophes perspectivistes

De fait, on constate une telle extension de la notion de perspectivisme en histoire de la philosophie. Elle se manifeste d'abord par la démarche universitaire consistant à rallier de plus en plus de philosophes sous la bannière du terme (je parle ici, non de monographies, mais exclusivement d'études réunissant un corpus de plusieurs philosophes). En ce sens, l'ouvrage de Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*³, apparaît comme inaugural : le premier tome, le seul paru, s'intitulait *Vérité et perspective chez Kant, Hegel et Nietzsche*. Inaugural, mais sans descendance véritable : la dimension perspectiviste des philosophies de Kant et de

¹ Voir: « Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" ; dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies » (*Le Gai savoir*, § 374).

² *La Généalogie de la morale*, III, § 12.

³ KAULBACH 1990. L'auteur, mort en 1992, n'a pu faire paraître que le premier tome.

Hegel ne s'est pas imposée au fur et à mesure que le perspectivisme trouvait une consistance conceptuelle et historique dans les études philosophiques. Tout récemment, en 2020, a paru l'ouvrage collectif *Philosopher en points de vue*¹, qui se présente comme une contribution à l'« histoire des perspectivismes philosophiques » : on y trouve des études sur Platon et les sophistes, Proclus, Nicolas de Cues, Pascal, Leibniz, Fichte et Schelling, Novalis, Chladenius et Dilthey, Nietzsche, Wittgenstein, Merleau-Ponty. On sent bien que la liste n'est pas close. Dans sa présentation de l'ouvrage, Quentin Landenne rappelle à juste titre que le perspectivisme « est encore loin de faire l'objet d'une définition tant soit peu stabilisée ou d'un statut historiographique bien identifié² » ; mais il estime fécond, au-delà des sources bien connues que sont Leibniz et Nietzsche, d'effectuer « un travail de reconstruction interprétative qui se donnerait d'abord pour tâche de retracer, dans des époques, traditions et corpus parfois très différents et éloignés les uns des autres, les multiples avatars du riche champ lexical propre au perspectivisme ». Face au manque de stabilité de la notion, on ne saurait reconnaître en premier lieu ses « avatars » autrement qu'à des signes, dont Landenne a raison de dire qu'ils sont d'abord lexicaux : le champ lexical de la perspective, que la philosophie a emprunté à la peinture, mais aussi à la cartographie ou à l'astronomie, elles-mêmes aux prises avec l'optique et la géométrie – autant de théories et de techniques de représentation d'aspects multiples du réel sous l'unité d'un point de vue. Cet emprunt ou appropriation se signale par un lexique mais désigne plus profondément le transfert ou l'import de certaines manières de procéder et de structurer pour (se) représenter le réel. Ce transfert de signes, de structures et de gestes nous confronte d'emblée à la question de la métaphore et de l'analogie, à des décisions philosophiques de faire jouer la métaphore et l'analogie au cœur même de la métaphysique. Mais les questions suscitées par l'usage de l'analogie à l'intérieur d'un système philosophique se redoublent et se compliquent lorsqu'il s'agit de développer des analogies *entre* ces systèmes. Que désigne-t-on lorsqu'on parle d'« avatars », c'est-à-dire d'incarnations différentes d'une même entité ? Par l'usage de ce terme, l'identité du perspectivisme

¹ LANDENNE 2020.

² *Ibid.*, p. 7.

derrière ses multiples manifestations est à la fois implicitement postulée et explicitement évitée, car, on le sait bien, comparaison n'est pas raison :

« Un [...] écueil possible pour ce genre de démarche comparative et reconstrutive serait celui du confusionnisme théorique. En rapprochant formellement des philosophies de prime abord assez éloignées historiquement et doctrinalement, la tentation peut être grande de proposer des analogies aussi rapides que suggestives entre les logiques perspectivistes afférentes à différents cadres théoriques et d'y voir l'indice, sinon d'une *philosophia perennis* de la perspective, du moins d'une sorte de continuité épistémologique ou méthodologique¹. »

Et pourtant : Leibniz ne chercha-t-il pas à indiquer le chemin d'une raison de la comparaison, d'une logique de l'analogie, d'une continuité du discontinu ? N'est-ce pas précisément l'un des aspects fondamentaux du perspectivisme ? Nietzsche n'a-t-il pas revendiqué que la connaissance, essentiellement perspectiviste, impliquait qu'on laissât, à des fins d'objectivité, parler le plus d'affects possible sur une chose ? La « tentation » de rapprocher le lointain, de comparer l'incomparable, est bel et bien de l'ordre d'un affect perspectiviste, rapide et suggestif, auquel nous céderons en toute conscience, et méthodiquement. Au moment d'aborder l'actualité du perspectivisme, nous avons le sentiment qu'il manque plusieurs maillons à la chaîne qui relie, d'une part, les perspectivismes historiques les uns aux autres, et ceux-ci au perspectivisme contemporain dont il va être question. Le pourtant très utile ouvrage dirigé par Landenne accepte de *juxtaposer* les différents perspectivismes, mais répugne ou hésite à les comparer². Les choses changent, et le travail, auquel nous tentons de contribuer, a commencé.

¹ *Ibid.*, p. 10.

² Il faut mentionner, *a contrario*, un autre ouvrage collectif, paru en 2006, et dans lequel j'ai puisé avec bonheur : *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze* (TIMMERMANS 2006). Nous voilà très proches de notre propre corpus, mais à deux importantes différences près : d'une part, Nietzsche en est singulièrement absent ; d'autre part, la forme collective libère la plupart des contributeurs de la contrainte de mener de front toutes les combinaisons comparatives possibles entre les auteurs du corpus, exception faite de l'introduction de Benoît Timmermans, dont c'est le rôle, et de la contribution d'Isabelle Stengers, placée en dernier et intitulée fort à propos : « faire converger les points de vue ? ». Elle rallie même Nietzsche à la problématique, à travers l'importance qu'elle accorde, chez Deleuze, au « parti pris nietzschéen » de la divergence (p. 150) et au « refus nietzschéen » de la convergence (p. 156).

5 - Actualité du perspectivisme : métaphysique et anthropologie, réalisme et relativisme

Aujourd'hui, le perspectivisme a acquis une consistance particulière dans le champ de la philosophie contemporaine. Il y a d'ailleurs fort à penser que l'attention croissante qui lui est portée par les historiens de la philosophie traduit un désir de fournir aux débats la matière historique et conceptuelle dont ils ont besoin : clarification des présupposés, localisation des problématiques, inscription dans le temps long, légitimation par les classiques, autant d'aspects d'une stratégie de mise à disposition d'une histoire des perspectivismes philosophiques dans le but d'armer le perspectivisme contemporain. Mais l'armer pour quels conflits, au sein de quelles polémiques ? Il apparaît que le perspectivisme est convoqué comme un acteur de plus en plus important dans les discussions autour du *réalisme*, qui a retrouvé une étonnante vigueur ces dernières années. Cette vigueur se manifeste dans deux contextes qui, bien qu'ils soient liés, restent distincts : en effet, le réalisme, qui, très généralement, défend la possibilité d'un accès au réel qui transcende ou transgresse les conditions subjectives de cet accès, a fait un retour en force, d'une part contre l'idéalisme, qui interdit toute transgression de ces conditions subjectives au motif que leur contrainte est indépassable, d'autre part contre le relativisme, qui refuse le caractère contraignant de ces conditions mêmes, toujours susceptibles d'être construites et déconstruites. Le premier conflit est assez technique et agite surtout les spécialistes ; le second, qui a également sa dimension technique spécialisée, s'est cependant étendu à un plus large public, jusqu'à grimacer parfois dans des versions médiatiques caricaturales.

Afin d'illustrer l'intrusion du perspectivisme dans ces débats, nous relèverons un cas exemplaire : celui de l'important ouvrage collectif paru en 2018, issu d'un colloque aux vastes dimensions qui s'était tenu deux ans plus tôt à Paris : *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*¹. Comme le titre l'indique, la question restait d'origine kantienne : il s'agissait de comprendre pourquoi et comment la « chose en soi » ne cessait de faire retour, comme refoulé, énigme ou horizon indéconstructible dans les

¹ ALLOA/DURING 2018. Le colloque dont est issu l'ouvrage s'est tenu à Paris du 16 au 19 novembre 2016, organisé par l'Université Paris Nanterre, l'École normale supérieure et Columbia Reid Hall.

rapports entre la pensée et le réel. L'ouvrage se caractérisait par des approches plurielles, hétérogènes (qui elles-mêmes défendaient la possibilité de pluraliser, de multiplier *les choses en soi*), mais toutes mues par une aspiration commune à ne pas se refuser un accès à l'inaccessible. Ce n'est pas le lieu ici d'énumérer les nombreuses variantes du réalisme défendu par un important collectif de contributeurs. Les sept parties qui structurent l'ouvrage permettent de se frayer un chemin dans la diversité des démarches. Or la sixième partie, intitulée « Le perspectivisme entre anthropologie et métaphysique », signale que le perspectivisme a, du réel et de la vérité, quelque chose à dire qui ne s'épuise ni dans l'idéalisme (le réel serait entièrement conditionné par la forme du point de vue) ni dans le relativisme (le réel serait entièrement relatif à la multiplicité des points de vue). Les cinq contributions qui forment cette partie sur le perspectivisme (auxquelles il faut en ajouter une sixième, placée dans la deuxième partie¹) rassemblent les caractères constitutifs du perspectivisme tels qu'il est aujourd'hui identifiable. On imagine bien que ces caractères seront développés et approfondis tout au long du présent travail ; il suffit pour l'heure de les évoquer de telle sorte qu'ils puissent définir les enjeux de départ du perspectivisme contemporain et décrire les circonstances qui ont entouré le présent travail².

Camille Chamois³ distingue deux usages du perspectivisme : le premier, dans un cadre épistémologique, permet de se demander si la forme du point de vue comme mode de connaissance peut « entraîner une redéfinition même de la structure de la réalité pour y intégrer des faits perspectivaux⁴ » ; le second, dans un cadre existentiel, consiste à se demander si la multiplicité des points de vue comme modes d'existence (les différents corps percevants) « joue un rôle dans la constitution du sujet lui-même⁵ », induisant une naturalisation du transcendantal transformé par la diversité

¹ Il s'agit, dans la sixième partie, des contributions d'Eduardo Viveiros de Castro, Baptiste Gille, Patrice Maniglier, Camille Chamois et Didier Debaïse ; dans la deuxième partie, de celle d'Emmanuel Alloa.

² Il me faut préciser que cet ouvrage, comme d'autres que j'évoquerai, a paru tandis que je travaillais au mien depuis trois ans déjà. Les circonstances ne sont pas seulement ce que l'on a reçu avant de commencer, mais ce dont il faut hériter continuellement au cours du travail.

³ « Perspectivismes. Sur deux usages de la notion de "perspective" dans la philosophie contemporaine », in ALLOA/DURING, p. 479 suiv.

⁴ *Ibid.*, p. 479.

⁵ *Ibid.*

des expériences perceptives et, partant, une typologie des modes d'individuation. Si ces deux approches sont hétérogènes l'une à l'autre, il s'agira de se demander si et comment perspectivisme épistémologique et perspectivisme ontologique peuvent s'articuler – et même s'il y a un sens à maintenir cette distinction. Cette articulation entre diversité des modes de connaissance et pluralité des modes d'existence, c'est à vrai dire l'anthropologie qui la prend désormais en charge, à la faveur de ce qu'on a appelé son « tournant ontologique », que Baptiste Gille¹ identifie comme un tournant réaliste : le réel est accessible, mais les schèmes pratiques de son appréhension (les perspectives) sont multiples ; certains anthropologues proposent en effet des méthodes permettant « d'atteindre le réel dans la pluralité des manières dans lesquelles il se donne² ». L'anthropologie perspectiviste pluralise l'être lui-même, proposant de décliner l'ontologie au pluriel, de formuler des ontologies locales. « Se pose alors le problème de la méta-ontologie, c'est-à-dire que si le réel reste “un” d'une certaine manière, il faut penser une méta-ontologie qui puisse elle-même coordonner la multiplicité des ontologies locales³ ». L'une des versions les plus frappantes de cette méta-ontologie que Gille nomme « onto-hétérologie » est le *multinaturalisme* que Viveiros de Castro⁴ dégage de son étude du perspectivisme amérindien. Si le perspectivisme épistémologique (pluralité des schèmes perspectifs d'appréhension d'une même réalité) ne pouvait aboutir pour l'anthropologie qu'à un « multiculturalisme » (pluralité des cultures comme schèmes perspectifs distincts d'appréhension d'une même nature), le perspectivisme ontologique (le schème perspectif comme forme universelle de la culture) impliquait un multinaturalisme (multiplicité des natures appréhendées par la culture). Un tel renversement avait été rendu possible par le travail décisif de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*⁵, qui s'appuyait sur une classification anthropologique des ontologies et cosmologies telle qu'elle éclairait la variabilité des rapports sujet-objet, esprit-matière, culture-nature et impliquait le dépassement des dualismes hégémoniques en

¹ « L'onto-hétérologie. La chose en soi des anthropologues », *ibid.*, p. 448 suiv.

² *Ibid.*, p. 448. Gille cite « principalement Viveiros de Castro, Descola, Holbraad et Latour ».

³ *Ibid.* L'article reprend et prolonge les acquis de *Métaphysiques cannibales* (VIVEIROS DE CASTRO 2009).

⁴ « Le fantôme de la Chose en soi. L'identité en régime perspectiviste et multinaturaliste », *ibid.*, p. 429 suiv.

⁵ DESCOLA 2005/2015.

Occident. Familier des sources structuralistes de ce pluralisme anthropologique, Patrice Maniglier¹ propose quant à lui de voir dans le perspectivisme une méthode comparative d'enquête métaphysique à travers laquelle l'être ne désignerait plus ce qui nous attend de l'autre côté des apparences, mais ce dont nous nous découvrons être une variante. Didier Debaise², enfin, explore les limites du concept de nature tel que l'a formé la modernité occidentale, devenue incapable de penser, à l'heure où la terre menace de devenir inhabitable, les conséquences liées au « nouveau régime climatique³ », et reprend les axes d'un perspectivisme métaphysique qui aurait pour vocation de se substituer, point par point, à la métaphysique naturaliste. Qu'il faille à la fois compter avec l'anthropologie pour penser aujourd'hui le perspectivisme et reconnaître que l'écologie est un horizon essentiel du perspectivisme contemporain, ce sont des conclusions que nous aurons finalement à rejoindre par nos propres voies.

Que les défenseurs du perspectivisme, y compris un anthropologue brésilien, se soient invités à la grande cérémonie réaliste que fut aussi le colloque sur les *Choses en soi*, c'était tout à l'honneur des organisateurs (qui ne cachaient pas leurs affinités). Mais ni le tournant perspectiviste de la métaphysique, ni le tournant ontologique de l'anthropologie n'ont plu à tout le monde, surtout pas aux philosophes. Il y a plusieurs raisons à cela, liées entre elles. Au premier chef, l'appropriation du terme « ontologie » selon une définition aussi claire que simple : une ontologie est « le résultat institué d'un mode d'identification⁴ » ; définition à vrai dire aristotélicienne, désignant une organisation et classification des propriétés en catégories. En ce sens, deuxième scandale, l'ontologie se double toujours déjà d'une cosmologie, c'est-à-dire d'« une forme de distribution dans l'espace des composantes d'une ontologie et les genres de relation qui les unissent⁵ ». C'est pourquoi l'ontologie est d'abord une « manière de faire monde », une « mondiation » (*wordling*)⁶. Sauf que l'anthropologie repère une pluralité d'ontologies et de cosmologies possibles, différentes manières de faire

¹ « La vérité des autres : discours de la méthode comparée », *ibid.*, p. 463 suiv.

² « L'univers perspectiviste. Nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine », *ibid.*, p. 492 suiv.

³ Expression que Debaise reprend à Latour, qui la juge plus pertinente que celle, courante, de « crise écologique » (voir *ibid.*, p. 492, note 1).

⁴ Voir DESCOLA 2014/2017, p. 237.

⁵ *ibid.*

⁶ Voir DESCOLA 2010, p. 2. Cité par B. Gille in ALLOA/DURING 2018, p. 449

monde. Ce pluralisme, face à la « science de l'être en tant qu'être » des philosophes, avilirait ainsi l'ontologie en une collection de « visions du monde », mythologies comprises, inapte à atteindre la chose en soi : face aux ontologies multiples de l'anthropologie, la philosophie réclame toujours une méta-ontologie, c'est-à-dire de surmonter le *relativisme* pour dire ce qu'il en est de l'Être. Que n'importe quel philosophe, hier comme aujourd'hui, ne reconnaisse pas que, lorsqu'il parle de l'Être, lorsqu'il formule une doctrine ontologique, « en soi » et « absolu » compris, ne fait rien d'autre que ce que fait tout autre ontologie et cosmologie, et entre en concurrence avec d'autres doctrines, c'est là un aveuglement, une naïveté et un orgueil que Nietzsche n'avait pas manqué de repérer très précisément. C'est exactement la raison pour laquelle l'anthropologie contemporaine pluralise l'ontologie, à quoi elle était traditionnellement si rétive. Il n'y a de méta-ontologie que celle qui puisse faire entrer en relation, en variation et en traduction les différentes ontologies les unes par rapport aux autres. S'il y a une méta-ontologie, elle parlera de l'être comme relation, variation et traduction, sans quoi elle en sera réduite aux mêmes apories que le fantasme maladroit de vouloir constituer une langue universelle de type *espéranto*. Si vous voulez atteindre le langage « en soi », mieux vaut encore faire de la linguistique structurale et de la traductologie que de rêver à la langue primitive des origines ou au langage universel de l'avenir. Il n'y a ni avant ni après Babel, sauf pour les théologiens. De même, vous n'atteindrez pas l'être en soi en excluant les relations d'entre-traduction (Leibniz aurait dit : d'entr'expression) dont l'Être se dit sans origine ni fin. De ce point de vue, il n'est effectivement pas de meilleure méthode que la méthode comparée proposée par Maniglier¹ : 1) postulat variationniste : rien ne m'est donné que la mutabilité des évidences ; 2) intuition comparatiste : ne rien accepter comme vrai qui n'a pu être redéfini comme variante d'autres évidences possibles ; 3) établissement de grilles comparatives, réalisation des équivoques et construction d'un système de variantes, « en détachant chacune de ces voix des expériences locales d'altération qui les font passer l'une dans l'autre, et en redéfinissant simplement par leur *position* dans ce groupe de variantes² ». On ne s'étonnera pas que le structuralisme et ses possibles réappropriations « poststructuralistes » rencontrent toujours la question du

¹ ALLOA/DURING 2018, *loc. cit.*

² *Ibid.*, p. 475.

perspectivisme, comme le montrent, nous le verrons, la profonde lecture structurale de Leibniz par Michel Serres, le débat, intime et tendu, de Deleuze avec le structuralisme ou encore l'hybride de Lévi-Strauss et de Deleuze agencé par Viveiros de Castro dans *Métaphysiques cannibales*.

Le regain d'intérêt pour les philosophies perspectivistes, leur remobilisation dans la pensée contemporaine nous semble ainsi une réponse à cette puissante vague de « réalisme » qui s'est abattue sur le paysage de la philosophie contemporaine depuis une trentaine d'années. Isabelle Thomas-Fogiel parle d'une « ruée vers le réel¹ » commune à des courants philosophiques pourtant traditionnellement en conflit, comme la phénoménologie et la philosophie analytique. En dépit de toutes leurs différences, elle y décèle des gestes structuraux communs : d'une part, on pose que le « réel » est ce qui est indépendant de moi (moi comme sujet connaissant ou espèce humaine), sans relation avec moi, à la fois extérieur et antérieur à moi ; d'autre part, on postule que ce « réel » est connaissable ; pour pouvoir tenir ensemble ces deux propositions, il faut encore postuler que la relation de la connaissance au réel est une relation de subordination, de soumission à un réel ordonné de lui-même ; pour que cette subordination à un réel indépendant soit à son tour tenable, on élimine toute problématique de l'accès au réel, qui se résorbe en une pure donation, monstration ou intuition². Par quoi l'on remarque que ce qui est mobilisé à grands frais n'est rien d'autre que l'*absolutum*, l'*adequatio rei et intellectus* et l'*intuitus mentis*. Tout ça pour

¹ C'est le titre de sa contribution à *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* (ALLOA/DURING 2018), mais aussi l'objet de son ouvrage sur « les impasses du réalisme » contemporain (THOMAS-FOGIEL 2015). Dans son article, elle fait du réalisme le panorama suivant : « ordinaire (Putnam, Cavell, Hacker, Diamond, Bouveresse), contextualiste pragmatique (Travis, Benoist), phénoménologique (Romano), spéculatif (Harman, Brassier, Meillassoux, Grant), scientifique (Tiercelin) ou tout simplement "nouveau" (Ferraris, Gabriel) » (p. 27). Il faut remarquer que, dans son ouvrage, *Le lieu de l'universel*, Isabelle Thomas-Fogiel élabore une critique aussi précise que convaincante des impasses du réalisme contemporain, qu'elle entend dépasser en convoquant une « pluralisation perspective » et un « contre-modèle de la perspective » (Troisième partie, chapitres 5 et 6). Mais pour ce faire, elle s'appuie sur la phénoménologie « originelle » de Husserl et de Merleau-Ponty. Notons également que David Abram, dans sa défense d'un animisme intimement lié, nous le verrons, à la problématique perspectiviste, s'appuie lui aussi sur une lecture phénoménologique (voir ABRAM 2013). On remarquera ici, malheureusement pour ne plus y revenir, que des études de plus en plus nombreuses nouent des liens entre les quatre philosophes perspectivistes de notre corpus et la phénoménologie. Voir par exemple : PRADELLE 2016 ; BERTOT/LECLERCQ 2019 ; VERLEY 2006 ; ÉLIE 2003 ; BEAULIEU 2004. J'aurais plutôt tendance à insister au contraire sur les divergences fondamentales entre le perspectivisme tel que j'aurai à le caractériser et les présupposés de la phénoménologie (en particulier sa conception de la conscience et de la donation), mais ce serait une autre tâche à accomplir.

² Voir THOMAS-FOGIEL in ALLOA/DURING 2018, p. 29-31.

ça ? Faut-il vraiment en revenir là comme si de rien n'était ? On pressent le caractère régressif de telles positions précritiques et, plus encore, on soupçonne leur caractère réactionnaire, contre les affreux relativistes postmodernes qui, de Nietzsche à Latour en passant par Deleuze, Foucault ou Derrida, auraient sapé les fondements du réel – en réalité, ceux de son ordre théologico-politique. La subordination adéquate et non-médiée à un souverain absolu nous semble un piètre idéal philosophique, qui finit toujours par trahir sa vénération du fait accompli¹.

Emmanuel Alloa², à la fois co-organisateur et contributeur du colloque de 2016, eut à cœur de défendre le perspectivisme contre les accusations qui en faisaient un relativisme :

« Invoquer la différence des points de vue est associé confusément à une époque de la “postvérité” ; insister sur la pluralité des perspectives, ce serait déjà cautionner l'enfermement dans le particularisme et dans l'“entre-soi”. On reproche ainsi au perspectivisme de pousser au relativisme cognitif et moral, quand on ne l'incrimine pas directement d'avoir poussé à se détourner d'une connaissance des choses telles qu'elles sont réellement et d'avoir transformé le monde en un grand cabinet des glaces, où chacun se cantonne à se mirer dans ses propres reflets, déformés par le prisme de ses déterminations respectives³. »

Le fond de l'affaire est simple, presque trivial : discriminer le savoir et les opinions, la réalité et les points de vue, les faits et leurs interprétations, l'objectif et le subjectif. « On constate, ajoute Alloa, la résurgence d'une sorte de réalisme qui consiste en fait en un *néofactualisme* : défendre la robustesse des faits contre la déliquescence interprétative ». Le perspectivisme conduirait tout droit aux *alternative facts*, à la tyrannie des opinions les plus folles et les plus dangereuses (créationnisme, négationnisme, complotisme, etc.), au motif que les points de vue auraient tous un

¹ À vrai dire, que le réalisme trahisse sa *vénération* des faits est une bonne nouvelle : il prouve par là, comme Nietzsche et Whitehead ne cessaient de le rappeler avec une savoureuse ironie, qu'il y a toujours un intérêt subjectif à défendre l'objectivité d'un fait (voir *infra*, chap. 6).

² « Réaliser. Pourquoi le perspectivisme n'est pas un relativisme », in ALLOA/DURING 2018, p. 149 suiv. Voir également ALLOA 2020.

³ ALLOA/DURING 2018, p. 149.

même droit à prétendre à la vérité, au motif même qu'en dehors des points de vue, il n'y a rien, et qu'on peut bien se passer de toute contrainte de la vérité. Que ce relativisme-là soit l'expression d'un manque radical de probité et, plus profondément, le symptôme d'un sombre nihilisme, d'une pathologie solipsiste de la subjectivité, un lecteur de Nietzsche en est le premier convaincu¹. Mais, comme il a été dit, derrière le diagnostic d'une « déliquescence interprétative », on assiste, chez ces « néofactualistes », à un véritable règlement de compte avec ce qu'ils estiment être la décadence postmoderne, dont le renouveau du perspectivisme serait un dernier avatar – et Nietzsche, le principal instigateur. On a brandi, comme slogan diabolique et preuve à charge, sa trop célèbre phrase : « Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », issue d'un fragment où, justement, le terme « perspectivisme » apparaissait quelques lignes plus loin². Nous faisons plus haut allusion à des critiques caricaturales dans les médias : par exemple, durant les premières années du mandat de Donald Trump, des commentateurs de Nietzsche se sont retrouvés dans la situation surréaliste de devoir le défendre contre ceux qui l'accusaient d'être l'un des principaux responsables intellectuels du déchaînement des *fake news* et de la *post-truth politics*, aux États-Unis et ailleurs³. De chroniques à sensation rehaussées de références philosophiques convenues, on n'attendra pas grand-chose quant à la probité intellectuelle ; mais des philosophes de profession ont vu dans le perspectivisme de Nietzsche (comme, après lui, dans la déconstruction de Derrida, l'historicité des régimes de vérité chez Foucault, le constructivisme de Latour, etc.) la source de tous nos maux. On connaît le triste raisonnement : à chacun son point de vue, à chacun sa vérité, il y a plusieurs vérités, toutes les vérités se valent, il n'y a pas de vérité. Le présent travail n'a pas vocation à répondre directement aux accusateurs, mais s'il contribue, avec d'autres, à maintenir la probité des débats autour du perspectivisme

¹ Voir, sur la contrainte de la vérité chez Nietzsche : Monique DIXSAUT, « Le dur service de la vérité » et ma propre contribution, « Des monstres de courage et de curiosité », in ASTOR/JUGNON 2016, p. 71-85 et p. 271-283.

² FP 7 [60], fin 1886-printemps 1887. La suite du fragment donne : « Dans la mesure exacte où le mot "connaissance" a un sens, le monde est connaissable : mais il est interprétable autrement, il n'a pas un sens par-dérrière soi, mais d'innombrables sens : "perspectivisme". 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 ».

³ Voir par exemple ma tribune du 6 février 2017 dans *Diacritik*, « Conway et Nietzsche : "faits alternatifs" vs. "perspectives infinies" », <https://diacritik.com/2017/02/06/conway-et-nietzsche-faits-alternatifs-vs-perspectives-infinies-par-dorian-astor/>.

et à le préserver de lectures indignes des enjeux qu'il porte, ce sera déjà quelque chose.

S'il y a bien un philosophe qui a vu venir le problème et perçu les dangers qui menaçaient la compréhension du perspectivisme, c'est Deleuze. Il ne se lassait pas de réitérer ses mises en garde :

« Le perspectivisme, vous comprenez que ça devient idiot ou banal à pleurer si ça consiste à dire que tout est relatif au sujet. Ce n'est pas un philosophe qui dit ça, non, ça ne va pas ! Tout est relatif. Tout le monde le dit ; ça fait partie des propositions qui ne font de mal à personne puisqu'elles [n'ont] pas de sens.¹ »

Et puisque cela ne fait de mal à personne, on pourra bien accepter de dire que le perspectivisme est un relativisme. Mais pour que cette proposition ait enfin un sens, il faut la reformuler de telle manière qu'elle nous engage en direction d'une vérité :

« Le perspectivisme [...] 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. [...] Le perspectivisme comme vérité de la relativité (et non relativité du vrai)². »

Une telle proposition, par le retournement radical qu'elle effectue et l'inscription dans l'élément de la vérité qu'elle affirme, n'est déjà plus, pour nous, un aspect parmi d'autres de la description du perspectivisme comme milieu où se situe notre étude, comme ensemble des circonstances qui l'ont entouré lorsque nous l'avons commencée. Elle passe à la limite qui sépare l'extérieur de l'intérieur, « l'état de l'art » de l'état de nos forces, point de bascule entre le territoire reçu et celui qui était à faire : c'est en ce point qu'est née *l'impulsion* à s'engager dans ce travail.

¹ Cours sur Leibniz du 15 avril 1980, <https://www.webdeleuze.com/textes/48>.

² *Le Pli*, p. 27 et 30.

II - UN POINT DE DÉPART (IMPULSIONS)

1 – Triangulation : Leibniz, Nietzsche, Whitehead, par Deleuze

Plus exactement, il y a dans l'œuvre de Deleuze, au sujet du perspectivisme, deux points très précis qui réclamaient de manière impérieuse d'être connectés l'un à l'autre ; deux points de comparaison, à presque vingt ans de distance, qui réclamaient à leur tour d'être comparés entre eux. Le premier se trouve dans *Logique du sens* (1969), un passage où le perspectivisme de Nietzsche est comparé à celui de Leibniz; le second est un passage du *Pli* (1988), où Deleuze compare le perspectivisme de Leibniz à celui de Whitehead¹. Or, dans les deux cas, c'est une même distinction, une même transformation qui est mise en lumière, sous une même problématique et selon les mêmes termes. Dans les deux cas, l'évocation est rapide, suggestive ; la comparaison est esquissée sans être développée, tout en enveloppant des problèmes complexes qui innervent l'ensemble de chacun des deux ouvrages, et traversent toute la philosophie de Deleuze, au point qu'on a souvent qualifié celle-ci à partir de ces problèmes : comme philosophie de la *différence*, et comme philosophie de l'*événement*. Voici ces deux points de comparaison.

Dans la 24^e série de *Logique du sens*, intitulée « De la communication des événements », Deleuze écrit :

« La perspective – le perspectivisme – de Nietzsche est un art plus profond que le point de vue de Leibniz ; car la divergence cesse d'être un principe

¹ Nous semblons tenir ici pour évidente l'expression « perspectivisme de Whitehead », sans prendre la peine de le justifier par une première description, ne serait-ce que très succinctement comme nous l'avons fait plus haut pour Leibniz et Nietzsche. Le « perspectivisme de Whitehead » ne sera proprement nommé, et longuement analysé, qu'à partir du chapitre 5, parce que nous avons choisi de faire émerger sa description du travail comparatif lui-même. Si le lecteur était impatient, nous le renverrions ici par exemple à la quatrième conférence de *Modes de pensée*, intitulée « Perspective », et notamment à ce passage : « ... supposons que chaque entité, quel que soit son type, implique essentiellement sa propre liaison avec le reste de l'univers. Cette liaison peut être vue comme étant ce qu'est l'univers pour cette entité, soit effectivement, soit potentiellement. On peut l'appeler la perspective de l'univers pour cette entité [...] Cette idée des perspectives de l'univers est discutée dans mon livre *La Science et le monde moderne* sous l'appellation "essence relationnelle". Mais dans la présente discussion, seules sont considérées les perspectives des entités qualitatives. Ici, l'idée a été élargie. [...] Étudier un fait [indépendamment de cette liaison], c'est dérober à l'univers son importance essentielle. En l'absence de perspective, on chute dans la banalité » (p. 88-89 et p. 105). On se reportera également, pour une première mise au point, aux articles consacrés à la perspective chez Whitehead dans TIMMERMANS 2006, en particulier celui de Didier Debaïse : « La fonction du concept de perspective dans *Procès et réalité* », p. 55-69.

d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication¹. »

Dans *Le Pli*, Deleuze consacre le chapitre 6 à la question « Qu'est-ce qu'un événement ? », et souligne à nouveau cette limite propre à Leibniz, limite qui sera surmontée, cette fois non plus par Nietzsche, mais par Whitehead, désigné comme « successeur ou diadoque² » dans l'école que constitue la philosophie de l'événement. Entre Leibniz et Whitehead, il s'est passé quelque chose, que Deleuze décrit ainsi :

« Le jeu du monde a singulièrement changé, puisqu'il est devenu le jeu qui diverge. Les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles impossibles qui les entraînent au-dehors, au lieu de se fermer sur le monde compossible et convergent qu'ils expriment du dedans³. »

Ces deux passages sont difficiles et nécessitent évidemment des explications. Plus que cela, ils appellent une comparaison à trois, voire quatre éléments – Leibniz, Nietzsche et Whitehead triangulés par Deleuze – qui fera presque tout l'objet de notre travail, au point que nous ne retrouverons l'analyse proprement dite de ce point névralgique de comparaison qu'au chapitre 5, tant il requiert de préparatifs. Pour l'heure, donnons-en donc seulement une version très simplifiée.

Posons que, chez Leibniz, tout individu est défini par un point de vue qui le constitue tout entier : ce *point* de vue, qui est une sorte de point métaphysique inépuisable, caractérise une substance individuelle ou monade, une âme dans un corps, lequel est le site physique de son point de vue. Tout ce qui est arrivé, arrive et arrivera à cet individu forme une série d'événements qui sont comme autant de prédicats définissant sa substance : je suis la série complète de tout ce qui m'arrive et que je perçois sous le point de vue qui est le mien propre. La totalité de ce qui arrive dans le monde forme le monde même : le monde est l'ensemble infini de toutes les séries d'événements qui constituent toutes les substances individuelles existantes. Dans un monde créé par Dieu, il faut que cette totalité soit soumise à la contrainte d'une logique très puissante : non seulement chaque série est soumise, par définition, à la logique sérielle

¹ *Logique du sens*, p. 203.

² *Le Pli*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 111.

d'éléments, d'événements compatibles entre eux (tout a une raison), mais toutes les séries doivent être compatibles entre elles, effectivement ou potentiellement (elles doivent donc être logiquement compossibles¹), et elles doivent encore se correspondre si bien qu'elles convergent toutes pour exprimer le même monde, le seul effectif. S'il y a d'autres mondes possibles, ils seront impossibles avec le monde effectif (et par ailleurs, si c'est ce monde qui a été effectivement créé par Dieu, alors c'est qu'il est le meilleur, c'est-à-dire celui qui forme entre les séries la plus grande harmonie possible)². Cette logique a deux conséquences très profondes.

Premièrement, tout ce qui existe est compossible, c'est-à-dire que tous les événements sont compatibles entre eux, tous les individus se correspondent, tous les points de vue convergent sur le même monde ; donc rien ne diverge réellement, les points de vue peuvent être aussi différents que possibles, ils sont soumis à un principe supérieur d'identité et d'unité harmonieuse : un seul monde, et le meilleur, qui est le point de vue de Dieu sous lequel se rangent tous les points de vue. Ainsi, l'idée même de divergence, de différence pure (non pensée à partir de l'identité), renvoie automatiquement à un autre monde, possible mais non réel, parce qu'impossible avec ce monde-ci. La divergence est principe d'exclusion hors du monde réel. Bref : *il*

¹ Leibniz définit ainsi le compossible : « *Compossibile quod cum alio non implicat contradictionem* » [Est compossible ce qui n'implique pas de contradiction avec autre chose], (*Sämtliche Schriften*, VI, 4, p. 867).

² Citons, à l'appui de ce rappel, ces passages célèbres de Leibniz, d'abord dans sa lettre à Bourguet de décembre 1714 : « Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela serait vrai, si l'Univers était la collection de tous les possibles ; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. Ainsi l'Univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles ; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existants, c'est à dire de ceux qui forment le plus riche composé. » (*Philosophische Schriften*, III, p. 573) ; puis dans la *Théodicée* : « J'appelle monde toute la suite des choses 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. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison » (§ 8) ; « La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal ; elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux » (§ 252).

n'existe ni événements réellement incompatibles entre eux ni points de vue réellement divergents les uns des autres.

Deuxième conséquence de la logique leibnizienne : si une substance individuelle ou monade est une série entièrement déterminée par sa propre logique sérielle (au point que si l'on pouvait connaître, comme Dieu, *tout* ce qui lui arrive, on en aurait la notion complète), cette concaténation saturée de raison n'admet aucune extériorité, elle ne peut être soumise de manière contingente à l'influence des autres séries, rien d'extérieur ne peut la modifier. Tout ce qui arrive à une monade est enveloppé en elle ; plus encore, tout ce qui arrive universellement est impliqué en elle : le monde est plié tout entier dans la monade. Mais, parce que chaque monade est un point de vue distinct de tous les autres (sans quoi ce ne serait pas une substance, mais un atome indifférent, indiscernable), elle ne déploiera le monde que d'une certaine manière unique, sous sa propre perspective, grâce à la série des perceptions que lui permet son site, c'est-à-dire depuis son corps propre. La différence est de discernement, non une divergence réelle ; mais la distinction est réelle, et insurmontable. Bref : *tous les points de vue convergent sur le même monde, mais aucun ne communique avec les autres*. C'est la fameuse et redoutable proposition de Leibniz : « « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir¹ ».

Cette double proposition leibnizienne – il n'y a, entre les points de vue, ni divergence réelle, ni communication possible – est pour Deleuze, d'une certaine manière, scandaleuse, lui qui a passé sa vie à défendre la thèse d'une différence pure, affranchie de la loi de l'identité (dès *Différence et répétition*) et, partant, celle d'une logique de la communication ou affection réciproque d'événements purs, affranchis de la loi de la compatibilité (dès *Logique du sens*). Ces deux thèses forment l'immanentisme radical de Deleuze, et son empirisme d'un genre tout à fait particulier. Sans ces deux réquisits, on ne saurait en effet penser ensemble ce dont pourtant est faite l'expérience : il y a une infinité de points de vue extérieurs les uns aux autres qui forment un monde sans extériorité : le « Dehors » des points de vue est immanent au monde et aux perspectives qui le constituent comme monde. Un pas de plus, et l'on

¹ *Monadologie*, § 7.

peut formuler la thèse perspectiviste de Deleuze : *les points de vue émergent et communiquent par leur divergence même*. Pour que le perspectivisme puisse être une thèse à la fois sur la vérité du relatif dans la pensée et sur la réalité de la relation dans l'être, il faut que la divergence ou disjonction accède au statut de synthèse réelle – ce que Deleuze appellera *synthèse disjonctive*.

Restons-en là pour le moment. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont Deleuze, à l'appui de sa thèse perspectiviste, identifie, dans l'histoire de la philosophie, les deux moments (ou la répétition, sous une forme différente) d'une même métamorphose du perspectivisme : cette métamorphose consiste, d'une part, en ce que le point de vue, sur lequel plane toujours la menace d'un enfermement solipsiste (idéalisme), s'ouvre et se maintient ouvert sur et dans la réalité du monde (réalisme) ; d'autre part, en ce que la divergence des points de vue n'est plus subordonnée à ou surmontée par un sens supérieur et transcendant (ordre théologique ou théologico-politique) ni dissoute dans une juxtaposition immanente de non-sens équivalents (relativisme). Cette métamorphose, Deleuze l'identifie donc deux fois : une première fois entre Leibniz et Nietzsche, une deuxième fois entre Leibniz et Whitehead. Mais si une telle métamorphose est possible, c'est parce qu'il y a une continuité entre le perspectivisme de Leibniz et ceux de Nietzsche et de Whitehead : Deleuze parle d'approfondissement, de changement, de devenir. Les points de vue, soumis à un principe de clôture et d'exclusion, désormais « expérimentent des chemins dans l'univers et entrent dans des synthèses associées à chaque chemin¹ », selon un principe d'ouverture et de capture. Que s'est-il passé entre Leibniz et Nietzsche ? entre Leibniz et Whitehead ? entre Nietzsche et Whitehead ? Quelque chose de décisif est arrivé au perspectivisme, qu'on ne saisira qu'à travers une opération de triangulation entre Leibniz, Nietzsche et Whitehead.

Or cette triangulation est une intuition proprement deleuzienne. Deleuze disait que le perspectivisme – en fait, plus largement chez lui, la « philosophie de l'événement » dont nous extrairons pour notre compte la dimension fondamentalement perspectiviste – était « une école un peu secrète² », au point qu'il a en réalité assez peu développé

¹ *Le Pli*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 103.

les liens de succession qui en font l'histoire ; Deleuze comparatiste n'a jamais entièrement explicité les similitudes, ressemblances et analogies qui donnent son unité à cette « école ». Nous aurons à consacrer de longs développements aux affinités qui, au-delà des divergences – ou, plutôt, par leur divergence même - rapprochent Leibniz, Nietzsche et Whitehead, quand Deleuze de son côté ne fit que suggérer, sur à peine deux pages¹, ce qui permettait de parler d'un passage de la clôture leibnizienne à l'ouverture nietzschéenne. C'est à peine plus longuement, sur une dizaine de pages seulement, que Deleuze évoque dans *Le Pli*² une ouverture analogue chez Whitehead, analyse préparée par trois séances d'un cours sur Leibniz en 1987³. Mais sur Whitehead, pourtant si influent sur la pensée de Deleuze, il n'y aura, explicitement du moins, guère davantage. Une seule fois, dans *Le Pli*, le nom de Nietzsche apparaît aux côtés de celui de Whitehead⁴, (au sein d'une liste, comme en passant), mais jamais Deleuze n'a établi de comparaison entre les deux. C'est donc à développer ce qui, chez Deleuze, reste enveloppé, que seront consacrées les pages qui suivent : ce mouvement d'ouverture qui, dans *Logique du sens*, mène de Leibniz à Nietzsche et, dans *Le Pli*, de Leibniz à Whitehead, et dont Deleuze a absolument besoin pour son propre compte. À vrai dire, c'est cette triangulation qui forme le point de départ de notre propre recherche, car elle constitue de ce que nous estimons être la matrice de l'interprétation perspectiviste de la réalité dont nous sommes en quête, de ce monde d'abord leibnizien qui, au prix de profondes métamorphoses, est devenu celui de

¹ *Logique du sens*, p. 202-203.

² *Le Pli*, p. 103-112.

³ Voir « Sur Leibniz. Les principes de la liberté », université de Vincennes ; les séances consacrées à Whitehead sont celles des 10 mars, 17 mars et 8 avril 1987.

⁴ Dans la phrase citée plus haut sur le relativisme, et qu'il faut citer enfin ici *in extenso* : « 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 » (*Le Pli*, p. 27, je souligne). Il m'a fallu la tronquer plus haut, parce que la mention de William et Henry James ouvrirait d'autres chantiers passionnants sur le perspectivisme : je ne peux ici que rappeler, d'une part, la profonde influence de William James sur Whitehead, qui a donné lieu à de nombreuses études, et, d'autre part, que de plus en plus de travaux sont consacrés au rapprochement entre le pragmatisme jamesien et le perspectivisme nietzschéen (voir surtout GORI 2016). Quant à la mention d'Henry James, elle appellerait deux directions de travail : premièrement, l'explicitation d'une autre intuition de Deleuze, qui a suggéré un perspectivisme commun aux deux frères (c'est ce qu'a fait David Lapoujade, voir LAPOUJADE 2008) ; deuxièmement, une analyse du perspectivisme en littérature, encore une fois appelée par les allusions de Deleuze en ce sens, à propos de William James, mais aussi de Borges, Lewis Carroll ou Gombrowicz (notamment dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*).

Nietzsche, puis celui de Whitehead ; monde qui est devenu celui de Deleuze lui-même, au prix de nouvelles métamorphoses, et encore celui que nous croyons voir se transformer à nouveau aujourd'hui et réapparaître sous la prolifération des « avatars » du perspectivisme, à travers la prise de conscience toujours plus forte, et de moins en moins isolée, de sa consistance historique comme de son insistance contemporaine.

2 – Comparer : une « avancée de la disjonction vers la conjonction »

L'impulsion à comparer ne vient jamais de l'identification préalable d'un invariant qu'il s'agirait de retrouver partout où on le cherche, illustré par des expressions variées à travers lesquelles on le reconnaîtrait toujours, des versions de la même chose qui en apparaîtraient comme les variantes. On ne se donne pas d'abord « le » perspectivisme comme un corps de doctrine constitué et défendu par des représentants, ni comme une entité abstraite qui se manifesterait sous diverses incarnations. Il est certain qu'on arrive au milieu de circonstances déjà bien établies, à la fois durcies par des stratifications historiques et des cristallisations conceptuelles, et sans cesse remobilisées, réactivées par des remises en jeu et en question, par de nouvelles analyses et de vives discussions. Le perspectivisme, ce n'est pas moi qui l'invente. Le temps de découvrir qu'on s'y intéressait, d'autres avaient déjà investi le champ, et écrit ce qu'on aurait voulu écrire. De ce point de vue assurément, tout est dit et l'on vient trop tard. Comment se justifier de vouloir dire tout de même quelque chose, et de dire précisément cette chose-là, que tout ce que l'on veut dire vient de ce que la triangulation de Leibniz, Nietzsche et Whitehead par Deleuze fut trop fugace, trop allusive pour ne pas nécessiter d'être reprise à nouveaux frais ? Pour être tout à fait honnête, la notion de perspectivisme, d'abord, n'était pas au centre de nos préoccupations. Durant les déjà nombreuses années où Nietzsche a été l'objet principal de nos travaux, nous n'avons jamais entrepris de rendre compte systématiquement de son perspectivisme, encore moins d'en faire le dernier mot de son système. L'impulsion pour le présent travail comparatif sur le perspectivisme, ce n'est pas le perspectivisme, c'est la comparaison. Mais une comparaison, cela ne se construit pas à partir de comparables : les comparables résultent de la comparaison,

ils ne la précèdent pas. Le comparatisme est constructif¹, ce n'est que superficiellement qu'il s'autorise d'éléments comparables pour se mettre à bricoler son assemblage ; la comparaison est toujours un forçage, un accouplement contre-nature : entre Leibniz, Nietzsche et Whitehead, il y a d'abord de l'incomparable, et l'on pourrait mener tout un travail qui justifiât leur insurmontable incommensurabilité. C'est que le premier mobile d'une comparaison, ce n'est pas la similitude superficielle entre comparables, c'est l'attraction profonde entre incomparables. Quelque chose de l'ordre du désir a forcé des rapprochements sur un fond de différences. Un désir a non seulement poussé Deleuze vers Leibniz, vers Nietzsche, vers Whitehead ; mais l'a poussé à pousser ces trois philosophes les uns vers les autres, impérieuse tentative de rapprochement par laquelle il s'agissait moins de révéler le secret d'une école que de ne pas céder sur son secret désir. Ce désir deleuzien est intimement lié à une pratique de la lecture qui engage toute une manière de faire de la philosophie et de l'histoire de la philosophie.

Dans une thèse récente, Mickaël Perre a montré que la manière dont Deleuze lit les philosophes, et les lie entre eux « par le milieu », met en œuvre et en pratique cette communication des points de vue par leur divergence même ; que la lecture « comparative » est bien elle-même une *synthèse disjonctive* :

« L'expression "lire par le milieu" reçoit une seconde signification si l'on envisage cette fois le "milieu" comme le lieu où plusieurs hétérogènes se rencontrent et se mettent à fonctionner ensemble. Dès lors, si le "milieu" désigne l'espace où deux différences communiquent, lire "par le milieu" reviendrait à envisager une pensée dans son rapport différentiel à une autre pensée. Pour le dire autrement, lire consisterait donc pour Deleuze à prendre une pensée "par le milieu" qui la sépare d'une autre pensée afin de se livrer à des rapprochements insolites. En ce sens, la lecture "par le milieu" se livre à des "synthèses disjonctives" entre auteurs : elle cesse d'envisager la différence comme un motif d'opposition ou d'exclusion réciproque mais voit dans la différence un critère d'entente et de co-fonctionnement. De ce point de vue, il

¹ Voir, à ce sujet, DETIENNE 2000.

nous semble que la méthode de lecture deleuzienne tire les conséquences pratiques de la philosophie de la différence élaborée pour une part dans *Différence et répétition* et *Logique du sens* et qui consiste tout à la fois à envisager *la synthèse (ou la connexion) comme l'opération qui affirme la différence et la différence comme le principe d'une rencontre féconde, productrice de nouveaux effets*¹. »

C'est un mode de lecture qui fait de la pratique intertextuelle une véritable opération machinique, au sens défini dès l'ouverture de *L'Anti-Œdipe* : connexion ou branchement d'une machine désirante (productrice de « flux » de désir) sur une autre machine désirante, par quoi des flux sont interceptés, prélevés et transformés pour produire de nouveaux flux². Et Perre d'ajouter :

« Deleuze fait un usage problématique de la référence : celle-ci ne sert plus à délimiter un territoire théorique mais permet, au contraire, de créer des “zones d'indiscernabilité” et de brouillage, des “milieux” d'hybridation entre penseurs³. »

Ainsi, on n'explicitera pas chez Deleuze le branchement « triplite » de Leibniz, Nietzsche et Whitehead sans s'engager avec lui dans cette manière d'expression ou mode de production de la lecture qui capture et hybride les flux de désir qu'ils émettent, sans les capturer et être capturé par eux dans un processus d'*hybridation* dont nous aurons à montrer qu'il est, dans le perspectivisme, au cœur même, et de la production de réalité, et de l'expression de la pensée. « Flux de désir » n'est pas une image : non seulement, nous le verrons, la dynamique pulsionnelle est absolument centrale dans le perspectivisme, mais notre démarche, il faut le confier ici, est tout entière mue, « impulsée » par le désir. La puissante attraction entre incomparables a capturé le lecteur que je suis : avant même de savoir quoi comparer et comment nommer cet obscur objet de mon désir, j'ai été connecté, accouplé il y a longtemps déjà à ces

¹ PERRE 2020, p. 30.

² *L'Anti-Œdipe* reformule dans les termes de la production ce que *Logique du sens* disait dans ceux de l'expression (devenue « catégorie idéaliste »), mais la thèse perspectiviste demeure, au-delà du seul modèle visuel : « Sans doute chaque machine-organe interprète le monde entier d'après son propre flux, d'après l'énergie qui flue d'elle : l'œil interprète tout en termes de voir – le parler, l'entendre, le chier, le baiser... Mais toujours une connexion s'établit avec une autre machine, dans une transversale où la première coupe le flux de l'autre ou “voit” son flux coupé par l'autre » (p. 12).

³ PERRE 2020, p. 31.

machines désirantes que sont les textes de mes auteurs – et qui ont formé, au sens strict, mon *corpus*. Rien ne me permet de justifier tout à fait pourquoi j’ai été capturé et captivé, il y a plus de trente ans, par les textes de Nietzsche. Mais je sais comment les branchements de désir se sont multipliés, par attraction ou contagion, sous l’effet de ma lecture de Deleuze. Son *Nietzsche et la philosophie* a été l’opérateur d’une nouvelle connexion, formant, d’abord instinctivement et sans méthode, un premier hybride, une nouvelle perspective Deleuze –Nietzsche ; puis *Différence et répétition* et *Logique du sens* ont accouplé cet hybride avec Leibniz ; *Le Pli* a hybridé Deleuze-Leibniz-Nietzsche avec Whitehead. Beaucoup plus tard, j’apprenais que Viveiros de Castro accouplait Deleuze avec le perspectivisme amérindien¹ (un Deleuze qui, en fait, était déjà pour lui un hybride nommé Deleuze-Lévi-Strauss-Descola et, pour moi, un Deleuze-Nietzsche-Leibniz-Whitehead). Chaque fois, il a fallu apprendre une double, triple, quadruple lecture : lire ces auteurs « pour eux-mêmes » et, en même temps, « avec les autres ». Chaque fois, je retrouvais dans ma pratique de lecteur désirant le processus même qui était au cœur de la philosophie de Whitehead : « l’avancée vers la conjonction à partir de la disjonction, créant une entité nouvelle autre que les entités données en disjonction² ». Un procès de perspectivation – aussi bien : d’*individuation* – qui était tout à la fois une proposition cosmologique hautement spéculative³ et l’expérience la plus intime de l’individu que je devenais⁴. Je ne saurais justifier davantage l’importance ou la valeur pour moi de la réalisation de ce travail : « Toute réalisation est valeur, prise de position ainsi et pas autrement⁵. »

3 – Désir de texte, désir de monde

Ainsi, il y a d’abord, à la source de cette étude, un désir du texte et de l’intertextualité ; la volonté de parcourir en tous sens les flux qui circulent dans et entre des œuvres philosophiques importantes, et par lesquelles j’ai été capturé, captivé au

¹ Je l’ai appris de Laurent de Sutter, qui, en 2015, m’a fait lire *Métaphysiques cannibales*, propageant une contagion qui est à l’origine des deux derniers chapitres du présent travail. Je lui exprime ici ma reconnaissance.

² *Procès et réalité*, p. 73.

³ Sur le sens du « spéculatif » chez Whitehead, voir DEBAISE 2006.

⁴ Voir ASTOR 2016.

⁵ STENGERS 2002, p. 229. Sur les concepts d’importance et de valeur, voir *infra*, chapitre 6.

point qu'elles m'ont assigné à leurs territoires et forment mon milieu. Le comparatisme consiste alors à tracer les lignes qui relient leurs positions en une constellation susceptible de m'orienter dans leur pensée, et dans la pensée ; à reconstituer patiemment ce qui d'abord était intuitif, relié sans explication par le désir, et dont le lien insistait dans la lecture : le sentiment d'une parenté, de l'ordre de l'alliance plus que de la filiation, entre points de vue qu'il s'agit de faire converger : tantôt les convergences sont explicites ou actuelles, et il faut les répéter pour les affirmer ; tantôt elles sont implicites ou virtuelles, et il faut les déplier pour les actualiser ; tantôt il n'y a que des divergences, et il faut chercher par où elles pourront communiquer. On constatera que le présent travail défend, d'un point de vue épistémologique aussi bien qu'ontologique, la puissance spéculative et créatrice de l'*analogie*, comme établissement d'une certaine ressemblance de rapports ou de relations entre éléments par ailleurs dissemblables. L'analogie est présente partout chez Leibniz et Whitehead, chez Nietzsche et Deleuze (même quand parfois ils s'en défendent), et c'est un mode de connaissance par relation qui donne leur consistance à des modes d'existence en relation : analogisme épistémologique et ontologique s'articulent pour caractériser le perspectivisme philosophique (et, nous le verrons, anthropologique). Autant dire que l'analogie impulse un mouvement centrifuge, depuis l'intérieur des textes vers leurs relations intertextuelles, et de celles-ci en direction du milieu extérieur dans lequel ils sont plongés et qui est ce que leur écriture exprime : le *monde*.

Ainsi, il y a aussi, à la source de cette étude, un désir de monde et de mondiation. Le perspectivisme, du point de vue à l'analogie, de l'apparence à l'existence située, du donné divergent aux séries convergentes, de la convergence au procès d'individuation, ouvre toujours sur une cosmologie : si le monde est l'ensemble de tous les modes d'existences susceptibles d'entrer dans un système de relations spatiotemporelles et causales, le monde perspectiviste sera celui où toutes les relations spatiotemporelles pourront être conçues comme rapports perspectifs, mise en perspective ou entrée d'une série sous un point de vue. Mais quant aux relations causales, qui fondent le système sériel de l'espace-temps, ce sont elles qui posent le problème le plus crucial, et c'est ce problème qui est recueilli par Deleuze. C'est à mettre ce problème en scène, sur la scène du monde, que lui sert la triangulation Leibniz-Nietzsche-Whitehead. Or, on le sent bien, dans l'insistance de *Différence et répétition*, puis de *Logique du sens*, et encore du *Pli* à se confronter à lui, que c'est

Leibniz qui pose problème. Car chez Leibniz, le principe de raison discriminant tout mode d'existence selon le possible et l'impossible et tout mode de relation selon le compossible et l'incompossible, il n'y a de contradiction qu'*apparente*, du seul point de vue des modes d'existence finis ; mais du point de vue infini de Dieu, il n'y a pas de divergence *réelle*, puisqu'il n'y a de divergence qu'entre le monde réel et l'infinité des mondes possibles qui ont été exclus de l'existence par le choix divin (selon le critère du meilleur, c'est-à-dire de la convergence maximale). Tout ce qui existe converge à l'infini, le réel *est* la convergence infinie. Mais cela implique qu'aucun mode d'existence, aucune série n'est la cause *réelle* d'une autre, qu'aucune ne modifie *réellement* une autre : les relations causales ne sont jamais qu'internes aux séries et remontent toutes à Dieu, toutes convergent vers lui comme à leur cause mais ne sont elles-mêmes causes de rien d'autre qu'elles-mêmes, c'est-à-dire de leur propre déploiement sériel. Tous les points de vue se correspondent sans s'affecter. Étrange monde de Leibniz, où tout est réel – Dieu, les monades, les relations intrinsèques – *sauf les relations extrinsèques*, qui restent idéales. Tension extrême, chez Leibniz, entre un réalisme ontologique et un idéalisme cosmologique dont nous tenterons de montrer qu'il fait tout pour la surmonter, qu'il la surmonte presque, qu'il est au bord de la surmonter ; tension extrême dont il appartient à Deleuze de suggérer que Nietzsche, Whitehead et lui-même l'ont surmontée, en faisant exploser et déferler les divergences réelles dans le même et unique monde, la réalité et la puissance causale de l'extrinsèque, un pouvoir d'affecter et d'être affecté qui fait de toute mise en relation, de toute perspectivation, une création par la divergence, c'est-à-dire la métamorphose de relations extrinsèques en relations intrinsèques, devenir ou procès qui n'est plus passage du possible au réel, mais du virtuel à l'actuel, tout aussi *réels* l'un que l'autre mais sur un mode différent. Comment nommer ces deux modes différents ? Le monde des relations extrinsèques entre séries divergentes, appelons-le *chaos*. Le monde des relations intrinsèques entre séries convergentes, appelons-le *cosmos*. Un seul monde aussi réel en tant que virtualité chaotique qu'en tant qu'actualité cosmique, un seul et unique univers affirmé comme chaos de toutes les divergences *et* comme cosmos de toutes les convergences, *en une seule fois*, comme devenir ou procès, puissance génétique de l'apparence comme réalité, d'une immanence sans reste : voilà le monde de Nietzsche, de Whitehead et de Deleuze, ce monde perspectiviste dont ils ne

pourront dire le caractère ultime que sous la forme respective d'une nom-proposition : *Dionysos ; Créativité ; Chaosmos*.

Ces propositions sont les « machines désirantes » auxquelles se connectent les miennes. Le présent travail est une proposition d'entre-connecter ces propositions de monde, un désir d'entrer dans ces machines à mondiation et de se laisser transformer par elles. Le milieu perspectiviste dont j'hérite réclame une sorte d'essai de cosmologie comparée qui, au vu de sa problématique, pourrait être requalifiée comme cosmologie dionysiaque, ou *chaosmologie* ; l'impulsion perspectiviste qui m'anime réclame une sorte de cosmopolitique comparée qui, au vu des transformations que cette problématique fait subir à la nature et au sens des relations entre les modes d'existence qui y sont engagés, pourrait être requalifiée comme politique dionysiaque, ou *chaosmopolitique*. Elle est peut-être de l'ordre de cette fidélité à la Terre que réclamait Zarathoustra. Elle nécessite en tout cas une véritable écologie perspectiviste des modes d'existence et de relation.

III – PLAN DE LA THÈSE

La présente thèse est constituée de huit chapitres articulant progressivement la comparaison entre les quatre philosophes de notre corpus selon un ordre indiqué entre parenthèses à la suite du titre de chaque chapitre. Une telle progression rendait superflue la distribution de ces chapitres sous différentes parties. On notera toutefois une rupture au chapitre 7, due à l'introduction des enjeux portés par l'anthropologie contemporaine du perspectivisme, enjeux qui seuls permettaient de mener à son terme l'entreprise comparative, dont les résultats se trouvent au huitième et dernier chapitre et les prolongements, dans la conclusion.

On trouvera dans la table des matières (p. 465) le plan détaillé de l'ensemble. Le plan général est le suivant :

Chapitre 1 – Entr'expression des points de vue (Leibniz, Deleuze), p. 53

Chapitre 2 – Disjonctions de l'apparence (Nietzsche), p. 79

Chapitre 3 – Vivant miroir (Nietzsche et Leibniz I), p. 111

Chapitre 4 – Perceptivisme (Nietzsche et Leibniz II), p. 133

Chapitre 5 – Le déferlement des divergences (Deleuze comparatiste), p. 177

Chapitre 6 – L’accomplissement de l’importance (Nietzsche et Whitehead), p. 219

Chapitre 7 – Dionysos anthropologue, p. 271

Chapitre 8 – Perspectivisme, analogisme et animisme (Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze), p. 323

Conclusion – Perspectives chaomopolitiques, p. 391

Le **chapitre 1** est consacré au perspectivisme de Leibniz et à la lecture critique qu’en donne Deleuze. Nous décrivons tout d’abord ce perspectivisme comme une solution singulière aux problèmes soulevés, dans les sciences et la métaphysique du XVII^e siècle, par la perte du centre fixe comme référent cosmologique et par le passage, selon les termes de Koyré, d’un monde clos à un univers infini. Cette solution leibnizienne, d’une puissance intégrative tout particulière, et qui cherche à dépasser à la fois Descartes et Pascal, se trouve dans les notions d’expression et d’entr’expression de points de vue considérés comme séries infinies compossibles, c’est-à-dire dans l’affirmation d’une inclusion et d’une convergence de tous les points de vue compossibles sur un même monde. Or, cette puissance intégrative (inclusion et convergence) du perspectivisme de Leibniz est au prix de l’exclusion des perspectives divergentes considérées comme impossibles. Ce principe d’exclusion marque les limites d’une philosophie de l’expression qui ne peut renoncer au primat de l’identité sur la différence et à la représentation comme reconnaissance du même, points qui font l’objet constant des critiques de Deleuze.

C’est pourquoi le **chapitre 2** évoque, chez Nietzsche et à partir du même constat classique de la perte de tout référent cosmologique fixe, la remise en question des présupposés fondamentaux de la représentation et des oppositions impliquées par tout dualisme métaphysique : entre être et apparence, être et devenir, monde vrai et monde apparent. On y retrace la manière dont le jeune Nietzsche met paradoxalement en scène des couples d’opposition (Apollon-Dionysos, Parménide-Héraclite) pour surmonter les dualismes kantien et schopenhauerien dont il hérite : refusant toute disjonction entre l’en-soi et le phénomène, entre le transcendantal et l’empirique, entre la volonté et la représentation, Nietzsche procède à une requalification radicale du concept de représentation, non comme produit d’une disjonction, mais comme activité immanente de production des disjonctions. On peut ainsi dégager chez Nietzsche une

philosophie de l'expression qui, dans le sens recherché par Deleuze, s'est affranchie du primat de l'identité et du postulat de la convergence. Parvenue à ce point, l'analyse exige la mise en rapport des perspectivismes de Leibniz et de Nietzsche.

Le **chapitre 3** étudie un premier rapprochement entre Leibniz et Nietzsche autour d'une analogie qu'ils ont en commun, celle du miroir, qui s'inscrit dans une longue tradition remontant à l'Antiquité et au néoplatonisme. On analyse dans ce chapitre la singularité de l'analogie leibnizienne, qui qualifie la monade de « miroir vivant de Dieu et de l'univers », puis l'analogie nietzschéenne du sujet comme « vivante image dans un miroir », articulant l'une et l'autre théorie de la connaissance et ontologie pour donner une pleine consistance à la notion de représentation et d'expression comme activité. Mais l'image du miroir vivant ne cesse de renvoyer à la question de la nature véritable et concrète de cette activité que l'analogie du reflet passif est incapable de déterminer entièrement. Or Leibniz comme Nietzsche vont l'explicitier selon un modèle dominant : celui de la perception, auquel ils vont toutefois donner une acception remarquablement étendue.

C'est l'objet du **chapitre 4**, qui s'ouvre sur un rare hommage de Nietzsche à l'héritage leibnizien, autour de la notion de perception inconsciente : la perception est une activité attribuée à toute chose, le concept physique de force est requalifié comme une forme d'intentionnalité présubjective. On développe les analogies que présente un tel concept élargi de perception chez Leibniz et chez Nietzsche. Percevoir est à la fois puissance d'individuation et volonté de connaître de tout ce qui existe, affecté d'un même principe de croissance et d'intensification ; exprimer ou représenter, c'est unifier le divers par une transformation de la multiplicité extensive en multiplicité intensive. Cette conception implique une critique de l'atomisme dont on compare la critique chez Leibniz et chez Nietzsche, à partir de leur conception respective de l'organisme. On rapproche, toujours par analogie, l'« atome spirituel » leibnizien et le « quantum de puissance » nietzschéen pour faire l'hypothèse d'une ontologie de la perception comparable entre les deux philosophes. Cette hypothèse est mise à l'épreuve du concept de « chose » chez l'un et l'autre, définie par la totalité de ses relations perspectives. On aborde alors le problème du monde dans un tel relationnisme ontologique : qu'en est-il de la communication monadique et de la perception mutuelle des quanta de puissance, c'est-à-dire du rapport réel des perspectives entre elles ?

C'est à ce point qu'il faut en revenir à la distinction que fait Deleuze entre le monde leibnizien de la convergence et le monde nietzschéen – et whiteheadien – de la divergence.

Le **chapitre 5** explicite la triangulation esquissée par Deleuze entre Leibniz, Nietzsche et Whitehead. Dans un premier temps, on replace la lecture de Nietzsche par Deleuze dans le contexte de ses objectifs : affranchir la différence de l'identité ; critiquer la représentation comme cas particulier de la perspective, réducteur et exclusif de leurs divergences ; affirmer la communication réelle des perspectives par leurs divergences mêmes. On explique pourquoi Deleuze, ce faisant, assimile une perspective à un événement. On reprend son concept central de synthèse disjonctive pour relire Nietzsche par contraste avec Leibniz et dans le contexte de la théorie du signe et de la logique du sens élaborées par Deleuze. Pour éclairer ce contexte, on s'attarde sur la lecture deleuzienne de Proust, un Proust à la fois leibnizien et nietzschéen. Dans cette démarche, il y va de la justice rendue à l'événement et d'une conception fondamentalement pluraliste de la vérité du perspectivisme, l'essence d'une chose consistant dans le sens multiple qui la génère et dans l'interaction, de modèle perceptif, entre perspectives hétérogènes. On introduit alors le terme choisi par Deleuze pour décrire un tel monde perspectiviste : *chaosmos*, qui affirme l'immanence l'un à l'autre du hasard chaotique et de la nécessité cosmique. On rappelle que cette métamorphose du perspectivisme (de sa clôture en un monde de la convergence à son ouverture au monde de la divergence) que Deleuze voit s'effectuer une première fois chez Nietzsche, il la trouve une seconde fois chez Whitehead.

C'est à cette répétition qu'est consacré le **chapitre 6**, afin de comprendre ce que Deleuze ne dit pas, à savoir quelles analogies entre Nietzsche et Whitehead permettent de leur attribuer une transformation similaire du perspectivisme leibnizien. On rappelle tout d'abord à quelles conditions le relationnisme de Whitehead peut être dit un perspectivisme, et dans quelle mesure sa « philosophie de l'organisme » assume sa source leibnizienne. On soulève toutefois, chez Leibniz, la contradiction que cherche à surmonter Whitehead, entre les relations intrinsèques à une substance réelle et les relations extrinsèques entre substances, qui restent idéales. On analyse alors ce qui distingue la monade leibnizienne de l'entité actuelle whiteheadienne, et la conception de celle-ci comme procès d'actualisation à partir de la pluralité disjonctive.

En décrivant la motivation critique de Whitehead, à savoir le dépassement des dualismes entraînés par nos modes d'abstraction, on en vient à repérer de profondes affinités avec la critique nietzschéenne de la métaphysique. On montre que la dénonciation, chez Nietzsche, de toute discrimination entre monde vrai et monde apparent et la remise en question, chez Whitehead, de la bifurcation de la nature s'appuient sur une conception nouvelle et radicalement élargie de la perception, déjà repérée au chapitre 4 chez le philosophe de la volonté de puissance, et dont on montre qu'elle est également à l'œuvre dans le concept whiteheadien de préhension. On développe alors les analogies entre la notion de quantum de puissance chez Nietzsche et d'entité actuelle chez Whitehead. L'hypothèse finale consiste à voir dans le pluralisme relationniste qui caractérise leur perspectivisme un nouage inextricable entre fait et valeur, entre ontologie et axiologie. Se pose alors la question de l'importance ou de la valeur « en soi » du devenir ou procès, aboutissant, chez l'un et l'autre philosophe, à une justification esthétique de l'existence.

Le **chapitre 7** marque une rupture apparente avec l'entreprise comparative menée dans les chapitres précédents : il introduit en effet la problématique perspectiviste telle qu'elle est mobilisée par une certaine anthropologie contemporaine, au premier chef par Viveiros de Castro dans son étude du perspectivisme propre à l'animisme amérindien, et notamment le versant réflexif qui y est impliqué, consistant en une requalification perspectiviste de sa propre discipline. Or la démarche critique de l'anthropologue brésilien s'appuie à la fois sur le variationnisme structuraliste de Lévi-Strauss et sur le schématisme onto-cosmologique quadripartite élaboré par Descola (naturalisme, totémisme, animisme, analogisme), relus l'un et l'autre à la lumière du pluralisme perspectiviste de Deleuze – démarche saluée par Patrice Maniglier comme un dionysisme anthropologique, en référence à Nietzsche – en faveur des puissances de l'équivoque comme affirmation de la disjonction des perspectives dans un même monde. On souligne ainsi la charge critique des onto-cosmologies animiste et analogiste face aux impasses du naturalisme moderne : on défend notamment un animisme méthodologique (à l'œuvre par exemple dans l'éthologie contemporaine) comme communication réelle des points de vue selon un triple modèle prédateur, métamorphique et diplomatique, et une herméneutique analogiste des connexions et hiérarchies perspectives. On aboutit à la conclusion que le perspectivisme est un hybride d'animisme et d'analogisme. En réalité, il était question dans ce chapitre

50

d'exprimer autrement, et pour notre temps, les enjeux soulevés par les perspectivismes de Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze.

C'est pourquoi le **chapitre 8** s'aventure à relire nos quatre philosophes à la lumière de cette hybridation entre animisme et analogisme tels qu'élaborés par l'anthropologie perspectiviste. Le point de départ est une objection de Bruno Latour à Descola : le naturalisme n'a pas la même consistance que l'animisme et l'analogisme ; il apparaît comme une réponse en trompe-l'œil à la crise de la version occidentale de ces ontoc cosmologies (libération des singularités et recomposition de leur continuité, mais amputée de leur puissance d'agir). C'est à la fragilité du naturalisme que réagissent les perspectivismes modernes, par la reconquête d'une continuité et connexité analogiste de tous les existants, et par la réattribution à ceux-ci d'une puissance animiste d'agir. On traitera donc de la manière dont Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze libèrent les singularités, pour faire l'hypothèse que leur perspectivisme présentent des caractères analogues à ceux que rencontre l'anthropologie dans les sociétés animistes (animation universelle, rapports de prédation, pratiques de délocations et de métamorphoses) et analogistes (interdépendance et hiérarchisation de tous les existants par degré de réalité ou de perfection). On voit alors, à travers chaque étape de ces rapprochements, se dessiner chez nos auteurs les conditions d'une éthique et, dans le prolongement de celle-ci, d'une véritable cosmopolitique – qu'il faut requalifier en *chaosmopolitique*.

La **conclusion** pourrait aussi bien être un chapitre de transition vers un élargissement de l'entreprise comparatiste. On y évoque le mode sur lequel un certain nombre de penseurs contemporains ont hérité de cette constellation Leibniz-Nietzsche-Whitehead-Deleuze qui fait l'objet du présent travail, et l'on cherche à éclairer et mobiliser les enjeux chaosmopolitiques du perspectivisme en faveur de ce qui pourrait être une véritable écologie des relations.

CHAPITRE 1

ENTR'EXPRESSION DES POINTS DE VUE

(LEIBNIZ, DELEUZE)

I - DE LA RECHERCHE DU POINT FIXE À LA MULTIPLICATION INFINIE DES POINTS DE VUE

1 - La question antécopernicienne

Toutes les sciences ont eu besoin d'un référentiel, et ce référentiel a d'abord été un point. Il ne suffisait pas qu'il fût un point, il fallait qu'il fût un centre, à partir duquel on pût par exemple tracer un cercle, définir un centre d'équilibre ou de révolution. Pour clore un système et achever la connaissance d'un domaine, il fallait encore que le centre fût fixe et les trajectoires fermées. La cosmologie en réclamait autant : le monde devait être un tout fini et ordonné, la Création s'élevant consubstantiellement d'un centre tellurique immobile, lourd et obscur vers des sphères célestes concentriques, impondérables et lumineuses. L'espace s'en trouvait différencié et hiérarchisé, cette hiérarchie répondant de la valeur et de la perfection du monde créé. Or, dans des analyses célèbres, Koyré a montré les transformations structurelles profondes entraînées par les révolutions scientifiques du XVII^e siècle : l'espace aristotélicien hiérarchisé et intramondain fit place à un espace euclidien d'extension homogène et infinie. Cette géométrisation de l'espace détruisit l'ancien cosmos, lui substituant « un Univers indéfini, et même infini, ne comportant plus aucune hiérarchie naturelle et uni seulement par l'identité des lois qui le régissent dans toutes ses parties, ainsi que par celle de ses composants ultimes placés, tous, au même niveau ontologique¹ ». L'Âge classique ne cessa de débattre autour de cette transformation. Il fallut prendre des décisions fondamentales : soit le monde était fini et alors il était centré (un choix qui courut de Copernic à Kepler) ; soit l'univers était infini et alors il était décentré, impliquant (de Nicolas de Cues à Leibniz en passant par Giordano Bruno et Pascal)

¹ KOYRÉ 1962/2003, p. 11.

de reposer la question du référentiel de la science de manière entièrement nouvelle. Comme le remarque Michel Serres, la révolution copernicienne fut de peu de poids en comparaison de cette décision : « Il ne s'agit pas de l'hypothèse solaire ou terrestre, mais, plus profondément, de savoir s'il y a un centre ou s'il n'y en a pas¹ ». Ni Descartes, ni Pascal, ni Leibniz ne s'engagèrent pour l'héliocentrisme contre le géocentrisme ; les deux premiers le refusèrent², et Leibniz se ménagea toujours la possibilité de se soutenir de l'une ou l'autre hypothèse³. En tout état de cause, aucun d'eux n'appuya sa métaphysique sur la révolution copernicienne ; en revanche, fut fondamentale la question de savoir s'il était possible d'établir un point fixe en général. Et c'est une question antécopernicienne.

2 - Leibniz et Descartes

« Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré⁴ ». Descartes cherche un tel point : ce sera une première certitude, et cette certitude est une intuition. Adversaire des catégories aristotéliennes et scolastiques, il se place davantage, de ce point de vue, du côté de Platon : la vérité est évidence, et l'évidence est intuitive, comme l'est l'idée claire et distincte. La science est l'art de diriger son intuition, l'ordre des raisons est lui-même une intuition continuée, la déduction étant « une continuité d'*intuitus*, portant sur des natures simples et leurs relations mutuelles⁵ ». La confiance cartésienne en l'intuition immédiate, d'autant plus solide qu'elle a balayé toutes les médiations par l'épreuve du doute, est une décision volontaire, dont le seul appui est la véracité divine. C'est pourquoi Descartes, à l'arithmétique, préfère la géométrie, qui

¹ SERRES 1968, p. 650.

² Voir SERRES 1968, p. 663, notes 2 et 3.

³ À Rome en 1689, Leibniz s'engage pour l'héliocentrisme, principalement afin de défendre la liberté des savants soumis à l'autorité pontificale (voir BERETTA 2009) ; mais, fidèle à sa méthode, il ne cesse de vouloir produire un système acceptable par les tenants des deux camps et susceptible de les englober tous deux — ou de rendre inutile leur opposition : voir son *Hypothesis physica nova* (*Philosophische Schriften*, IV, p. 177-220).

⁴ DESCARTES 1953, *Méditations*, II, p. 274.

⁵ LAPORTE 1945, p. 321.

présente plus d'affinités avec les sens, connaissance sensible qui repose sur l'intuition mathématique, elle-même au principe de l'évidence cartésienne.

À l'intuitionnisme de Descartes, Leibniz oppose un formalisme souverain¹. Il s'étonne souvent que Descartes ait obtenu autant à partir de si peu (une première certitude et un enchaînement déductif linéaire). Il place quant à lui sa confiance dans l'accumulation des acquis expérimentaux, dans un *ars inveniendi* où, pour chaque cas inventorié, on peut partir d'un point différent – et, après tout, n'importe lequel – pourvu que puissent se développer des réseaux multilinéaires formant peu à peu, *pro gradu*, un système dont il s'est assuré la possibilité formelle par l'*ars combinatoria*. Ce qui compte, c'est la puissance proprement structurale des relations logiques². Par la compréhension de la loi qui ordonne une série, finie ou infinie, une série de séries et même une infinité de séries infinies, on peut toujours dégager la raison d'un désordre (d'une multiplicité) et lui substituer un ordre admirable. Descartes a besoin de l'évidence comme point de départ ; Leibniz au contraire part de l'obscur et du confus pour s'élever au clair et au distinct, par le développement des conséquences. Ce n'est pas l'évidence qui donne la certitude, mais la détermination ; ce n'est pas l'intuition, mais la démonstration. Même l'intuition pure ne saurait se soustraire à ce que Leibniz appelle une pensée aveugle ou symbolique : une intuition absolument adéquate nécessiterait l'analyse complète de son idée, qui dépasserait la puissance de l'entendement humain. Car toute idée est indissociablement prise dans la série infinie des idées présentes en même temps dans l'entendement divin. En revanche, l'entendement humain peut concevoir la loi d'une série, même infinie, comme c'est le cas pour l'infini mathématique. Ce n'est pas parce que l'infini dépasse la raison humaine qu'il est contradictoire ; ce que saisit immédiatement la pensée symbolique, c'est l'assurance qu'il existe une loi du multiple et même de la multiplicité infinie, que

¹ Sur cette opposition, voir : BELAVAL 1962/2005, chap. I, p. 23 suiv.

² « J'ai signalé ailleurs la médiocre utilité de cette fameuse règle qu'on lance à tout propos, — de ne donner son assentiment qu'aux idées claires et distinctes — si l'on n'apporte pas de meilleures marques du clair et du distinct que celles données par Descartes. [...] Par forme correcte, j'entends non seulement la syllogistique classique, mais aussi toute forme démontrée au préalable qui conclut par la force de son dispositif ; c'est ce que font aussi les formes opératoires d'arithmétique et d'algèbre ; les formes des livres de comptes, et même, d'une certaine façon, les formes du procès en justice » (*Réflexions sur la partie générale des Principes de Descartes*, in : *Œuvres*, p. 297).

son analyse est possible, et que le signe ou symbole qu'elle saisit immédiatement en est la marque¹.

Car le symbole fait ce que fait tout sujet pensant lui-même : il exprime une multiplicité dans une unité. L'intuition irréfutable de mon existence m'assure de l'unité que je suis : *cogito*. Mais il manque à Descartes une autre vérité tout aussi primitive : *varia a me cogitantur*². C'est la perception qui m'assure que l'unité que je suis est unité du divers ou *expression* d'une multiplicité dans l'unité. Or, être n'est rien d'autre que pouvoir être perçu³. S'il n'est pas absolument nécessaire que le monde extérieur existe, il est infiniment probable qu'il y ait un rapport logique réglé entre mes phénomènes et leur fondement en-dehors de moi, qu'il y ait entre eux une congruence, car la raison divine a une structure qui est la logique même de l'être. Nous convenons avec Dieu sous les mêmes rapports, de même qu'une série finie convient sous les mêmes rapports avec une série infinie.

Là où le dogmatisme de Descartes s'arrimait à une confiance en la véracité d'un Dieu arbitraire, celui de Leibniz s'arrime à une confiance en sa vérité, qui est vérité de l'être, identifiée à sa possibilité logique. Notre pensée est une suite de l'être. Tout le réel s'exprime dans la pensée et la pensée exprime tout le réel. Là où, chez Descartes, la conscience était bornée extensivement par l'étendue, elle est, chez Leibniz, bornée par une limite intensive, l'expression d'une multiplicité infinie dans une unité finie impliquant une condensation de tout l'exprimé jusqu'à des degrés infinitésimaux qui, pour devenir inconscients, n'en sont pas moins infiniment réels. Ce rapport d'expression entre une unité et une multiplicité, entre le fini et l'infini, entre le phénoménal et le réel autorise Leibniz à déployer une fondamentale continuité entre la gnoséologie et l'ontologie. Ce rapport est bien fondé, il est un rapport de convenance et de correspondance, en vertu d'une harmonie qui est la logique, la vérité et la réalité de Dieu. La théorie de *l'expression* permet à Leibniz de mettre de l'infini partout dans

¹ « Il n'est que trop vrai que les hommes, même dans leur esprit, mettent des mots à la place des choses, surtout quand les idées sont complexes et indéterminées. Mais il est vrai aussi comme vous l'avez observé, qu'alors l'Esprit se contente de marquer seulement la vérité sans l'entendre pour le présent, dans la persuasion où il est qu'il dépend de lui de l'entendre quand il voudra. » (*Nouveaux Essais*, Livre IV, chap. V, § 3, p. 313).

² Voir *Elementa*, p. 104 et 130 ; également BELAVAL 1960, p. 107.

³ *Textes inédits*, p. 268 : « *esse nihil aliud quam percipi posse* ».

le fini, de la multiplicité sans bornes partout dans chaque unité bornée, celle-ci exprimant celle-là à *sa manière ou selon son point de vue*, ou plus précisément – selon le point de vue qu'elle est, non pas tant point de vue *sur* l'être que point de vue *de* l'être. Comme le souligne Belaval, « c'est la vue d'un esprit qui détermine l'ordre des raisons pour Descartes ; ce sont les points de vue de l'être qui déterminent dynamiquement l'ordre des raisons pour Leibniz¹ ». Là où Descartes, face à un univers infini, indéterminé et ouvert, cherche dans l'intuition un seul point de départ, fixe et assuré, à partir duquel enchaîner une déduction linéaire, Leibniz trouve dans l'expression une infinité de points de vue à partir desquels développer les démonstrations multilinéaires d'un monde infini, déterminé et architectonique – un *cosmos*.

3 - Leibniz et Pascal

Descartes, pour des raisons à la fois mathématiques, physiques et métaphysiques, ne put ni ne voulut surmonter le paradoxe qui faisait de son concept d'infini à la fois l'idée la plus claire et distincte et la plus incompréhensible que l'on puisse avoir². Pascal, qui pourtant se donna les moyens de produire une mathématique et une physique de l'infini, en fit usage pour radicaliser le paradoxe métaphysique, portant l'effroi de son incompréhensibilité au point où toute cosmologie deviendrait impossible. D'un point de vue scientifique, la démarche de Pascal était d'abord cartésienne : l'esprit de géométrie le réclamait. Dans ses travaux géométriques, arithmétiques ou physiques, il s'agit toujours de trouver un point fixe quelconque : point de vue d'une projection, point de départ d'une série de nombres, point d'appui ou centre de gravité³. Il s'agit, dans chaque cas, de trouver le point privilégié autour duquel s'organise un système. Mais si le point est bien référence d'un mouvement ou tracé, il ne peut être lui-même immobile que si le système est clos, et le système n'est clos qu'en vertu de cette immobilité. Cette stabilisation mutuelle est méthodique, mais rien ne l'assure dans la nature. Le coup de force artistique et géométrique de la *perspectiva artificialis*, qui avait consisté à fixer le rapport juste entre un point sans étendue et une étendue

¹ BELAVAL 1962/2005, p. 59.

² Voir par exemple: VILMER 2009.

³ Voir SERRES 1968, p. 665-673.

finie, se trouvait comme redoublé par un *cogito artificialis*, point fixe de la première certitude, centre de gravité ou « assiette » de l'homme. Or cette assignation du lieu inévident de l'homme est une présomptueuse 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 »

Tout branle, tout balance, tout est inconstant. Il n'y a point d'assurance en l'homme parce qu'il n'y a pas en lui de derniers principes, tous doivent être fondés par d'autres à l'infini ; parce que tout est divisible et multipliable à l'infini, et qu'aucun point ne peut être fixé qui ordonne ces deux infinis. Un point de vue n'ordonne rien, parce que le visible n'est rien au regard de l'univers. « 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 fuient² ». Et si Descartes, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, croyait pouvoir s'assurer de l'existence de Dieu par sa perfection aussi sûrement que du concept de sphère par l'équidistance de toutes ses parties par rapport à son centre³, c'est qu'il ne considérait que la perfection, et non l'infini. Pascal ouvre la sphère de manière vertigineuse : « ... 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 nulle part⁴ ». Au regard de l'infini, il importe peu de disputer sur la centralité de la Terre ou du Soleil, ou plutôt : une fois que nous aurons renoncé à croire que l'homme est au centre, il faudra encore accepter que le soleil ne soit qu'un centre parmi une infinité d'autres. Si la révolution copernicienne fut, selon la célèbre formule de Freud, la première des « grandes vexations infligées par la science à [notre] amour-propre⁵ », c'est parce que tout point de vue s'éprouve naturellement comme *le* centre – comme Nietzsche se plaira à le rappeler : « si nous

¹ PASCAL 1972, n° 381, p. 172.

² *Ibid.*, n° 72, p. 33.

³ Voir DESCARTES 1953, p. 150.

⁴ PASCAL 1972, n° 72, p. 26-27. Sur l'origine et la longue ascendance de cette image, voir JOLY 1930.

⁵ FREUD 1999, p. 363.

pouvions comprendre la mouche, nous nous apercevions qu'elle évolue dans l'air animée de cette même passion et qu'elle sent avec elle voler le centre du monde¹ ». Mais il faut relativiser cette blessure d'orgueil : ce que notre exclusion du centre retire à notre sentiment naturel, l'inclusion dans l'infini le rend à notre pensée. Même Pascal, prompt à rabaisser l'homme, sait encore par où l'exalter : « 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 comprends² ». Michel Serres a raison de remarquer que les deux infinis pascaliens ne renvoient pas tant à des ordres d'infinitude qu'à l'idée fondamentale que tout monde est un point et que tout point est un monde³. L'inclusion du point dans l'espace, de modèle euclidien, et, désormais, celle de l'espace dans le point, de modèle arguésien, vont permettre une articulation nouvelle entre l'étendue et la pensée, entre la physique et la métaphysique. Car si la circonférence n'est nulle part (ouverture d'un espace infini homogène), le centre est bien quant à lui *partout*.

À partir de cette problématique commune à Pascal et à Leibniz, déjà classique depuis Nicolas de Cues et Giordano Bruno⁴ et renouvelée par la mathématique de l'infinésimal et la géométrie arguésienne, tout va se jouer autour du règlement de cette ubiquité. Pour Pascal, un saut radical est nécessaire entre le naturel et le surnaturel : « Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? – Oui. Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible. C'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. Car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit⁵ ». La physique ne peut jamais remplir l'étendue, l'espace d'après la chute est vide, un néant que l'homme « essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même⁶ ». Or

¹ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p.277.

² PASCAL 1972, n° 348, p. 162.

³ Voir SERRES 1968, p. 676.

⁴ Voir *ibid.*, p. 677-678, note 3.

⁵ PASCAL 1972, n° 231, p. 111.

⁶ *Ibid.*, n° 425, p. 187.

Leibniz va quant à lui s'attacher précisément à remplir tout ce qui l'environne, à combler l'abîme par une prodigieuse *continuité* entre l'espace naturel et l'espace surnaturel, entre le monde de la Nature et celui de la Grâce.

« Ce que Monsieur Pascal dit de la double infinité, qui nous environne en augmentant et en diminuant, lorsque dans ses *Pensées* (n. 22) il parle de la connaissance générale de l'homme, n'est qu'une entrée dans mon système¹ ». Cette entrée a pour défaut d'en rester à l'insurmontable incommensurabilité entre l'unité et l'infini, toute multiplication et division étant toujours finies. L'absence de commune mesure ou de proportion entre l'homme et la réalité est une constante de la critique pascalienne de nos prétentions à la connaissance. Et s'il est vrai qu'il y a bien quelque possibilité qu'existent des « propriétés communes à toutes choses² », elles ne sont pas données à l'homme, parce que « la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable³ ». Mais Leibniz distingue quant à lui entre le fait et le droit, entre l'expérience et la raison. Dans un texte faisant directement référence à *De l'Esprit géométrique*, il concède qu'en fait il faut bien s'arrêter dans une démonstration parce que « les propositions vont à l'infini », mais qu'en droit, rien n'autorise à dire que les idées primitives sont indéfinissables et les axiomes indémonstrables⁴. C'est précisément cette juridiction de la raison qui permet de passer insensiblement d'une mathématique de l'esprit à une logique de l'être, par une recherche, précisément, de la commune mesure entre la pensée et les choses. Pour la trouver, la représentation doit pouvoir être fondée dans une logique des choses qu'elle ne fait qu'exprimer. Entre une idée et une chose, il n'y a pas une adéquation directe, mais une correspondance de rapports internes. Le principe de cette correspondance est peut-être caché, mais ce n'est pas un secret impénétrable, car tout secret participe lui-même de la logique de ce qui est ; ce que toute énigme enveloppe dans son chiffrement contient nécessairement la possibilité d'un déchiffrement, car tout enveloppé implique un développable. Si la représentation

¹ *Double infinité chez Pascal et Monade*, in : *Textes inédits*, p. 553-554.

² PASCAL 1954, *De l'Esprit géométrique*, p. 583.

³ PASCAL 1972, n° 72, p. 29.

⁴ Voir *Projet et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l'art d'inventer*, in : *Opuscules*, p. 175 suiv.

réclame le clair et le distinct, c'est qu'elle participe génétiquement d'un rapport dynamique avec l'obscur et le confus – elle lui répond ou l'exprime. L'entrée pascalienne dans le système leibnizien n'est pas contradictoire avec celui-ci, elle l'exprime d'un certain point de vue. Mais d'un autre point de vue, l'incommensurable peut être rapporté au commensurable, grâce à la mise en œuvre de la plus haute généralité de tout rapport, qui est expression. Grâce au concept d'expression, Leibniz peut non seulement se dégager de la nécessité d'un point référentiel fixe mais s'appuyer sur la multiplication infinie des points de vue (« le centre est partout ») pour trouver l'invariant qui fonde leur variation même : ils sont *tous* en rapport d'entr'expression, parce qu'ils sont tous dans l'être. C'est ce concept d'expression, à l'œuvre partout chez Leibniz, qu'il nous faut à présent comprendre.

II - CONVERGENCE DES POINTS DE VUE ET ÉQUIVOCITÉ DE L'ÊTRE

1 - Expression et inclusion

Quoi qu'il en fasse abondamment usage, Leibniz explicite rarement ce qu'il entend par « expression ». L'un des passages privilégiés se trouve dans un texte précoce (1678) et fort bref, *Quid sit idea ?*¹, dans lequel l'idée apparaît comme étant moins une faculté d'accéder par la pensée à la chose représentée qu'une sorte de *réponse* de la chose dans la pensée, par quoi celle-ci s'exprime en nous. Leibniz s'explique alors :

« Est dit *exprimer* une chose ce en quoi il y a des rapports qui répondent aux rapports de la chose à exprimer. Mais ces expressions sont variées ; par exemple le modèle exprime la machine, le dessin perspectif le volume sur un plan, le discours exprime les pensées et les vérités ; les caractères expriment les nombres, l'équation algébrique exprime le cercle ou toute autre figure : et ce qui est commun à ces expressions est qu'à partir du seul examen des rapports de l'exprimant nous pouvons parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer. On voit ainsi qu'il n'est pas nécessaire

¹ *Philosophische Schriften*, VII, p. 263-264.

que ce qui exprime soit semblable à la chose exprimée, pourvu que soit préservée une certaine analogie de rapport¹. »

Pour qu'il y ait expression, il suffit d'une certaine invariance entre les rapports internes de l'exprimé et ceux de l'exprimant, c'est-à-dire entre leurs propriétés. Il est connu que, chez Leibniz, l'un des modèles privilégiés de l'expression est perspectif et renvoie à la géométrie arguésienne des sections coniques : la projection n'est pas tant une correspondance de point à point que de propriété à propriété, une équivalence qui est conservée précisément parce que les transformations projectives sont régies par une loi, elle-même entièrement déterminée par l'angle que forment l'axe central du cône (ou point de vue) et son plan de section (ou de vision). Le point de vue, le plan de vision et le degré de l'angle peuvent varier autant que l'on veut, une structure invariante en quelque sorte « angulaire », c'est-à-dire perspective, relie des propriétés, elles-mêmes invariantes, de tout point et de tout plan. On voit bien avec quelle aisance une telle approche structurale permet à Leibniz d'assurer une continuité sans heurt et en tous sens non seulement entre mathématique, physique et métaphysique, mais plus profondément entre la gnoséologie et l'ontologie. Le point, simple et inétendu, est point de vue ; le point de vue est spirituel et percevant – la monade sera un « point métaphysique² ». Le plan, composé et étendu, est plan de vision ; le plan de vision est matériel et perçu. L'inclusion réciproque du point et de l'espace mathématiques n'est qu'une inclusion parmi toutes celles qui relient dans une constance de rapport tous les simples et les composés, les simples entre eux et les composés entre eux, les idées et les choses, le signe et le signifié, le percevant et le perçu, le sujet et l'objet, l'âme et le corps, la pensée et l'étendue, etc. On appellera expression cette universelle inclusion réciproque des unités et des multiplicités selon une correspondance réglée ou harmonie préétablie par Dieu, « par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre³ ». C'est cette inclusion réciproque

¹ *Qu'est-ce qu'une idée?*, in : *Recherches générales*, p. 445.

² *Système nouveau*, p. 478.

³ *Ibid.*, p. 501.

de toutes choses qui fait monde, et leur accord universel qui fait de ce monde un cosmos.

Il faut rappeler – trop brièvement – les raisons leibniziennes pour lesquelles Dieu pratique une telle inclusion universelle. En réalité, il n'a pour ainsi dire pas le choix : s'il veut choisir un monde, il doit se soumettre à la loi de toute multiplicité, c'est-à-dire à la logique commune au possible et au réel : principe de raison suffisante, principe de non-contradiction, principe des indiscernables. Dieu est soumis aux règles du possible et de l'impossible, pour la conception et la création d'un monde. Il est capable de se représenter une infinité de multiplicités pouvant coexister entre elles, c'est-à-dire des séries compossibles formant chaque fois un monde. Il peut se représenter une infinité de mondes possibles. Mais s'il peut concevoir une infinité de mondes impossibles entre eux, il ne peut en créer deux en même temps. Autrement dit, toute création implique de l'inclusion et de l'exclusion, c'est-à-dire des *choix*. (Et Dieu, par nature, choisit selon le critère du meilleur). Le monde créé est nécessairement un monde choisi, c'est-à-dire qu'il est inclusif de tout le compossible, mais également exclusif de tout l'impossible. C'est parce que le réel est nécessairement inclusif qu'il est expressif ; c'est parce que tous les éléments d'un monde doivent être en situation d'inclusion réciproque qu'ils sont entr'expressifs. Un monde présuppose un ensemble infini de termes finis qui soient tous compossibles et dont chacun soit individuellement possible, c'est-à-dire sujet d'une définition réelle : leur unité enveloppe la multiplicité infinie de leurs prédicats. À leur définition comme notion complète correspond leur réalité comme substance : en vertu du principe des indiscernables, il ne peut y avoir deux êtres identiques. L'expression présuppose une infinité de substances réelles et toutes qualitativement distinctes, c'est-à-dire un monde plein, entièrement déterminé et intégralement finalisé. Tout se tient, tout communique, tout converge :

« 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 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 tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent encore de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché 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 selon les lieux : *sumpnoia panta*, disait Hippocrate¹ »

Le réel est tout entier inclusion, convergence et entr'expression : inclusion de toutes multiplicités sous une infinité de points de vue ; convergence de tous les points de vue sur un même monde ; expression réciproque de tous les points de vue entre eux et de toutes les multiplicités entre elles. Toutes les perspectives sont pour ainsi dire immanentes les unes aux autres, et ce monde perspectiviste est plein et continu. Mais cette immanence, cette plénitude et cette continuité leibniziennes ne sont pas totales : l'existence est au prix d'un principe d'exclusion qui marque sa limite. Pas de convergence de toutes les perspectives sans exclusion de toutes les perspectives divergentes. C'est ce point qui retiendra, nous allons le voir à présent, toute l'attention de Deleuze lecteur de Leibniz.

2 - Convergence et existence

L'ensemble des substances forme un *extensum* qui n'est pas l'espace, mais le fonde (les points métaphysiques ne sont pas étendus, ils ont une unité formelle et idéale), et le fonde comme *continuum* : il est lui-même une unité idéale, une synthèse commandée non par la juxtaposition spatiale, qui n'en est pas capable, mais par la compossibilité logique et, pour le monde créé, la coexistence réelle. Cette coexistence n'est possible que parce que chaque série substantielle est complémentaire des autres sans se confondre avec elles : l'harmonie des séries est assurée par l'articulation du principe des indiscernables (il n'y a pas deux séries identiques, c'est leur différence qui seule permet leur coexistence) et de la loi de continuité (entre deux séries, il y a un passage à la limite, un prolongement analytique de l'une dans l'autre, un rapport

¹ *Monadologie*, § 27. Ou, dans le langage des *Nouveaux Essais* : « tout est conspirant » (Préface, p. 42). C'est ainsi que Leibniz traduit le *sumpnoia panta* d'Hippocrate.

différentiel, qui est la condition de leur compossibilité). Le continu se dit du point de vue du monde, comme développement infini des séries en lui, la singularité se dit du point de vue des monades, comme enveloppement infini du monde en elles¹. Il y a une infinité de mondes possibles, chacun se distinguant par une certaine combinaison de séries compossibles : « Ainsi l'Univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles ; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existants, c'est-à-dire de ceux qui forment le plus riche composé² ». Le critère du choix divin est le meilleur, et le critère du meilleur est le maximum de compossibilité qui puisse passer à l'existence. Un possible est une essence, c'est-à-dire une réalité possible, qui tend en droit à l'existence ; la compossibilité est une quantité d'essence, la quantité de compossible définit un degré de perfection ; le passage à l'existence est un passage à la limite, un maximum d'essences compossibles, une convergence ou perfection maximale. La réalité est une perfection relative, la plus grande possible, c'est-à-dire comprenant le plus grand nombre de compossibles entre eux (et non tous les possibles absolument, qui ne sont pas tous compossibles³).

De cette mathématique divine, on peut tirer deux importantes conclusions complémentaires :

- quoique Leibniz ne renonce jamais, contrairement à Spinoza, à un dieu personnel doué d'une liberté et d'un entendement infinis, le choix de celui-ci n'est pas, comme celui du Dieu de Descartes, une décision arbitraire : il est calcul combinatoire, dont le résultat (le monde créé) se résout en un passage automatique à l'existence du maximum d'inclusion ou de convergence. Le monde réel est une série convergente infinie de toutes les séries convergentes. Cet infini plonge dans la différence infinitésimale qui caractérise le rapport différentiel des séries entre elles. Le monde est infini, mais non absolu, car il exclut le maximum de divergence⁴, et c'est en ce sens qu'il est un monde choisi, *relativement* à un maximum de convergence et à un

¹ Voir *Différence et répétition*, p. 67-69.

² Lettre à Bourget, décembre 1714, in *Philosophische Schriften*, III, p. 573.

³ Sur ces points, voir *De Rerum originatione radicali*, in *Philosophische Schriften*. VII, p. 302 suiv.

⁴ « Vous dites encore, Monsieur, qu'une série infinie contient tous les nombres possibles. Mais je ne l'accorde pas non plus. La série des nombres carrés est infinie, et cependant elle ne contient pas tous les nombres possibles » (Lettre à Bourget, décembre 1714, in *Philosophische Schriften*, III, p. 573.

minimum de divergence. Le gain inestimable de la conception d'un tel monde *relatif* (le nôtre) est que celui-ci n'est toutefois pas le reflet imparfait d'un monde absolu ou plus parfait ; au contraire, il est à la fois le seul monde existant parmi tous les mondes possibles et un monde relativement plus parfait que tous les autres mondes possibles, parmi lesquels il est le meilleur. Et si la réalité est réalisation phénoménale d'une idéalité logique, elle se réalise sans aucune dégradation ni perte, au contraire, puisque c'est la meilleure version qui se réalise et qu'on ne peut concevoir de monde idéal meilleur, sans quoi il aurait été créé. L'existence exclut tout dualisme entre monde idéal et monde réel, et partant tout dualisme entre le réel et la pensée – une sorte de version leibnizienne de l'inclusion réciproque du rationnel et du réel chez Hegel.

- Cette immanence leibnizienne se dit également d'une autre manière. L'accession à l'existence est un seuil, un degré de perfection qui est aussi un point de passage trahissant une profonde continuité entre le possible et le réel. C'est qu'il y a dans le possible une tendance à l'existence, *conatus* ou « existentiabilité » d'une essence. Parfois, Leibniz suggère que cette existentiabilité est déjà une sorte d'existence, que le possible existe d'une certaine manière¹. Seul l'absolument impossible est rejeté dans le non-être. Le passage du possible au réel (ou réalisation) présente chez Leibniz une affinité ambiguë avec un passage du virtuel à l'actuel (actualisation), la virtualité étant du côté de l'Être tout autant que l'existence qui l'actualise, comme l'enveloppement et le développement s'incluent réciproquement. Il y a là la tentation d'une immanence pure, où virtuel et actuel auraient autant d'être l'un que l'autre et ne se distingueraient que par le degré de perfection, le long d'une ligne qui irait de l'enveloppement maximal (l'absolument obscur et le confus) au développement maximal (l'absolument clair et distinct). Ce qui veut dire que l'idée inadéquate, parce qu'elle n'est qu'extrêmement enveloppée, exprime l'Être tout autant que l'idée adéquate, mais d'une autre manière. Si l'Être se dit de plusieurs manières, et si la vérité a des degrés, alors il faut reconnaître une équivocité de l'Être et de son expression, *alors même que tout converge*. C'est sur ce point, nous allons le voir, que Leibniz s'oppose à Spinoza, l'autre grand philosophe de l'expression. Or, du point de

¹ Voir VILMER 2006. Heidegger parle également du « caractère d'existence de la possibilité » chez Leibniz (HEIDEGGER 1971, t. 2, p. 358).

vue de l'immanence vers laquelle il tend, Leibniz trahit sa limite dans la nécessité où il se trouve de combiner l'équivocité de l'expression avec la convergence des points de vue : il est incapable de dire tout l'Être en une fois parce que, affirmant la multiplicité infinie des singularités expressives, il exclut pourtant de l'expression toute divergence, il refuse à la divergence toute expressivité. Ainsi, son concept d'expression s'en trouve paradoxalement plus étroit que son concept d'entr'expression, alors qu'il devrait être plus général, comme la synthèse de l'inclusion et de l'exclusion qui affirmerait tout l'Être en une fois embrasserait davantage que la seule inclusion réciproque. Leibniz n'était pas loin de cette affirmation intégrale, mais il appartiendra à d'autres ontologies perspectivistes d'affirmer d'une seule voix, *univoque*, toutes les convergences et toutes les divergences. Ce sera la voie empruntée par Deleuze.

3 - Équivocité et convergence

C'est précisément parce qu'il a appartenu à Deleuze de formuler la limite du perspectivisme leibnizien de la convergence et son possible approfondissement en une affirmation intégrale de l'Être comme ensemble infini de *toutes* les perspectives, convergentes et divergentes, qu'il faut en passer par son interprétation de l'opposition entre Leibniz et Spinoza au sujet de l'expression. *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) est pour Deleuze une étape essentielle dans l'élaboration de sa propre philosophie. Car si c'est bien Spinoza qui lui sert à affirmer l'univocité de l'être, c'est Leibniz qui l'aide à constituer son concept de différence, comme le montre la quasi supériorité qu'il accorde à la « vice-diction » leibnizienne sur la « contradiction » hégélienne dans *Différence et répétition*, contemporain de l'ouvrage sur Spinoza. *Spinoza et le problème de l'expression* n'est que partiellement une monographie sur l'auteur de *L'Éthique*, car Deleuze y revient constamment sur la comparaison avec Leibniz, insistant toujours, malgré l'analyse serrée de leurs oppositions, sur des points communs qui, en réalité, jettent les bases d'une véritable philosophie deleuzienne de l'expression, contenant à la fois une théorie de l'univocité de l'Être et une théorie

perspectiviste. À cet égard, il est frappant de constater que toute la conclusion de l'étude concerne Spinoza et Leibniz¹. Il faut en rappeler les conclusions principales.

Spinoza et Leibniz sont unis par une remise en question profonde de la philosophie de Descartes. Pour l'un et l'autre, Descartes manque la raison suffisante, cause ou vraie nature des choses existantes². Aux trois niveaux de l'Être, du Connaître et de l'Agir, c'est l'expression qui fonde la raison suffisante : l'Être est déterminé comme Dieu pour autant qu'il s'exprime dans le monde (*ratio essendi*) ; l'idée est déterminée comme vraie pour autant qu'elle exprime Dieu et le monde (*ratio cognoscendi*) ; les individus sont déterminés comme essences singulières pour autant que celles-ci s'expriment dans les idées (*ratio fiendi* ou *ratio agendi*). Quant à Dieu, sa perfection infinie ne suffit pas à déterminer sa nature, elle n'est qu'une propriété : l'infiniment parfait comme propriété devient l'absolument infini comme nature (chez Spinoza, une infinité d'attributs qui coexistent et se distinguent absolument et non numériquement ; chez Leibniz, une infinité de formes simples distinctes exprimant chacune des quantités positives infinies). Dans les deux cas, on passe de quantités de réalité à des quantités de puissance *expressive*. Quant à l'idée, sa clarté et sa distinction ne sont elles aussi que des propriétés ou déterminations extrinsèques, elles ne peuvent fournir une définition réelle, c'est-à-dire *expressive* ; il faut passer d'un contenu représentatif à un contenu immanent, d'une conscience psychologique à un formalisme logique. Quant à l'individu, c'est en tant qu'il le conçoit comme composé réel d'âme et de corps que Descartes se condamne à rendre incompréhensible leur causalité réciproque; le parallélisme spinoziste et l'entr'expression leibnizienne, quelles que soient leur profondes différences, permettent de comprendre des correspondances non causales, un rapport d'expression qui fait de l'individu, mode ou monade, un centre *expressif*³.

¹ Voir *Spinoza et le problème de l'expression*, « Conclusion : théorie de l'expression chez Leibniz et chez Spinoza (*l'expressionnisme en philosophie*) », p. 299-311.

² Spinoza comme Leibniz assimilent souvent cause et raison. Spinoza emploie fréquemment l'équivalence « *ratio sive causa* » ; pour Leibniz, « Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon » (*Théodicée.*, I, 44). Naturellement, les deux philosophes divergeront radicalement sur la question de la causalité finale.

³ Sur ce développement, voir *Différence et répétition*, p.299-304.

Toutefois, pour Spinoza, seule l'idée adéquate est expressive ; les signes équivoques (tels qu'on les trouve dans la perception naturelle, la loi morale et la révélation religieuse) sont rejetés dans l'inadéquat, c'est-à-dire du côté de l'extrinsèque, du faux, du stérile, de l'inexpressif. Leibniz quant à lui entend étendre l'expressivité à tous les signes équivoques, symboles, analogies, similitudes : « L'expression est commune à toutes les formes et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance individuelle sont des espèces¹ ». Il suffit, nous l'avons dit, qu'une multiplicité dispersée d'un côté se trouve exprimée de l'autre par une unité qui en quelque sorte en concentre les rapports ; simplement, l'unité exprime plus distinctement ce que la multiplicité exprime plus confusément, la monade possède son « département » de clarté et de distinction, entourée par une région d'autant plus obscure et confuse qu'elle s'éloigne de ce centre qui l'exprime à sa manière, parmi une infinité d'autres centres qui ont tous leur propre département. L'obscur et le confus ne sont relatifs qu'à la monade, car finalement la somme infinie des départements constitue, mais au regard de Dieu seul, la réalité tout entière comme claire et distincte. Le clair-distinct et l'obscur-confus sont des points de vue monadiques relatifs. Ainsi l'un a toujours un répondant dans l'autre, en vertu de la correspondance réglée ou harmonie établie par Dieu, conférant à tout l'équivoque, malgré son moindre degré de perfection, une pleine expressivité.

Mais surtout, à la fois contre le cartésianisme et contre le spinozisme, l'équivocité leibnizienne permet d'affirmer qu'il y a des « vérités confuses² », des vérités partielles, provisoires, locales, ce que Michel Serres appelle des *vérités indexées* sur chaque étape du progrès de la connaissance et de la genèse du vrai : « Telle notion, telle connaissance est *vraie en son genre*, et, dans cette région, joue l'*inversion relative d'un faux et d'un vrai locaux*, points de vue opposés sur cette région. Et comment pourrait-on itérer le tri si le vrai et le faux n'étaient point relativisés pour chaque temps du processus ? À chaque stade de l'approximation sa vérité³ ». Ainsi, le plus obscur,

¹ *Correspondance avec Arnauld*, 9 octobre 1687, p. 365.

² « ... les idées qui viennent des sens sont confuses, et les vérités qui en dépendent le sont aussi, au moins en partie » (*Nouveaux Essais*, Livre I, chap. I, § 11, p. 64).

³ SERRES 1968, p. 125.

le plus confus, le plus faux contiennent une part irréductible de vérité, qui est *la vérité d'un rapport expressif quelconque*¹.

Mais ne nous y trompons pas : un tel accueil de l'équivoque, de l'approximatif, mais aussi du faux, du fictif, de l'illusoire et même de l'extravagant (« faire servir l'extravagance à l'établissement de la sagesse² ») n'est possible qu'en vertu de l'extrême puissance intégrative du système leibnizien, de sa progressivité redoutablement rigoureuse alliant toutes les ressources de l'analyse et de la synthèse, d'une combinatoire qui ne laisse rien échapper aux tris et classements successifs jusqu'à la plus grande généralité structurale. Ce qu'on a souvent appelé le panlogisme de Leibniz est capable d'affirmer toute la diversité de l'apparence et de la faire converger vers l'unité de l'Être, sans nier l'être de l'apparence mais en l'enveloppant à l'infini. Inversement, il est capable de disperser toute l'unité de l'Être en une infinité de manières diverses de s'exprimer, sans y introduire aucun non-être mais en le développant à l'infini. C'est toujours le même qui est exprimé, et qui s'exprime toujours d'une autre manière³. Convergence perspective et équivocité expressive sont indissociables dans le leibnizianisme :

« Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute 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 monade⁴ »

¹ « ... lorsque Dieu nous manifeste une vérité nous acquérons celle qui est dans son entendement, car quoiqu'il y ait une différence infinie entre ses idées et les nôtres quant à la perfection et à l'étendue, il est toujours vrai qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans ce rapport qu'on doit placer la vérité » (*Nouveaux Essais*, Livre IV, chap. V, § 2, p. 313).

² *Drôle de pensée, touchant une nouvelle sorte de représentation*, in: *Sämtliche Schriften*, 4.1, p. 567.

³ « Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute, puisqu'elle ne reçoit rien qui ne réponde à ce que nous expérimentons, et qu'elle est fondée sur deux dictons aussi vulgaires que celui du théâtre italien, que c'est ailleurs tout comme ici, et cet autre du Tasse : *che per variar natura è bella*, qui paraissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manières et des apparences » (Lettre à Sophie-Charlotte du 8 mai 1704, in : *Philosophische Schriften*. III, p. 348).

⁴ *Monadologie*, § 57.

Plus l'Un se multiplie dans les perspectives qui l'expriment, plus le Multiple converge en lui.

III - DIVERGENCE DES PERSPECTIVES ET UNIVOCITÉ DE L'ÊTRE

1 - Le présupposé de la représentation

Entre l'Un et le Multiple pourtant, Deleuze rappelle qu'il y a une dissymétrie. Chez Spinoza du moins, l'expression ne se fait qu'entre égaux, et la multiplicité n'a pas moins de perfection que l'unité, les attributs pas moins que la substance (d'où l'absence d'une distinction numérique entre substances, telle qu'on la trouve chez Leibniz : il n'y en a qu'une, et les attributs sont formellement ce que la substance est ontologiquement). Mais chez Leibniz, il y a toujours une inégalité entre l'exprimant et l'exprimé ; soit que la multiplicité exprime plus confusément ce que l'unité exprime plus clairement ; soit que le corps et l'âme, à mesure des perfections ou imperfections qu'ils enveloppent, soient tantôt l'original, tantôt la copie l'un de l'autre¹. Les inégalités dans les rapports d'expression sont animées et hiérarchisées par toute une dynamique sémiotique dont le principe et l'horizon sont et demeurent le clair et le distinct. C'est-à-dire l'autorité de la représentation, reposant sur trois fondements :

- l'identité : identité à soi de la substance d'abord, selon le principe des indiscernables ; identité entre la substance et sa projection, selon le principe de ressemblance ou de similitude entr'expressive.

- l'infini : Leibniz réussit le coup de force d'introduire l'infini dans la représentation pour assurer la convergence de tous les points de vue, comme Desargues avait assuré celle de toutes les droites parallèles en introduisant leur point de convergence à l'infini.

¹ Voir la lettre à Lady Masham de début mai 1704, in *Philosophische Schriften*, III, p. 342.

- la perfection : pour être sans circonférence et dotée d'une infinité de centres, la sphère reste parfaite ; tout converge dans la systématique fermée qu'assurent la non-contradiction et la compossibilité.

C'est en raison de cette triple autorité de la représentation (il y en aura une quatrième, celle de la subjectivité toujours déjà constituée que postule toute représentation¹) que le perspectivisme de Leibniz reste un dogmatisme classique, s'interdisant d'aller jusqu'au bout des potentialités offertes par l'infinité des points de vue. Et c'est par là que Deleuze, œuvrant à son inlassable critique de la représentation, entend souligner les limites de la métaphysique leibnizienne et tracer la voie d'un dépassement vers un perspectivisme affranchi de l'image dogmatique de la pensée comme représentation ou reconnaissance, c'est-à-dire comme convergence entre les catégories formelles de la pensée et la chaotique diversité du monde. Un tel perspectivisme dogmatique a évidemment pour but et avantage de transformer la multiplicité brute et dépourvue de sens en un ordre intelligible et stable, « harmonieux ». Ce sera le destin même du perspectivisme de surmonter son propre dogmatisme et de se donner les moyens d'affirmer la divergence entre la pensée et le monde, ainsi que la compossibilité de perspectives divergentes dans le monde. À vrai dire, en introduisant l'infini dans la représentation, Leibniz franchissait un pas décisif qui le plaçait au seuil d'une sortie du dogmatisme représentationnel, au seuil de la différence entre possible et virtuel. Mais au seuil seulement.

2 - Une « ruineuse hésitation » entre le possible et le virtuel

D'une part, toute substance individuelle est pénétrée d'infini, comme le montre sa notion complète : l'analyse de la série infinie des prédicats qui forment sa singularité ne peut être menée à son terme ; comme en mathématique, il faut opérer à partir d'une fonction qui décrit en droit comment il serait possible de poursuivre l'analyse à l'infini.

¹ En réalité, ces quatre éléments sont retravaillés et redistribués par Deleuze sous les postulats du « quadruple carcan de la représentation : l'identité dans le concept, l'opposition dans le prédicat, l'analogie dans le jugement ; la ressemblance dans la perception » (*Différence et répétition*, p.337). Ce sont également les quatre conditions de l'expressivité chez Leibniz.

On ne parvient jamais à la formulation achevée de la démonstration : « il arrive, toujours de plus en plus, que la différence soit moindre que toute différence donnée¹ ». La notion complète ne peut être pensée qu'approximativement, par une progression indéfinie. Ce n'est pas un défaut de notre esprit, mais bien la nature même des choses et des idées qu'elles expriment. Cette différence infinie demeure pour Dieu lui-même : il connaît la loi de la série, sa raison *suffisante*, mais il ne connaît pas la résolution finale de l'analyse, parce qu'il n'y en a pas. Il n'y a pas de dernier terme dans l'élément de l'infini². Pour Dieu, c'est un infini *actuel* ; pour nous, c'est un infini *virtuel*, que nous n'actualisons qu'en partie et seulement jusqu'au point où nous arrêtons l'analyse.

D'autre part, et c'est la correspondance en nous avec cette irrésolution divine, notre pensée se déploie de même dans les deux sens à l'infini : actualisation progressive et approximative (développement) et virtualisation qui plonge dans l'infini des rapports différentiels jusqu'au plus obscur et confus (enveloppement) : il y a le seuil de l'aperception, au-dessous duquel se déploient les petites perceptions inconscientes, plongeant à l'infini dans l'évanouissement, l'étourdissement, le sommeil et la mort même, enveloppement maximal distinct du non-être et qui rend toute âme impérissable³. Deleuze remarque que Leibniz, contre Descartes, admet qu'il y a du « distinct-obscur » et du « clair-confus »⁴. Mon aperception du grondement de la mer est claire ; en revanche, elle est confuse car je ne distingue pas le murmure de chaque vague prise pour elle-même⁵. Je saisis clairement un ensemble de singularités prises dans des rapports différentiels, mais je ne distingue pas celles-ci. L'aperception consciente, claire et confuse, est reliée continûment aux petites perceptions

¹ *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*, in *Opuscules*, p. 376-377.

² Voir BELAVAL 1962/2005, p. 161.

³ Voir *Nouveaux Essais*, Livre II, chap. I, en particulier §§ 11, 12, p. 89-91.

⁴ Voir *Différence et répétition*, p.275-276.

⁵ Cet exemple est repris du célèbre passage de la préface des *Nouveaux Essais* : « ... j'ai coutume de me servir de l'exemple du [...] bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, *i.e.* le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le faisait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. » (p. 41-42).

inconscientes, obscures et distinctes ; elles s'articulent comme l'actuel et le virtuel, sans aucun déni d'existence, séparées seulement par des degrés de perfection.

Et pourtant, Leibniz ne va cesser de rabattre le virtuel sur le logiquement possible, et l'actuel sur du possible réalisé. Il maintient intacte l'autorité de la représentation, même après l'avoir rendue infinie ; le critère du clair et distinct, que Descartes se donnait au commencement, Leibniz le maintient et le place à la fin, au plus haut degré de la connaissance et de la perfection, au cœur même de l'entendement divin. L'identité logique, fondement de la représentation, est confondue avec le fondement de l'Être et le menace d'abstraction. C'est également une retombée subreptice dans le préjugé du bon sens et du sens commun, ces formes que prend l'identité logique dans la *doxa*¹. Enfin, c'est une décision fondamentalement morale, parfaitement lisible chez Leibniz dans les postulats de l'harmonie universelle et du choix du meilleur, revendiqués comme tels et puissamment justifiés par le système.

Mais voilà : le principe d'identité, fondement de la représentation, menace d'abolir la réalité même du virtuel et de le renvoyer du côté du possible abstrait. Sur la base de la seule possibilité logique, Leibniz reste inflexible sur la condition de convergence des séries et le refus de laisser advenir à l'existence des impossibles. Deleuze se montrera très critique à l'égard du possible comme fondement². L'impossibilité est la règle du jeu divin ; c'est un jeu harmonisé dont les règles préexistent aux coups qui l'actualisent – mais ce n'est pas le jeu pur de la multiplicité, qui est un jeu du chaos et du hasard³.

3 - Sens et non-sens

Quelle est la démarche poursuivie par Deleuze dans son traitement de Leibniz en 1968-1969? Il s'agit d'abord de montrer que, grâce au concept d'expression, Leibniz va très loin dans la critique classique de la représentation et du dualisme que son

¹ Voir *Différence et répétition*, p. 289-293.

² Voir *Logique du sens*, « 3^e série, de la proposition », p.22-35.

³ *Ibid.*, « 10^e série, du jeu idéal », p. 74-82.

présupposé entraîne : l'opposition du monde idéal et du monde réel, de l'original et de sa copie dégradée. Avec au cœur le sentiment de la perfection maximale de l'existant, Leibniz déploie une immanence dans laquelle les degrés de perfection sont liés à un vaste *continuum* d'enveloppement ou implication de l'exprimant dans l'exprimé et de développement ou explication de l'exprimé dans l'exprimant. En pliant l'infini dans le fini, Leibniz se met en situation de penser la multiplicité et la diversité à partir d'un processus continu de rapports différentiels inclus dans l'Un, de générer toute singularité à partir d'une autodifférenciation infinie de l'exprimé. En ce sens, il est tout proche d'affirmer l'univocité de l'Être, selon laquelle l'Être se dit en un même sens de l'Un et du Multiple, du continu et du discernable et, par-là même, il est tout proche d'affranchir la différence de l'identité, d'affirmer toute la différence en une seule fois, d'affirmer l'Un comme différence.

Mais tout est compromis par le concept d'inclusion, celui-là même qui avait permis à Leibniz d'envelopper tout l'exprimant dans l'exprimé et de développer tout l'exprimé dans l'exprimant. Traiter l'enveloppement comme virtualité réelle et le développement comme actualisation du réel permettait de dire tout l'Être en une fois, c'est-à-dire de ne pas placer la différence ontologique entre virtuel et actuel, mais dans le virtuel lui-même, l'Être se disant de la différence en soi, dont l'actuel serait l'expression en un même sens. Mais pour qu'il n'y ait qu'un seul sens, il fallait que tout l'exprimant converge à l'infini dans l'exprimé et y soit inclus. Leibniz a dû céder au principe d'identité qui est au fondement de la représentation : le réel est inclusion ou convergence. Certes, d'autres convergences sont toujours possibles, mais elles divergent du réel et n'ont pas été choisies. Désormais, le divergent est l'impossible, qui ne discrimine pas entre virtuel et actuel, mais entre possible et réel. En vertu du principe d'identité auquel Dieu lui-même est soumis, les différences ne peuvent exprimer que le Même, c'est le Même qui s'exprime, les différences réelles ne sont que des *manières* de l'identité. C'est l'identité qui est le sens, la divergence pure est non-sens. Le maniérisme phénoménal, potentiellement si fertile, est finalement écrasé sous un réductionnisme logique qui, de l'Être, exclut le non-sens. Tout est compromis par cette soumission de l'Être à la logique de l'identité comme sens, par un préjugé (de sens commun) qui postule que l'Un n'est expressif que s'il a un sens, que ce sens est ce qui s'exprime dans la convergence ou multiplicités entr'expressives et, donc,

dans l'exclusion de toutes les multiplicités dénuées de sens et rejetées dans le néant. Dieu peut choisir le sens qu'il veut (il choisira le meilleur possible, le plus riche), mais il lui est impossible d'affirmer le non-sens ; c'est le sens qui exprime le sens, jamais le non-sens ne peut générer du sens. Le sens est toujours déjà là, dans l'identité. Tous les points de vue expriment le même sens à leur manière, ils sont une manière du sens. Ce qui veut dire qu'ils ne produisent rien par eux-mêmes, ils sont des produits du sens et non des générateurs de sens (ce que nous appellerons plus tard *interprétation*).

Le concept d'expression s'en trouve gravement affaibli, car l'écart entre exprimé et exprimant perd lui-même toute signification génétique : c'est (selon une métaphore fréquente chez Leibniz) un rapport de reflet ou de miroir qui implique une passivité de l'exprimant pourtant contradictoire avec le prodigieux effort ayant consisté, nous le verrons, à conférer à chaque singularité une activité et une spontanéité substantielles générant les rapports différentiels (et qui poussait Leibniz à préciser que la monade est certes un miroir, mais *vivant et doué d'action interne*¹). Le perspectivisme leibnizien hésite fatalement quant à la nature du point de vue : représentation réflexive du sens de l'univers ou expression créatrice d'un sens à partir du non-sens. Tout semble se jouer entre le clair-distinct et l'obscur-confus. Leibniz tente de tenir le milieu, mais son instinct de théologien lui interdit de lâcher prise sur le clair-distinct dans l'entendement de Dieu. Pour s'affranchir tout à fait de l'ordre divin de la représentation, il aurait fallu affirmer tout l'Être en une seule fois : c'est-à-dire affirmer à la fois le virtuel comme non-sens ou divergence pure, et l'actuel comme donation de sens à partir du non-sens ou expression de la différence en soi.

4 - Le monde « orgique » du divergent

La différence est maudite et monstrueuse :

¹ *Principes de la nature et de la Grâce*, § 3, p. 224.

« Et il n'est pas sûr que ce soit seulement le sommeil de la Raison qui engendre les monstres. C'est aussi la veille, l'insomnie de la pensée, car la pensée est ce moment où la détermination se fait une, à force de soutenir un rapport unilatéral et précis avec l'indéterminé. La pensée "fait" la différence, mais la différence, c'est le monstre. On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation. Il n'y a pas d'autre péché que celui de faire monter le fond et de dissoudre la forme¹ »

Tout l'effort des grandes philosophies de la représentation a consisté à conquérir l'obscur et le confus – l'indéterminé –, en conférant à la représentation un caractère infini. Pour Deleuze, les deux grands moments de cette conquête se rencontrent chez Leibniz et chez Hegel : la plongée leibnizienne dans l'infiniment petit jusqu'à atteindre la limite où la différence est trop petite et s'évanouit, ouvrant la voie à une vice-diction (une différence infinie, évanouissante et inessentielle dit autrement l'identité finie, réelle et essentielle des substances) ; l'élévation hégélienne à l'infiniment grand jusqu'à atteindre au démembrement de la contradiction la plus haute (une contradiction se niant elle-même dans l'identité de l'identité et de la différence). Les deux infinis sont à la fois des *extrema* et la condition du dépassement de la différence, des retrouvailles avec l'identité. La représentation se rend capable de se fonder dans l'infini. Cette représentation infinie, Deleuze la nomme *orgique* : elle a pour élément l'infini et pour principe le fondement, par opposition à la représentation *organique*, qui a pour principe la forme et pour élément le fini². La représentation orgique « découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre³ ». On la voit chez Leibniz plonger, pour en capter les puissances, dans l'obscur de l'étourdissement, dans la confusion de l'ivresse et même dans ce renforcement maximal qu'est la mort. Le texte de *Différence et répétition* établit alors une analogie abrupte : « Bref, il s'agit de faire couler un peu du

¹ *Différence et répétition*, p. 44. Voir également p. 338. Il faut noter que, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze évoquait « l'histoire un peu cachée, un peu maudite » du concept d'expression, due au danger que celle-ci faisait courir à la théologie de plonger dans le panthéisme ou l'immanence (p. 299-300).

² Voir *Différence et répétition*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 61.

sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon¹ ». Nietzsche était là, qui attendait de rappeler « la plus haute conquête de la philosophie, la conquête du vrai concept, sa maturité² » : l'affirmation en une seule fois de toute la différence, de la pluralité fondamentale des sens et du pluralisme essentiel de chaque sens ; le virtuel non plus comme possibilité logique mais comme réalité chaotique ; l'expression conçue non plus comme représentation mais comme interprétation ; la perspective non plus comme miroir mais comme création. Leibniz n'était pas loin d'y parvenir, mais, invinciblement soumis aux principes d'identité et de raison suffisante, il lui a manqué une substitution : « À la dualité métaphysique de l'apparence et de l'essence, et aussi à la relation scientifique de l'effet et de la cause, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens³ ».

¹ *Ibid.*, p. 338.

² *Nietzsche et la philosophie*, p. 4-5.

³ *Ibid.*, p. 3-4.

CHAPITRE 2

DISJONCTIONS DE L'APPARENCE

(NIETZSCHE)

I - LA REPRÉSENTATION ORGIQUE

1 - Nietzsche antécopernicien

La mort de Dieu a pour corrélat un arrachement brutal à l'héliocentrisme, et le célèbre paragraphe 125 du *Gai Savoir*, qui révèle le meurtre suprême, pose à nouveaux frais la question antécopernicienne :

« Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil ? Où l'emporte sa course désormais ? Où nous emporte notre course ? Loin de tous les soleils ? Ne nous abîmons-nous pas dans une chute permanente ? Et ce en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? L'espace vide ne répand-il pas son souffle sur nous ? »

Le paragraphe 124, qui précède immédiatement l'annonce du déicide, avait déjà dérobé la terre ferme sous nos pieds :

« Nous avons quitté la terre et nous sommes embarqués ! Nous avons rompu les ponts derrière nous – plus encore, nous avons rompu la terre derrière nous ! Et désormais petit vaisseau, prends garde ! Autour de toi s'étend l'océan [...] il viendra des heures où tu reconnaîtras qu'il est infini, et qu'il n'y a rien de plus effrayant que l'infinité »

L'accent est, dans ces deux passages, résolument pascalien. Or, si l'établissement du « véritable lieu » de la vérité et de la morale nécessitait, chez Pascal, le saut radical dans le domaine de la foi, une telle conversion nous est désormais interdite, parce que nous avons tué le dieu caché. Ce meurtre, la modernité classique y a elle-même contribué par son renoncement à la fixité du centre et la multiplication infinie des points

de vue. Nietzsche prend acte de ce que l'introduction de l'infini au cœur même du fini et, partant, l'indexation des critères gnoséologiques et axiologiques sur la multiplicité des points de vue a participé à l'assomption du nihilisme. Pour dépasser celui-ci, il ne peut être question de rétablir un unique astre du jour, que ce soit sous la forme platonicienne du soleil comme analogue sensible du Bien ou sous la forme hégélienne du système solaire comme analogue mécanique du mouvement circulaire de l'Absolu¹. Nietzsche entend au contraire porter la diffraction des points de vue jusqu'à leurs ultimes conséquences, pousser la multiplication infinie des centres jusqu'au point où aucun refuge ne sera plus possible : dans le rapport théorétique qui lie le soleil et l'œil, il ne suffit pas de multiplier les yeux à l'infini², il faut également multiplier les soleils et, donc, diffracter le rapport théorétique lui-même. Chaque point n'est pas seulement un centre de vision, il est lui-même soleil *et* œil, lumière *et* obscurité, « source jaillissante » gravitant dans l'espace désert parmi une infinité d'autres systèmes solaires³. Plus encore, « on peut voir deux soleils déterminer l'orbite d'une seule planète⁴ ». Comme le note Bernard Pautrat, « il y a autant de soleils que de philosophies : mais la "philosophie" de Nietzsche, d'une certaine manière, les comprend tous puisqu'elle en montre la règle du jeu⁵ ». À certains égards, ce jeu a la même prétention compréhensive et structurale que le système leibnizien. Mais les règles nietzschéennes sont plus vertigineuses, car la différence ne se dira plus seulement, pour parler le langage de Leibniz, « des manières et des apparences », mais également du « fond des choses ».

En outre, il est devenu impossible d'affirmer une quelconque correspondance harmonique entre le fond des choses et leurs apparences depuis que Kant a sapé toute légitimité à statuer sur les rapports d'expression entre les choses en soi et leur manifestation phénoménale, au profit d'un règlement des objets sur la seule représentation, conçue comme faculté du sujet. Kant a lui-même établi l'analogie entre

¹ Sur l' « héliologie » nietzschéenne dans son rapport à celles de Platon et de Hegel, voir : PAUTRAT 1971.

² Voir FP 11 [141], printemps-automne 1881 : « Mais notre propre aspiration au sérieux est de [...] sonder le monde par le plus d'yeux possible ».

³ Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Le chant de nuit ».

⁴ *Par-delà bien et mal*, § 215.

⁵ PAUTRAT 1971, p. 294.

un tel déplacement et la révolution copernicienne : c'est dans le spectateur des objets célestes que se trouvent les lois de leurs mouvements, non dans les objets eux-mêmes¹. C'est l'œil seul qui légifère sur la connaissance du soleil. Il n'y a d'objet que pour un sujet ; ce que l'objet est en dehors de cela, ce qu'est une chose en soi est inconnaissable. L'interdiction kantienne ruinait tout dogmatisme à propos de la chose. En ce sens, Nietzsche restera kantien. Mais son scepticisme est plus profond que le criticisme de Kant : du sujet non plus, on ne saurait rien dire qui ne nous renvoie d'une manière ou d'une autre au dogmatisme, et rien ne nous assure de ce que la légalité transcendantale puisse légitimement conférer à l'homme cette « assiette » désespérément recherchée par Pascal. Contre le sujet transcendantal, Nietzsche repose la question antécopernicienne avec opiniâtreté : un point fixe est-il possible en général ? Et sa réponse est sans appel : non. Ce n'est pas parce que l'activité fondamentale du sujet connaissant consiste en la *fixation* en général qu'il est lui-même un quelconque point fixe. Et de cette activité, pourquoi d'ailleurs le sujet serait-il l' « agent », doué d'une « faculté » ? Pourquoi même postuler qu'une action ait besoin d'un agent, et l'agent d'une faculté ? L'action est tout, répétera Nietzsche². Le sujet n'est pas une origine. Et si tout objet est d'abord le résultat d'une action, d'une objectivation (c'est-à-dire d'une sériation, de la fixation d'une perspective), tout sujet est lui-même une telle fixation perspective, sous la forme d'une subjectivation. Objectivation et subjectivation sont les deux faces d'une même activité, présubjective et pré-objective, de la phénoménalité elle-même.

2 - Nietzsche, disciple de Dionysos

Mais que veut dire « activité de la phénoménalité » ? – nous entendons que la phénoménalité est *expressive*. Il arrive à Nietzsche d'utiliser le terme « expression » (plus souvent, dans ses jeunes années, « symbolisation ») mais sa réflexion se concentre sur la notion générale de *représentation*. C'est avant tout à partir de la

¹ Voir KANT 1987, Préface de la seconde édition, p. 44.

² « L' "agent" est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout » (*Généalogie de la morale*, I, § 13) ; voir également *Par-delà bien et mal* § 17 ; *Crépuscule des idoles*, « La "raison" dans la philosophie », § 5.

problématique kantienne que se posa pour Nietzsche la difficile question des rapports expressifs entre l'en-soi et le phénomène. Ou, plus précisément, à partir d'une hérésie postkantienne – la philosophie de Schopenhauer, qui avait réintroduit, par « une communication secrète » et « comme par quelque trahison¹ », un rapport d'expression ou de *reflet* entre l'en-soi et le phénomène, tous deux reconfigurés sous le nom de volonté et représentation. Pour parvenir à ce qui deviendrait son « véritable phénoménalisme et perspectivisme² », Nietzsche fit jouer Schopenhauer contre Kant mais, aussi bien, Kant contre Schopenhauer, forçant chacun d'eux à lâcher prise sur le point fixe à partir duquel s'organisaient leurs dualismes. Pour ce faire, il convoqua sur le théâtre – littéralement – une *représentation orgique*. Il mit en scène le conflit dualiste du phénomène et de l'en soi, de la représentation et de la volonté. Sous l'égide provisoire de Kant et de Schopenhauer³, Nietzsche chercha à les retraduire (et à les trahir) dans le langage de ces Grecs tragiques qui, eux, avaient su comprendre les rapports de l'être et de l'apparence comme *entr'expression* : « Dionysos parle la langue d'Apollon, mais Apollon finit par parler la langue de Dionysos⁴ ».

Il ne saurait être question ici d'embrasser dans toute son ampleur l'importance que revêt la dyade Apollon – Dionysos pour la démarche de Nietzsche. À strictement parler, elle n'a de valeur fonctionnelle que dans *La Naissance de la tragédie* (1872), la première œuvre publiée, où elle doit servir à réaliser le tour de force stratégique d'articuler en une seule problématique le tragique grec, la métaphysique de Schopenhauer et l'art de Wagner. Mais elle déclenche également le long travail de sappe qui consistera, en partant de toute une série de dualités cristallisées par ce couple mythologique, à dépasser tout dualisme, à réintégrer les oppositions dans une seule réalité, plurielle, conflictuelle, mais unique. La disparition de la dyade des écrits de Nietzsche atteste la nécessité d'affirmer désormais un pluralisme plus conséquent, et la réapparition, à l'époque d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), du seul Dionysos (qui a entre-temps absorbé les attributs d'Apollon), témoigne du vaste

¹ SCHOPENHAUER 2009, vol. 2, p. 1455.

² *Le Gai Savoir*, § 354.

³ À tous deux pris *ensemble*, Nietzsche attribue, dans *La Naissance de la tragédie*, une « sagesse dionysiaque saisie en concepts » (§ 19).

⁴ *La Naissance de la tragédie*, § 21.

processus de réduction des dualismes au profit d'une plongée radicale dans l'immanence. Dionysos demeurera la figure ultime dans laquelle s'enveloppe l'ensemble de l'entreprise nietzschéenne. Il suffit de parcourir *Ecce Homo* (1888), tout entier placé sous le signe du dieu, pour s'en convaincre.

Quelle que soit la charge, critique et affective, contenue dans la figure de Wagner, c'est à l'histoire de la philosophie, des philosophes préplatoniciens à Kant et Schopenhauer, que Nietzsche se confronte et fait un procès en idéalisme. De *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873) au *Crépuscule des idoles* (1888), le programme reste fondamentalement inchangé : démanteler les dualismes propres à l'ontologie – être et non être, être et devenir, être et apparence. Ils engagent directement la question de la connaissance et de la morale. D'une part, conscient d'avoir, dans *La Naissance de la tragédie*, « obscurci et gâché des pressentiments dionysiaques à coups de formules schopenhaueriennes et kantiennes¹ », Nietzsche n'en demeure pas moins convaincu d'y avoir inauguré un changement décisif d'*optique* : « je dirais aujourd'hui que c'était *le problème de la science* lui-même – la science saisie pour la première fois comme problématique, comme impliquant une question [...] *voir la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie*²... ». D'autre part, le « disciple du philosophe Dionysos » devait rejouer *en un seul coup* tous les coups joués par l'ontologie, la gnoséologie et la morale depuis Platon : pour cela, il fallait abolir la dualité du « monde vrai » et du « monde de l'apparence » et, « ce qui est décisif dans une philosophie dionysienne, dire oui à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus du concept même d' "Être"³ ». Il nous faudra retracer la réalisation de ce programme si nous voulons approcher le sens d'un perspectivisme nietzschéen. Il a consisté à affranchir la phénoménalité de toute

¹ *La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique » (1886), § 6, trad. mod.

² *Ibid.*, § 2. À ce « faisceau de lourdes questions » dont est chargée *La Naissance de la tragédie*, il faut encore ajouter celle-ci : « Que signifie, vue dans l'optique de la *vie*, – la morale ? » (*ibid.*, § 5).

³ « Je suis un disciple du philosophe Dionysos [...] Je ne dresse pas d'idoles nouvelles : les anciennes puissent-elles apprendre ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile. *Renverser des idoles* (c'est mon mot pour les « idéaux »), voilà plutôt mon affaire. Dans la même mesure où l'on *inventa le mensonge* d'un monde idéal, on a ôté à la réalité autant de sa valeur, de son sens, de sa véracité... Le "monde vrai" et le "monde de l'apparence" – traduisez : le monde *inventé par le mensonge* et la réalité... Le *mensonge* de l'idéal fut jusqu'ici la malédiction suspendue au-dessus de la réalité, et par lui, l'humanité même est devenue mensongère et fautive jusque dans ses instincts les plus profonds » (*Ecce Homo*, Avant-propos, § 2).

disjonction avec autre chose qu'elle-même (l'un, l'être, l'en soi, la volonté) pour en faire, sous le nom d'apparence et, finalement, sous celui de « volonté de puissance », une pure activité immanente de représentation ; et, *à la fois*, à affirmer le caractère essentiellement disjonctif de cette activité.

II - LES COUPLES DISJONCTIFS

1 - « À coups de formules schopenhaueriennes et kantiennees »

Ce que Nietzsche désigne comme un excès de « formules schopenhaueriennes et kantiennees » n'est pas seulement l'aveu d'une allégeance initiale à des philosophes rejetés par la suite. La confrontation est immédiate, et consiste à faire jouer l'un contre l'autre par une double subversion. Il faut d'abord rappeler la nature de la distorsion que Schopenhauer fait lui-même subir au système kantien. En promouvant le concept de monde comme représentation (*Vorstellung*), Schopenhauer se réclame avec insistance du phénomène kantien (*Erscheinung*) : la représentation est d'abord le mode de toute expérience possible, soumis aux conditions de l'espace, du temps et de la causalité qui relèvent de l'entendement et forment le principe de raison suffisante. Mais, sans broncher, Schopenhauer assimile abruptement l'entendement au cerveau. Cette naturalisation d'une faculté en organe n'est possible que parce que la représentation est par ailleurs conçue comme principe d'individuation. Tout phénomène est individué et tout individu est phénoménal. Ce qui veut dire que quelque chose qui n'était pas individué devient un individu sous les conditions du temps, de l'espace et de la causalité, c'est-à-dire un objet de la nature : objectivation et individuation sont une seule et même chose. C'est le degré de complexité du processus phénoménal d'individuation qui détermine les différences entre inorganique, organique et humain. Au sommet de la hiérarchie, seul l'homme peut témoigner qu'il est à la fois un individu objectif (objet phénoménal), subjectif (moi sensible synthétisant le divers) et moral (volonté libre). C'est parce que l'homme est l'unité empirique de ces trois dimensions et, donc, le degré le plus élevé de l'individuation phénoménale qu'il peut transgresser la frontière imposée par le kantisme : si le sujet peut se penser *à la fois* comme objet conditionné de la nature et

comme sujet d'une volonté inconditionnée, il est alors capable d'avoir l'intuition de la communication entre le conditionné et l'inconditionné, de sentir qu'il *incarne* ce passage entre les deux. Or il le sent précisément dans l'expérience de sa volonté subjective, *représentation* dans le phénomène de quelque chose qui n'y ressortit pas. La volonté échappe au principe de raison suffisante : non soumise à l'espace, elle est sans parties ; non soumise au temps, elle est indestructible ; non soumise à la causalité, elle est libre. C'est donc bien la volonté qui nous rapproche au plus près de l'en soi, et il est raisonnable de penser que c'est elle qui se *manifeste* dans le phénomène. Et comme il n'y a aucune raison pour que l'humain soit une exception radicale dans la nature (on retombe toujours dans des arguments théologiques lorsqu'on tente de le prouver) mais bien seulement un degré suprême de la représentation, il faut supposer que, à tous les degrés, c'est une telle volonté qui se représente. À partir de la connaissance immédiate de l'essence du phénomène que nous sommes, nous pouvons étendre, par *analogie*¹, cette intuition à tous les objets de la nature. La volonté n'est pas subjective et individuelle : elle s'objective et s'individue dans la représentation, où elle devient plurielle dans l'espace, périssable dans le temps et revêt le caractère d'une force dans sa soumission à la causalité. Il faut pouvoir renverser le rapport entre force et volonté : loin que la volonté soit un type de force, c'est toute force qui est une manifestation de volonté, y compris les forces mécaniques. Le monde comme représentation est tout entier manifestation du monde comme volonté, et les différences d'essence que nous posons entre forces mécaniques, forces organiques et forces morales ne sont que des différences de *degré*.

Nous voyons comment Schopenhauer, en s'appuyant sur Kant mais en le trahissant volontairement, en revient en réalité à une problématique de l'émanation, de l'expression ou de la projection. Et c'est pourquoi il n'hésite pas à produire explicitement un montage théorique entre le kantisme et le platonisme, et même à recourir, plus implicitement, à des images rappelant le perspectivisme baroque d'un

¹ Voir SCHOPENHAUER 1912, p. 111.

Leibniz. Un passage du *Monde comme volonté et représentation* est particulièrement exemplaire de cette composition :

« Nous avons considéré la grande diversité et variété des phénomènes dans lesquels la volonté s'objective ; nous avons même vu le combat interminable et irréconciliable qu'ils mènent les uns contre les autres. Cependant [...] la volonté elle-même en tant que chose en soi ne peut nullement être comprise dans la pluralité, dans le changement de ces phénomènes. La différence des Idées (platoniciennes), c'est-à-dire les gradations de leur objectivation, la multitude des individus dans lesquels se manifeste chacune de ces gradations, le combat des formes pour la matière : tout cela ne concerne pas la volonté, ne constitue que les modalités de son objectivation et n'a, par le truchement de cette objectivation, qu'une relation médiate à la volonté, mais c'est en vertu de cette relation que tout cela participe de l'expression de son essence en vue de la représentation. De même qu'une lanterne magique affiche des images nombreuses et multiples, alors qu'il n'y a qu'une flamme unique pour les rendre visibles, de même, dans toute la diversité des phénomènes qui, juxtaposés les uns aux autres, emplissent le monde ou qui, se succédant les uns aux autres, se pressent comme autant d'événements, seule apparaît la VOLONTÉ UNIQUE dont tout cela est la visibilité, l'objectivité, et qui demeure immobile au sein de ce changement¹ »

De manière remarquable, ce que Schopenhauer appelle objectivation est une *relation expressive de projection*, un devenir-visible comme étrange volonté de l'essence, un devenir (ou *événement*, notons dès à présent le terme) *en vue de* la représentation. Mais la question est de savoir si cette expression et projection se fondent dans une relation de type causal. On sait que Kant s'était trouvé dans une position extrêmement délicate à cet égard : s'il est indu d'étendre à la chose en soi le principe de causalité, valide dans le seul domaine de la phénoménalité, Kant s'est parfois autorisé cette extension, désignant la chose en soi comme fondement du

¹ SCHOPENHAUER 2009, p. 335-336.

phénomène. C'est pourquoi il fallait que la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* apportât une précision décisive :

« il faut bien le remarquer, il y a ici une réserve à faire : c'est que, si nous ne pouvons *connaître* ces objets comme choses en soi, nous pouvons du moins les *penser* comme tels. Autrement on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a du phénomène [*Erscheinung*] sans qu'il y ait rien qui apparaisse [*erscheint*]¹ »

La différence entre connaître et penser est la différence qu'il y a entre l'explication de la cause par l'entendement et la compréhension du sens par la raison : la critique nous a appris « à prendre l'objet *en deux sens différents*, c'est-à-dire comme phénomène et comme chose en soi² ». Kant sera fort occupé avec le problème des disjonctions du sens, qui est, dans son langage, celui des antinomies de la raison pure. Or la résolution de ces antinomies passe justement par la prise en considération de ces deux sens différents : connaître *comme* phénomène, penser *comme* chose en soi. Ce *comme (als)* absolument décisif – au point que Schopenhauer le placera au fronton de son œuvre monumentale, *Le monde comme volonté et représentation* – nous oblige à nous situer dans un domaine plus vaste que celui de la seule légalité de la connaissance : celui d'une logique du sens qui est, comme nous aurons encore à le montrer, au cœur du perspectivisme. L'une de ses caractéristiques profondes est, comme nous l'avons vu chez Leibniz, une pensée de l'expression comme *correspondance non causale*. Or c'est ce que Schopenhauer, inflexible avec l'impossibilité où se trouve Kant de renoncer tout à fait à un rapport de causalité entre l'en soi et le phénomène (c'est selon lui « le point faible du système³ »), ne cesse de réaffirmer : la volonté n'est pas la *cause* de la représentation.

C'est pourquoi, chez Schopenhauer, l'*Erscheinung* kantienne devient *Schein*. Le phénomène, privé de cause, n'est plus apparition mais pure apparence, illusion, il n'a pas véritablement d'être. Il est « Mâyâ, le voile de l'illusion, qui couvre les yeux des

¹ KANT 1987, Préface de la seconde édition, p. 46-47, trad. mod.

² *Ibid.*, p. 47.

³ SCHOPENHAUER 2009, « Appendice : critique de la philosophie kantienne », p. 793.

mortels et leur fait voir un monde dont on peut indifféremment dire qu'il est ou qu'il n'est pas : car il est semblable à un rêve¹ ». C'est par là qu'on peut comprendre l'absurde et le tragique schopenhaueriens : si tout ce qui est individué et finalisé dans la représentation (les « forces », qui sont le multiple, en conflit entre elles de ce fait même et, ainsi, fondamentalement souffrantes de l'empêchement réciproque de leurs finalités propres) exprime, sans être causée par elle, une essence inconditionnée, sans sujet ni finalité (la volonté qui est l'Un), alors la disjonction entre en soi et phénomène est telle que la seule logique du sens qui pourrait se dire de leur rapport d'expression est celle du *tragique* : l'Un est absurde, le Multiple est illusoire. De leur entr'expression, on ne peut rien *affirmer*. C'est pourquoi l'esthétique et l'éthique schopenhaueriennes offriront deux pratiques elles-mêmes disjonctives : d'une part, la contemplation esthétique affirme le monde comme pure représentation et l'homme comme sujet pur de la connaissance, « pur et clair miroir du monde² », mais elle nie le monde comme volonté (affranchissement du désir et de la souffrance) ; d'autre part, la morale de la compassion et de la résignation ascétique affirme le monde comme volonté et l'homme comme pure souffrance, mais elle nie le monde comme représentation (reconnaissance de l'individuation comme illusion)³. L'exprimant et l'exprimé ne se peuvent jamais affirmer ensemble. Le monde se dit en deux sens différents, dont l'un ne peut être que la négation de l'autre.

À vrai dire, c'est à partir des pratiques d'affirmation et de négation que Nietzsche reprend le problème kantien que lui livre Schopenhauer. Car c'est bien à cette binarité fondamentale que peuvent être réduites la raison pure, la raison pratique, le jugement. Toute une économie des oui et des non, c'est-à-dire des relations établies ou refusées⁴. C'est encore de ce système combinatoire (au premier chef entre les

¹ *Ibid.*, I, § 3, p. 85.

² *Ibid.*, Compléments du Livre I, chap. 19, p. 1472.

³ Derrière cette disjonction schopenhauerienne entre esthétique et morale, il y a e réalité un geste unique de négation de la volonté humaine : abolition de l'intérêt dans la contemplation, abolition de l'égoïsme dans la compassion.

⁴ Souvenons-nous de ce jeu de « l'inversion relative d'un faux et d'un vrai locaux » dont parle Serres à propos de Pascal et de Leibniz (voir *supra*, chapitre 1, p. 69). Quant à Nietzsche, son *Ecce Homo* peut être lu comme un véritable manuel d'économie des oui et des non, des tenir-à-distance et des laisser-venir-à-soi.

facultés¹) que dépendent la résolution kantienne des antinomies et, plus largement, tout le rapport entre les trois critiques et l'idée même de *législation*. « Prendre l'objet en deux sens différents » renvoie à la pulsation existentielle du oui et du non, de l'accord et du désaccord, de l'acceptation et du rejet. C'est pourquoi Schopenhauer transgresse l'interdiction kantienne et détermine l'en soi comme volonté : l'être comme production universelle des oui et des non. Cette production dépend elle-même d'un pouvoir d'affecter et d'être affecté (affirmation et négation sont toujours un oui et un non à quelque chose, une réponse et une correspondance), c'est-à-dire à un pathos fondamental, dont le rapport de causalité ou son absence ne sont que des cas particuliers. Il importe finalement assez peu que le phénomène soit causé ou non par l'en soi, que l'être se donne dans l'apparence ou qu'il se refuse. Rapports et non-rapports, conjonctions et disjonctions se rapportent eux-mêmes à ce pathos universel qui affecte positivement et négativement. Il n'y a jamais d'absence d'affection, parce que la négation n'est pas un néant, mais un refus. « À coups de formules schopenhaueriennes et kantienne », mais s'élevant audacieusement contre leur répartition des oui et des non, *La Naissance de la tragédie* fait « cette proposition scabreuse selon laquelle l'existence du monde ne se justifie qu'en tant que phénomène esthétique² » – en tant que *pathos*. Si l'art, selon Kant, implique un libre jeu et accord des facultés entre elles, c'est par la problématique artistique que Nietzsche peut reconfigurer librement l'ordre des oui et des non vis-à-vis de l'être et de l'apparence, de la connaissance et de l'illusion. S'il est vrai que, dans l'art, le rapport des facultés est libre, alors il peut s'instaurer de diverses manières, et le fait de ses variations est l'histoire même de la culture. L'exemple des Grecs sera le plus propre à montrer une économie des oui et des non qui répartit autrement les rapports d'expression : contre Kant et avec Schopenhauer, l'homme tragique grec transgresse la frontière entre l'en soi et le phénomène ; contre Schopenhauer, il affirme l'un et l'autre, l'unité de la conjonction et de la disjonction, la réalité de l'illusion et le sens de

¹ Voir à ce sujet l'analyse, chez Deleuze, des facultés kantienne comme « variations systématiques dans le rapport entre facultés » (*La Philosophie critique de Kant*, p. 17).

² *La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 5.

l'absurde – Apollon et Dionysos. Chez Nietzsche, l'entr'expressivité de la divine dyade est la matrice d'une autre logique du sens.

2 - Apollon et Dionysos

Nietzsche n'est pas le premier à mettre en avant l'importance du couple mythologique pour une réflexion historique, esthétique et philosophique¹. Mais par un coup de force inédit, *La Naissance de la tragédie* assimile, résolument à première vue, la dyade au couple conceptuel central de Schopenhauer : le monde comme volonté et comme représentation. Apollon est le principe plastique de la représentation : il ordonne l'espace, structure le visible et détermine le contour des objets. Dieu solaire, il baigne l'espace d'une clarté absolue, toile de fond lumineuse sur laquelle il fait apparaître les formes par divisions et délimitations. Il est la puissance d'objectivation, d'imagination, de rêve, de toute production de l'apparence. Objectivant, il est principe d'individuation. C'est pourquoi il est également le garant de l'individualité, du point de vue de la proportion esthétique, de la modération éthique et de la connaissance de soi². Patron des artistes plastiques et épiques, il les plonge dans la pure contemplation des images. Il est principe d'illusion, « voile de Mâyâ » et, ce faisant, il *délivre* l'individu

¹ Nietzsche s'appuie, pour sa caractérisation de l'apollinien et du dionysiaque, sur certaines études contemporaines de mythologie antique mais surtout sur la grande littérature esthétique et philosophique du classicisme et du romantisme allemands. Sa conception de l'apollinien est surtout influencée par une tradition du classicisme allemand qui va de Winckelmann, Lessing et Karl Philipp Moritz à Herder, Goethe et Schiller, qui avaient tenté de reconstituer l'idéal esthétique grec à partir des seules qualités apolliniennes. Pour caractériser le dionysiaque, Nietzsche s'inspire davantage de la mythologie de Creuzer et de ses héritiers du romantisme de Heidelberg ; bien qu'il ne les commente pas explicitement, il connaît également la double mythologie hölderlinienne de Dionysos et du Christ, l'analyse par Hegel de l'ivresse dionysiaque comme figure de l'esprit absolu et la « dionysiologie » de Schelling, comme devenir-conscient-de-soi de l'esprit absolu. Si Platon, dans *Les Lois*, avaient déjà fait d'Apollon et Dionysos le couple divin qui présidait aux arts (couple repris et développé par Winckelmann), c'est sans doute chez Friedrich Schlegel, connu de Nietzsche, qu'on voit ce couple illustrer pour la première fois l'idée d'une confrontation de deux principes fondamentaux. Du point de vue esthétique (qui permettra une articulation avec la problématique wagnérienne), Nietzsche trouve chez Karl Otfried Müller et Friedrich Welcker un rapprochement entre les cultes d'Apollon et de Dionysos et les pratiques poétiques et musicales des Grecs. Friedrich Ritschl, qui a été le professeur de Nietzsche, soulignait l'importance du contraste, qu'il jugeait constitutif de l'hellénisme, entre le répertoire dionysiaque de l'aulos et celui, apollinien, de la cithare. Sur ces points, voir notamment : VOGEL 1966; BAEUMER 1977 ; LYPP 1984 ; KRUSE 1987.

² « Apollon, en tant que dieu éthique, exige des siens la mesure et, pour qu'elle puisse être observée, la connaissance de soi. Et ainsi la nécessité esthétique de la beauté est accompagnée par l'exigence du "Connais-toi toi-même" et du "Rien de trop !" ... » (*La Naissance de la tragédie*, § 4, trad. mod.).

dans l'apparence : « la beauté y remporte la victoire sur la souffrance inhérente à la vie, la douleur est en un certain sens éliminée des traits de la nature à la faveur d'un mensonge¹ ». Quant à Dionysos, il semble naturellement revêtir, dans *La Naissance de la tragédie*, tous les caractères de la Volonté schopenhauerienne : « être véritable » « un originaire », « éternellement en proie à la souffrance et à la contradiction », « fond mystérieux de notre être dont nous sommes le phénomène »².

Mais on s'aperçoit très vite que Nietzsche dédouble les dimensions aussi bien du dionysiaque que de l'apollinien, selon que l'un prédomine ou réagit à la domination de l'autre. La première dimension dionysiaque est bien « l'arrière-fond » du monde apollinien, l'être comme souffrance, non-sens et destruction ; elle s'est révélée aux Grecs par la terrifiante sagesse de Silène, dieu sylvestre compagnon de Dionysos : « La meilleure de toutes les choses t'est totalement inaccessible : n'être pas né, n'être pas, n'être rien³ ». C'est la sagesse populaire et semi-barbare de l'époque archaïque des titans : la volonté de néant comme réponse à l'éternelle et absurde souffrance du monde comme volonté. Or c'est contre leur propre destruction que les Grecs ont réagi, et leur réponse, manifestation supérieure du vouloir-vivre, se trouve dans la culture apollinienne : « Le Grec connaissait et éprouvait les terreurs et les épouvantes de l'existence : pour pouvoir simplement vivre, il devait disposer devant elles le resplendissant enfantement onirique des Olympiens⁴ ». C'est le génie propre des Grecs : l'apparence délivre de la nécessité. Mais on oublie parfois un second aspect de l'apollinien que Nietzsche, pourtant, ne cesse de réaffirmer : Apollon est cruel, froid, impérieux. Il fixe les formes, établit les frontières, fait régner l'ordre et la loi. Il s'exprime, sur le plan esthétique, dans le canon formel dorique ; sur le plan politique, il s'incarne dans l'État⁵ : il est fondamentalement violence et contrainte. La volonté enchaînait l'homme, l'apparence le délivrait ; à présent, c'est l'apparence qui l'enchaîne. C'est

¹ *Ibid.*, § 16.

² *Ibid.*, § 4.

³ *Ibid.*, § 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ « Je ne parviens en effet à m'expliquer l'État *dorique* et l'art dorique que comme un poste militaire permanent de l'apollinien : un art si obstinément farouche, ceint de remparts, une éducation si guerrière et si austère, une organisation si cruelle et impitoyable, n'ont pu se maintenir sur une longue durée que pour opposer une résistance ininterrompue à la nature titanesque et barbare du dionysiaque » (*Ibid.*, § 4).

alors qu'apparaît la seconde dimension dionysiaque, non plus sous la figure du compagnon avant-coureur mais sous celle du dieu étranger lui-même venu délivrer le Grec de la terrible contrainte apollinienne. L'être comme plaisir, sens et création, qui se révélait dans un état psychophysiologique d'extase et d'ivresse et les formes artistiques du chœur satyrique et de la danse :

« L'individu, avec toutes ses frontières et sa mesure, disparaissait ici dans l'oubli de soi des états dionysiaques et oubliait les règles apolliniennes. La *démésure* dévoilait son statut de vérité, la contradiction, la volupté née des douleurs parlait d'elle-même depuis le cœur de la nature. Et donc, partout où intervenait le dionysiaque, l'apollinien se trouvait supprimé et anéanti¹. »

L'apparence enchaînait l'homme, la volonté le délivre. C'est alors que réapparaît la première dimension apollinienne, non plus le dieu cruel mais celui du rêve enchanteur et de la contemplation réconciliée : l'extase satyrique (collective et musicale) s'exprime à son tour par formes fulgurantes, se décharge en un nouveau monde d'images : le principe d'individuation s'accomplit à nouveau sur la scène tragique, le mystère dionysiaque *s'exprime* sous la forme du drame. Mais si la tragédie est l'alliance des deux divinités, c'est Dionysos qui garde la main : c'est lui seul qui s'exprime², et en parlant la langue apollinienne, il finit par contraindre Apollon à parler le langage dionysiaque³.

Quel est ce langage ? Ce n'est ni celui d'une régression aveugle vers le chaos ni celui d'une élévation visionnaire vers l'en soi, ce n'est pas une négation de toute la représentation ni une affirmation de la seule volonté : c'est une dialectique des rapports avec la limite, une transgression de la représentation qui rend la représentation visible en tant que production et création de limites. Dionysos est le dieu de la métamorphose : il fluidifie temporairement ce qu'Apollon a fixé, il exhibe ce

¹ *Ibid.*

² « C'est une tradition incontestable qui indique que sous sa forme la plus ancienne, la tragédie grecque avait pour seul objet les souffrances de Dionysos, et que pendant très longtemps, l'unique héros présent sur scène était précisément Dionysos. [...] toutes les figures célèbres de la scène grecques, Prométhée, Œdipe, etc. ne sont que des masques de ce héros originel qu'est Dionysos » (*Ibid.*, § 10).

³ Voir *ibid.*, § 22.

que toute fixation nécessite de pouvoir de reconfiguration perpétuelle, de mouvement et de devenir dans l'espace et dans le temps. Dionysos révèle le véritable pathos apollinien, la puissance d'affection qui est la source de toute sa production des oui et des non. En ce sens, c'est Dionysos qui exprime Apollon : il exprime la dynamique productive interne à l'apparence. Ce n'est pas la volonté qui veut s'objectiver dans l'apparence ; c'est l'apparence qui *veut*, et sa volonté ne fait qu'un avec l'objectivation qu'elle est. On le voit, la tentation de renverser Schopenhauer est précoce, et si le jeune Nietzsche se montre hésitant dans ces carnets, cherchant à toute force à conserver le schéma schopenhauerien, certaines notes entérinent le renversement : « *La projection de l'apparence est le processus artistique originel. Tout ce qui vit, vit à même l'apparence. La volonté appartient à l'apparence [...] La volonté, déjà une forme de phénomène*¹ ».

Dionysos et Apollon ne sont pas réductibles à l'opposition de la volonté et de la représentation, de l'en soi et du phénomène, bien que Nietzsche cède souvent à cette tentation, retenu par le point de départ de sa propre stratégie de déplacement. En réalité, dès le début des années 1870, il cherche à établir un principe immanent d'autoproduction de l'apparence par l'introduction d'une dualité *interne* qu'il nomme Apollon et Dionysos et qui est un processus dynamique de relance perpétuelle de la production². Ces deux principes ne servent pas à reconduire un dualisme métaphysique, mais à exprimer des différenciations productives immanentes, un rythme ou une pulsation de la seule apparence : systole apollinienne qui contracte, contraint et cristallise, diastole dionysiaque qui décharge, libère et fluidifie. Ce processus différentiel de formation et de transformation conservera le nom de « volonté », pour ainsi dire en hommage à la conquête schopenhauerienne de l'en soi comme pathos : pouvoir d'affecter et d'être affecté, de contraindre et de libérer, d'affirmer et de nier, compénétration et alternance de souffrance et de plaisir³. Mais

¹ FP 7 [167], fin 1870-avril 1871.

² « L'instinct apollinien et l'instinct dionysiaque en progrès continuels, l'un vient toujours occuper le degré où se trouve l'autre » (FP 7 [174], fin 1870-avril 1871).

³ « La volonté est la forme la plus générale du phénomène, c.-à-d. l'alternance de douleur et de plaisir » (FP 7 [165], fin 1870-avril 1871) ; « La compénétration de la souffrance et du plaisir dans l'essence du monde est ce de quoi nous vivons. Nous ne sommes que des enveloppes autour de ce noyau immortel » (FP 7 [196], fin 1870-avril 1871).

partant, on ne peut en aucune manière maintenir cet en soi de la volonté une, inconditionnée, libre et extérieure à sa propre rythmicité. La volonté ne peut être qu'immanente à la phénoménalité parce qu'elle est, non sa cause, mais son activité génétique. Elle ne peut être que plurielle et différentielle, parce que, comme l'a noté Deleuze, elle est « un principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine¹ ». Elle est principe dynamique du devenir comme autoproduction de l'apparence. On le sait, cette volonté à laquelle Nietzsche – contre Schopenhauer – rend sa détermination, son contenu et sa direction², sera nommée un jour *volonté de puissance*.

Il faut remarquer combien Schopenhauer était proche de « découvrir » le principe génétique et dynamique de la volonté de puissance, car il appelait bien *vouloir* l'élément qualitatif interne aux différences quantitatives de forces :

« Il n'y a pas de victoire sans combat : si l'Idée supérieure ou objectivation de la volonté ne peut apparaître que par une soumission des Idées inférieures, elle doit endurer la résistance de ces dernières qui, bien que réduites à l'état de servitude, ne cessent, cependant, d'aspirer à l'expression indépendante et complète de leur essence³. »

Mais son maintien entêté du concept d'en soi lui a fait confondre la puissance avec « l'idée », c'est-à-dire l'objectivation immanente avec la réalisation dans l'expérience d'un principe intelligible qui lui serait extérieur et supérieur : ce qu'il appelait unité de la volonté en soi n'était en fait qu'une unité de représentation. Par-là même, Schopenhauer ne cessait de dramatiser l'objectivation en la concevant comme

¹ *Nietzsche et la philosophie*, p. 57.

² « La "volonté de puissance" est-elle une sorte de "volonté" ou identique au concept de "volonté"? cela veut-il dire quelque chose comme désirer? ou commander? est-ce la "volonté" dont Schopenhauer dit qu'elle est l'"en-soi des choses" ? Ma thèse est que la *volonté* telle que la psychologie l'a jusqu'ici comprise est une généralisation injustifiée, que cette volonté *n'existe absolument pas*, qu'au lieu de saisir la transformation progressive d'une volonté déterminée en de nombreuses formes, on a *biffé* le caractère de la volonté en en *éliminant* le contenu, la direction : c'est au plus haut point le cas chez Schopenhauer : ce n'est plus qu'un simple mot vide, ce qu'il appelle "volonté" » (FP 14 [121], printemps 1888).

³ SCHOPENHAUER 2009, p. 323.

division, divorce de la volonté avec elle-même. Il ne pouvait ainsi comprendre les disjonctions dans l'apparence que comme disjonction entre l'en soi et le phénomène. Non seulement il reconduisait le dualisme métaphysique, mais le condamnait à la grande disjonction du nihilisme : à toute affirmation de l'en-soi devait correspondre une négation du phénomène ; à toute affirmation du phénomène, une négation de l'en-soi. Le nihilisme commence toujours là où deux sens différents du monde ne peuvent s'affirmer ensemble, là où exprimé et exprimant doivent se nier mutuellement.

3 - Héraclite et Parménide

Nietzsche dramatise de plusieurs manières la disjonction entre l'en-soi et le phénomène et l'exclusion réciproque de l'affirmation et de la négation qui en détermine le sens. Si la naissance de la tragédie attique a incarné, dans le domaine de l'art, une dialectique immanente des non et des oui, une rythmicité des limites et de leur transgression qui devaient illustrer le miracle précaire d'une culture capable d'affirmer la consistance ontologique de l'apparence conçue comme autoproduction, la philosophie présocratique fut le champ d'un conflit violent entre affirmation et négation qui aboutirait à la grande disjonction de l'être et de l'apparence, et qui serait également celle du sens et du non-sens. Ce conflit s'est incarné, selon Nietzsche, dans l'opposition entre Parménide et Héraclite, mise en scène dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873).

Héraclite appartient à la culture tragique dionysiaque. *La Naissance de la tragédie* l'invoque comme le penseur de « la force formatrice du monde », de ce « phénomène dionysiaque qui, dans le jeu perpétuel de la construction et de la destruction du monde de l'individuation, nous révèle l'effusion d'une jouissance originaire¹ ». Héraclite a eu l'intuition de la rythmicité inhérente à l'être et au non-être, c'est-à-dire de l'activité génétique de la contradiction. Contre Anaximandre, il a nié l'existence de deux mondes distincts, un monde physique de l'indétermination et un monde métaphysique des qualités définies : « sans cesse une qualité se dédouble et se divise en deux contraires

¹ *La Naissance de la tragédie*, § 24.

qui sans cesse tendent à se réunir [...] Tout devenir naît de la lutte des contraires¹ ». Il n'y a qu'un monde, dont l'essence est proprement *rythmique*². Il n'y a que du devenir, qui est l'essence de la réalité comme activité agonistique. Il n'y a que de l'apparence, dans l'impermanence de multiplicités en lutte. Mais cette apparence n'est ni l'illusion fugitive de nos sens ni la manifestation phénoménale d'une multiplicité d'essences éternelles : elle est, selon une métaphore héraclitienne que Nietzsche s'est profondément appropriée, de l'ordre du *jeu*. Jeu de Zeus, jeu du feu avec lui-même, jeu de l'enfant jonglant avec des mondes : autant d'images de l'apparence comme jeu du devenir avec lui-même, jeu pur de la multiplicité, dont les règles ne préexistent pas aux coups qui l'actualisent et admettent l'impossibilité – non seulement l'admettent, mais la requièrent, puisque la divergence est principe génétique.

Jouer est l'activité véritable du contemplatif, de celui qui accepte de recevoir tout ce qui se donne immédiatement à son intuition. Héraclite est l'homme intuitif par excellence, capable d'embrasser d'un seul coup l'ensemble des contradictions livrées par l'apparence. Le jeu est pipé si les contraires ne sont pas admis comme règle alors qu'ils sont fournis au joueur comme les pièces constitutives du jeu de ce qui apparaît. L'activité théorique ne peut s'inaugurer par un refus, car le refus est toujours une réaction contre ce qui est donné, et contempler c'est dire oui à ce qui se donne. Se soumettre par avance au principe de non-contradiction, c'est pour ainsi dire être mauvais joueur. Et les mauvais joueurs accusent le jeu et les joueurs qui en acceptent les règles : Héraclite est beau joueur, « avec tant d'insolence qu'Aristote l'accuse du crime suprême devant le tribunal de la raison, l'accuse d'avoir pêché contre le principe de contradiction³ ». Au contraire, il n'y a pas chez Héraclite de refus des contradictions mises en jeu et, partant, pas d'accusation : le jeu du devenir est *innocent*⁴. Cette

¹ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5.

² « Personne n'a scruté si attentivement ce ressac et ce rythme éternel des choses », ce monde unique « animé par le flux et le reflux obéissants à la cadence d'un rythme d'airain ». Le rythme conservera chez Nietzsche une importance centrale, marque du devenir et de sa nécessité, du lien indéfectible entre contrainte et affranchissement dans l'autoproduction du devenir (voir *Le Gai Savoir*, § 84, où Nietzsche renvoie à Apollon, « qui comme dieu des rythmes peut aussi lier les déesses du destin »).

³ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5.

⁴ Voir *ibid.*, § 7. L'innocence du devenir est un thème constant chez Nietzsche et doit être compris dans le contexte d'une critique du nihilisme : toute négation renvoie à un refus, tout refus à une accusation. Toute la généalogie nietzschéenne de la morale et de la métaphysique est l'histoire de mises en

affirmation n'est pas soumise au régime de la preuve, car la preuve est toujours seconde par rapport à la mise en accusation. Au passage, que le dieu de Leibniz ait eu besoin d'un avocat trahissait fondamentalement une crise de l'innocence divine : « Héraclite n'a d'ailleurs aucune raison d'être *obligé* de prouver (alors que Leibniz en avait une) que ce monde est de surcroît le meilleur possible : il lui suffit qu'il soit le beau jeu innocent de l'Aïôn¹ ».

Le grand refus d'Héraclite, en revanche, est celui d'un jeu à exclusions, qui trie dans l'apparence et en évacue les disjonctions au mépris de l'intuition même. C'est le jeu pipé du langage conceptuel et de l'abstraction logique². Ce sont, selon Nietzsche, à la fois les conséquences et les armes du refus des contradictions de l'apparence et de l'accusation du devenir. Ils ont pour règles contre-intuitives l'identité à soi et le principe de non-contradiction. C'est bien ce qui, fondamentalement, oppose Héraclite et Parménide dans la typologisation et dramatisation nietzschéenne des enjeux fondamentaux de la philosophie occidentale³. Parménide lui aussi n'a vu partout que contradiction et impermanence. Mais là où Héraclite a affirmé, l'Éléate a entrepris de faire valoir la négation : sa première tâche fut de discriminer des qualités positives des qualités négatives, les secondes étant les *négations* des premières (l'obscur comme négation du clair, le lourd comme négation du léger, etc.) ; la seconde fut d'élever cette opposition au plus haut degré de généralité, celle de l'être et du non-être ; mais au lieu d'en éprouver intuitivement la rythmicité immanente, il a fait fond sur la pure logique abstraite de l'identité et de la non-contradiction : l'être est, le non-être n'est pas, tout ce qui participe des deux à la fois est impossible. L'Être est un, éternel et immobile ; le multiple, le périssable et le mouvant sont du côté du non-être, ils ne sont pas. Pour

accusation (de la réalité, du devenir, de l'apparence, de la vie, etc.). Toute affirmation innocente, et c'est le sens de l'*amor fati*.

¹ *Ibid.*

² « Héraclite est souverainement doué d'une capacité extraordinaire de représentation intuitive, tandis qu'il se montre froid, insensible et même haineux à l'égard de cet autre mode de représentation qui procède par concepts et combinaisons logiques, autrement dit à l'égard de la raison, et qu'il semble éprouver un certain plaisir à la contredire par une vérité qu'il doit à l'intuition » (*ibid.*, § 5).

³ Parallèlement au couple Héraclite-Parménide dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Nietzsche élabore celui de l'homme intuitif et de l'homme théorique dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, un texte consacré à la naissance du langage conceptuel par sclérose du langage métaphorique. On peut considérer ces couples typologiques comme des déclinaisons de la dyade fondatrice de l'apollinien et du dionysiaque.

maintenir cette logique, il fallait rejeter l'intuition, les sens, le corps et tout ce qui leur était donné : « Il reprochait à ses yeux ne serait-ce que de voir le devenir, et à ses oreilles d'en entendre la rumeur¹ ». C'est le monde empirique tout entier qui se trouve impitoyablement écarté comme pure inanité. Parménide, tel une sorte de Descartes désespéré, supplia les dieux de lui donner une seule *certitude* à partir de laquelle déployer toute la pensée : il n'obtint que la plus maigre des tautologies : $A = A$. Mais l'obtenant, il accepta de rendre aux dieux tout le reste : « Gardez tout ce qui est devenir, exubérance, bigarrure, floraison, illusion, séduction, vie, gardez tout cela pour vous et donnez-moi seulement cette unique, pauvre et vaine certitude² ! ».

Nietzsche, dans cette détresse et cette haine qu'il attribue à Parménide, voit le grand tournant ontologique de la philosophie occidentale ; pour la première fois, la pensée, réduite à ses opérations formelles, prétendait accéder à l'unité et l'immutabilité de l'être, au prix d'une exclusion radicale de la sensibilité :

« Ce faisant, [Parménide] a opéré la première critique de l'appareil cognitif, critique extrêmement importante malgré ses grandes insuffisances et ses conséquences fatales : en séparant brutalement les sens et la faculté de penser des abstractions, c'est-à-dire la raison, comme s'il s'agissait de deux facultés tout à fait distinctes, il a détruit l'intellect lui-même et poussé à cette division tout à fait erronée de l'"âme" et du "corps" qui, depuis Platon en particulier, pèse comme une malédiction sur la philosophie³. »

Parménide désormais cesse d'être un penseur de la *physis* et inaugure la métaphysique proprement dite. Ce qui signifie, pour Nietzsche, une perte de l'intérêt philosophique pour l'apparence et, pire encore : une condamnation.

¹ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 10.

² *Ibid.*, § 11.

³ *Ibid.*, § 10.

III - PHÉNOMÉNALISME ET PERSPECTIVISME

1 - Contre Kant

Il est évident que Nietzsche a choisi son camp, et c'est un choix définitif, comme l'attestent les textes les plus tardifs, par exemple *Ecce Homo* qui rend encore hommage à Héraclite : « L'acquiescement à l'impermanence et à l'*anéantissement*, le "oui" dit à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus de la notion même d'*être* – en cela, il me faut reconnaître en tout cas la pensée la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue¹ » ; et *Crépuscule des idoles*, à la même période : « Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'Être est une fiction vide de sens. Le monde "apparent" est le seul. Le monde "vrai" n'est qu'un *mensonge* qu'on y rajoute²... ». Nietzsche, ce faisant, réhabilite les sens : ils ne mentent pas, « tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas³ ». Le conflit magistralement dramatisé entre Héraclite et Parménide est une étape fondatrice sur le chemin du « véritable phénoménalisme et perspectivisme » recherché par Nietzsche. Le perspectivisme répondra à la question de savoir ce que peut être la « vérité » des sens, si ceux-ci ne mentent pas : c'est, nous le verrons, toute une philosophie de la perception qui s'y trouvera engagée. Il suppose un « phénoménalisme » qui, quant à lui, doit travailler à lutter contre toutes les disjonctions fondamentales du phénomène et de l'en-soi, de la représentation et de la volonté, du devenir et de l'être, de l'apparence et de la réalité. Son point de départ est simple : « le phénoménalisme : nous ne savons rien d'une "chose en soi"⁴ ». C'est pourquoi le criticisme kantien revêt une importance si décisive pour Nietzsche : tous les éléments y étaient réunis pour une invalidation de l'idéalisme métaphysique. Il y a même un moment étrange et fort peu orthodoxe, dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, où Héraclite se fait kantien⁵. Mais Nietzsche rencontre avec Kant

¹ *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *La Naissance de la tragédie*, § 3.

² *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », § 2.

³ *Ibid.*

⁴ FP 2 [184], automne 1885-automne 1886.

⁵ Analysant le talent d'Héraclite pour la représentation intuitive, Nietzsche prétend que celui-ci distinguait « le monde présent tout d'abord, coloré et changeant, qui se précipite à notre rencontre à travers toutes nos expériences ; ensuite les conditions de possibilité *a priori* de toute expérience du monde, le temps et l'espace. Car ces derniers peuvent être perçus indépendamment de toute expérience, quand bien

deux problèmes fondamentaux : la distinction de l'empirique et du transcendantal ; la distinction du phénomène et de la chose en soi. Pour lui, ces deux problèmes n'en font qu'un : dans les deux cas, on fait de l'apparence le résultat d'une disjonction au lieu de partir d'elle comme production de toutes les disjonctions.

Nietzsche est kantien en un sens précis : il est *illégitime* de prétendre transgresser les limites de la connaissance, c'est-à-dire les conditions fondamentales du sujet connaissant, pour accéder à la connaissance d'une quelconque réalité en soi. Très tôt, et contre Schopenhauer, toute intuition de l'en soi, fût-ce sous la forme de la volonté, est rejetée. On l'a vu, la volonté est elle-même la forme la plus générale de la représentation¹. Dès lors, « nous devons donc nous plier à l'implacable nécessité de ne pouvoir aller nulle part au-delà des représentations² ». Mais alors, la critique envers Kant peut se déployer dans toutes ses conséquences. D'une part, il est aisé à Nietzsche de reprendre la critique qui fut fréquemment adressée à Kant, contre l'application illicite de la catégorie de causalité à la chose en soi, non connue mais tout de même pensée comme cause du phénomène : « Kant n'avait pas le droit de distinguer le "phénomène" et la "chose en soi"³ ». Soit la chose en soi est inférée et elle est un objet illicite de la connaissance, soit elle est donnée et elle est phénoménale, ce qui est absurde.

même leur contenu serait indéterminé, et par l'intuition, comme de purs en soi, c'est-à-dire qu'on peut les appréhender immédiatement. Lorsque Héraclite considère alors sous cet angle le temps détaché de toute expérience, il possède là le chiffre le plus riche d'enseignements qui donne la clé de tout ce qui ressortit en général au domaine de la représentation intuitive » (*La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5).

¹ « Toute la vie pulsionnelle à son tour, le jeu des sentiments, sensations, affects, actes de volonté, ne nous est connue — je dois l'ajouter ici contre Schopenhauer —, jusque dans l'introspection la plus précise, que comme représentation et non selon son essence : et il nous est permis de dire que la "volonté" de Schopenhauer elle-même n'est autre que la forme la plus générale du phénomène [*Erscheinung*] de quelque chose qui nous reste par ailleurs entièrement indéchiffrable ». (FP 12 [1], début 1871, trad. mod.).

² *Ibid.*

³ « Le point faible du criticisme kantien est devenu peu à peu visible même à l'œil le plus grossier : Kant n'avait pas le droit de distinguer le "phénomène" et la "chose en soi" — il s'était lui-même enlevé le droit de continuer à faire ces distinctions anciennes et habituelles, dans la mesure où il repoussait comme illicite le passage déductif du phénomène à une cause du phénomène — conformément à son idée du concept de causalité et de sa validité purement intraphénoménale : idée qui, d'autre part, anticipe déjà sur cette distinction, comme si la "chose en soi" n'était pas seulement inférée mais *donnée* » (FP 5 [4], été 1886-automne 1887). Sur la formulation antérieure de cette critique, notamment par Jacobi et Hegel, voir DUFOR 2015, p.53-54.

Certes, Kant a toujours davantage insisté sur le fait que la distinction entre phénomène et en soi n'était pas une différence ontologique mais une exigence de la raison, une nécessité de la pensée et une condition du sens, sous peine de sombrer dans la contradiction¹. Mais, d'autre part, c'est bien par ce biais que, plus profondément, Nietzsche attaque Kant. Car, à vrai dire, Nietzsche est tout à fait prêt à « penser » (par hypothèse) le monde objectif en dehors des conditions subjectives : il est incroyablement présomptueux de croire que les choses n'existeraient pas sans nous et, ne resterait-il sur terre que la fourmi ou la mouche, la phénoménalité se donnerait sous les conditions fondamentales de l'insecte connaissant, et toute la *valeur* de la connaissance serait celle qui se rapporte à l'existence de l'insecte². Or c'est bien le fond de l'affaire : à quoi sert l'en soi chez Kant ? Non seulement à sauver la liberté, la morale, Dieu (« succès de théologien³ » que Nietzsche ne lui pardonnera pas), mais à préserver la *valeur* de la Raison, c'est-à-dire sa possibilité d'accéder au sens – qui est la non-contradiction. Il faut absolument résoudre les antinomies de la raison (qui sont un effet, non des disjonctions du réel, mais de la pensée) pour sauver son universalité et sa nécessité.

Cela ne valait pas la peine de consacrer tant d'énergie à exclure l'en soi du domaine de la connaissance si c'était pour postuler que celle-ci est soumise à des conditions

¹ Voir FOESSEL 2008, p. 89 : « Pour sauver la raison de l'apparence où elle se manifeste comme raison, il est nécessaire de distinguer entre le phénomène et la chose en soi. Ces deux derniers termes ne désignent pas d'abord des entités ontologiquement distinctes, mais des *significations* indispensables au maintien de la rationalité comme telle. Voilà le premier bénéfice de la position de la chose en soi à partir de la critique de la cosmologie : il devient impossible de réifier l'intelligible (sous la forme, par exemple, d'un "monde") parce qu'il prend essentiellement place dans un système de significations destiné à prémunir la raison de la contradiction ».

² FP 10 [D81], printemps 1880-printemps 1881 : « Un monde sans sujet – est-ce pensable ? Mais pensons à présent que toute vie a été anéantie d'un seul coup, pourquoi le reste ne pourrait-il pas continuer tranquillement à se mouvoir et demeurer exactement tel que nous le voyons maintenant ? Je ne crois pas qu'il en irait ainsi, mais je ne vois pas pourquoi on ne pourrait pas le penser [...] La possibilité que le monde soit semblable à celui qui nous apparaît n'est pas du tout écartée par le fait que nous reconnaissons les facteurs subjectifs [...] Peut-être y a-t-il cent mille représentations subjectives. Une fois notre représentation humaine éliminée par la pensée – il reste celle de la fourmi. Et si l'on imaginait une disparition totale de la vie, à l'exception de la fourmi : l'existence dépendrait-elle vraiment d'elle ? Certes, la *valeur de l'existence* dépend des êtres sensibles. Et pour les hommes l'existence et l'existence douée de valeur sont souvent une seule et même chose ». Au tout début de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche ravale l'humanité à une misérable seconde dans l'histoire de l'univers et évoque un autre insecte comme sujet concurrent de la connaissance : « Si nous pouvions comprendre la mouche, nous nous apercevriions qu'elle évolue dans l'air animée de cette même passion et qu'elle sent avec elle voler le centre du monde ».

³ *L'Antéchrist*, § 10.

qui ne dépendent pas de l'expérience. Si l'en soi ressortit en dernière instance au domaine de la foi, le transcendantal aussi :

« La *légitimité* de la foi en la connaissance est toujours présupposée : de même qu'est présupposée la légitimité du sentiment d'un jugement porté en conscience. L'*ontologie morale* est ici le préjugé *dominant* [...] Les principes fondamentaux de la logique, le principe d'identité et de contradiction sont des connaissances pures parce qu'ils précèdent toute expérience. – Mais ce ne sont pas du tout des connaissances ! Mais des *articles de foi régulatifs* ! »

Or Kant présuppose que la science est un fait², que les mathématiques et la physique prouvent qu'il y a de la connaissance, et des jugements synthétiques *a priori*. C'est, aux yeux de Nietzsche, une parfaite transgression métaphysique des limites de notre condition de sujet, une véritable mythologie³. Ne pas se permettre de sortir de l'empirique est une affaire de probité méthodologique (à laquelle pourtant Kant invitait lui-même !), qui contraint à considérer les catégories du point de vue de leur genèse psychologique et axiologique : il ne s'agit pas de leur pureté mais de leur purification ; non pas de leur légitimité mais de leur légitimation. Il a manqué à Kant deux qualités essentielles : la probité d'un maintien conséquent dans l'expérience, fût-elle un monde d'apparences disjonctives, et, partant, un meilleur « sens historique », qui ancrât la représentation dans un devenir véritable. Ces qualités seules auraient autorisé une critique de la métaphysique dogmatique. – Il faut ressusciter Héraclite contre Kant⁴.

¹ FP 7[4], fin 1886-printemps 1887.

² « Kant croit au *fait* de la connaissance : ce qu'il veut est une naïveté : *la connaissance de la connaissance* ! » (*ibid.*).

³ « C'est *nous* seuls qui avons inventé les causes, la succession, la réciprocité, la relativité, la contrainte, le nombre, la loi, la liberté, le fondement, le but ; et quand nous projetons de façon imaginaire ce monde de signes dans les choses pour l'y mêler sous forme d'"en soi", nous nous comportons une fois de plus comme nous nous sommes toujours comportés, à savoir de manière *mythologique* » (*Par-delà bien et mal*, § 21).

⁴ « [C]e qui nous sépare aussi bien de Kant que de Platon et de Leibniz, [c'est que] nous sommes *historiques de part en part*. [...] Le mode de pensée d'*Héraclite* et d'*Empédocle* est ressuscité. » (FP 34 [73], avril-juin 1885).

2 - L'apparence ou volonté de puissance

À partir de cette double exigence, Nietzsche procédera tout au long de son œuvre à une patiente critique généalogique des catégories de l'entendement et des principes universels de la connaissance. Il suit Kant sur au moins trois points : toute connaissance commence avec l'expérience ; la sensibilité synthétise le divers ; l'entendement le soumet à ses catégories. Il s'en distingue sur la question majeure de l'*a priori*. Il n'y a pas de formes pures ; aucune synthèse n'a de validité en dehors de l'expérience à synthétiser, celle-ci est ce qui force à engager de la synthèse ; toute connaissance est de l'ordre de la croyance et de l'habitude¹. La sensibilité s'est formée progressivement sous la pression de l'expérience, les catégories de l'entendement de même, dans la continuité des synthèses de la sensibilité et à partir d'elles : il n'y a pas de distinction de nature entre ces deux « facultés ». Le débat de Nietzsche avec Kant ne se joue pas autour de la question du réalisme, mais de la conception du sujet : il s'agit de la pertinence ou non du transcendantal, de l'origine des facultés et de la nature de la connaissance. Contre le réalisme et l'existence de choses en soi, Nietzsche affiche toujours l'hypothèse d'un subjectivisme radical : « *Le sujet seul est démontrable : HYPOTHESE qu'il n'existe que des sujets – et que l' "objet" n'est qu'une sorte d'action de sujets sur des sujets – un mode du sujet²* ». Mais le sujet est lui-même un mode de l'activité (et non son agent) ; il est un processus de constitution dans l'expérience, une individuation vivante, un *organisme*, c'est-à-dire un mode d'organisation du devenir et de la multiplicité. Nous aurons à revenir longuement sur la question de la vie organique ; il suffit pour l'heure de rappeler que la connaissance doit être ramenée aux conditions empiriques d'existence du vivant et non l'inverse, c'est un effet de la probité méthodologique qui consiste à ne pas s'extraire indûment

¹ Nietzsche se réclame parfois de Hume sur ce point : « *Hume a raison, l'habitude (mais pas seulement celle de l'individu !)* nous fait attendre qu'un certain phénomène souvent observé en suite un autre : rien de plus ! » (FP 2 [83], automne 1885-automne 1886). Voir par exemple : KAIL 2009.

² FP 9 [106], automne 1887. Voir aussi FP 9 [40], automne 1887 : « Que les choses aient une *constitution en elles-mêmes*, abstraction faite de toute interprétation et de toute subjectivité, voilà une *hypothèse parfaitement oiseuse* : ce qui supposerait que le fait d'*interpréter et d'être subjectif ne serait pas* essentiel, qu'une chose, dégagée de toutes relations, serait encore chose. Inversement : le caractère en apparence *objectif* des choses ; ne se réduirait-il pas simplement à une *différence de degré* inhérente au subjectif ? ».

de l'expérience et, donc, à suivre, selon l'une des plus fortes exigences nietzschéennes, « le fil conducteur du corps¹ ».

Interroger les corps subjectifs, cela revient à se demander comment peuvent se constituer des entités durables dans un flux perpétuel, de l'identité à partir de la différence pure, de la conjonction à partir des disjonctions de l'apparence. Un sujet et, surtout, avant lui, un organisme, c'est la constitution d'une persistance et d'une identité à partir du changement et de la différence, c'est la réduction de ce qui diffère à ce qui est égal, de ce qui est nouveau à ce qui a déjà été éprouvé : persister et croître, pour un organisme, c'est *croire* à l'égalité et à l'identité, c'est *s'assimiler* la différence et le changement de telle sorte que cela devienne égal et identique – sous peine de destruction². La constitution d'un monde d'objets est la *réaction* du vivant aux disjonctions dans lesquelles aucune vie ne pourrait se maintenir et croître ; le sentiment de sa propre persistance découle de cette réaction : la croyance précède la conscience de soi, en ce sens l'objectivation précède la subjectivation³. C'est à force de vivre et de survivre que l'expérience du devenir devient pensée de l'être, au prix de ce que Nietzsche appellera toujours une *falsification* – non pas du monde "vrai" mais

¹ Cette exigence (qui, indissociable de la conception de la réalité comme volonté de puissance, renvoie dos à dos matérialisme et spiritualisme et n'a que partiellement les aspects d'un vitalisme), a fait l'objet d'études désormais célèbres. Voir par exemple : BLONDEL 1986 ; WOTLING 1995/2009 (notamment Première partie, chap. 3 : « Le corps comme fil conducteur ») ; FRANCK 1998 (notamment Troisième partie : « Le fil conducteur »).

² Sur ce point, voir tout particulièrement : FRANCK 1998, Cinquième partie, « Le système des cas identiques », p. 297 suiv.

³ « Pour qu'il puisse seulement y avoir un sujet, il *faut* qu'il existe quelque chose de persistant et de même beaucoup d'identité et de similitude. *Ce qui est absolument différent* dans le changement perpétuel ne serait point maintenable, ne se maintiendrait à rien et s'écoulerait comme la pluie sur les pierres. Et sans quelque chose de persistant il n'y aurait point de miroir dans lequel se puisse montrer une juxtaposition et une succession : le miroir suppose bien quelque persistance. Or, voici ce que je pense : le sujet pourrait se former à mesure que se formerait l'erreur du Même, par exemple lorsqu'un protoplasme ne reçoit qu'une seule excitation provoquée par différentes forces (lumière, électricité, pression, etc.) et d'une seule excitation conclut à l'identité des causes ou lorsqu'il *n'est susceptible que d'une excitation éprouvant tout ce qui en diffère comme identique* — et c'est sans doute ainsi que cela se passe dans l'organisme du degré le plus bas. D'abord naît la croyance à la persistance et à l'identité *hors de nous* et ce n'est qu'ultérieurement, pour nous être longuement exercés au contact de cet *en-dehors-de-nous* que nous arrivons à nous concevoir *nous-mêmes* en tant que *quelque chose de persistant et d'identique à soi-même*, d'absolu. *La croyance* (le jugement) se serait ainsi formée ANTÉRIEUREMENT à la conscience de soi : durant le processus *d'assimilation* de l'organique cette croyance existe déjà – c'est-à-dire cette *erreur* ! Là est le mystère : comment l'organique en est-il venu à juger ce qui est identique, semblable, persistant? » (FP 11 [268], printemps-automne 1881).

de l'absolument inconnaissable ; non pas de l'être, mais de ce que nous forçons nécessairement à recevoir des prédicats :

« Nous avons projeté *nos propres* conditions de conservation, en tant que *prédicats de l'être* en général [...] Qu'il nous faille, pour prospérer, être stables dans notre croyance, de cela nous en avons tiré que le monde "vrai" n'est point un monde en transformation et en devenir mais un *étant*¹ »

Ce qui assure Nietzsche que la connaissance est une *erreur* vitale, ce n'est pas la certitude qu'il y a de la vérité, mais qu'il y a de la vie – et que vivre, c'est avoir besoin de *tenir pour vrai*². Sentir, percevoir, assimiler, juger, évaluer, croire, interpréter sont autant de termes pour désigner la seule réalité qui se puisse « poser », la seule activité dont on puisse faire l'hypothèse à partir de notre expérience de ce qu'est vivre, bien avant de statuer sur le connaissable et l'inconnaissable, sur le vrai et le faux. La vie n'est pas hypostasiée par Nietzsche : c'est au contraire le constat que le vivant, dans sa persistance et croissance même, ne cesse d'hypostasier, qui contraint, pour faire l'hypothèse de l'origine de la connaissance et la critiquer plus radicalement que Kant, à suspendre par méthode tout ce qui est *déjà* constitué en étant, en sujet et en objet, toute faculté, propriété ou prédicat³.

Que reste-t-il une fois appliquée cette méthode ? La seule activité de constitution elle-même, non pas l'activité *du* sujet, mais celle qui constitue le sujet, l'objet, le monde, le durable et le persistant. Et Nietzsche la nomme *représentation*, avec une assurance frappante, comme en témoigne un fragment de 1881 intitulé « certitude fondamentale » : il n'est pas certain que représenter soit l'activité du sujet, pas plus qu'il n'est certain que ce qui est représenté soit des objets ; si ce qui est représenté

¹ FP 9 [38], automne 1887.

² « Un "tenir-pour-vrai" au commencement ! Donc ce qui est à expliquer : comment un "tenir-pour-vrai" a pu *naître* ! Quelle sensation y a-t-il *derrière* "vrai" ? » (FP 25 [168], printemps 1884).

³ Voir FRANCK 1998, p. 305 : « Déterminer le monde en tant que chaos, c'est le penser indépendamment de tout rapport à une connaissance possible, le penser comme un monde privé d'ordre, a-cosmique, en devenir, où rien ne rend la connaissance possible parce qu'il n'y a encore rien à connaître ».

l'est comme durable, persistant, objectif, identique à soi, l'activité de représentation ne l'est pas elle-même :

« Tout ce qui persiste fait défaut dans le re-présenter même; en revanche il pose deux persistances, il *croit* à la persistance 1) d'un moi 2) d'un contenu : cette croyance à ce qui persiste, la substance, c'est-à-dire au demeurer *identique* du même à soi-même, est le contraire du processus de la représentation. (Quand même, tel qu'ici, je parlerais d'une manière très générale de représenter, je n'en ferais qu'une chose persistante.) Mais il est *clair en soi* que le représenter n'est rien qui repose sur soi, rien d'immuable, identique à soi-même : donc *l'être*, le seul qui nous soit garanti, est *changeant*, non-identique-à-lui-même, il est *relatif* (conditionné : il faut que le penser ait un contenu, pour être une pensée). – Voilà la *certitude fondamentale au sujet de l'être*. Or la représentation *affirme* précisément le contraire !¹ »

Voilà la disjonction fondamentale : nous nous représentons la représentation sous les conditions du représenté ; d'une certaine manière, la représentation elle-même ne cesse de « s'auto-falsifier », de produire le contraire de ce qu'elle est :

« *Il n'est point nécessaire qu'il y ait un sujet et un objet* pour que la représentation soit possible, mais sans doute faut-il que la représentation puisse *croire* à l'un et à l'autre. – Bref : ce que la pensée saisit en tant que le réel, qu'il *lui faut saisir*, peut bien être le contraire de l'existant² ! »

Cela ne veut évidemment pas dire que, le phénomène étant fondamentalement « erreur », le contraire du monde phénoménal soit le « monde vrai » ou « l'en soi » : c'est seulement « *une autre sorte* de monde phénoménal³ », pensé non plus comme monde d'objets constitués sous les conditions *a priori* d'un sujet transcendantal, mais comme processus constituant d'objectivation et de subjectivation sous les conditions

¹ FP 11 [330], printemps-automne 1881.

² *Ibid.*

³ « le contraire de ce monde phénoménal n'est pas "le monde vrai", mais le monde informe et informulé du chaos des sensations — donc *une autre sorte* de monde phénoménal, pour nous "inconnaisable" » (FP 9 [106], automne 1887).

du vivant (la transcendantalisation ou abstraction progressive et ségrégative de la réaction sensible étant une condition vitale) ; non plus comme un monde représenté par un agent subjectif doué de facultés mais comme une activité de représentation dont les sujets sont les fonctions ; non plus comme un monde où la connaissance de son organisation est possible, mais comme un monde où la croyance des organismes en l'existence est nécessaire. Exister, vivre, sentir, penser, sont les degrés d'effectuation d'une puissance représentative dont la dynamique fondamentale est la distribution des affirmations et des négations, c'est-à-dire la production de l'ensemble des rapports d'acceptation et de refus, d'assimilation et de rejet, d'unification et de division, d'égalisation et de différenciation, etc. qui constituent le monde phénoménal, déterminé et conditionné. C'est pour cette raison seule que l'on peut encore, en termes trop humains, l'appeler *volonté* : comme l'évoque le fragment ci-dessus, la représentation est ce qui *affirme* et *croit* qu'il y a des sujets et des objets, les produisant par là-même. Cette « volonté » n'est pas un en soi inconditionné, elle est elle-même « une autre sorte » de phénoménalité, conditionnée sous la forme du conflit de toutes les multiplicités disjonctives (le chaos) dont le règlement toujours recommencé est la représentation en devenir. Il n'y a qu'une seule et même réalité, que l'on nommera *apparence* si l'on affirme la conjonction, inaccessible à la connaissance, de tous les prédicats différents, et *volonté de puissance* si l'on affirme la disjonction, accessible à l'interprétation, qui est au principe même de toute prédication :

« Contre le mot “phénomènes” [*Erscheinungen*]. N.B. L'*apparence* [*Schein*], au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses – 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” si on le compare à la “vérité logique” – laquelle n'est elle-même possible que dans un monde imaginaire. Je ne pose donc pas l’“apparence” en opposition à la « réalité », au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire “monde-vrai”. Un nom précis pour cette réalité serait “la volonté de puissance”, ainsi désignée

d'après sa structure interne et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide¹. »

3 - Les degrés de l'apparence

La lutte opiniâtre de Nietzsche contre l'idéalisme foncier de la philosophie occidentale trouve son arme la plus redoutable dans l'hypothèse de la volonté de puissance, qui sape tout dualisme entre le fondement de l'être et sa représentation dans l'esprit, et l'alternative fatale qui la sous-tend : la nécessité de nier l'un pour affirmer l'autre, l'impossibilité d'affirmer une seule réalité. La philosophie a été jusqu'ici la grande défaite de l'apparence et, partant, la défaite du devenir et de ses contradictions, du corps et de ses opacités, de la vie et de ses injustices. Incapables de nous tenir dans l'élément qui est pourtant notre condition, nous avons fait du plus incertain le plus vrai, du plus imaginaire le plus réel. Nous avons désespéré du corps et de la terre et avons, dans notre délire souffrant, inventé des arrière-mondes². Tout principe métaphysique est une proposition d'existence, tout jugement intellectuel est un préjugé moral, toute représentation est une volition : cette distribution instinctive des oui et des non a une histoire, les rapports de l'affirmation et de la négation manifestent des degrés de puissance variables et créent des types d'hommes, de savoirs, de morales. D'autres types sont possibles si d'autres rapports sont établis, et Nietzsche se fixe ce but très tôt. À l'époque de *La Naissance de la tragédie*, il écrivait : « Ma philosophie, *platonisme renversé* : plus on s'éloigne de l'étant vrai, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but³ ». Il y a encore du platonisme qui s'ignore chez Kant⁴, du platonisme revendiqué chez Schopenhauer. Dix-sept ans plus tard, *Crépuscule des idoles* retrace à traits rapides l'« histoire d'une erreur » et les étapes d'une *révolution* où revient l'image solaire (le soleil platonicien s'est couché,

¹ FP 40 [53], août-septembre 1885. Voir également *Par-delà bien et mal*, § 36.

² Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De ceux des arrière-mondes ».

³ FP 7 [156], fin 1870-avril 1871.

⁴ Entre l'idéalisme objectif de Platon et l'idéalisme subjectif de Kant, Nietzsche sent instinctivement une affinité que les néo-kantiens de Marbourg s'emploieront à revendiquer : pour Cohen et Natorp, le point commun est à trouver dans l'idée même de la logique comme fondement. Voir SERON 2012.

un nouveau soleil s'est levé et un nouveau midi brille : celui de Zarathoustra). En voici les étapes : le vrai monde, accessible au philosophe (Platon) ; le vrai monde encore inaccessible, mais promis (christianisme) ; le vrai monde, définitivement inaccessible mais pensé comme impératif moral consolateur (Kant) ; le vrai monde, de fait non atteint, dénué d'impératif et de consolation (positivisme) ; le vrai monde, une pensée devenue inutile, superflue, donc supprimée (le réveil des esprits libres nietzschéens). Mais ce n'est pas tout : la fin de la grande erreur de l'humanité ne vient qu'avec le zénith d'une abolition plus vaste : « Nous avons supprimé le vrai monde : quel monde resta-t-il ? L'apparent, peut-être ?... Mais non ! *Avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde apparent !* »¹. L'apparence, devenue « la véritable et l'unique réalité des choses », doit alors être nommée autrement, pensée autrement : on a vu qu'« un nom précis pour cette réalité serait "volonté de puissance" » ; mais si l'on garde le mot (le langage est une fatalité : il est au cœur de l'erreur vitale que nous appelons connaissance), il faut au moins le dégager de la *valeur* que le jugement négatif lui a fixée et, tel un Dionysos désinvolte, en refluidifier le sens apollinien :

« Que la vérité vaille plus que l'apparence, ce n'est rien de plus qu'un préjugé moral ; c'est même la supposition la plus mal prouvée au monde. Qu'on se l'avoue donc : il n'y aurait absolument aucune vie si elle ne reposait sur des appréciations perspectivistes et des apparences ; et si l'on voulait, avec l'enthousiasme vertueux et la balourdise de bien des philosophes, abolir complètement "le monde apparent", eh bien, à supposer que *vous* en soyez capables, – dans ce cas du moins, il ne resterait rien non plus de votre "vérité" ! Après tout, qu'est-ce qui nous force de manière générale à admettre qu'il existe une opposition d'essence entre "vrai" et "faux" ? Ne suffit-il pas d'admettre des degrés d'apparence et comme des ombres et des tonalités générales plus claires et plus sombres de l'apparence, – différentes *valeurs**², pour parler le langage des peintres ?² »

¹ *Crépuscule des idoles*, « Comment le "vrai monde" finit par tourner à la fable ».

* En français dans le texte.

² *Par-delà bien et mal*, § 34.

Nous retrouvons le clair-obscur de ce monde baroque dans lequel Deleuze, poussant Leibniz dans ses derniers retranchements dogmatiques, voyait les degrés d'intensité tout proches de remplacer les oppositions d'essence, les disjonctions chercher à devenir moyen de communication. Entre les « manières et apparences » et « le fond des choses », entre « Apollon » et « Dionysos », entre « représentation organique » et « représentation orgique » se joue un rapport d'expression que Nietzsche, après Leibniz, appellera *perspective*, reprenant à son compte les images du miroir, du reflet, de la projection, du point de vue pour désigner un monde perspectiviste, monde peint par la volonté de puissance selon toute la palette des *valeurs*, mot heureux que Nietzsche, dans ce paragraphe 34 de *Par-delà bien et mal*, reprend au français des peintres. Rapport d'entr'expression où « entre » ne désigne plus une correspondance réglée entre propriétés mais des processus conflictuels d'appropriations ; non plus une relation harmonique qui fondent les différences dans une unité qui les enveloppe, mais une lutte des différences pour de précaires harmonisations toujours remises en jeu.

CHAPITRE 3

VIVANT MIROIR

(NIETZSCHE ET LEIBNIZ - I)

Le présent chapitre et le suivant se proposent d'étayer – et de mettre à l'épreuve – le pressentiment de certaines affinités remarquables entre le monde perspectiviste de Leibniz et celui de Nietzsche. Ce faisant, il faut insister dès le départ sur un point qui engage des questions de méthode : ces deux philosophes ont en commun d'explicitier leurs thèses au moyen de diverses analogies successives qui, toutes, possèdent des vertus évocatrices, mais dont chacune est insuffisante à épuiser le sens ou la démonstration de leur propos et doit être corrigée ou complétée par toutes les autres. Dans ces conditions, le rapprochement de certaines analogies chez Leibniz et chez Nietzsche doit lui-même fonctionner analogiquement et se donner pour ce qu'il est : un moyen sensible et évocateur d'exprimer des affinités qui, à chaque étape, menacent de se retourner contre celui qui les pressent. Trop de choses séparent par ailleurs ces philosophes pour que l'on tente d'établir l'identité de leurs thèses. En revanche, leur rapprochement doit permettre de mettre en lumière des ressemblances (et les dissemblances qui leur sont afférentes) de sorte que l'on puisse en dégager quelques propositions fondamentales quant à la nature du perspectivisme en philosophie. Ainsi, la comparaison entre Leibniz et Nietzsche (qui, à notre connaissance, a été quelquefois évoquée mais jamais, jusqu'ici, étudiée plus avant) suivra trois étapes : il s'agit, d'une part, de s'emparer, dans le présent chapitre, d'une analogie commune à Leibniz et à Nietzsche – celle du *miroir vivant* – afin d'en éclairer les sources, les présupposés et les implications pour la question de la représentation dans une philosophie perspectiviste ; d'autre part, d'analyser, dans le chapitre suivant, la portée du modèle commun qui sous-tend cette même analogie – le modèle de la *perception* – et de rendre compte de ce que Nietzsche lui-même s'est positionné par rapport à Leibniz sur ce point ; enfin, de partir des résultats obtenus pour poursuivre la voie que nous traçons au sein d'une constellation où Whitehead et Deleuze doivent venir prendre place à la suite de Leibniz et Nietzsche.

I - LE MIROIR DIVIN DES NÉOPLATONICIENS

1 - Dionysos au miroir

L'analogie du miroir parcourt tout un pan des cosmologies et philosophies qui se sont donné pour tâche d'exprimer les rapports de l'Un et du Multiple et ceux de l'Être et de l'apparence, en Dieu, dans le monde et dans l'âme. Or, au vu de ce que nous avons dit précédemment de Dionysos comme symbole de la pulsation de la phénoménalité entre représentation orgique et représentation organique, il faut dès à présent noter ce fait remarquable que, dans ces tentatives d'expression analogique, Dionysos réapparaît aux côtés du miroir. L'alternance rythmique entre l'Un et le Multiple est déjà l'un de ses attributs dans l'Antiquité. Selon Plutarque¹, le dieu tantôt embrasse la nature et réduit toutes choses à l'unité, tantôt revêt une infinité de formes naturelles jusqu'à former un cosmos harmonieux. L'ancien stoïcisme, qui a fait sienne cette alternance cosmologique, a associé l'embrassement unificateur à Apollon et a établi une étymologie du nom du dieu dans le sens d'une négation de la pluralité². Or, cette dialectique a été souvent rapportée au martyre de Dionysos, démembré par les Titans puis ressuscité dans son unité corporelle (d'ailleurs avec l'aide d'Apollon, selon certaines versions). C'est un passage du *Timée* où Platon explique la composition de l'âme du monde à partir de la substance indivisible et de la substance divisible (35 a-b) qui suscite chez les néoplatoniciens, inspirés par le commentaire de Plutarque³, un rapprochement entre le démembrement de Dionysos et la constitution des hypostases⁴. Ce sera explicitement le cas de Proclus, qui met en parallèle d'une part la dispersion des membres du dieu et la substance divisible de l'Âme à travers l'univers, d'autre part son cœur sauvé par Athéna et la substance indivisible de l'Intellect⁵.

¹ PLUTARQUE, *De E apud Delphos*, 388 E – 389 A, cité d'après PÉPIN 1970. C'est également à cet article que nous devons les références suivantes à Macrobe, Olympiodore, Proclus et Plotin.

² Ainsi Chrysippe, selon MACROBE, *Saturnales*, I, 17, 7.

³ PLUTARQUE, *De animae procreatione in Timaeo*, 21, 1022 E.

⁴ Plotin admet trois hypostases: l'Un, l'Intellect qui en émane, et les Âmes, âme du monde et âmes humaines qui descendent dans les corps (voir *Ennéades*, X, 1).

⁵ PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentaria*, 35a, 184 D-F, éd. Diehl, II, p. 145.

Il se trouve que, entre le III^e et le V^e siècle, l'exégèse néoplatonicienne de la cosmologie dionysiaque (notamment chez Firmicus Maternus, Nonnus de Panopolis et Olympiodore¹) évoque la présence d'un miroir dans les mains de l'enfant Dionysos lorsqu'il fut dépecé par les Titans : c'est Héra qui le lui avait perfidement offert pour le piéger. Une version précise même que les agresseurs répandirent partout les fragments du miroir brisé afin que l'image de Dionysos ne pût se reformer. Olympiodore associe le démembrement, le bris du miroir et la dispersion de la multiplicité dionysiaque dans l'univers. Mais c'est encore Proclus qui donne toute sa portée à la symbolique du miroir de Dionysos : dans son commentaire du *Timée* (33b), où Platon explique que le Démonstrateur dota le monde d'une surface extérieure lisse (et Proclus d'ajouter qu'elle est donc réfléchissante), cette surface est comparée au miroir dans lequel se contempla Dionysos avant de se répandre en fragments dans toute la démiurgie ; ce miroir est ainsi le prisme qui sépare et articule l'unité intelligible et la multiplicité sensible, permettant à celle-là d'irradier celle-ci².

Plotin déjà, reprenant la hiérarchie platonicienne entre le modèle et les différents niveaux de ses copies³, avait l'habitude de nommer celles-ci miroirs : par exemple, la partie inférieure de l'âme est miroir de l'âme véritable, le langage est miroir de la pensée, la conscience est miroir de l'intellection, etc. Plotin insiste sur le fait que le reflet ne retire ni n'ajoute aucune réalité à ce qu'il reflète : le miroir est comme l'acte de l'objet qui s'y projette⁴. Une seule fois, mais dans un passage important, Plotin évoque le miroir de Dionysos démembré : « Quant aux âmes humaines, ayant vu leurs images comme Dionysos avait vu la sienne dans le miroir, elles s'élançèrent d'en haut et s'en vinrent auprès d'elles ; mais ces âmes non plus ne furent pas coupées de leur principe ni de l'Intellect⁵ ». Les fragments de miroir dispersés dans l'univers emportent avec eux quelque chose de l'image du dieu : « Une représentation imagée est toujours disposée à recevoir la participation de son modèle comme le miroir en saisit

¹ FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, 6, 2; NONNUS PANOP., *Dionysiaca*, VI, 172-173; OLYMPIODORE, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, ed. W. Norwin, Leipzig, 1913, p. 111.

² PROCLUS, *op. cit.*, 33b, 163 E – 164 A, II, p. 79.

³ Voir notamment la célèbre ligne divisée en quatre segments dans *République*, VI, 509d suiv.

⁴ Sur le détail des références au texte de Plotin, voir PÉPIN 1970, p. 316.

⁵ PLOTIN 1976, IV, 3 [27], 12, 1-4.

l'apparence¹ ». L'âme du monde est une *émanation* du premier principe, troisième niveau après l'Un et l'Intellect ; elle conserve une part de l'éternité des niveaux supérieurs, et garde de l'Intellect la présence en elle de toutes les Idées, mais sur un mode dispersé. Les âmes humaines, reflets de l'âme hypostatique, s'incarnent dans des corps ; singulières et discernables par la différence que constitue leur corps, elles participent à l'unité de l'âme du monde, qui est commune à toutes. Frontière entre l'intelligible et le sensible, l'âme est aussi un mélange d'être et de non-être ; de l'être dans sa plénitude émanent en effet les âmes comme des images passagères dans un miroir vide et dénué de tout être. En un passage étrange des *Ennéades*², Plotin élabore une nouvelle version du miroir : c'est celui de la matière, impassible (sans force), incorporelle (sans forme), recevant et perdant sans cesse l'image fugitive des âmes-miroirs : la matière est miroir de miroir, simulacre de simulacre. Seules les âmes individuelles sont des miroirs vivants, éphémères et vaines en tant qu'elles n'animent qu'un instant le non-être de la matière miroitante, éternelles et pleines en tant qu'elles émanent de l'être dont elles sont le reflet.

2 - En miroir et en énigme

Au fil des siècles, Dionysos disparaît, et lorsque le sage cherche à reconstituer, comme un puzzle, l'image de la divinité à partir de la multitude confuse des débris miroitants de l'apparence, c'est le Dieu chrétien qu'il contemple. Augustin fixe pour la postérité l'expression *speculum mentis*³. Le « miroir de l'esprit » forme des images variables et mensongères du monde ; mais il est aussi l'instrument énigmatique que Dieu a offert à l'homme pour se faire connaître à lui par les voies de l'introspection et de la purification de l'âme. C'est en ce sens en effet qu'Augustin interprète le passage de *l'Épître aux Corinthiens* (I-13, 12) : « Aujourd'hui nous voyons à travers un miroir et en énigme, alors nous Le verrons face à face ». Le miroir, mélange ambigu d'un et de multiple, d'être et d'apparence, d'intelligible et de sensible, de vérité et d'illusion, est

¹ *Ibid.*, IV, 3, 11.

² *Ibid.*, III, 6, « De l'impassibilité des incorporels ».

³ Voir notamment *Soliloques*, VI-X ; *De Trinitate*, XV, 20-24.

l'*énigme* par laquelle Dieu, pour ainsi dire, ne se montre ni ne se cache. Au milieu du XV^e siècle, Nicolas de Cues écrit : « Le Dieu inconnaissable se montre de façon connaissable par le monde, dans le miroir ou en énigme¹ ». L'analogie du miroir, centrale et abondante chez le Cusain, est l'un des moyens par lesquels il répond, pour la dépasser, à la dualité, profondément ancrée dans le néoplatonisme, entre l'intelligible et le sensible². Relisant *l'Épître aux Corinthiens*, mais aussi *l'Épître aux Romains* où Paul affirmait que Dieu, quoiqu'invisible, se laisse voir aux hommes à travers ses œuvres³, Nicolas de Cues commente : « Tous nos docteurs les plus sages et les plus saints s'accordent à dire que les choses visibles sont véritablement les images des choses invisibles et que, à partir des créatures, le Créateur peut être vu et connu comme dans un miroir et en énigme⁴ ». Pour franchir le miroir, il faut redéfinir entièrement le rapport du fini à l'infini : on sait que Nicolas de Cues anticipe à maints égards l'ouverture du monde clos en univers infini⁵, et que son principe de la coïncidence des opposés, sa thèse du Maximum absolu présent en toutes choses par *contractio*⁶ et son couple conceptuel *explicatio* – *complicatio*⁷ auront une influence sur Leibniz⁸. La clarté infinie est pour ainsi dire enveloppée, contractée dans la confusion du fini, contraction qui induit une hiérarchie des créatures selon le degré d'enveloppement dans les miroirs qu'elles sont ; parmi elles, « les natures intellectuelles sont un miroir vivant, plus clair et plus droit⁹ ». L'œil de Dieu et l'œil de l'homme sont des *miroirs vivants*, qui ne se distinguent que par l'angle de perspective : infiniment ouvert en Dieu, réduit en l'homme, le premier décrit une sphère infinie dont le centre est partout, le second une sphère limitée :

¹ CUES 2006, p. 107.

² Voir VIAU 2009.

³ *Romains*, 1, 20.

⁴ CUES 2011, Livre I, chap. XI, p. 63. Nicolas de Cues développe longuement cette idée dans *De Possesst.*

⁵ Voir KOYRÉ 1962/2003 : « Et pourtant, ce fut Nicolas de Cues, le dernier grand philosophe de la fin du Moyen Âge déclinant, qui le premier, rejeta la conception médiévale du Cosmos et à qui, bien souvent, est attribué le mérite, ou le crime, d'avoir affirmé l'infinité de l'Univers » (p. 19).

⁶ Voir par exemple GRAZIELLA FEDERICI VESCOVENI 2016, en particulier la fin du chapitre premier consacrée à « l'infini contracté maximale », p. 51 suiv.

⁷ Voir par exemple GANDILLAC 1993.

⁸ Sur les liens entre Nicolas de Cues et Leibniz, voir REY/VENGEON 2011 ; DALL'IGNA/ROBERI 2013 ; CORRIERAS 2016.

⁹ CUES 1986, p. 49. L'esprit est également qualifié de « miroir vivant » dans *De Idiota Mente*, V, n° 87.

« Ton œil, Seigneur, atteint toutes choses sans se tourner vers elles ; mais notre œil se tourne vers l'objet et, dès lors, notre vue voit selon un angle mesurable. Mais l'angle de ton œil, ô Dieu, n'est pas quantifiable, mais il est infini. Il est cercle et sphère infinis parce que ta vue est un œil d'une sphéricité et d'une perfection infinies. Tu vois tout en même temps, en cercle, au-dessus et au-dessous¹. »

3 - Un unique miroir brisé

On ne saurait terminer ce bref rappel de l'analogie du miroir telle que l'hérite Leibniz sans évoquer Giordano Bruno², le penseur des mille soleils, d'un univers infini constitué d'une infinité de mondes finis, véritables effets de miroir dont l'infini divin est la cause. L'univers est un « immense simulacre corporel³ », divinité seconde en tant qu'elle est un miroir de la divinité première, où l'infinité des choses singulières varient selon leur puissance, leur disposition et l'angle sous lequel elles sont éclairées. Mais chacune *exprime* un aspect parmi les aspects infinis de Dieu, un Dieu qui *s'explique* dans la multiplicité comme il se *complique* pour l'esprit qui veut remonter à la Cause infinie. Bruno rend hommage à Nicolas de Cues en reprenant sa terminologie de l'*explicatio* – *complicatio*, mais franchit le pas décisif et hérétique : Dieu est immanent à l'univers, car le rapport de l'Un et du Multiple ne signifie ni une chute ni une déperdition, mais une pulsation pour ainsi dire dionysiaque entre l'unité corporelle et son démembrement, le miroir entier et ses débris ou *éclats* infinis. Bruno développe cette image dans un passage important : si un seul miroir entier reflétait le soleil, nous verrions le soleil tout entier ; mais si le miroir est brisé et dispersé en fragments innombrables, nous verrons l'image du soleil elle-même fragmentée, par bris confus, et toutefois reconstituables :

¹ *Ibid.*, p. 48.

² Sur Leibniz et Bruno, voir notamment: RICCI 1990; DEL PRETE 1999; ROCCHI 2000.

³ Giordano BRUNO, *De immenso*, Livre II, chap. XIII.

« C'est pourquoi, de même que dans un unique miroir brisé, en raison de la multiplication des parties, les sujets des âmes des âmes animées sont multipliées, s'il arrive qu'à nouveau toutes les parties se rassemblent en une masse unique, le miroir sera unique, une forme unique, une âme unique, de même que si toutes les sources, les fleuves et les mers concourent vers un océan unique, il y aura un seul Amphitrite ¹ ».

II - LEIBNIZ : LES MIROIRS DE DIEU ET DE L'UNIVERS

1 - Les miroirs monadiques

On ne saurait détailler ici le lien ambigu de Leibniz à la tradition néoplatonicienne². Leibniz est toujours prêt à lui reprocher d'avoir été un « pseudo-platonisme » et d'avoir corrompu Platon (dont il se sent lui-même très proche) par des explications superstitieuses et miraculeuses³. Lorsqu'il le fait toutefois, c'est avec pour cible le courant néoplatonicien spiritualiste de son siècle (notamment les Anglais Robert Fludd, Ralph Cudworth ou Henry More) trop prompts à invalider les lois physiques au profit de motifs mystiques. Dès qu'il s'agit en revanche de se retourner contre les courants strictement mécanistes ou matérialistes, Leibniz n'hésite pas, pour défendre les fondements métaphysiques de la phénoménalité, à recourir à des motifs néoplatoniciens : par exemple la création des substances par fulgurations de la divinité ; l'animation et l'immortalité de toutes les substances ; leur conspiration ou convergence universelle ; leur hiérarchie par degrés de perfection, etc. ; enfin, que les substances sont des *miroirs* de Dieu et de l'univers.

¹ « Itaque si quemadmodum uno perfracto speculo propter partium multiplicationem animalium animarum multiplicata sunt supposita, si accidat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima, sicut si omnes fontes, flumina, lacus et maria in unum concurrant oceanum, unus erit Amphitrites » (*Lampas triginta Statuarum*, 22. Cité d'après DAGRON 1999, p. 289-290. Nous traduisons).

² Sur ce point, voir notamment : RODIER 1902, POLITELLA 1938, GHIO 1979, MACDONALD ROSS 1983, BITTENCOURT DE CASTRO 2011, MARTINEZ 2014.

³ Voir *Guilielmi Pacidii initia et specimina scientiae generalis*, in : *Philosophische Schriften*, VII, p. 147-149. Voir, sur ce point, Bruno PINCHARD, « Leibniz et l'hermétisme renaissant : la critique des *mira* et des *mystica* », in BERLIOZ/NEF 1999, p. 119-151.

Il est connu que le miroir est l'une des analogies favorites de Leibniz pour désigner l'expressivité des substances simples ou monades. Chaque substance simple reflète à sa manière tous les autres rapports de l'univers – à sa manière, cela veut dire suivant son point de vue ou selon une certaine perspective, et le *Discours de métaphysique* y associe immédiatement l'analogie du miroir : « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers¹, qu'elle exprime chacune à sa façon² ». Si l'analogie du miroir est intuitive, Leibniz prend soin toutefois d'ajouter quelques précisions nécessaires. D'une part, il faut dire que les miroirs monadiques ne relèvent pas de l'imaginaire péjoratif du vain reflet : ces miroirs-là ne sont pas déformants et ne produisent pas d'images illusoires. Il n'est pas vrai qu'un point de vue situé déforme son objet, pas plus qu'une hyperbole n'est une déformation du cercle. On se trompe en effet si l'on croit que le miroir offre une simple ressemblance ; même lorsqu'elle présente la plus grande dissemblance, la projection spéculaire reste soumise à une loi de correspondance³. Le miroir ne trompe pas sur le monde, son image fût-elle confuse ou laide ; à condition toutefois que, pour apercevoir la distinction et la beauté d'un ordre, l'on découvre la loi qui régit la projection et que l'on trouve le « vrai point de vue », comme on fait le point sur une lunette⁴. Sans cesse Leibniz

¹ Ce « de Dieu ou bien de tout l'univers » n'est pas le *Deus sive natura* de Spinoza, et Leibniz distingue bien le Créateur de ses créatures : la *Monadologie* précisera que toutes les monades (ou « âmes en général ») sont des miroirs, mais que les « âmes ordinaires » ne sont des miroirs ou images que « de l'univers des créatures », tandis 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 » (*Monadologie*, § 83).

² *Discours de métaphysique*, IX. La phrase se poursuit ainsi : « ... à peu près comme une même ville est représentée diversement selon les différentes situations de celui qui regarde ». Sur la fréquente analogie de la ville considérée de plusieurs côtés, voir : L. BOUQUIAUX, « La notion de point de vue dans l'élaboration de la métaphysique leibnizienne », in : TIMMERMANS 2006, p. 23-54.

³ « Lorsque je dis un miroir, il ne faut pourtant 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 représentée par une ellipse, c'est-à-dire par une courbe ovale dans une projection 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 » (« Sur le principe de raison », in *Recherches générales*, p. 476-477).

⁴ « C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains dessins ne paraissent que confusément 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. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés

rappelle que les monades sont aussi parfaitement réglées que l'univers qu'elles représentent à leur manière. Parmi elles, seules les monades spirituelles peuvent accéder à cette loi qui leur découvre la perfection de l'univers et la grandeur de Dieu ; mais, même sans le savoir, toutes les autres chantent aussi la gloire du Créateur, par la simple multiplication de son ouvrage sous une infinité de points de vue¹. D'autre part, il ne faut pas croire que les lois des miroirs monadiques seraient celles de l'optique : ce ne sont pas des miroirs matériels, il s'agit d'âmes, c'est-à-dire d'unités spirituelles qui expriment de la multitude matérielle ; les règles de l'expression sont « des lois métaphysico-mathématiques de la nature, c'est-à-dire selon l'ordre le plus conforme à l'intelligence et à la raison² ». On ne dira pas d'une machine (et le miroir matériel en est une) que la multitude qu'elle reflète est exprimée par une quelconque unité réelle en elle, c'est-à-dire *perçue* par une âme : « Il n'y a rien de plus approchant de la pensée parmi les choses visibles que l'image qui est dans un miroir, et les traces dans le cerveau ne sauraient être plus exactes ; mais cette exactitude de l'image ne produit aucune perception dans l'endroit où elle est³ ». Ainsi, un miroir ordinaire n'a pas d'âme, il est un agrégat qui n'appartient à aucune monade qui lui donnât son unité réelle. Ce qui manque aux objets inanimés, c'est l'unité expressive, qu'on appelle dans l'âme *perception*, et qui fait de l'agrégat corporel un *organisme*⁴. C'est pourquoi l'analogie du miroir pour désigner la substance absolument simple (l'âme) ne prend sens que si l'on précise, non seulement qu'il est parfaitement réglé, mais qu'il est *vivant*⁵. Et c'est également pourquoi l'analogie de l'œil vient souvent compléter celle

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. » (*Théodicée*, §117).

¹ « 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 » (*Discours de métaphysique*, IX) ; « On peut même dire que chaque âme est un monde à part, mais que tous ces mondes s'accordent et sont représentatifs des mêmes phénomènes différemment rapportés ; et que c'est la plus parfaite manière de multiplier les êtres autant qu'il est possible, et le mieux qu'il est possible » (Lettre à Bayle, 1702, in *Philosophische Schriften*, III, p. 72).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ « Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique ; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps suivant lequel l'univers y est représenté. » (*Monadologie*, § 63).

⁵ Les occurrences sont nombreuses, par exemple : « 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-

du miroir : le miroir et l'œil sont régis par les mêmes lois optiques, mais seul ce dernier, partie organique d'un agrégat qui tient sa cohésion d'une âme, est dit percevoir. Cependant, c'est encore une analogie : l'œil ne perçoit pas, mais les lois optiques (mécaniques) qui régissent le fonctionnement de l'œil trouvent une correspondance naturelle ou expression dans l'âme, qui est le seul *point* de vue absolument indivisible, parce qu'immatériel. Seule une substance simple perçoit. Ainsi, le miroir monadique est sans partie, vivant, percevant et réglé aussi parfaitement que l'univers et son Créateur, qu'il enveloppe tous deux entièrement (c'est-à-dire à l'infini) sous son point de vue, quelle que soit la confusion de celui-ci au-delà de sa sphère de distinction ou département¹.

2 - Loi de la specularité

Que veut dire envelopper confusément l'univers infini, et distinctement un département fini ? C'est là que nous en venons à la dernière correction nécessaire de l'analogie du miroir, qui affecte aussi celle de la peinture en perspective : l'âme, elle, ne reflète pas sur sa surface un monde extérieur, pas plus qu'elle n'est le tableau peint d'un paysage réel ou le verre transparent et encadré qui donne sur un extérieur. « Lorsque je dis un miroir, il ne faut pourtant pas penser que je conçois les choses extérieures comme si elles étaient toujours peintes dans les organes ou dans l'âme même² » ; « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir³ ». Ce qu'elle contient, c'est *l'inscription d'une loi*, la même loi qui régit à la fois la série finie et distincte qu'elle est actuellement, toutes les autres séries finies de l'univers que seuls les autres points de vue actualisent chacun partiellement, et la série infinie que Dieu seul actualise dans la Création. Ainsi, chaque

même » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3) ; « 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 » (*Monadologie*, § 56) ;

¹ « D'où il s'ensuit enfin [...] que l'âme est une imitation de Dieu le plus qu'il est possible aux créatures, qu'elle est comme lui simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais qu'à l'égard des distinctes elle est bornée » (Lettre à Bayle, *loc. cit.*, p. 72).

² « Sur le principe de raison », in *Recherches générales*, p.476.

³ *Monadologie*, § 7.

monade actualise une séquence et contient virtuellement l'ensemble infini des séquences qui forment l'univers parce qu'elle en possède la loi¹. Pour exprimer autrement la virtualité et l'actualité, Leibniz utilise le vocabulaire de l'enveloppement et du développement, de la complication et de l'explication. Aussi bien l'on pourrait dire : codage et décodage. Qu'il n'y ait pas d'extériorité à la monade, cela veut dire que chacune contient tout le *texte* universel et son *code* (sa loi explicative) mais qu'elle n'en actualise distinctement (ou décode) qu'une partie, tout le reste restant confus (ou codé) pour elle. La monade est un encodage, ce qui fait dire à Deleuze qu'elle n'est pas un tableau-fenêtre mais une tabulation, une table d'information². Ainsi, le miroir est tout aussi bien un texte³, et l'on sait que Leibniz attachait plus d'importance encore au projet d'une caractéristique universelle (dont le corollaire devait être une écriture universelle) qu'aux lois de la perspective.

Les trois caractéristiques principales du miroir leibnizien sont donc les suivantes :

a) il est parfaitement réglé : la représentation n'est pas illusoire ou fautive mais enveloppe un désordre apparent dont la découverte d'une loi permet de saisir l'ordre réel. Le point de vue est vrai et harmonieux.

b) il est vivant et actif : la représentation n'est pas explicable par des causes matérielles mais seulement par une action interne et spontanée de la substance (en tant que telle, une entéléchie) qui unifie et anime le multiple en corps. Le point de vue est vital et perceptif.

¹ Dans sa lettre à Bayle (*loc. cit.*), Leibniz associe le motif néoplatonicien de l'émanation à la distinction scolastique entre *eminenter* et *virtualiter* pour expliquer que le miroir divin contient de manière absolument distincte ou actuelle l'image de l'univers tandis que les miroirs monadiques qui émanent de lui n'en contiennent qu'une image confuse ou virtuelle : « [...] tout est distinct à la souveraine substance, de qui tout émane, et qui est cause de l'existence et de l'ordre, et en un mot la dernière raison des choses. Dieu contient l'univers éminemment, et l'âme ou l'unité le contient virtuellement, étant un miroir central, mais actif et vital pour ainsi dire. »

² *Le Pli*, p. 38.

³ Augustin déjà, identifiait le miroir et le texte divins : « Les oracles des pages célestes sont proposés aux hommes comme un miroir absolument fidèle » (*Contra epistolam Parmeniani*, III, 9). Si Dieu se montre « à travers un miroir et en énigme » (*Cor.* I-13, 12), c'est que *son reflet doit être déchiffré*.

c) il ne reflète rien d'extérieur : la représentation n'est pas reproduction mimétique mais encodage d'un ordre des rapports. Le point de vue est logique et structural.

On voit ce qui, des néoplatoniciens à Leibniz, s'est peu à peu transformé : la part de non-être du sensible s'est réduite, le sensible n'est plus une déperdition ou une séparation, mais un excès et un accès : la profusion confuse du multiple contient l'harmonie latente (*virtualiter*) de l'Être ; l'apparence, *vivante*, est la pulsation même de l'Être comme Un-Multiple, dispersant l'Un et collectant le Multiple, en un mouvement continu d'infinies variations dont Leibniz lui-même produira le modèle mathématique : l'intégration. La loi d'expression régit l'ensemble infini des variations, elle fonde la corrélation universelle de tout le multiple, de la dissemblance la plus extrême à l'identité la plus parfaite. C'est pourquoi le miroir est une si performante analogie : quoi qu'il reflète et de quelque façon que cela change perpétuellement, sous quelque forme qu'y apparaisse le reflet selon la configuration de sa surface et même s'il ne reflète que sa propre intériorité (miroir sphérique), il n'y a qu'une seule loi de la spécularité, de la projection ou de la perspective, loi constante, non pas des choses variables qui existent à l'extérieur, mais des rapports internes dans la variation, qui seuls fondent l'existence variée des choses. N'était, chez Leibniz, le maintien farouche, d'obédience théologique, d'un Créateur, tout serait en place pour un saut radical dans l'immanence dionysiaque, c'est-à-dire pour l'identité structurale de l'orgique et de l'organique dans la représentation comme activité immanente de l'Être. Mais Leibniz prend toujours toutes les précautions pour ne pas être accusé de panthéisme (et notamment pour ne pas être rapproché de Spinoza¹). Ce qui pourtant le conduit au plus près d'un immanentisme pur, c'est *l'assimilation de la structure de l'Être un-multiple à l'activité de la représentation orgique-organique*. Pratiquement, cela signifie qu'*être, exprimer, représenter et percevoir sont fondamentalement synonymes*. Et c'est cela que traduit

¹ Notons au passage que Spinoza n'emploie pas volontiers l'analogie du miroir, notamment en raison de la tradition qui attribue au miroir le défaut de déformer les choses. Voir par exemple sa critique de l'affirmation de Bacon selon laquelle l'entendement humain serait un miroir déformant introduisant fatalement de l'erreur dans la connaissance (dans le *Novum Organum*, I, 41) : pour Spinoza au contraire, l'entendement exprime la nature et s'accorde avec elle (voir la lettre 2 à Oldenburg in SPINOZA 2010, p. 49-52).

l'analogie du *miroir vivant*. Or il se trouve que cette assimilation, cette synonymie et cette analogie sont des éléments constitutifs du perspectivisme de Nietzsche.

III - LE MIROIR DIONYSIAQUE DE NIETZSCHE

1 - Miroir de miroir

On n'a guère prêté attention jusqu'ici à l'usage que fit Nietzsche de l'analogie du miroir. Partant, on n'a pas non plus remarqué que cette analogie apparaissait à deux moments-clés de son œuvre, qu'elle présentait des ambivalences liées aux contraintes d'une longue tradition et qu'elle dut subir des modifications stratégiques à mesure que Nietzsche libérait l'apparence pour en faire la seule réalité. À sa manière, il parcourut à nouveaux frais le chemin qui menait du néoplatonisme à Leibniz et fit un pas de plus, le pas décisif qui permettrait le saut radical dans l'immanence dionysiaque. Nietzsche convoque le miroir à deux périodes précises : en 1870 autour de *La Naissance de la tragédie* et en 1880 pendant la rédaction d'*Aurore*. En 1870, comme nous l'avons vu, Nietzsche cherche à dépasser le dualisme schopenhauerien au profit d'une pulsation immanente à l'Être à travers le dionysiaque et l'apollinien ; en 1880, il travaille à mettre à l'épreuve son pressentiment de la réalité comme volonté de puissance¹.

Il est très vraisemblable que c'est directement à Schopenhauer que Nietzsche a repris l'analogie du miroir. Elle apparaît abondamment dans *Le Monde comme volonté et représentation*, où elle trahit déjà une ambivalence : elle désigne tantôt le rapport

¹ Rappelons que l'expression *Wille zur Macht* apparaît pour la première fois dans le FP 23[63], fin 1876-été 1877, et disparaît jusqu'à l'été 1880, où elle revient alors dans des fragments posthumes consacrés à l'ennui (4[239]), la sexualité 6[57], ou le moine (9[14]). Dans le fragment 7[206], fin 1880, Nietzsche commence à en revendiquer l'usage, et à suggérer, dans cette perspective, la cohérence de la conception qu'il s'était faite jusqu'ici de l'hellénité : « À peine ose-t-on encore parler de la volonté de puissance : il en allait autrement à Athènes ! ». Une telle prise de conscience permettra l'articulation de la volonté de puissance au dionysiaque dans les années qui suivront. Toutefois, il n'y a encore aucune occurrence du terme dans *Aurore*, qui privilégie *Machtgefühl* (sentiment de puissance). On trouve déjà au §142 de *Humain, trop humain I* l'expression *Gefühl der Macht* (sentiment de la puissance), immédiatement précédé du mot *Herrschaft* (soif de domination), termes alors associés à la psychologie du saint et à la cruauté envers soi-même. Si l'on excepte une seule occurrence dans *Le Gai Savoir* (§349), c'est à partir d'*Ainsi parlait Zarathoustra* que la volonté de puissance s'impose dans l'œuvre publiée. Le caractère pulsionnel est alors étendu à toute la réalité.

spéculaire entre le pur sujet de la connaissance et son objet, tantôt le rapport spéculaire entre l'objet et l'en-soi. C'est-à-dire que le miroir renvoie à la fois à la connaissance comme contemplation et à l'être comme expression. Il y a en réalité une continuité entre l'un et l'autre, et comme un redoublement : le sujet est miroir du monde visible, qui est miroir de la volonté. Cette continuité est rendue possible par la *vie* elle-même : « Qu'est-ce qui fut ? Qu'est-ce qui est ? – la volonté, dont la vie est le miroir, et la connaissance sans volonté, qui l'aperçoit clairement dans ce miroir¹ ». Le monde sensible est *miroir vivant* de l'en-soi et le sujet, miroir vivant de ce miroir. Il y a là un évident néoplatonisme de Schopenhauer, lui qui, se réclamant de Kant, revient toutefois avec force à « l'Idée platonicienne » (qui est l'un des leviers principaux de tout le livre III) et distribue le long d'une hiérarchie de l'émanation ou de l'expression les effets de miroir qui vont de l'Être à la connaissance.

Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche pratique la même distribution par redoublement, adaptée à cette dyade Dionysos-Apollon dont on sait qu'elle fusionne l'hypothèse métaphysique et l'interprétation de la culture artistique grecque comme justification esthétique du monde :

« La même pulsion qui donne vie à l'art, elle qui complète et parachève l'existence en poussant par séduction à continuer à vivre, suscita aussi ce monde olympien dans lequel la "volonté" hellénique tenait devant elle un miroir transfigurateur. Les dieux justifient de la sorte la vie humaine – en la vivant eux-mêmes – la seule théodicée satisfaisante² ! »

Au passage, Nietzsche écorche Leibniz, que Schopenhauer n'avait cessé de critiquer, et auquel le terme de théodicée est si définitivement attaché. Mais, ce faisant, Nietzsche reconnaît que la question de l'expression, métaphorisée par le miroir, renvoie bel et bien à un problème de *justification*, c'est-à-dire d'une donation de sens. Et là encore, c'est la *vie* même qui justifie : les dieux olympiens sont à leur tour miroirs vivants de la vie humaine sous sa forme grecque. C'est l'art qui, le plus souvent,

¹ SCHOPENHAUER 2009, p. 536.

² *La Naissance de la tragédie*, § 3, trad. mod.

apparaît comme le redoublement du reflet de l'être dans le miroir de l'apparence¹. Dans un passage consacré à la *Transfiguration* de Raphaël, Nietzsche voit dans la représentation des disciples désespérés « le reflet de l'éternelle douleur originaire² » ; le tableau représente les miroirs vivants, dans le monde comme représentation, du tragique du monde comme volonté : « l'"apparence" [*Schein*] est ici reflet [*Wiederschein*] de l'éternelle contradiction, mère de toutes choses » ; et cette représentation de représentation se redouble encore dans la pure contemplation :

« De cette apparence s'élève maintenant, tel un parfum d'ambroisie, un nouveau monde d'apparence semblable à une vision, dont ceux qui sont pris dans la première apparence ne voient rien – [...] une contemplation délivrée de la douleur, qui rayonne depuis des yeux grands ouverts³. »

L'insistance sur le redoublement alterné entre représentation de la volonté et représentation de représentation doit servir à glisser clandestinement du dualisme schopenhauerien à une rythmicité de la dyade Apollon-Dionysos immanente au tout de l'apparence. Rappelons-nous la manière, exposée au chapitre précédent, dont Nietzsche entend faire de la volonté elle-même l'activité de la représentation. Là où le miroir du monde sensible était encore, chez Schopenhauer, une interface entre l'en-soi et le sujet pur de la connaissance, Nietzsche retourne les deux miroirs l'un en face de l'autre, laissant le miroir de l'apparence et celui du sujet seuls face à face. Dans une note exemplaire, contemporaine de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche réalise un coup de force : « Nous ne connaissons la volonté originaire qu'à travers le phénomène, c.-à-d. que *notre connaissance elle-même est une connaissance représentée*, et comme un miroir de miroir⁴. ». Ce n'est plus le sujet qui est condition de la représentation phénoménale, c'est le phénomène lui-même qui conditionne le sujet comme sa propre représentation. La connaissance est *représentée*, ce qui veut

¹ « ... nous sommes en droit de qualifier le chœur à son stade primitif, dans la tragédie originelle, de reflet de soi [*Selbstspiegelung*] de l'homme dionysiaque » (*La Naissance de la tragédie*, § 8, trad. mod.) ; « La musique véritablement dionysiaque se présente à nous comme un tel miroir général de la volonté universelle : l'événement éclatant qui se réfracte dans ce miroir s'étend immédiatement pour notre sentiment jusqu'à devenir l'image [*Abbild*] d'une vérité éternelle. » (*ibid.*, § 17, trad. mod.).

² *Ibid.*, § 4.

³ *Ibid.*

⁴ FP 7 [172], fin 1870 – avril 187.

dire qu'elle est le fruit d'une *activité* de la représentation. Entre le début et la fin de cette phrase, Nietzsche a refermé l'accès à la volonté comme en-soi et reconfiguré un infini immanent à la représentation, tel que l'illustrerait le reflet infiniment redoublé d'un miroir dans un autre. Une fois l'en-soi exclu, l'apparence pourra se développer dans la profondeur infinie de ses degrés.

Toutefois, le problème du sujet reste entier : plongé dans le palais des glaces du monde radicalement immanent de l'apparence, ce miroir de miroir, ce représenté représentant se referme sur lui-même, n'ayant plus accès à aucune forme de contemplation platonicienne, mais enserré par l'activité de représentation qui le constitue, et qui est aussi bien principe d'individuation. Si l'affirmation du tout de l'apparence pouvait ouvrir à l'infini immanent de la représentation organique, la représentation organique menace de clore la subjectivité sur une solitude proprement monadique : miroir sphérique ne reflétant que sa propre intériorité, sans aucune assurance qu'il y ait une quelconque loi expressive d'une correspondance naturelle. La question de savoir si le sujet est une monade sera posée explicitement par Nietzsche dans les années 1880, lorsque la volonté et la conscience subjectives seront devenues une affaire d'activité radicalement pulsionnelle de représentation. Dans le cinquième livre du *Gay Savoir* (1887), Nietzsche ouvre nommément le dialogue avec Leibniz autour du problème de la perception, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Mais notre hypothèse est que, dès 1880, c'est déjà au vivant miroir leibnizien que Nietzsche a implicitement recours dans le but de soumettre l'essence du sujet à l'activité de la représentation, d'élever le sujet de la perspective qu'il détermine à la perspective dont il est l'effet.

2 - « De vivantes images dans un miroir »

« Notre façon de connaître et de sentir est comme *un* point dans le système : comme *un* œil dont l'acuité et le champ visuel s'accroissent lentement et embrassent davantage. Par là *rien* ne se modifie dans le monde réel, mais cette activité perpétuelle de l'œil jette toute chose dans une activité perpétuelle croissante débordante. Nous croyons voir dans le monde nos propres lois, et

inversement nous ne pouvons concevoir ces lois que comme la conséquence d'une action de ce monde sur nous. Le point de départ est l'illusion du miroir, nous sommes de *vivantes images dans un miroir*¹. »

Ce fragment remarquable de l'automne 1880, dont nous découvrirons la suite dans un moment, est une pièce maîtresse du perspectivisme nietzschéen. Il est aussi leibnizien que possible, à une exception près, qui va pourtant redéterminer entièrement le « système » en un sens kantien radicalisé : la loi d'expression est *inconnaissable*. Le sujet de la connaissance étant à la fois représentant et représenté, à la fois miroir et image dans un miroir, aucune « correspondance naturelle » ne peut être affirmée entre les lois de la connaissance et la connaissance de la loi. Tout ce qui présuppose une harmonie entre représentant et représenté est illusoire, car tout miroitement, miroir face à miroir, est tautologique : « Si nous cherchons à contempler le miroir en soi, nous n'y découvrons finalement rien que les choses qui s'y reflètent. Si nous voulons saisir les choses, nous ne rencontrons finalement rien que le miroir. Voilà l'histoire générale de la connaissance². » L'activité débordante de chaque point de vue dans le système des relations qui constitue le monde ne peut produire qu'illusions essentielles et erreurs vitales, car rien n'assure la conspiration ou convergence des points de vue. Chacun constitue une sphère de vision, c'est-à-dire un ensemble de relations *dont il est la mesure* ; il faudrait que chaque point de vue possédât une unité de mesure identique pour que la totalité infinie des sphères constituât cette sphère infinie dont le centre est partout, et dont les lois (optiques, géométriques ou métaphysiques, selon le niveau d'analyse) seraient partout les mêmes, de sorte que, comme chez Leibniz toutes les sphères monadiques pussent se correspondre naturellement. Mais en vertu même de la singularité de chaque point et des limites de sa sphère, toute activité de mise en relation est *relative* à la force qui en est l'agent :

« Qu'est-ce donc que la connaissance? Son présupposé est une limitation erronée selon laquelle il existerait une unité de mesure de la sensation ; partout

¹ FP 6 [441], automne 1880, trad. mod.

² *Aurore*, § 243.

où se rencontrent miroir et organes du toucher – il naît une sphère. Si on élimine par la pensée cette limitation, on élimine du même coup la connaissance – l'idée de "relations absolues" est une absurdité. L'erreur, l'apparence, est donc la base de la connaissance. Seule la *comparaison d'apparences nombreuses* engendre la vraisemblance qui est donc un degré de l'apparence¹ »

De même que l'idée de « relations absolues », l'idée de force illimitée ou indéterminée est absurde² : toute perception, toute connaissance est par définition *limite*, elle trace le territoire de sa propre législation et ne saurait étendre l'empire de sa loi au-delà de ce qui lui appartient. Il est de l'essence de tout point de vue, en tant qu'agent de sa propre sphère, de (se) mettre en relation ; or relier, cela veut toujours dire essayer quelque chose, faire une *hypothèse*, supposer qu'une correspondance est possible. Dès lors, toute mise en relation, en tant que « volonté » de correspondance, est comme contrainte de surestimer ses possibilités et de vouloir étendre son département à l'infini, croyant que sa loi lui en donne le droit. *Ce qui caractérise la métaphysique, c'est le saut indu de l'hypothèse à l'hypostase*. En ce sens, contre Leibniz allant de l'hypothèse de la correspondance à l'hypostase de l'harmonie (grâce à Dieu), Nietzsche reste résolument kantien. Mais ce qui est proprement nietzschéen, c'est de refuser la distinction que Kant croit pouvoir faire entre connaître et penser : contre le « perspectivisme » kantien, réduit à un dualisme (connaître *en tant que* phénomène, penser *en tant que* chose en soi), Nietzsche affirme que la locution conjonctive « en tant que », désignant toujours et seulement l'activité percevante et connaissante d'une force, constitue nécessairement une *erreur* et une *illusion* sur le sujet et l'objet :

¹ FP 6 [441], automne 1880.

² « À supposer qu'il y ait dans l'existence d'innombrables points doués de *sensibilité* : chacun possède une sphère conforme à *l'ampleur* et à *l'intensité* selon lesquelles il perçoit des relations, c.-à-d. une sphère de limitation et d'erreur. De même chaque force a sa sphère, elle agit selon son ampleur et son intensité, et seulement sur telle et telle chose, pas sur les autres, c'est une sphère limitée. Une véritable connaissance de toutes ces sphères et ces limitations est une idée absurde, car il faudrait imaginer ici une sensibilité qui *échapperait* à ces limitations : "selon l'ampleur", "selon l'intensité", "sur telle et telle chose" : ainsi qu'une force à la fois *sans* limites et *avec* toutes les limites, et qui crée toutes les relations — ce serait une force sans force *déterminée*, une absurdité. » (*ibid.*)

« La limitation de la force et la constante mise en rapport de cette force avec d'autres constituent donc la "connaissance". *Non* le rapport du sujet à l'objet : mais quelque chose d'autre. Elle présuppose une illusion optique d'anneaux qui nous entourent *mais qui en fait n'existent pas*. La connaissance est essentiellement *apparence*¹. »

Comme souvent, Nietzsche fait jouer deux philosophies l'une contre l'autre. À l'hypostase leibnizienne de l'hypothèse d'une correspondance universelle et son affirmation d'une loi harmonique d'expression, il oppose la critique kantienne de l'extension indue des lois du sujet à la connaissance de la loi des choses ; mais à la double distinction kantienne entre le subjectif et l'objectif et entre le phénoménal et le nouménal, il oppose la surabondance foisonnante de l'apparence leibnizienne, cette « activité perpétuelle croissante débordante » de la mise en relation perceptive et cognitive. Une telle mise en concurrence est évidemment périlleuse, mais Nietzsche ne craint pas la contradiction : l'immanence oblige à tenir ensemble tout ce qui diverge, à affirmer la disjonction au cœur même de l'expression. Ainsi, dans un autre fragment de l'automne 1880, l'image du miroir autorise Nietzsche à plonger dans deux univers à la fois, celui du phénomène comme reflet erroné de l'en soi et celui du texte chiffré reflétant la loi d'expression qui l'a encodé :

« Toutes les relations importantes pour nous sont celles de *figures reflétées dans le miroir*, non les vraies. Les distances sont les distances optiques dans le miroir, non les vraies. "Il n'y a pas de monde quand il n'y a pas de miroir" est une absurdité. Mais toutes nos relations, aussi exactes soient-elles, sont des descriptions de l'homme, *non du monde* : ce sont les lois de cette optique suprême au-delà de laquelle il nous est impossible d'aller. Ce n'est pas une apparence ni une illusion, mais une écriture chiffrée où s'exprime une chose inconnue – très lisible pour nous, faite pour nous : notre position humaine envers les choses. C'est ainsi que les choses nous sont dissimulées². »

¹ *Ibid.*

² FP 6 [429], automne 1880.

De Kant, Nietzsche retient qu'il est interdit au sujet connaissant de transgresser son domaine de législation ; de Leibniz, il maintient que l'apparence est une activité pulsée d'encodage-décodage-recodage (orgique-organique, représentant-représenté, enveloppement-développement), par quoi l'homme et le monde se *correspondent* en tant que représentants-représentés. Mais alors, à nouveau kantien et plus que kantien, Nietzsche affirme que cette correspondance est toujours obtenue par une transgression et, donc, grâce à de nécessaires « erreurs » vitales : nous décodons sans peine un texte inconnaissable et pourtant lisible, une « écriture chiffrée où *s'exprime* [nous soulignons] une chose inconnue – très lisible pour nous ». La correspondance naturelle, qui ressortit encore chez Leibniz au régime de la vérité comme accession graduelle à l'idée claire et distincte, devient chez Nietzsche activité d'*interprétation* : création active de sens à partir du non-sens, forçage de conjonctions à partir de disjonctions, invention d'un connu à partir d'un inconnu. L'interprétation est l'activité expressive de l'apparence, qui ne révèle rien d'autre que son éternelle traduction de codes en codes, c'est-à-dire sa propre dissimulation. Comme chez Leibniz, les analogies nietzschéennes du miroir et du texte chiffré s'enchaînent presque sans transition et se complètent pour circonscrire le rapport de correspondance qui est au cœur de l'expression¹. Leur point commun pourrait être celui d'une description de l'activité de l'apparence comme enveloppement et développement : l'apparence ne dévoile jamais rien, mais ne cesse de s'approfondir par involution des surfaces et de s'aplanir par redéploiement de ses plis². La rythmicité de la représentation orgique-organique est ondulation d'un miroir infiniment flexible, dont les pliures produisent des *images en profondeur* et enveloppe chaque point de vue, chaque « œil » jusqu'à en faire le centre encapsulé d'un miroir sphérique, comme dans « une illusion optique d'anneaux qui nous entourent ».

¹ À l'image du dévoilement d'une vérité nue, Nietzsche oppose en effet celle d'une vérité pudique, telle la nature grecque jouant des plis du voile dont elle se drape ; or, « nous ne croyons plus que la vérité reste vérité si on lui ôte ses voiles » (*Le Gai Savoir*, Préface, § 4). La vérité est l'ensemble des jeux d'involution et d'évolution des surfaces, par quoi elle ne se distingue plus de l'apparence. Et cette conception de la vérité arrache à Nietzsche une exclamation fameuse : « Ces Grecs étaient superficiels... *par profondeur* ! » (*ibid.*). Nous retrouverons une telle pensée des surfaces chez Deleuze, dans sa lecture des Stoïciens (voir *Logique du sens*, « Deuxième série de paradoxes : des effets de surfaces », p. 13 suiv.) et, évidemment, dans son interprétation du *pli* chez Leibniz.

²

L'activité expressive de la représentation, métaphorisée par Leibniz comme par Nietzsche à travers l'image du miroir vivant, de la sphère optique et de l'œil déchiffreur, ne cesse de les renvoyer l'un et l'autre à la question de la nature véritable et concrète de cette activité vivante que l'analogie est incapable de déterminer entièrement. Or tous deux l'explicitent selon un modèle dominant : celui de la *perception*, auquel ils vont toutefois donner une acception remarquablement étendue. À l'intérieur de ce modèle, la question du point de vue ou du centre de perception (qui entraîne avec elle celles de la conscience, de la connaissance et du vivant) concentre tout l'enjeu du statut de la réalité. Or c'est autour de cette question que Nietzsche, nous l'avons annoncé, entame nommément le dialogue avec Leibniz dans le cinquième livre du *Gai Savoir* (1887). Ce dialogue, où Nietzsche exprime à quelques reprises ses accords et désaccords avec celui dont il admire le « soupçon anticipateur¹ » s'étend au-delà de lui-même pour mettre en lumière des affinités et des analogies inexprimées qui doivent, pour notre propre compte, nous aider à renforcer l'unité et la cohérence d'une conception générale du perspectivisme.

¹ *Le Gai Savoir*, § 354.

CHAPITRE 4

PERCEPTIVISME

(NIETZSCHE ET LEIBNIZ – II)

Le leitmotiv du présent chapitre pourrait être : *ceteris paribus*. En poursuivant jusqu'à ses limites une tentative de rapprochement entre le perspectivisme de Nietzsche et celui de Leibniz, nous prenons à dessein le parti d'accorder plus d'importance à la ressemblance et à la conciliation qu'au dissemblable et à l'irréconciliable. Nous nous autorisons à la fois du recours étonnant de Nietzsche à l'image du miroir vivant, évoqué dans le chapitre précédent, et de quelques rares moments, étudiés dans le présent chapitre, où Nietzsche fait explicitement alliance avec Leibniz ; il s'agit de mener aussi loin qu'il est possible, voire un peu au-delà, des parallèles à la fois fragiles et frappants entre leurs conceptions respectives du statut perspectif de la réalité. Bien qu'elle ne soit pas ignorée, l'étude strictement historique de la réception de Leibniz par Nietzsche n'est pas ici l'essentiel. Elle est immédiatement dirigée vers des enjeux analogiques et structurels plus vastes. Si Nietzsche, exceptionnellement, a pu sentir et exprimer son affinité avec Leibniz, c'est sous l'effet d'un fulgurant croisement de regards sur la réalité. Il s'agit ici de se tenir auprès de leurs points d'intersection, car ces points entrent dans une constellation du perspectivisme qu'il nous importe de parcourir. En tout état de cause, Nietzsche a estimé que Leibniz avait de l'avenir et n'a pas hésité à souligner par deux fois que lui-même y était inscrit. Et sans doute Nietzsche et Leibniz ont-ils un avenir commun, comme nous tenterons de le montrer dans les chapitres suivants.

I - UNE « PENSÉE DONT LA PROFONDEUR N'EST PAS ENCORE ÉPUISEE »

1 - Nietzsche face à Leibniz

Rien n'indique que Nietzsche ait jamais lu Leibniz directement. Aucun titre de ce dernier ne se trouve dans le catalogue de sa bibliothèque personnelle¹ et nous n'avons aucune trace d'un emprunt en bibliothèque ou de notes de lecture. Il est vrai que la culture philosophique de Nietzsche laisse parfois perplexe : elle se caractérise, pour tout ce qui n'est pas la philosophie antique, par une formation largement autodidacte et, dans le cas d'un certain nombre de grands auteurs de la philosophie moderne, souvent acquise grâce à la littérature secondaire davantage que par des lectures de première main. C'est, semble-t-il, le cas de sa connaissance de Leibniz². Mais cette pratique, outre les données biographiques qui la conditionnent³, sont directement liées à l'usage stratégique, voire prédateur, que fait Nietzsche du *nom* des philosophes : il prélève chez eux ce dont il a besoin pour mettre en lumière un type psychologique et axiologique et établir son diagnostic critique de la culture. S'il lui arrive d'être injuste ou de mauvaise foi, il fait le plus souvent preuve d'une sorte d'instinct pour l'instinct des autres philosophes, d'une intuition très sûre pour ce qu'ils n'ont pas questionné dans leurs questions, pour ce qu'ils ont voulu passionnément derrière ce qu'ils ont cru

¹ Voir *Nietzsches persönliche Bibliothek*, éd. G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, De Gruyter, *Supplementa Nietzscheana* 6, 2011.

² Outre dans Schopenhauer (*Le Monde comme volonté et représentation* mentionne Leibniz une quarantaine de fois, toujours négativement, pour l'attaquer sur son dogmatisme et son optimisme), Nietzsche a pu lire de nombreux développements dans l'*Histoire du matérialisme* de Lange (1866), un ouvrage très important pour sa formation philosophique : le portrait de Leibniz y apparaît nuancé mais empreint d'admiration, soutenu par un compte-rendu rigoureux des principales thèses d'un philosophe chez lequel Lange décèle un fond d'invention poétique et irrationnelle. Pour les autres commentaires de Leibniz que Nietzsche a rencontrés au cours de ses lectures, il faut encore citer Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1863-1871); Hartmann, *Geschichte der Philosophie* (1873); Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit* (1877); Drobisch, *Neue Darstellung der Logik* (1875); Drossbach, *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* (1884); Höfding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (1887). Je remercie Maria Cristina Fornari et Giuliano Campioni d'avoir attiré mon attention sur ces occurrences de Leibniz dans des ouvrages dont on sait que Nietzsche les a lus attentivement.

³ On mentionnera principalement : sa formation et son activité universitaires de philologue, et non de philosophe ; la nécessaire sélection de ses lectures, dues aux contraintes de la maladie (douleurs ophtalmiques et cérébrales) ; l'accès limité aux livres et à leur stockage, à partir du moment où il cesse d'avoir un domicile fixe, etc.) Dans *Ecce Homo*, Nietzsche écrit par ailleurs : « Aux périodes profondément laborieuses, on ne trouvera pas de livres près de moi : j'aurais garde de laisser quelqu'un parler, ou même penser en ma présence. Et c'est ce qui se passerait si je lisais... » (« Pourquoi je suis si sagace », § 3).

démontrer rationnellement¹. D'autre part, les noms de philosophes viennent rarement seuls sous la plume de Nietzsche : ils sont le plus souvent enrôlés dans une liste destinée à brosser un tableau général de la culture allemande et européenne. Ainsi Leibniz, dont les écrits de Nietzsche contiennent une trentaine d'occurrences, se retrouve aux côtés de Kant, Hegel, Schopenhauer, Wagner, « pour ne citer que les grands », comme faisant partie des Allemands dangereusement séducteurs, maîtres dans l'art d'enivrer, eux-mêmes enivrés par leur idéal² ; de même que Haendel, Goethe et Bismarck, Leibniz est de ces Allemands « vivant sans scrupule au sein des contradictions, pleins de cette souple puissance qui se garde des convictions et des doctrines en se servant des unes contre les autres, et se réserve à soi-même la liberté³ ». Mais l'extrême souplesse intellectuelle nuit à l'honnêteté : dans le célèbre passage de *L'Antéchrist* qui accuse le succès de Kant d'avoir été celui d'un théologien, on oublie souvent de citer la suite : « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien : Kant a été, comme Luther, *comme Leibniz*, une entrave de plus à la probité allemande, déjà en soi bien incertaine⁴ ». Le reproche fondamental qu'adresse Nietzsche à Leibniz concerne précisément le substrat théologique de sa philosophie, commun selon lui à toute la pensée allemande. Après avoir critiqué Kant, Schelling et Schopenhauer pour leur recours au suprasensible, Nietzsche poursuit ainsi : « C'était la vieille affaire de la foi et du savoir, une espèce de "foi formelle" qui s'emparait de n'importe quel contenu. Cette histoire concerne essentiellement les théologiens. Leibniz revit en silence, et par derrière Leibniz – Platon⁵ ». Nietzsche trace résolument la ligne de front : « Ce qui nous sépare le plus radicalement des manières de penser platonicienne et leibnizienne, c'est que nous ne croyons plus à des concepts éternels, à des valeurs éternelles, à des formes éternelles, à des âmes éternelles⁶ ». Ce désaccord entérine l'irréconciliable au niveau même des premiers présupposés des

¹ Voir la première section de *Par-delà bien et mal*, « Des préjugés des philosophes ».

² « Les Allemands sont un peuple dangereux : en matière d'enivrement ils s'y connaissent. Le gothique, peut-être même le rococo (d'après Semper), le sens historique et l'exotisme, Hegel, Richard Wagner – Leibniz, aujourd'hui encore dangereux » (FP 26 [399], été-automne 1884) ; « La philosophie allemande dans son ensemble – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, pour ne citer que les grands – est la forme la plus profonde qui ait jamais existé de *romantisme* et de nostalgie d'une patrie : le désir tendu vers ce que le passé a eu de meilleur [le monde grec] » (FP 41 [4], août-septembre 1885).

³ FP 9 [180] (130), automne 1887.

⁴ *L'Antéchrist*, § 10. Nous soulignons.

⁵ FP 34 [82], avril-juin 1885, trad. mod.

⁶ FP 38 [14], juin-juillet 1885.

deux philosophes. Chaque fois que Nietzsche donnera raison à Leibniz, ce sera *abstraction faite* de cette divergence fondamentale. Chaque fois que nous soulignerons leurs convergences, ce sera *compte tenu* de celle-ci.

2 - Renversement de l'apparence

Il n'en demeure pas moins que Nietzsche trouve Leibniz « plus intéressant que Kant – typiquement *allemand* : bienveillant, plein d'expressions nobles, rusé, souple¹ » ; il est « dangereux, parce qu'il est un véritable Allemand, qui a besoin de premiers plans et de philosophies de premiers plans, audacieux et secret quant à lui-même jusqu'à l'extrême, mais sans passé », il est à compter parmi « les solitaires de l'esprit et de la conscience² ». C'est ainsi que Nietzsche conçoit et désire un philosophe : un créateur et législateur, qui a fait table rase (« sans passé ») et qui a eu raison, sur un point fondamental, contre tout ce qui avait philosophé jusqu'à lui. Ce point fondamental, Nietzsche en précise la teneur dans le paragraphe 357 du *Gai Savoir*, où il est justement question de fournir quelques éléments de réponse à « un vieux problème : *qu'est-ce qui est allemand ?* ». La question est de savoir si les conquêtes de la philosophie allemande sont représentatives de la culture allemande ou si, au contraire, elles ne constitueraient pas plutôt des exceptions qui contredisent « le besoin de "l'âme allemande" ». Nietzsche relève alors trois de ces exceptions, des créateurs solitaires et intempestifs dans lesquels il se reconnaît un peu lui-même et dont il entend en tout cas assumer l'héritage : Kant, Hegel, mais aussi Leibniz. De Kant, Nietzsche dit retenir la remise en question du concept de causalité en « délimitant prudemment le domaine à l'intérieur duquel ce concept a du sens en général » ; de Hegel, la rupture avec toutes les habitudes logiques, en enseignant que « les essentialités conceptuelles se développent *les unes à partir des autres* » et, donc, en introduisant, plus tôt et plus radicalement que Darwin, le concept d'évolution dans la science. Sans nous attarder ici sur ces deux points, retenons pour la suite qu'ils constituent les étapes préliminaires d'une vaste redéfinition nietzschéenne de la

¹ FP 26 [248], été-automne 1884.

² FP 36 [32], juin-juillet 1885.

relation causale : la causalité n'est pas une loi de la réalité permettant d'expliquer la conjonction de choses, mais une habitude de la conscience permettant de décrire avec cohérence la disjonction de forces¹ ; il n'y a ni loi ni choses, mais des processus irréguliers et multiples de transformation sur lesquels nous ne pouvons que projeter de la régularité et de l'unité, projection qui est l'activité même de la représentation. Percevoir et concevoir, c'est une certaine manière simplifiée (unifiée et régularisée) d'exprimer le devenir (« l'évolution »)². C'est pourquoi, avant de nommer Kant (qui a fait de la causalité non une loi des choses mais une forme de notre entendement) et Hegel (qui a reproché à l'entendement de ne penser qu'en termes d'oppositions d'essences au lieu de penser leur genèse³), Nietzsche évoque Leibniz sur un point qu'il juge fondamental : la question de la représentation et de ses liens avec la conscience.

« Tout d'abord, l'incroyable pénétration de *Leibniz* qui lui fit voir avec raison, non seulement contre Descartes mais contre tout ce qui avait philosophé avant lui, que la conscience n'est qu'un *accidens* de la représentation, *non pas* son attribut nécessaire et essentiel, que donc ce que nous appelons conscience ne constitue qu'un état de notre monde intellectuel et psychique (peut-être un état maladif) et *est loin de le constituer tout entier* : – y a-t-il dans cette pensée, dont la profondeur n'est pas encore épuisée aujourd'hui, quelque chose d'allemand ? Y a-t-il une raison de supposer qu'un Latin aurait eu du mal à parvenir à un tel

¹ « On ne doit pas *chosifier* à tort la "cause" et l'"effet" [...] on ne doit se servir de la "cause" et de l'"effet" que comme de purs *concepts*, c'est-à-dire comme des fictions conventionnelles destinées à désigner, à permettre un accord, *non pas* à expliquer. Il n'y a dans l'"en soi" absolument pas de "relations causales", de "nécessité", de "non-liberté psychologique", "l'effet" *ne succède pas* à la "cause", aucune "loi" ne le régit » (*Par-delà bien et mal*, § 21). Il y a bien pour Nietzsche des *forces causales*, nous y reviendrons, mais pas de *choses* reliées par une *loi* de causalité.

² « Si notre intellect n'avait pas quelques formes *fixes*, il serait impossible de vivre. Mais de ce fait rien n'est prouvé en ce qui concerne la vérité de toutes les réalités logiques. » (FP 34 [46], avril-juin 1885) ; « La théorie de l'*Être*, de la Chose, d'une quantité d'unités fixes, est *cent fois plus facile* que la théorie du *devenir*, de l'*évolution*. [...] La logique fut conçue comme *simplification*, comme *moyen d'expression*, — *non* comme vérité... Plus tard, elle a fait l'*effet* de la vérité... » (FP 18 [13], juillet-août 1888).

³ Dans la suite du *Gai Savoir*, § 357, Nietzsche écrit : « Nous, Allemands, sommes des hégéliens, quand bien même il n'y aurait jamais eu de Hegel, en ce que [...] nous attribuons au devenir, à l'évolution, un sens plus profond et une valeur plus riche qu'à ce qui "est" ».

renversement de l'apparence [*Umdrehung des Augenscheins*] ? – Car c'est un renversement¹. »

Que Leibniz, à propos de la conscience, ait eu raison contre toute la philosophie avant lui, est pour Nietzsche un aveu remarquable. Plus remarquable encore, la radicalité avec laquelle il formule le sens et la portée de la thèse leibnizienne : ce fut un *renversement de l'apparence*. Cette traduction française² saisit évidemment tout l'enjeu : c'est bien du problème de l'apparence et du renversement de sa valeur qu'il est question, et nous nous trouvons bien face à une préoccupation fondamentalement nietzschéenne. Toutefois, le texte allemand ne dit pas : *Umwertung des Scheins*, mais *Umdrehung des Augenscheins*. Le mot *Augenschein* est un ancien terme juridique qui signifie la preuve visible et évidente, qu'on pourra rapprocher de l'anglais *evidence*. Une pièce à conviction a été « retournée » (*umgedreht*) et regardée sous un autre aspect, avec un autre œil (*Auge*). Il apparaît alors que la conscience, dont Descartes, la considérant sous l'aspect évident du *cogito*, avait fait la preuve de la *res cogitans*, offre d'autres perspectives lorsqu'on la considère par en-dessous et découvre ce qu'elle cachait : depuis Leibniz, « notre monde intérieur est bien plus riche, plus étendu, plus caché³ ».

II - LA PERCEPTION COMME ACTIVITÉ : LE MODÈLE DYNAMIQUE

1 - Perception, force et substance individuelle (Leibniz)

La conscience, donc, est un *accidens* de la représentation, et non son attribut nécessaire. Il est rare que Nietzsche fasse usage d'un terme scolastique. Rappelons que, depuis Aristote, l'accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé, mais n'est pourtant ni nécessaire ni constant⁴. C'est ce qu'entend Nietzsche lorsqu'il déclare que la conscience est « un état partiel de notre monde intellectuel et

¹ *Le Gai Savoir*, § 357.

² Nous citons d'après la traduction de Patrick Wotling, p. 310.

³ *Ibid.*

⁴ Voir Aristote, *Métaphysique*, E, 2.

psychique et *est loin de le constituer tout entier* ». Cette conception distingue Leibniz du rationalisme français, et Nietzsche a raison de dire que Leibniz travaille « contre Descartes ». Pour le cartésianisme, il suffit de dégager les idées claires et distinctes, issues des représentations de la raison, des idées obscures et confuses, liées à la perception des sens, pour que la conscience devienne à elle-même sa propre évidence : certitude, vérité, substance. Mais Leibniz travaille également contre Locke qui se représente l'âme comme une *tabula rasa*, surface vide où viendrait s'inscrire, exclusivement à partir de l'expérience, toute représentation. À l'empirisme comme au rationalisme de la conscience, Leibniz oppose un *dynamisme* qui va intégrer l'ensemble des degrés du clair et de l'obscur, du distinct et du confus. La conscience est un seuil sur cette échelle, un *accidens*, elle apparaît à un certain moment et continue de gagner en clarté et distinction, mais aussi de régresser vers sa limite, et de se perdre dans une obscurité qui n'est jamais le noir absolu, ce que Leibniz appelle le *fuscum subnigrum*¹, ce « sombre fond » que ne connaît pas la lumière naturelle cartésienne. Or, si la conscience se perd, l'activité de représentation se poursuit, en vertu d'un strict *continuum*. Le concept de représentation embrasse ainsi non seulement la représentation consciente, mais aussi les degrés inférieurs à l'apparition de la conscience. Nous avons ici affaire à des représentations inconscientes ou infra-conscientes. Nietzsche repère à raison chez Leibniz que le problème de la représentation ne peut être réduit à celui de la conscience, mais que celle-ci n'est au contraire qu'un cas particulier d'une activité bien plus vaste et dont la notion doit elle-même être élargie au maximum : la *perception*.

Rappelons que la perception est doublement qualifiée par Leibniz : comme *représentation* et comme *expression*. C'est bien de représentation qu'il s'agit lorsque Leibniz écrit : « toute perception est affection de l'esprit qui enveloppe l'existence d'un objet² ». Mais en concevant la perception également comme expression, Leibniz ajoute un élément décisif : dans la lettre à Des Bosses du 11 juillet 1706, il définit la perception comme « expression du multiple dans l'un » ou encore, dans la

¹ *Table de définitions*, in *Opuscules*, p. 489. Voir également *Le Pli*, p. 44-46.

² « *omni perceptio [...] est affectio mentis, quae involvit objecti existentiam* » (*De Affectibus*, in *Textes inédits*, p. 531).

Monadologie, comme « l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple » (§ 14). (Soulignons tout de suite, par parenthèses, que Nietzsche donne la même définition de la perception : « nous percevons encore comme unité une *multiple complexité*¹ ».) Dans la mesure où, de manière générale, Leibniz définit l'expression comme une correspondance naturelle², une perception est une mise en rapport momentanée et réussie entre l'unité de la substance individuelle ou monade³ et une multiplicité du monde. Une substance perçoit lorsque, dans sa rencontre avec du multiple, elle est capable de le ramener à sa propre unité de représentation, de sorte qu'elle l'*exprime*. En d'autres termes, *elle en dit quelque chose du point de vue de son unité*, et ce qu'elle en dit, c'est le succès de la mise en rapport, garantie par le succès universel de la création divine, sa nécessaire harmonie. Que tout point de vue soit miroir du succès divin et chant de louange au Créateur, c'est sans doute ce que Leibniz hérite du néoplatonisme. Mais ce qui retient ici l'attention, c'est que l'extrême généralité de la définition de la perception permet à Leibniz d'établir une homologie avec d'autres modèles tels que la géométrie, la vie animale ou l'intellect humain, tous subsumés sous la notion générique d'expression⁴. Plus largement encore, et grâce à cette homologie, mathématique (géométrie et calcul infinitésimal), physique (en premier lieu la dynamique) et métaphysique (théorie des substances et doctrine de l'harmonie) vont pouvoir converger pour définir et expliquer l'activité perceptive.

On connaît la théorie leibnizienne des « petites perceptions », et le célèbre exemple du bruit des vagues dans la Préface aux *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : nous percevons consciemment le bruit général de la mer, mais percevons

¹ FP 14 [145], printemps 1888.

² Voir *Théodicée*, § 356.

³ Sur l'ambiguïté, chez Leibniz, de la différence entre ces deux termes, voir : Martine de Gaudemar, « De la substance individuelle à la monade », in BERLIOZ/NEF 1999, p. 177-190. Nous négligeons ici provisoirement cette différence.

⁴ Dans sa lettre à Arnauld du 9 octobre 1687, Leibniz écrit : « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a 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 des espèces » (*Correspondance avec Arnauld*, p. 365).

inconsciemment celui de cent mille vagues, sans quoi nous n'entendrions rien¹. Leibniz fait la différence entre perception et aperception, celle-ci n'étant qu'un sous-ensemble de celle-là : l'aperception est une perception dont on s'aperçoit, une perception consciente – à partir d'un certain degré. Mais pour que ce degré soit atteint, il faut une infinité de degrés infraconscients, sans quoi rien n'advierait à la conscience, car rien ne peut sortir de rien : « Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on *s'aperçoit* de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant ; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement² ». L'activité perceptive ne commence pas : remonter l'enchaînement des perceptions nous plongerait dans la multiplicité infinie que chaque perception exprime et donc, dans la série infinie des perceptions qui exprime la série infinie du multiple phénoménal. Il est connu que la théorie globale de la perception s'appuie sur le modèle du calcul infinitésimal : les petites perceptions sont des différentielles dont l'aperception est l'intégrale qui les somme³. Le passage du confus au clair est continu et les seuils sont des passages à la limite : non seulement il y a un degré de clarté qui permet à la réflexion consciente de se mettre en branle ou de se « réveiller » (c'est le passage à l'aperception), mais l'aperception ne cesse à son tour de gagner en clarté en direction de l'idée claire et distincte, c'est-à-dire jusqu'aux plus hauts degrés de la connaissance. Il y a une essentielle et admirable continuité entre l'inconscience percevante, la conscience apercevante, la connaissance confuse et enfin la connaissance claire et distincte. La notion de perception embrasse l'ensemble de cette séquence, soit la *pensée* tout entière.

¹ « ... j'ai coutume de me servir de l'exemple du [...] bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, *i.e.* le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le faisait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. » (*Nouveaux Essais*, p. 41-42).

² *Monadologie*, § 23.

³ Sur l'articulation de la théorie de la perception et le calcul infinitésimal, voir SERRES 1968, « Petit dictionnaire infinitésimal des petites perceptions », p. 206-211.

Contre l'empirisme de Locke, Leibniz affirme donc qu'il n'y a pas seulement perception au moment où la conscience remarque une impression ; la perception n'est pas une simple attention de l'esprit à ce qui le frappe de l'extérieur, et qui l'obligerait à engager une activité de représentation que l'on appelle pensée. Il y a bien une puissance innée de la pensée, unificatrice du divers, mais qui est plus vaste que la conscience et n'est jamais en repos¹. La pensée ne commence pas avec la conscience, elle pense déjà pour ainsi dire dans le dos de celle-ci, qui n'en recueillera et réfléchira que les représentations les plus saillantes, les plus importantes ou les plus fortes. Du même coup, Leibniz remet en question la substantialité du *cogito* réflexif cartésien, car la réflexion n'est qu'un degré de la perception, l'*ego cogitans* n'est qu'un degré d'une *res percipiens*, substance véritable dont il va s'agir de comprendre la nature. Comment définir l'articulation entre l'agent percevant et l'action de percevoir, s'il est vrai qu' « une substance ne saurait être sans action² » ? Comment comprendre, dans l'activité expressive, que la multiplicité extensive de la phénoménalité puisse être activement enveloppée dans la multiplicité intensive d'une substance individuelle ? En d'autres termes, qu'est-ce qui fait qu'une substance exerce une force, qu'elle est une puissance ? Il faut en venir au geste leibnizien le plus admirable (et également le plus important pour comprendre ce qui va se jouer entre Leibniz et Nietzsche) : celui qui nous fait passer du concept de *force* à celui de *substance*, et va donner à la physique sa consistance métaphysique.

La définition de la force et le principe de sa conservation sont fixés par Leibniz dès *De Corporum concursu*, en 1678³. Le point de départ de ce qu'il a appelé sa « réforme » de la dynamique est le constat que la seule étendue ne suffit pas à penser la force, et que le principe cartésien de la quantité de mouvement (mv) est dans l'incapacité de prendre en compte la présence d'un absolu qui se conserve, non-figurable

¹ Ainsi contre Locke, Leibniz écrit : « Je ne sais s'il sera si aisé de l'accorder avec nous et avec les Cartésiens, lorsqu'il soutient que l'esprit ne pense pas toujours et particulièrement qu'il est sans perception quand on dort sans avoir des songes, et il objecte que puisque les corps peuvent être sans mouvement, les âmes pourront bien être aussi sans pensée. Mais ici je réponds un peu autrement qu'on n'a coutume de faire. Car je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement » (*Nouveaux essais*, Préface, p. 41).

² Voir la note précédente.

³ Pour les développements du présent paragraphe, voir LEIBNIZ, *Réforme de la dynamique* ; GUÉROULT 1977 ; DELUERMOZ 2007 ; DUCHESNEAU 1994.

géométriquement, mais que l'expérience révèle¹ et que le calcul infinitésimal va permettre de penser mathématiquement : le carré de la vitesse, c'est-à-dire une *puissance*. La force est plus réelle que les seules modifications de l'étendue et doit pouvoir être attribuée, dans le rapport entre deux corps, à un corps plus qu'à l'autre. Le passage de mv (quantité de mouvement) à mv^2 (force) est l'expression mathématique de la nécessité de « recourir à des considérations métaphysiques séparées de l'étendue afin d'expliquer les phénomènes des corps² », c'est-à-dire à saisir du *réel*, non pas derrière, mais au cœur même des apparences, et jusque dans la matière même. C'est ce qu'exprime le fait que la conservation de la force implique nécessairement une élasticité des corps (une force intrinsèque qui se manifeste à l'occasion des chocs avec d'autres corps), et celle-ci une divisibilité à l'infini de la matière qui assure sa cohérence et pour ainsi dire la plie en elle-même³.

On peut distinguer trois composantes de la force⁴ : le *conatus*, l'*impetus* et la masse. Le génie de Leibniz consiste en premier lieu à faire de la statique une partie de la dynamique : le repos ne s'oppose plus au mouvement, mais peut être considéré comme un mouvement infiniment lent, une vitesse infiniment petite. Le *conatus* (ou « force morte ») est cette vitesse élémentaire, « sollicitation élémentaire où le mouvement n'est pas encore, mais tend à être⁵ » ou, plus précisément, accélération élémentaire, différence infinitésimale entre deux mouvements. L'*impetus* (ou « force vive ») est la sommation de ces sollicitations infinitésimales qui seule peut engendrer la vitesse réelle : « L'*impetus* naît de l'intégrale des *conatus*⁶ ». Enfin, la troisième composante de la force est la masse : pour qu'un mouvement puisse naître, il faut que s'exerce une certaine *résistance* dans l'épaisseur de la matière ; tandis que l'élasticité assurait que la force ne diminue pas, la masse est une contre-force assurant que celle-ci s'accroisse. L'équilibre entre vitesse, élasticité et masse fonde d'un point de vue

¹ Leibniz s'appuie notamment sur les expériences de Galilée sur la chute des corps et sur celles de Huygens autour du mouvement pendulaire.

² *Discours de métaphysique*, § 18.

³ Voir *Le Pli* : « un corps flexible ou élastique a encore des parties cohérentes qui forment un pli, si bien qu'elles ne se séparent pas en parties de parties, mais plutôt se divisent à l'infini en plis de plus en plus petits qui gardent toujours une certaine cohésion » (p. 9).

⁴ Voir DELUERMOZ 2007, p. 9 suiv.

⁵ GUÉROULT 1977, p. 33.

⁶ *Dynamica de Potentia*, cité in GUÉROULT 1977, p. 37.

physique la conservation universelle et rend superflue l'explication cartésienne par la création continuée, intervention perpétuelle de Dieu, à chaque instant, pour le maintien de la force. La force possède en elle-même une activité immanente, une force primitive d'agir. Dieu ne commande qu'une fois et inaugure une puissance autre que la sienne, sans rien retenir. Ce commandement laisse simplement « une sorte d'empreinte persistante », une « loi inhérente » aux choses, une « trace gravée en elles qui leur permet d'accomplir la volonté du législateur¹ ». Cette inhérence de la loi aux choses fait du substrat de la force une entité autonome, douée, de son point de vue, d'une « volonté » de même nature que la volonté divine. Les forces dérivatives, qui se manifestent spontanément mais éphémèrement en un certain instant dans les agrégats de matière, sont l'image ou expression phénoménale d'une force primitive incorruptible : la volonté, qui est la loi de la force, loi mathématique du rapport entre intégrale et différentielle, loi éternelle de la série infinie de tous les instants. Les forces dérivatives, en tant qu'elles actualisent une séquence de la série infinie, enveloppent les instants passés et les instants futurs ; virtuellement, elles contiennent tout le passé et tout l'avenir. Le substrat de la force n'est pas seulement une permanence ; il est l'activité même de la permanence, force primitive spontanée et éternelle, volonté perpétuellement agissante et commandement éternellement actualisant : c'est-à-dire une *substance*.

On voit combien la dynamique anticipe et exprime, dans l'ordre phénoménal, l'ontologie monadique. On reconnaît tout d'abord la redéfinition leibnizienne des rapports entre la substance et l'accident : la substance est loi de la série (force primitive), ses accidents en sont les termes (forces vives) ; la substance est l'intégrale dont les accidents sont les différentielles, ce qui permet à Leibniz d'assimiler la totalité des accidents (tout ce qui est arrivé, arrive et arrivera à une substance individuelle) à l'infinité des prédicats dont la sommation idéale serait la notion complète de cette substance – en des termes que nous retrouverons plus tard, l'être d'une substance, en tant qu'activité, est son *devenir*. Ensuite, la notion de force est subsumée, au niveau métaphysique, sous celle de volonté. Leibniz est conscient qu'il s'agit d'une analogie, mais l'analogie la plus claire et la plus immédiate, par l'expérience que nous avons de

¹ *De ipse Natura*, § 6, in *Réforme de la dynamique*.

notre propre esprit¹. Ainsi, la substance se comprend non seulement comme entéléchie², mais comme esprit, et l'activité reçoit un modèle psychologique : l'inscription de la force dans la série articulant passé et avenir se dira en terme de mémoire et de pressentiment³. Enfin et surtout, pour ce qui nous intéresse, on comprend que la perception joue un rôle central dans l'établissement de la consistance ontologique de la substance individuelle : les perceptions claires sont elles-mêmes l'intégrale des petites perceptions insensibles, et celles-ci sont les différentielles de celles-là. Ce qui assure le parcours et la continuité de la série est encore une activité, que Leibniz nomme *appétition* : « l'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition* : il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles⁴ ».

Dans les *Nouveaux Essais*⁵, Leibniz développe une théorie psychophysique remarquable de l'appétit : les petites perceptions, en tant qu'elles sont perception d'une force de résistance qui fait obstacle à l'effectuation de l'action, occasionnent de petites douleurs imperceptibles (des demi-douleurs) à laquelle l'activité perceptive répond par une infinité de satisfactions tout aussi imperceptibles (des demi-plaisirs) ; cette économie inconsciente des douleurs et des plaisirs (« cette considération de petites aides ou petites délivrances et dégagements imperceptibles de la tendance arrêtée ») est une analogie supplémentaire de l'activité substantielle comme motivée par l'aiguillon d'une *inquiétude* et tendue par la visée d'une satisfaction : « ces impulsions sont comme autant de petits ressorts, qui tachent de se débander et qui font agir notre machine ». Douleur et plaisir sont les différentielles dont le désir est l'intégrale. Ainsi, mathématique, dynamique, physiologie et psychologie s'éclairent

¹ « Je suis toujours d'accord avec vous que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit : aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire les entéléchies, car la matière proprement ne marque que la puissance passive » (*Nouveaux Essais*, II, XXI, § 4, p. 135).

² Terme aristotélicien que Leibniz introduit à partir de 1691 (voir la correspondance avec Pellisson).

³ « C'est donc proprement dans l'Entéléchie (dont ce point est le point de vue) que la spontanéité se trouve : et au lieu que le point ne peut avoir de soi que la tendance dans la droite qui touche cette Ligne, parce qu'il n'a point de mémoire, pour ainsi dire, ni de pressentiment, l'Entéléchie exprime la courbe préétablie même » (*Réponse aux réflexions de Bayle*, in : *Système nouveau*, p. 196).

⁴ *Monadologie*, § 15.

⁵ Voir *Nouveaux Essais*, II, XX, § 6, p. 129-131.

mutuellement (s'entr'expriment) pour fonder la réalité substantielle de la force. La dimension psychologique, qui promeut une véritable spiritualisation de la réalité *sans rupture* avec la matérialité phénoménale, nécessite de franchir un pas de plus, et de concevoir la substance individuelle comme *sujet*. Car, si la physique explique l'autodétermination de la force, elle ne suffit pas à fonder le caractère fondamentalement représentationnel de l'activité : « la différence [...] entre le miroir et celui qui voit¹ » consiste dans le plus haut degré de l'autoeffectuation : la réflexion en soi, sans laquelle l'expression du multiple dans l'un ne saurait être complète, c'est-à-dire pensée comme synthèse assurant l'identité à soi. Le point de vue de la monade est non seulement perspective sur l'univers, mais perspective sur elle-même comme représentative de celui-ci, ce que traduit l'effort appétitif non seulement pour maintenir une cohésion, mais pour passer à des degrés de distinction supérieurs, c'est-à-dire pour augmenter en puissance. La substance, comme activité de représentation, est ainsi puissance d'individuation tout autant que volonté de connaître : non seulement elle fait passer la multiplicité extensive dans une multiplicité intensive qui l'enveloppe confusément et obscurément sous son unité, mais elle cherche à développer sa propre unité dans le sens d'un accroissement indéfini de distinction et de clarté de l'extension qu'elle enveloppe. La substance individuelle se révèle comme *volonté d'intensification et de croissance*.

2 - Perception, forces et quanta de puissance (Nietzsche)

On comprend ce qui intéresse Nietzsche dans cette conception leibnizienne de l'individu. En premier lieu, il s'agit pour lui, sans relâche, de contester l'unité substantielle de la conscience : « On pense trouver ici [dans la conscience] le *noyau* de l'homme ; sa nature permanente, éternelle, ultime, absolument originaire ! On considère la conscience comme une grandeur stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la tient pour l'«unité de l'organisme²» ! » Or c'est bien au profit d'une *unité organique* inconsciente que Nietzsche entend rabaisser celle de la

¹ *Discours de métaphysique*, § 35.

² *Le Gai Savoir*, § 11.

conscience : la plus grande activité de la pensée, l'essentiel de nos processus de connaissance sont inconscients¹ – et ils sont organiques, car l'organisme *est* cette puissance active de perception, cette force instinctive d'unification du divers, de sélection du saillant et de l'important dont la conscience ne fait que recueillir les fruits. « La "conscience" ne s'oppose pas de manière décisive à l'instinctif² », elle en émerge, organe tardif visant à traiter les perceptions les plus grossières et les plus agressives, grossière et agressive elle-même en ce qu'elle a la charge, à son tour, d'unifier et de simplifier tant bien que mal la multiplicité perceptive extrêmement complexe de l'activité organique : « Tout ce qui arrive en tant qu'"unité" à la conscience est déjà monstrueusement compliqué : nous n'avons jamais qu'une *apparence d'unité*³ ». Cette « apparence d'unité », qui signe l'inadéquation fondamentale de l'activité unificatrice de la conscience à la multiplicité du divers, son caractère tardif, superficiel et fragile⁴, c'est celle que nous fournit finalement la pauvreté du *langage* : « La pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus infime partie, disons : la partie la plus superficielle, la plus mauvaise : – car seule cette pensée consciente *advient sous forme de mots, c'est-à-dire de signes de communication*, ce qui révèle la provenance de la conscience elle-même⁵ ». Nous reviendrons dans la suite sur la conception nietzschéenne du signe : en tout état de cause, le langage est la forme la plus superficielle de l'activité organique de réduction du divers à l'unité, de l'inconnu au connu, c'est-à-dire de l'*interprétation*⁶.

Il importe surtout à Nietzsche de réduire la conscience à une manifestation superficielle de *fonctions animales* plus profondes, et plus encore de définir la fonction de ces fonctions :

¹ Voir par exemple FP 11[316], automne 1881; *Le Gai Savoir*, §§ 127, 333.

² *Par-delà bien et mal*, § 3.

³ FP, 5 [56], été 1886-automne 1887.

⁴ Voir *Le Gai Savoir*, § 11 : « La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide ».

⁵ *Le Gai Savoir*, § 354.

⁶ Notons seulement, pour l'heure, que dans le fragment, étudié dans le chapitre précédent, où Nietzsche nous définit comme « de vivantes images dans un miroir », le langage est conçu comme l'une des manifestations de la création d'une sphère perceptive fondée sur les apparences : « De même le langage est, à ce que l'on présume et croit, une base de la vérité : l'homme et l'animal construisent *d'abord* un nouveau monde d'erreurs et ils affinent ensuite toujours davantage ces erreurs, si bien que toutes sortes de contradictions se découvrent et que le nombre des erreurs possibles en est réduit d'autant, ou bien encore que l'on persévère dans l'erreur » (FP 6 [441], automne 1880).

« La totalité de la vie *consciente*, l'esprit y compris l'âme, le cœur, la bonté, la vertu : au service de quoi tout ceci travaille-t-il ? À celui du meilleur perfectionnement possible des moyens (de nutrition, d'intensification) des fonctions animales fondamentales : avant tout au service de l'*intensification de la vie*¹. »

Or, quelle que soit l'analogie employée par Nietzsche pour les modes d'intensification (appropriation, nutrition, assimilation, croissance, etc.), celle-ci est toujours désignée comme réduction d'un multiple à une apparence d'unité, c'est-à-dire comme la *traduction d'une multiplicité extensive en multiplicité intensive*. C'est la définition de l'expression, dont il faut rappeler que Leibniz en faisait le « genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces² ». Cette généralité intéresse Nietzsche au plus haut point, de sorte que, dans le livre V du *Le Gai Savoir*, quelques paragraphes au-dessus de celui qui loue en Leibniz une « pensée dont la profondeur n'est pas encore épuisée » (§ 357), il évoque déjà la réponse de celui-ci au « problème de la conscience (plus exactement : de la prise de conscience) », pour souligner que c'est grâce à la physiologie et la zoologie que nous avons enfin rejoint aujourd'hui, après deux siècles, « le soupçon anticipateur de Leibniz³ ». Ce soupçon, c'est donc bien celui qui fait de la conscience un accident de la représentation, de la représentation une activité perceptive embrassant tous les degrés infraconscients de l'expressivité organique et même, en vertu de l'entr'expressivité de tout ce qui est, tous les degrés de la matière, réalité dynamique infinitésimale. On sait l'audace de Leibniz, en un siècle cartésien et religieux, d'avoir formulé l'hypothèse que, la matière étant si bien pénétrée de dynamique expressive (traduction, par une multiplicité intensive, de la multiplicité extensive), les organismes non-humains pourraient bien avoir aussi une âme : « Je n'ose pas assurer que les plantes n'ont point d'âme, ni vie, ni forme substantielle [...] et peut-être qu'il y a une infinité de degrés dans les formes des substances corporelles⁴ ». La « forme », au sens aristotélicien, est si bien nécessaire à toute matière, et elle est si bien assimilée

¹ FP 11 [83], novembre 1887-mars 1888.

² *Correspondance avec Arnauld*, 9 octobre 1687, p. 365.

³ *Le Gai Savoir*, § 354.

⁴ *Correspondance avec Arnauld*, 30 avril 1687, p. 322-323.

par Leibniz à l'idée d'une « âme » en tant qu'activité spontanée unificatrice du divers, qu'il en découle même la possibilité que *l'inorganique* soit formé d'une infinité d'êtres vivants. D'où la formule célèbre de cette même lettre à Arnauld : « Peut-être que ce bloc de marbre n'est qu'un tas d'une infinité de corps vivants ou comme un lac plein de poissons¹ ».

Il se trouve que Nietzsche nourrit la même intuition fondamentale d'un *continuum* de tous les existants, organiques et inorganiques, et que cette continuité est précisément celle de la *perception*. C'est ce qu'attestent tout particulièrement des réflexions notées en mai-juillet 1885, par exemple la note suivante : « faire place, et d'une façon absolument exacte, à la *perception* également dans le monde inorganique : là règne la "vérité"! ² ». Il va même jusqu'à supposer que la perception perd en performance au fur et à mesure que croît la complexité organique : « Dans le monde chimique règne la perception la plus aiguë des différences de force. Mais un protoplasme, *en tant que pluralité de forces chimiques*, possède une perception globale *incertaine et indéterminée* d'un objet extérieur³ ». Plus la multiplicité du divers à percevoir est complexe, plus la perception est « incertaine et indéterminée » ou – en termes leibniziens : confuse et obscure. Il faut s'arrêter un instant sur les réflexions de Nietzsche à propos de l'inorganique. Elles sont problématiques mais fort révélatrices d'une *limite* de sa pensée perspectiviste, ou plus exactement d'un *passage à la limite* dans sa conception infinitésimale des forces qui l'oblige à flirter dangereusement avec le postulat d'une *unité réelle*. On sait que, partout, Nietzsche n'a cessé d'en rejeter l'idée : « Tout ce qui est simple n'est qu'imaginaire, n'est pas "vrai". Mais ce qui est réel, ce qui est vrai, n'est ni un, ni même réductible à l'un⁴ ». C'est pourquoi toute perception, en tant que représentation d'un multiple dans une unité, est toujours « fausse » ; toute perspective est torsion et falsification du multiple à partir de la perception d'une différence. Toutefois, lorsque Nietzsche remonte à la

¹ *Ibid.*, p. 338.

² FP 35 [53], mai-juillet 1885.

³ FP 35[58], mai-juillet 1885.

⁴ FP 15 [118], printemps 1888.

pureté maximale de l'activité différentielle, observable selon lui dans le monde chimique inorganique, il cède à la tentation d'y trouver enfin de l'unité :

« Il faut donc qu'à l'origine aussi tout ce qui est sentiment, représentation et pensée ait été *un* : donc la perception sensible est un phénomène individuel *tardif*. Cette *unité* est nécessairement présente dans l'inorganique : car l'organique *commence* dès qu'il y a division. L'*influence* réciproque de l'inorganique est à étudier (elle est toujours une *action à distance*, donc une "reconnaissance" est nécessairement préalable à toute influence : ce qui est à distance doit être perçu¹. »

Hésitation extraordinaire de Nietzsche, qui pressent que, pour qu'il y ait perspective, il faut au préalable une *reconnaissance* mutuelle d'éléments unitaires, et que cette reconnaissance est *vraie* :

« La perte, dans toute spécialisation : la nature synthétique est *plus haute*. Or toute vie organique est déjà une spécialisation : le *monde inorganique*, à l'arrière-plan, constitue la *plus grande synthèse de forces* et donc ce qu'il y a de plus haut et de plus vénérable. – L'erreur, la limitation de perspective en est absente »

D'après ce fragment, il y aurait de la perception vraie, c'est-à-dire une synthèse *réelle* du multiple dans l'un ou, pour le dire autrement, une multiplicité intensive substantielle. Ailleurs, Nietzsche va plus loin. On le sait, pour les mêmes raisons qui lui font rejeter le concept d'unité, il réfute le concept d'identité : étant donné le caractère fondamentalement processuel des configurations de forces (il n'y a que du devenir), il n'y a jamais d'identité à soi de l'organique. Mais c'est en cela que, précisément, l'organique s'oppose à l'inorganique : « Tout ce qui est organique se distingue de ce qui est inorganique en ceci qu'il *accumule des expériences* : et qu'il n'est jamais

¹ FP 12 [27], été 1883.

identique à soi au cours de son processus¹ ». De ce passage, on ne peut que conclure que l'inorganique est, quant à lui, identique à soi.

Wolfgang Müller-Lauter affirme que « nous ne devons pas donner une importance trop grande à cette inconséquence dont Nietzsche ne fait preuve que dans ces allusions parcimonieuses² ». Au vu de la proportion des textes refusant par ailleurs catégoriquement tout concept d'unité et d'identité, cet éminent spécialiste de la volonté de puissance a raison. Toutefois, ce que celui-ci nomme « la nostalgie non dissimulée qu'éprouve Nietzsche à l'égard de cette "vérité" dont la destruction constitue pourtant un motif majeur de sa philosophie³ » nous conduit en des zones encore plus troublantes et qui viennent à l'appui de notre hypothèse d'une affinité secrète avec Leibniz. Ce que l'on a appelé le panpsychisme de celui-ci, le grand mouvement de spiritualisation de la matière à quoi aboutit l'unité de sa physique et de sa métaphysique, trouve un pendant surprenant dans un certain nombre de textes de Nietzsche trop rarement commentés. Il y a d'abord un fragment assez développé de 1880-1881, qui certes se présente comme le besoin d'un sceptique « de se laisser aller complètement à son imagination », mais qui étaye ce qui a été dit plus haut à propos d'une reconnaissance vraie, préalable à la constitution d'une perception perspective erronée. Il faut le citer un peu longuement :

« Premièrement : la forme la plus habituelle du savoir est sans conscience. La conscience est savoir d'un savoir. Sensation et conscience ont en commun tout ce qui est essentiel et sont probablement la même chose. La première apparition d'une sensation est l'apparition du savoir d'un savoir [...] Avant qu'il y eût sensation, il y avait depuis longtemps – c'est-à-dire depuis toujours – savoir : avec pour fonction de reconnaître et de conclure. Le savoir est la propriété de toutes les forces motrices – il revient au même de dire qu'il est la propriété de la matière, à supposer que l'on sache ce qu'est la matière : la force motrice pensée comme le préjugé de nos sens : de telle sorte que force et matière ne font qu'un, caractérisé soit comme un En-soi, soit, selon la relation

¹ FP 12 [31], été 1883.

² MÜLLER-LAUTER 1998, p. 82.

³ *Ibid.*, p. 81.

à nos sens, comme frontière de notre sensation de la force. Les forces motrices ne sont pas quelque chose d'ultime et de rebelle à l'analyse comme le pensait Schopenhauer qui les comprenait comme "volonté" : en elles nous pouvons encore distinguer conceptuellement le savoir, comme leur propriété : sans reconnaissance ni conclusion il n'y a pas d'instinct, pas d'impulsion ni de vouloir. L'intellect (et non la sensation) est inné "à l'essence des choses"; la sensation est un hasard dans l'histoire de ses orientations et n'est rien de nouveau en soi. Pour comprendre les premiers principes de la mécanique, il faut accorder aux forces motrices une aptitude à reconnaître et à conclure – mais sans leur en accorder la conscience, la sensation. Cependant, reconnaître et conclure, cela suppose une pluralité, mais aussi une homogénéité des forces, ou pour le moins une dualité. L'erreur dans la reconnaissance et la conclusion n'est possible que depuis qu'il y a sensation¹. »

Nietzsche franchit ici le pas décisif : force, matière et pensée ne font qu'un. En un geste kantien, Nietzsche suggère que cet Un peut être pensé soit comme en soi, soit comme limite de nos facultés. Mais plus profondément encore, il affirme en un geste proprement leibnizien que la mécanique, en dernière instance, ne peut être fondée que dans une dynamique spirituelle. L'essence de toute force est un *jugement* (récognition et conclusion). La sensation consciente n'est qu'un jugement sur un jugement, la reconnaissance *pour nous* d'une reconnaissance *en soi* (et, donc, une erreur – tout « pour nous » est une torsion et une falsification perspective). Mais l'important n'est pas là : l'important est d'abord que nous retrouvons l'idée développée dans notre chapitre 2 que la réalité est activité de représentation, et que la représentation est *pensée*. Pensée sans intentionnalité, sans intériorité, sans individualité², mais qui est pure mise en relation du multiple : « Avant la cellule, il n'y a pas de *spiritualité d'un moi* ; mais simplement à tout ce qui a caractère de loi, c'est-à-dire de *relation* entre les phénomènes qui se produisent, correspond un *processus de pensée* (mémoire et conclusion)³ ». Là où une spiritualité sans individualité a été

¹ FP 10 [F 101], début du printemps 1880 au printemps 1881.

² « Là où il n'y a pas d'erreur, c'est un domaine situé plus haut : l'inorganique en tant que la spiritualité sans individualité. » (FP 26 [37], été-automne 1884).

³ FP 26 [36], été-automne 1884.

pressentie dans l'inorganique, une individualité spirituelle s'esquisse déjà dans les formes inférieures de la vie organique : « Le *moi spirituel lui-même* est déjà donné avec la cellule¹ ». La deuxième chose importante, c'est qu'au cœur de la représentation et de la perception conçues comme pensée se trouve le *jugement*, dont la forme pure est, non l'avions dit, le *oui* et le *non* : « Ainsi dans toute perception sensorielle, comme on dit, il y a un *jugement*, qui *affirme* ou *nie* l'événement qui se présente avant qu'il n'"entre" dans la conscience² ». Toute mise en relation, affirmative ou négative, conjonctive ou disjonctive, est d'essence *spirituelle*. C'est ce par quoi la « correspondance naturelle » qui autorise à faire l'hypothèse d'une essence judicative de toute réalité (reconnaissance et conclusion – peu importe ici que celles-ci soient affirmatives ou négatives, conjonctives ou disjonctives, vraies ou fausses, etc.) se fonde dans une théorie sous-jacente de l'*expression* : « Toute vie organique est, *en tant que mouvement visible, coordonnée avec un fait qui se passe dans l'esprit*. Un être organique est l'expression visible d'un *esprit*³. » On ne saurait dévoiler, dans l'intimité de ce fragment non publié, de Nietzsche plus leibnizien.

On pourrait revenir et insister sur le moment exact où la « vérité » se transforme en « erreur », et objecter qu'il y a donc bien de la vérité quelque part, en-deçà de l'organisme – et que Nietzsche est donc inconséquent dans sa grande entreprise de destruction de la vérité. À vrai dire, c'est un faux problème, si l'on se rappelle que, moins que la « vérité », c'est *l'antinomie entre monde vrai et monde apparent* que Nietzsche n'a cessé de vouloir abolir, et précisément par le recours au perspectivisme⁴. En tout cas, ce n'est pas le problème qui nous intéresse ici : ce qui

¹ *Ibid.*

² FP 26 [35], été-automne 1884.

³ *Ibid.*

⁴ « Pour qu'une telle distinction [entre une « essence des choses » et un monde phénoménal] soit possible, il faudrait s'imaginer notre intellect pourvu d'un caractère contradictoire : d'une part adapté à la vue en perspective nécessaire pour que des êtres de notre sorte puissent justement se maintenir en vie, et d'autre part dotés simultanément d'une aptitude à concevoir précisément comme telle cette vision en perspective, à concevoir le phénomène comme phénomène. Ce qui veut dire : pourvus d'une foi en la "réalité", comme si celle-ci était unique, et par surcroît d'une capacité à percer cette foi à jour, à voir qu'elle n'est qu'une limitation due à la perspective, par rapport à une vraie réalité. Mais une foi ainsi percée à jour n'est plus une foi, elle disparaît en tant que foi. Bref, nous n'avons pas le droit de nous représenter notre intellect d'une façon si contradictoire qu'il serait simultanément une foi et une connaissance de cette foi en tant que foi. Éliminons la "chose en soi" et, du même coup, l'un des concepts les plus obscurs, celui de "phénomène" ! Toute cette opposition, comme celle, plus ancienne, de la "matière et de l'esprit", s'est révélée inutilisable » (FP 6 [23], été 1886-printemps 1887).

nous paraît décisif, contre l'antinomie, c'est la *continuité* qu'il établit dans toute réalité conçue comme processus dynamique et activité de forces. Or comme Leibniz, Nietzsche sent que tout matérialisme butte sur le concept de force et doit être relevé par une forme inévitable de *spiritualisme*. Évidemment, chez Leibniz et plus encore chez Nietzsche (qui sait qu'il n'y a pas d'échappatoire aux falsifications du langage), il ne faut jamais négliger la puissance de l'analogie¹. Nietzsche le signale le plus souvent par les guillemets qu'il ajoute abondamment aux termes de « vérité », « âme », « volonté » ou « esprit ». Mais dans les fragments que nous relevons, les guillemets sont absents, et Nietzsche semble prendre très au sérieux l'essence spirituelle de la force dans toutes les formes. Il y a une raison évidente à ce sérieux : le modèle spiritualiste intervient pour exprimer et enrichir l'hypothèse de la *volonté de puissance*. Celle-ci ne cherche pas tant à fonder l'essence métaphysique des choses, le vrai, l'en soi (bien que de nombreuses formulations *analogiques* y tendent, piège dans lequel de grands commentateurs se sont laissé prendre²) que la *continuité* du réel au-delà de toute antinomie métaphysique. Le fameux paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*, qui prend le risque de voir dans la volonté de puissance quelque chose comme le « caractère intelligible » du monde (le paragraphe, sur deux pages, insiste maintes fois sur son caractère de supposition, question, tentative, méthode, hypothèse, etc.), formule ce continuïsme : est-ce qu'un principe méthodologique d'économie n'autoriserait pas à supposer une isomorphie entre le donné pulsionnel de la vie organique (« notre monde de désirs et de passions ») et celui du « monde que l'on appelle mécanique (ou "matériel") » ? Celui-ci ne pourrait-il pas être

« ... une forme plus primitive du monde des affects, dans laquelle tout ce qui se ramifie et se développe par la suite dans le processus organique [...] est encore enclos dans une puissante unité, comme étant une espèce de vie pulsionnelle dans laquelle l'ensemble des fonctions organiques, avec leur autorégulation, leur assimilation, leur nutrition, leur excrétion, leur métabolisme, seraient encore

¹ À propos de son usage du terme de « volonté de puissance », Nietzsche écrit : « Rien n'y fait : il faut comprendre que tous les mouvements, tous les "phénomènes", toutes les "lois" ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin. » (FP 36 [31], juin-juillet 1885).

² Sur ce point, voir la critique de MÜLLER-LAUTER 1998 : « L'interprétation de la volonté de puissance comme principe métaphysique », p. 44 suiv.

synthétiquement liées les unes aux autres – comme étant une *préforme* de la vie ?¹ »

Sur la base d'une telle continuité fournie par le concept de volonté de puissance, Nietzsche peut se permettre d'alterner expérimentalement entre la thèse d'une plus grande réalité intensive de l'inorganique et celle, au contraire, qu'*il n'y a rien d'inorganique* :

« – que c'est la volonté de puissance qui mène également le monde inorganique, ou plutôt qu'il n'y a pas de monde inorganique. On ne peut écarter "l'action à distance" : *un être en attire un autre, un être se sent attiré*. Voilà le fait fondamental : par rapport à cela la représentation mécaniste de la pression et du choc n'est qu'une hypothèse fondée sur l'*impression visuelle* et le *sens du toucher*. »

Et Nietzsche ajoute ce point fondamental pour nous :

« – que, pour que cette volonté de puissance puisse se manifester, il lui faut percevoir les choses qu'elle attire ; qu'elle *sente*, lorsque quelque chose l'approche, si cela lui est assimilable². »

Le concept physique de force a besoin d'un « complément », d'une « dimension intérieure » qui puisse expliquer la mise en rapport, non entre deux objets (modèle du choc) mais entre deux « volontés » (modèle de l'attraction et de la répulsion, du oui et du non). Ce dont la mécanique atomistique des chocs ne peut rendre compte, c'est l'*actio in distans*³. Quant à la physique newtonienne, qui a dû reconnaître son

¹ *Par-delà bien et mal*, § 36. Faut-il rappeler que Leibniz s'était rallié au préformisme ? (voir notamment : DUCHESNEAU 2010, chap. V, « Conti, Vallisneri et l'enquête sur la préformation »).

² FP 34 [247], avril-juin 1885.

³ « Ce victorieux concept de "force", grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai "volonté de puissance", c.-à-d. appétit insatiable de démonstration de puissance ; ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc. Les physiciens ne parviennent pas à exclure de leurs principes l'"action à distance" ; pas plus que la force répulsive (ou attractive). Rien n'y fait : il faut comprendre que tous les mouvements, tous les "phénomènes", toutes les "lois" ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin. » (FP 36 [31], juin-juillet 1885).

indécision entre une explication mécaniste et une explication occulte, elle ne peut rendre compte du caractère fondamentalement *pathique* d'une attraction. Deleuze définit ainsi ce pathos de la distance¹ : « Une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, la *distance* étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres² ». Il faut comprendre la critique nietzschéenne de l'atomisme comme la dénonciation de deux erreurs : prêter à des objets ce qui appartient à des forces ; prêter à la force une unité qu'elle ne peut avoir. « Toute force, précise Deleuze, est dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait absurde de penser la force au singulier³ ». Comme nous allons le voir, sur la question de l'atomisme matérialiste, Leibniz et Nietzsche sont d'accord. Toute la difficulté, dont Nietzsche est très conscient, se joue autour de la capacité magistrale avec laquelle Leibniz avait été capable de défendre à *la fois* un pluralisme physique et métaphysique foisonnant (une infinité de forces en relation correspondant à une infinité de substances s'entr'exprimant harmonieusement), et un monadisme conférant une consistance ontologique d'ordre spirituel à la singularité. Nietzsche doit se confronter à la double question de l'ordre cosmologique et de l'atomisme spirituel. Et bien qu'il les refuse résolument, il s'engage avec Leibniz dans une sorte de valse-hésitation qui révèle les points névralgiques de tout perspectivisme.

III - ATOMISME VS. CONTINUÏSME

1 - Hésitation de Leibniz (et de Nietzsche)

Évidemment, le grand avantage de Leibniz, c'est qu'il peut se donner Dieu, sur quoi est bâti tout l'édifice : choix souverain de créer un monde, promulgation de la loi de son ordre et efficacité performative de cette loi dans le monde, perfection maximale de

¹ Ce terme devenu célèbre intervient chez Nietzsche dans sa description du sentiment caractéristique du type aristocratique, sensible aux distances et aux différences hiérarchiques (voir *Par-delà bien et mal*, § 257 ; *La Généalogie de la morale*, I, § 2). Mais il a son fondement dans la « physique » nietzschéenne de l'action à distance comme conséquence d'une perception de la distance par les forces.

² *Nietzsche et la philosophie*, p. 7.

³ *Ibid.*

la totalité fondée dans sa puissance et sa science infinies en acte. Or – faut-il le rappeler ? – Nietzsche est très clair là-dessus : « Il me semble important de se débarrasser *du* tout, de l'unité, d'une force et d'un absolu quelconques ; on ne pourrait s'empêcher de le prendre pour suprême instance et de le baptiser Dieu¹ ». En même temps, le Dieu leibnizien est le meilleur moyen *logique* de comprendre tout ce qu'il n'est pas : le partiel, le pluriel, le fini, le relatif ; il est l'intégrale de toutes les différentielles : il rend compte de ce que toutes choses *tendent* à s'actualiser, à s'individualiser, à gagner en puissance, que leur être est un complexe de forces finies tendant à l'infini et que, donc, le fini enveloppe l'infini². Mais ce n'est pas ce qui embarrasse Nietzsche le plus ; après tout, s'il s'agit de désigner par un personnage barbu le principe interne des forces qu'est la volonté de puissance, le dieu Dionysos fait aussi bien l'affaire. Mais le problème du « décret » divin se répercute au cœur de la théorie leibnizienne des forces : l'essence de la force est une spontanéité spirituelle, l'esprit a été *ajouté* à la multiplicité intensive que sont les monades, par une *décision* de Dieu. De manière générale, tout ajout de ce genre apparaît toujours à Nietzsche comme une facilité et un préjugé malhonnêtes, d'une part parce que c'est une *croyance*, d'autre part parce que cela contredit le principe méthodologique d'économie explicative. Toutefois, il reconnaît lui-même que le concept physique de force a besoin d'un *complément*³. Nietzsche est embarrassé parce que Leibniz, tout en revendiquant un ajout venu de la transcendance, défend bel et bien un principe immanent de plénitude et de continuité de tout ce qui est. Car finalement, Dieu est le seul esprit absolument pur et la seule conscience absolument claire et distincte ; pour ce qui est de *tout le reste*, il n'y a aucune réalité qui ne soit liée à un corps, qui n'ait son corps propre, indissolublement et qui, donc, n'ait un point de vue limité, un site borné, une existence relative. Certes, il y a des « monades spirituelles » et des « monades

¹ FP 7 [62], fin 1886-printemps 1887.

² Sur la question de l'infini, Nietzsche se trouvera à plusieurs reprises dans une position très délicate : il reconnaît le caractère infinitésimal des forces mais non l'infinité de la quantité des forces dans le monde ni celle de l'étendue cosmique (le monde est une « grandeur invariable »). Il faut remarquer que Leibniz a quant à lui accordé beaucoup plus d'attention à l'infiniment petit qu'à l'infiniment grand. Ni lui ni Nietzsche ne pouvaient s'appuyer sur les connaissances de leur temps pour penser plus adéquatement la question de l'extension de l'univers, au cœur des cosmologies scientifiques contemporaines. En revanche, Nietzsche ne renonce pas à l'infinité du temps : le monde est « sans commencement ni fin » (FP 38 [12], juin-juillet 1885).

³ « Ce victorieux concept de "force", grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément » (FP 36 [31], juin-juillet 1885).

corporelles », que Leibniz appelle parfois « monades brutes », et seules les monades spirituelles se sont vues douées de réflexion, de conscience de soi, par une décision divine. Mais toutes *perçoivent* à un certain degré ; certaines prennent en outre conscience, certaines en outre réfléchissent, certaines ont des idées de plus en plus claires et distinctes. Ce que décrit Leibniz, ce n'est pas une distribution de l'esprit d'en-haut, mais des processus de spiritualisation croissante des corps ; de l'inorganique à l'organique, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, etc., dans une longue *hiérarchie* de tout l'ordre de la nature. L'âme et le corps sont au fond de même nature : l'âme est une force, le corps est un système de forces ; l'âme est une monade ou pluralité intensive, le corps est une pluralité de monades ou multiplicité extensive. Le *continuum* du « brut » au « spirituel » fragilise considérablement tout dualisme du corps et de l'esprit chez Leibniz, et Nietzsche n'a pas manqué de remarquer cette hésitation. Dans un fragment de 1887, alors qu'il critique vigoureusement Kant, le traitant de médiateur hésitant entre dogmatisme et scepticisme, il ajoute une incise en passant : « comme Leibniz entre mécanisme et spiritualisme¹ ».

Contre le mécanisme matérialiste, il est évident que Leibniz et Nietzsche ont un ennemi commun : *l'atomisme*. Leibniz est formel : « Les *atomes de matière* sont contraires à la raison² », et il invoque deux raisons à cela. La première est le principe des indiscernables, qui établit la singularité absolue de toute substance indivisible ou simple : l'identité de deux substances est une idée absurde et interdit le postulat d'une différenciation substantielle par simple combinaison d'éléments identiques³. C'est le même refus d'une explication par le recours à des éléments constants et identiques qui motive la critique de Nietzsche : « *Contre l'atome physique*. Pour comprendre le monde, il nous faut pouvoir le calculer ; pour pouvoir le calculer, il nous faut avoir des causes constantes ; comme nous ne trouvons pas dans la réalité ce genre de causes constantes, nous en *inventons* quelques-unes – les atomes⁴ ». La seconde raison invoquée par Leibniz est le rejet de la notion de vide, appelé justement par la continuité

¹ FP 9 [3], automne 1887.

² *Système nouveau*, § 11.

³ Voir *ibid.* : « l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on pourrait le concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. »

⁴ FP 7 [56], fin 1886-printemps 1887.

de tout ce qui est. On se souvient de la célèbre remarque de la Préface aux *Nouveaux essais* : « La nature ne fait jamais des sauts¹ ». À quoi Nietzsche fera clairement écho : « Penser la vie selon le principe qu'aucune nature ne fait de sauts² ».

En revanche, l'atomisme spirituel défendu par Leibniz est fermement rejeté par Nietzsche, qui a d'ailleurs la monade clairement en tête lorsqu'il exprime ce rejet. On relèvera d'abord le paragraphe 12 de *Par-delà bien et mal*, contre l'atomisme matérialiste tout autant que contre « l'atomisme de l'âme ». De ce dernier, Nietzsche dit :

« ... qu'on me permette de désigner par ce terme [« l'atomisme de l'âme »] la croyance qui tient l'âme pour quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, pour une monade, pour un *atomon* : voilà la croyance qu'il faut expulser de la science ! »

Mais, plus intéressant encore, ce fragment de 1885 :

« Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt : dont la coopération a pour meilleure parabole [*Gleichniss*] ce que nous appelons notre "corps"—) ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent³. »

Or, s'il est vrai que, rejetant le concept d'atome de matière, Leibniz défend celui d'atome spirituel, voyons pourtant ce qu'il déclare à son propos :

« Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les

¹ *Nouveaux essais*, p. 43.

² *Humain, trop humain II. Le voyageur et son ombre*, § 198.

³ FP 37 [4], juin-juillet 1885, trad. mod

derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler *points métaphysiques* : ils ont *quelque chose de vital* et une espèce de *perception*¹ »

Or ce principe vital, c'est la spontanéité de la force, qui a pour composante nécessaire la masse, donc le corps ; et cette faculté perceptive, c'est l'expression, dans l'un, de la multiplicité extensive, donc encore du corps. Leibniz ne peut éviter d'impliquer nécessairement le corps dans la définition de l'atome spirituel, parce qu'en réalité, c'est l'inverse qui se passe : l'atome spirituel lui est nécessaire à la définition du corps, il est un principe infinitésimal de composition d'agrégats infiniment composés. Il parle d'atome et entend une force ; il parle de premier principe, et entend l'infini. Il a beau, en mathématicien, vouloir pratiquer une régression analytique, il ne renonce jamais à la multiplicité réelle qui est multiplicité intensive (« dans l'un ») : sa propre invention, le calcul infinitésimal, l'en empêche. C'est pourquoi il a besoin d'un « ajout » transcendant, qui n'est qu'un orgueil de mathématicien : Dieu, lui, *connaît* absolument l'intégrale ; mais, par définition, il ne saurait trouver de point final à la régression analytique – Il a pour seul avantage sur l'homme de pouvoir ne jamais s'arrêter de calculer, parce qu'il est l'infini *en acte*.

Leibniz et Nietzsche sont confrontés à un problème symétrique : pour le premier, il s'agit de justifier que des agrégats corporels, qui ne sont que des « phénomènes bien fondés », soit tout de même composés à partir de substances simples, spirituelles et bien réelles², ce qui rend acrobatique la distinction de l'âme et du corps ; pour le second, il s'agit de justifier que le corps (au « fil conducteur » duquel il faut étudier les processus spirituels³), en tant que multiplicité organisée, ne soit pas composé d'atomes réels (matériels ou spirituels), ce qui rend acrobatique la définition des

¹ *Système nouveau*, § 11. On notera l'embaras de Leibniz : « quelque chose de... », « une espèce de... ».

² « Par hypothèse, que rien n'existe que les monades et qu'elles se modifient de façon variée et conspirante, cela fait que tous les autres êtres que nous concevons ne sont rien d'autre que des phénomènes bien fondés » (Lettre en latin à Des Bosses du 12 décembre 1712, in : *Philosophische Schriften*, II, p. 473, nous traduisons).

³ « On n'a encore rien vu de bon résulter de la contemplation de l'esprit dans son miroir. C'est seulement maintenant où l'on suit les indications du corps pour essayer de se renseigner aussi sur les processus de l'esprit, par exemple, la mémoire, que l'on commence à avancer » (FP 26 [374], été-automne 1884 ; « Avec le corps comme fil conducteur, une prodigieuse *diversité* se révèle ; il est méthodologiquement permis d'utiliser un phénomène plus *riche* et plus facile à étudier comme fil conducteur pour comprendre un phénomène plus pauvre » (FP 2 [91], automne 1885-automne 1886).

« parties », des « êtres » formant leur composition. L'un et l'autre ont recours au concept de *force*, contraignant Leibniz à faire tout de même intervenir une matérialité (la masse) et Nietzsche à suggérer une spiritualité (une « volonté »). Pour comprendre ce qu'ils cherchent à faire, il faut, contre toute logique analytique, considérer d'abord la composition puis les composés, dont le concept fonctionnel doit servir à comprendre celle-ci. C'est l'explication de la cohésion organique des éléments et du sens de la composition de l'organisme qui peut nous fournir quelques indices.

2 - Singularité et multiplicité : le principe hiérarchique

Quel est le principe de cette cohésion organique ? Leibniz a d'abord recours au concept de *monade dominante*, à qui est assignée la tâche d'orienter l'ensemble de l'agrégat à ses propres fins parce qu'elle a la perception la plus distincte de l'unité de celui-ci¹. Elle est l'entéléchie ou la force primitive de l'organisme. À la fin de sa vie, il ne se satisfait plus de cette seule explication, qui ne peut justifier le privilège accordé à une monade sur une autre. Il la complète alors grâce une autre notion, celle de *vinculum substantiale*, de lien substantiel, dont il précise toutefois qu'il n'est que « surajouté » (encore un décret divin !) :

« L'unité de la substance corporelle [...] ne naît pas d'une réfraction des monades, mais de ce qu'un lien substantiel a été surajouté, qui ne change absolument rien dans les monades elles-mêmes. Un ver peut-être une partie de mon corps, et sous ma monade dominante ; il peut à son tour comprendre dans son corps d'autres animalcules sous sa monade dominante. Or la domination et la subordination, pour les monades, consiste seulement en degrés de perfection². »

¹ Voir *Monadologie*, § 70.

² Lettre à Des Bosses du 16 juin 1712, in FREMONT1981/1999, p. 212. Voir également la lettre du 23 août 1713: « Et ayant bien pesé les choses, je veux bien changer d'avis, et poser qu'il n'y a rien d'absurde à dire le *vinculum substantiale* lui aussi, c'est-à-dire la substance-même du composé, ingénérable et incorruptible ; car en vérité je pense qu'il ne faut admettre de substance corporelle que là où il y a un corps organique avec une monade dominante, c'est-à-dire un être vivant, savoir, un animal

Évidemment, Nietzsche ne saurait se satisfaire d'un tel nouveau décret surajouté, mais on ne manquera pas d'être frappé de ce qu'un rapport très similaire de domination et de subordination se rencontre au cœur de sa conception du corps, et tout particulièrement dans un fameux passage qui n'hésite pas à réintroduire – certes entre guillemets (c'est-à-dire par analogie) – une pluralité d'âmes, des sortes d'atomes spirituels :

« *L'effet, c'est moi* : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses "âmes"¹ »

Le moi est une « monade dominante » qui, en réalité, *s'identifie* à la multiplicité dont elle émane et qu'elle croit dominer ; mais si elle est la plus puissante, c'est parce qu'elle repose sur une base qui a la charge d'intensifier la puissance ; de même que la monade dominante leibnizienne a des perceptions plus claires et plus distinctes en vertu de toute la série qui plonge, sous elle, dans les perceptions infinitésimales, le moi conscient est le résultat d'une « prise de conscience », passage à la limite autorisé par la seule continuité de tout l'édifice hiérarchique². Or, la hiérarchie est la condition fondamentale pour qu'il y ait *perception*. On ne perçoit que des hiérarchies, c'est-à-dire des différences de potentiel (« Dans le monde chimique règne la perception la plus aiguë des différences de force »). L'élévation de la « perfection » ou l'augmentation de la « puissance » sont une activité de création d'unité à partir de la multiplicité. Chez Nietzsche, l'unité vient toujours à la fin, elle est *construite*. Leibniz, dans sa monadologie, a beau vouloir assoir tout l'édifice monadique sur la simplicité substantielle des éléments, la notion de monade, dès lors qu'elle est représentante,

ou l'analogie d'un animal ; et que toutes les autres choses sont de purs agrégats, c'est-à-dire des unités par accident et non par soi » (*ibid.*, p. 232).

¹ *Par-delà bien et mal*, § 19.

² On serait alors tenté par un parallèle séduisant – toutes choses étant évidemment égales par ailleurs – entre, d'une part, la monade dominante soumise au lien substantial, et, d'autre part, le moi soumis à une plus grande raison, la « grande raison » du corps ou du *soi*, évoquée dans le célèbre passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps » : un soi souverain, produit sûr et réussi à la fois du conflit et du jeu entre des pulsions inconscientes en situation de hiérarchie.

percevante, expressive, ne peut jaillir que de la multiplicité extensive comme son *sens*, et c'est alors que revient au premier plan le penseur de l'harmonie universelle, le philosophe de l'expression.

Mais considérons à présent la manière dont Nietzsche tente pour son compte de désigner les forces multiples qui forment les éléments constitutifs de toute composition hiérarchique, et comparons autant que possible les pulsions chez Nietzsche et les entéléchies chez Leibniz. Les unes et les autres sont des puissances actives d'effectuation, douées de perception. Nietzsche, dans un fragment qui, précisément, critique le mécanisme, parle d'une forme très particulière d'« atome » qu'il appelle *quantum* dynamique ou de puissance :

« Le degré de résistance et le degré de supériorité, c'est de cela qu'il s'agit dans tout ce qui se produit [...] Un *quantum* de puissance se définit par l'effet qu'il produit et auquel il résiste [...] C'est essentiellement une volonté d'exercer des violences et de se défendre contre les violences. Pas d'autoconservation : chaque atome agit sur l'être tout entier, – c'est en faire abstraction que faire abstraction de ce rayonnement du “vouloir-de-puissance” [*Machtwillen*] C'est pourquoi, je l'appelle un *quantum* de “volonté de puissance” : cela exprime un caractère qu'on ne peut abstraire de l'ordre mécanique sans faire abstraction de l'ordre lui-même¹ »

Dans la suite du fragment, Nietzsche juge les concepts d'atomes, qu'ils fussent matériels ou spirituels, comme une « transposition » visible (dans « un monde pour l'œil ») nécessitée par nos sens et le langage, et par la « routine » qui consiste à toujours supposer un agent à une action : « n'oublions pas qu'il s'agit là d'une simple sémiotique qui ne signifie rien de réel² ». Mais il est frappant de constater que, par deux fois, Nietzsche justifie l'introduction d'un concept de *quantum* de puissance par l'impossibilité où nous nous trouvons d'*abstraire* des éléments sans détruire leur *ordre*. Il choisit le terme le plus général et le plus indéterminé possible - *quantum* – pour rendre compte d'une réalité essentiellement relationnelle. Par nature, aucun mot n'est

¹ FP 14 [79], printemps 1888.

² *Ibid.*

capable de désigner adéquatement le primat de la relation sur ses éléments tant que le mot lui-même reste un atome (un substantif) ; par nature, aucun concept de force n'est capable de désigner adéquatement la différence qui est son essence tant que la force elle-même reste un atome (une substance)¹.

Ainsi, *ceteris paribus*, on peut dire ceci de commun des quanta de puissance nietzschéens et des atomes spirituels leibniziens : a) qu'ils se perçoivent et s'évaluent les uns les autres *selon les rapports* dans lesquels ils sont pris ; b) qu'ils sont des *forces de multiplication* : appétition et volonté de puissance sont des principes d'expansion par composition et d'intensification par degrés ; c) que les rapports qu'ils composent et multiplient obéissent à un *principe de hiérarchie* (différence et distance) en vue de former des unités supérieures. La question est moins de savoir *ce qu'ils sont* que de déterminer à quoi ils servent. C'est pourquoi ni Nietzsche ni Leibniz ne sortent jamais réellement du cercle des analogies, du renvoi permanent d'un modèle à un autre, avec la supériorité sur d'autres philosophes qu'ils assument et justifient la permanente imprécision de leur expression et l'abondance des correctifs accumulés autour des problèmes qu'ils traitent. Ils pratiquent dans la pensée ce qu'ils décrivent du monde, par un principe de reflet mutuel : s'exprimer par séries de différenciations successives jusqu'au point où peut se dire, non l'identité, mais l'intensité de la multiplicité, même dans le simple, même dans le *quantum*. Identité et différence, un et multiple, être et apparence *ne sont pas des antinomies* ; chaque dyade est l'expression dernière de la réalité – dyade *synthétique*, non parce ce qu'elle obtient à la fin l'identité de l'identité et de la différence, mais parce qu'elle affirme à tout moment l'unité du multiple extensif *comme multiplicité intensive*. Affirmer la multiplicité intensive, c'est poser l'être de la puissance comme relation et l'être de la relation comme puissance. Nous l'avons dit, il y a là une très grande difficulté de formulation pour la philosophie, non tant dans le détail que dans la décision du mouvement général à imprimer au système. Leibniz a surmonté le problème à sa manière : produire une métaphysique

¹ On pourrait suggérer que la physique *quantique* nous a délivrés de la fatalité atomistique de la matière, comme le structuralisme aura tenté de nous délivrer de celle du langage. Leibniz et Nietzsche ont leur place sur le chemin de cet affranchissement : le premier en soumettant la matière à la dynamique et le langage à la combinatoire ; le second en soumettant la matière à la volonté de puissance et le langage à l'interprétation généalogique. Dynamique et volonté de puissance, combinatoire et interprétation généalogique ont en commun de défendre le primat de la relation sur ses éléments.

en miroir, par entr'expression conjonctive, où l'ontologie du singulier (substance individuelle) et celle de la totalité (harmonie universelle) se fondent l'une dans l'autre sans primat final de l'une sur l'autre¹. Nietzsche a en quelque sorte réalisé l'entreprise symétrique : il *abolit*, en miroir, par entr'expression disjonctive, l'ontologie du singulier et celle de la totalité. Dans les deux cas, les singularités sont des *signes* (les simples symbolisent, les *quanta* interprètent) d'une essence relationnelle ; elles renvoient à la *différentielle* qui seule peut fonder ontologiquement la composition, l'organisation et l'effectuation de puissance de la multiplicité. Chez Leibniz comme chez Nietzsche, l'extraordinaire extension conceptuelle conférée à la *perception* revêt ce rôle déterminant qui est au cœur de leur perspectivisme.

IV - PERSPECTIVISME ET « PERCEPTIVISME » : UNE ONTOLOGIE DE LA PERCEPTION ?

1 - L'Être percevant

Au point où nous sommes, il faut affronter une question délicate. Le rôle conceptuel joué par la perception correspond-il, chez Nietzsche, à une proposition *ontologique* ? Chez Leibniz, naturellement, la réponse paraît sans ambiguïté : seules les substances perçoivent, et toutes les substances perçoivent en quelque manière. Or, parce qu'il s'est assuré l'Être aux deux bouts du système – en Dieu et dans la substance simple –, toutes les apparences intermédiaires peuvent se décliner selon tous les degrés de perception (d'entre-perception) de ce qui est, du plus chimérique au plus vrai, de l'obscur-confus le plus profond au clair-distinct le plus éclatant, sans que soit abdiquée

¹ « ... la monade [se situe] au point de rencontre de deux multiplicités : la multiplicité extérieure, phénoménale dont elle est l'élément simple se reflète dans la multiplicité interne de son activité perceptive. Mais en réalité, comme la monade est sujet, dans la mesure où précisément sa perception est activité, synthèse qui s'étend à la représentation de l'univers entier, c'est bien plutôt la multiplicité extensive, discrète et quantitative du phénomène qui est le reflet de la multiplicité intensive, continue et qualitative de la substance, de sorte que le développement de la multiplicité extérieure reçoit son ordre du déploiement de la multiplicité enveloppée dans l'unité de la monade. C'est en concevant cet entrelacs expressif des deux multiplicités, ce chiasme en lequel l'élément un du multiple enveloppe la raison du multiple, c'est en définissant la monade comme l'un du multiple au double sens du génitif que Leibniz a pu affirmer l'une par l'autre l'autonomie du singulier, donc du créé, du fini et l'harmonie universelle. » (DELUERMOZ 2007, p. 2).

la distinction entre *l'être* des substances et *l'apparence* des agrégats que sont les phénomènes. Mais par une de ces élégantes ruses dont il est coutumier, Leibniz accorde à la phénoménalité un « bien-fondé¹ » qui en exclue toute nullité ontologique. Mais qu'en est-il de Nietzsche, lui qui a opiniâtement sapé l'Être de ces deux *extrema* fondateurs, l'un et le tout ; lui qui a rejeté la proposition ontologique de Schopenhauer : Volonté = Être ; lui qui a par ailleurs refusé l'Être aussi bien au substantif qu'à la substance ? Nietzsche ne cesse de le répéter : l'Être est une fiction, une affabulation, une falsification. Mais précisément : il y a là, nous l'avons vu, à la fois le parti pris de surmonter le dualisme schopenhauerien en affirmant l'immanence de la volonté à la représentation, mais également la tentation de renverser la proposition ontologique de l'auteur du *Monde comme volonté et représentation* et de dire : Représentation = Être. Or si, dans les années 1880, l'œuvre publiée se montre hostile et rebelle à toute proposition ontologique, les fragments de cette décennie ne cessent de jouer avec la possibilité de dire quelque chose de l'Être comme représentation et, finalement, comme perception. Toute proposition ontologique est toujours présentée par Nietzsche, en cela héritier radical de Kant, comme un problème insurmontable, voire un faux problème. De quoi le phénomène est-il le phénomène ? Que représente la représentation ? – ce sont des questions auxquelles on ne peut répondre, auxquelles on n'a pas le droit d'apporter de réponse, surtout pas en réintroduisant un quelconque en-soi. En revanche, Nietzsche se montre parfois extrêmement assertif sur le caractère proprement ontologique de la représentation, sur *l'être du représenter* :

« L'être représentant est CERTAIN, voire notre unique certitude : savoir ce qu'il représente et *comment* il lui faut représenter, voilà le problème. Que l'être représente, cela n'est pas un problème, c'est justement *le fait* : mais savoir SI il y a seulement un autre être que celui qui représente, si représenter n'appartient pas à la *propriété* de l'être, voilà un problème² »

¹ Rappelons que pour Leibniz, hors les monades, « tous les autres êtres que nous concevons ne sont rien d'autre que des phénomènes bien fondés » (Lettre à Des Bosses du 12 décembre 1712, in FREMONT 1981/1999, p. 180).

² FP 11[325], été 1881, trad. mod.

À partir de cette surprenante certitude – en raison du complet renversement de Schopenhauer (ce n'est pas la Volonté qui est l'Être, mais la Représentation) et grâce à la reconfiguration radicale du concept de « volonté » en « volonté de puissance », désormais plurielle, différentielle et hiérarchisante, falsificatrice et affabulatrice, mais surtout *immanente* à la représentation – , Nietzsche peut s'aventurer sur la voie d'une question et d'une hypothèse fondamentales (qu'il définit comme telles) permettant de formuler l'équation suivante : être = représenter = percevoir¹. À cet égard, il faut relever un fragment prudent et pourtant décisif :

« Question fondamentale : est-ce que le *perspectif* fait partie de l'ÉTANT [*Wesen*] ? N'est-elle pas une simple forme de considération, une relation entre des étants [*Wesen*] différents ? Les diverses forces sont-elles en relation, de telle sorte que cette relation soit liée à une optique perceptive ? Celle-ci serait possible *si tout Être [Sein] était ESSENTIELLEMENT quelque chose de percevant*². »

La continuité offerte par le modèle perceptif suggère la *possibilité* de passer d'un perspectivisme phénoménologique et cognitif (celui des étants) à un perspectivisme ontologique (celui de l'Être), que l'on pourrait qualifier, par jeu, de *perceptivisme*. Ce passage autorise-t-il à poursuivre l'hypothèse dans le sens d'une « objectivité » du perspectivisme et à accorder de l'être, non seulement au *percevant*, mais au *perçu* également ? Avant de poursuivre, il faut insister sur une très nécessaire prudence méthodologique dans l'hypothèse ontologique que nous formulons ici, étant entendu que Nietzsche n'ira jamais jusqu'à donner une forme axiomatique à cette *aventure*³. Mais il nous semble qu'il s'est aventuré sur la voie d'une continuité entre théorie de la connaissance et doctrine ontologique, continuité que Leibniz, pour son compte, a parcouru jusqu'au bout.

¹ Ce qui, au cœur même de la proposition ontologique, n'exclut pas la suite de l'équation, au contraire : percevoir = falsifier, affabuler. L'illusion, l'erreur, le mensonge ou l'invention ne sont pas du côté du non-être – cela, il n'y a que les contempteurs de l'existence pour le penser.

² FP 5 [12], été 1886-automne 1887, trad. mod.

³ J'anticipe à dessein, avec le terme d'aventure, sur les développements concernant Whitehead.

2 - Une objectivité perceptive ?

Pour suivre cette voie, il faut en revenir à une question de base et considérer la manière dont Nietzsche y répond : qu'est-ce qu'une chose, et que pouvons-nous en connaître ? « Une chose = ses propriétés : mais celles-ci identiques à tout ce qui *nous concerne* de cette chose : une unité dans laquelle nous rassemblons toutes les RELATIONS qui *entrent en considération* pour nous. Au fond, les modifications *perçues* en nous¹. » Nous avons ici une définition d'apparence criticiste : nous ne connaissons de la chose que ce que notre appareil perceptif et cognitif nous permet d'en percevoir et connaître : le monde est ma représentation, comme dirait Schopenhauer héritier de Kant. Mais il faut prendre à la lettre l'équation présentée par Nietzsche : une chose = ses propriétés = nos relations à elle. Il n'y a, dans la chose, rien en dehors de cela et point n'est besoin de convoquer un en-soi : une chose est l'ensemble des relations que nous avons à elle. Or, il n'est absolument pas exclu, en droit, que cette multiplicité de relations puisse être *consciemment augmentée*. Certes, nos perspectives sont essentiellement bornées, comme le rappelle avec sévérité le paragraphe 354 du *Gai Savoir*². Mais il ne suffit pas de le constater et de répéter après Nietzsche que toute connaissance est perspective, que le perspectif est « condition fondamentale de toute vie³ » et que « toute vie repose sur l'apparence, sur l'art, sur l'illusion, sur l'optique, sur la nécessité du perspectif et de l'erreur⁴ » ; il faut en même temps rappeler l'ambition, formulée à partir d'*Humain, trop humain* et constante jusqu'à *L'Antéchrist*, que Nietzsche nourrit pour l'esprit libre, puis pour le philosophe de l'avenir : *la multiplication infinie des perspectives*. Il s'agit de « sonder le monde *par le plus d'yeux possible*⁵ », de s'élever à des cimes où on a laissé « cinq cents convictions *au-dessous* de soi⁶ ». Et si le perspectivisme intégral (l'expérience de la totalité infinie des perspectives) ne peut être atteint, si les « aéronautes de l'esprit » courent le risque de « faire naufrage

¹ FP 2 [77], automne 1885-automne 1886.

² « Le véritable phénoménalisme et perspectivisme [...] implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, – que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau ».

³ *Par-delà bien et mal*, Préface.

⁴ *La Naissance de la tragédie*, Essai d'autocritique, § 5.

⁵ FP 11 [141], printemps-automne 1881.

⁶ *L'Antéchrist*, § 54.

devant l'infini¹ », il n'en reste pas moins que cette totalité est *possible* : « Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" ; dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies² ». Il y a là les conditions d'une nouvelle forme d'*objectivité perspective* potentielle, tout au moins comme horizon régulateur³.

Or, chez Leibniz, cette objectivité perspective a un nom : *Dieu*. Il est la totalité infinie des points de vue, comme l'auteur du *Discours de métaphysique* le formule de manière imagée dans ce célèbre passage :

« 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 toutes 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 substance⁴. »

Évidemment, il n'est pas question de dire que Nietzsche, quant à lui, réintroduise d'une quelconque manière la figure théorique omnisciente d'un sujet divin. Mais *l'impossibilité d'écarter l'hypothèse d'une infinité de perspectives* a des conséquences directes sur la définition de la chose. Nous avons dit qu'une chose n'était rien d'autre que l'ensemble des relations que nous avons avec elle *et* que le nombre de ces relations pouvait être augmenté. Nous savons qu'il n'y a pas pour Nietzsche de « chose en soi », que c'est une croyance, une invention surajoutée⁵. Mais que reste-t-

¹ *Aurore*, § 575.

² *Le Gai Savoir*, § 374.

³ Comme nous l'avons déjà évoqué, on trouve chez Nietzsche une autre forme d'« objectivité » possible : celle du monde inorganique, affranchi des spécialisations nécessaires au vivant et capable de la plus haute synthèse de perspectives (forces) : « La perte, dans toute spécialisation : la nature synthétique est *plus haute*. Or toute vie organique est déjà une spécialisation ; le *monde inorganique*, à l'arrière-plan, constitue la *plus grande synthèse de forces* et donc ce qu'il y a de plus haut et de plus vénérable. – L'erreur, la limitation de perspective en est absente. » (FP, 1 [105], automne 1885-printemps 1886).

⁴ *Discours de métaphysique*, § 14.

⁵ « ... la "chose" à quoi nous croyons est seulement *inventée et ajoutée [hinzuerfunden]*, comme ferment pour différents prédicats » (FP, 2 [87], automne 1885-automne 1886).

il de la « chose » une fois ôtée son « en soi » cru et surajouté ? Il reste l'ensemble de ses prédicats ; or, eu égard à ce que nous avons vu plus haut : prédicat = modifications = relations. Il n'est donc pas du tout exclu qu'en droit, une chose puisse être définie par l'ensemble infini des prédicats qu'elle *est* (et rien d'autre). Or cela, c'est exactement la définition leibnizienne de la notion complète d'une substance individuelle (qui nous laisse pressentir la définition de la singularité absolue de chaque monade). Comme on sait, pour Leibniz, une substance individuelle devrait, idéalement, être pensée selon ce qu'il appelle sa *notion complète*, c'est-à-dire selon un concept qui enveloppe *tous* ses prédicats et *toutes* ses modifications, c'est-à-dire en réalité, tout ce qui lui arrive, lui est arrivé et lui arrivera (le passage du Rubicon est prédicat de la substance César¹). Un individu, une singularité percevant et unifiant du multiple n'est que l'effet direct de tout ce qui *lui* arrive et, en vertu du lien substantial, l'effet indirect de *tout* ce qui arrive. C'est une promotion ontologique de l'*événement* (sur laquelle nous aurons à revenir). Or, que dit Nietzsche à propos de l'événement et de l'ensemble de tout ce qui nous arrive ?

« *Tout trait de caractère fondamental* qui se retrouve au fond de tout événement, qui s'exprime dans tout événement, devrait, s'il est ressenti par un individu comme *son propre* trait de caractère fondamental, entraîner cet individu à approuver triomphalement chaque instant de l'existence universelle. Il s'agirait seulement de ressentir chez soi ce trait de caractère fondamental comme bon, précieux, générateur de plaisir². »

Et nous voudrions ici formuler l'intuition fragile qu'il existe peut-être de ce fait une sorte de proximité paradoxale entre l'« optimisme » leibnizien (pourtant systématiquement raillé par Nietzsche) et sa propre exigence d'*amor fati*. Chez l'un comme chez l'autre, être et événement sont dans un rapport si étroit que l'affirmation de tout ce qui *est* et l'amour de tout ce qui *arrive* ne forment qu'un seul et même geste d'acquiescement au tout de l'existence.

¹ Voir *Discours de métaphysique*, § 13.

² FP 5 [71] (8), été 1886-automne 1887.

3 - Mondes possibles et perspectives virtuelles

L'intuition est peut-être extravagante, et il faut en revenir à un problème plus précis : il s'agit de la difficulté de penser ensemble, chez Nietzsche comme chez Leibniz, d'une part un pluralisme perspectiviste comme forme de relationnisme ontologique et, d'autre part, leur tendance à pencher pour un solipsisme des singularités individuelles. S'agissant de ce dernier point, on connaît la célèbre expression de Leibniz selon laquelle « les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir¹ ». Nietzsche, de son côté, en affirmant qu'il n'y a de monde que *pour moi*, en arrive à faire dire à Zarathoustra : « Pour moi – comment y aurait-il un hors-de-moi ? Il n'est pas d'extérieur² ». On retrouve également dans différents fragments posthumes l'idée que les formes que l'on croit être le monde extérieur ne sont en réalité que des *projections* intérieures – or c'est une idée profondément leibnizienne³. Comme nous le verrons, ce « solipsisme » pose une infinité de problèmes, chez Leibniz d'une part, autour de la communication monadique et, chez Nietzsche d'autre part, autour de la perception mutuelle des quanta de puissance. Ce qui est en jeu dans cette contradiction possible, c'est la notion même de monde.

On doit à Wolfgang Müller-Lauter de précieux développements sur « les mondes multiples et le monde⁴ » chez Nietzsche. Il souligne la très grande ambiguïté de l'usage que fait celui-ci du pluriel et du singulier lorsqu'il parle de « monde ». D'une part, il y a autant de mondes que de volontés de puissance, chaque quantum de puissance définit un monde pour son compte, selon sa perspective, et il n'y a rien en dehors de cela. Par ailleurs, il y a « le monde » comme possible infinité des perspectives, comme totalité des mondes. Une chose est certaine : pour Nietzsche, « le monde » n'existe pas en tant que monde en soi, il n'est qu'un mot pour le jeu d'ensemble des relations, des interactions entre les quanta de puissance : « Comme s'il pouvait subsister un

¹ *Monadologie*, § 7.

² *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le convalescent ».

³ Mais il faudrait également renvoyer à une autre source du « projectivisme » de Nietzsche : David Hume. Voir Paolo STELLINO, « Projectivisme et relativisme moral chez Nietzsche », in STELLINO/TINLAND 2019, p. 247-275.

⁴ MÜLLER-LAUTER 1998, p. 67 suiv.

monde si l'on faisait abstraction des éléments de perspectives ! Ce serait faire abstraction de toute *relativité*¹ ».

Pour autant, il n'est pas interdit de formuler une nouvelle intuition. Chez Leibniz, Dieu *choisit* le meilleur des mondes possibles ; c'est par ce choix qu'est fatalement réintroduite une transcendance qui distingue le Créateur de sa Création ; ce faisant, Leibniz redouble l'infinité immanente des perspectives réelles par l'infinité transcendante des perspectives possibles. Mais si, comme Nietzsche, on tente d'aborder l'univers leibnizien en faisant abstraction de la transcendance divine, et que l'on s'en tient à une radicale immanence, on convertit le rapport entre le possible et le réel en un nouveau rapport : celui entre *l'actuel et virtuel*. Or ce nouveau rapport pourrait redéfinir radicalement le concept même de perception. Et c'est bien également la tentative de Deleuze :

« Une perception est comme une particule : une perception actuelle s'entoure d'une nébulosité d'images virtuelles qui se distribuent sur des circuits mouvants de plus en plus éloignés, de plus en plus larges, qui se font et se défont. Ce sont des souvenirs de différents ordres : ils sont dits images virtuelles en tant que leur vitesse ou leur brièveté les maintiennent ici sous un principe d'inconscience². »

Ce n'est certainement pas un hasard si nous nous trouvons à nouveau face à la question des *perceptions inconscientes* qui faisait notre point de départ et celui de Nietzsche dans son appréciation de Leibniz. Car c'est de cette thèse que dépend notre compréhension de ce que Nietzsche appelle le *renversement de l'apparence*. Ce que Deleuze décrit comme une nébulosité en extension autour du foyer d'une perception actuelle caractérise chez Leibniz le continuum des degrés de perception qui vont de

¹ FP 14 [184], printemps 1888. Il faut laisser ici de côté le fait que Nietzsche, dans la période où il recherche un fondement cosmologique à sa doctrine de l'Éternel Retour, admet un monde fini qui soit la somme déterminée et fixe de toutes les forces : cette hypothèse contredit gravement la possibilité d'un nombre infini de perspectives. Nous ne pouvons la développer ici, mais elle fait partie d'une stratégie destinée à *prouver* l'Éternel Retour en faisant justement le jeu du mécanisme. Mais Nietzsche sait que le mécanisme est un « langage des signes », une « interprétation au moyen de fictions psychiques », une « simple sémiotique des conséquences » (FP 14 [82], printemps 1888).

² « L'actuel et le virtuel », in *Dialogues*, p. 179-180.

l'obscur au clair, du confus au distinct. Or c'est bien ainsi que Nietzsche abolit le dualisme de l'être et de l'apparence pour admettre un seul monde immanent, monde qu'on appellerait monde de « l'apparence » si ce terme avait encore un sens dans la pure immanence – et que l'on qualifierait plus justement de monde d'intensités et de degrés d'intensité : « Ne suffit-il pas d'admettre des degrés d'apparence et comme des ombres et des tonalités générales plus claires et plus sombres de l'apparence¹ ? » Ce passage nous semble profondément leibnizien, et renvoyer de nouveau à ce *clair-obscur* typique d'un Leibniz baroque, tel que l'a interprété Deleuze :

« C'est la relativité de la clarté [...], l'inséparabilité du clair et de l'obscur, l'effacement du contour, bref, l'opposition à Descartes qui restait homme de la Renaissance, du double point de vue d'une physique de la lumière et d'une logique de l'idée. Le clair ne cesse de plonger dans l'obscur². »

Il nous semble que, d'une certaine manière, c'est également ce que cherchait le jeune Nietzsche en établissant la dualité de l'apollinien et du dionysiaque : non pas tant l'opposition d'un monde de l'être et d'un monde de l'apparence, mais le processus continu des éclaircissements et des obscurcissements, de la lumière et des ténèbres (et il n'est pas indifférent que le rêve apollinien et l'ivresse dionysiaque caractérisent l'un et l'autre des expériences perceptives aux frontières de la conscience et de l'inconscience). D'un point de vue ontologique, on pourrait dire que l'être serait l'ensemble infini des processus d'actualisations et de virtualisations. Ce ne serait alors qu'une autre formule pour le *devenir*. Ainsi, l'apparence renversée serait telle l'Apollon d'Héraclite³ : une apparence qui ne cache rien mais signifie, à *condition que* le déchiffreur d'énigme actualise un nombre toujours plus grand de perceptions ou de perspectives virtuelles. Cette activité de déchiffreur des perspectives de l'apparence est proprement *spéculative* – nous aimerions presque dire : *perspéculative* – et se confond, nous le verrons, avec la notion même d'*interprétation*.

¹ *Par-delà bien et mal*, § 34.

² *Le Pli*, p. 45.

³ « Le prince dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne cache pas, mais signifie » (Héraclite d'Éphèse, fragment 93, in DUMONT 1991, p. 87).

Il est entendu que l'étendue des perspectives actualisées, *a fortiori* celle des perceptions conscientes, est, pour tout percevant, limitée par nature : on peut étendre son « département », conquérir de nouveaux territoires, mais jusqu'à un certain point seulement ; le passage à la limite est passage vers la localité ou le site d'un autre percevant. Le geste proprement spéculatif ou interprétatif de Leibniz fut de définir la différence entre les apparences des choses et leur réalité comme analogue à la différence entre une chose *pour nous* (scénographie ou projection de perspective) et une chose *pour Dieu* (ichnographie ou géométral) : il fallait qu'un Dieu occupât le point de vue de Sirius et pût contempler (c'est-à-dire *percevoir actuellement*) tout le réel ; il fallait que Dieu seul fût autorisé à *transgresser* l'apparence (c'est-à-dire à franchir à tout instant tous les passages à la limite d'une perspective à une autre) et, par là-même, que tout percevant non divin restât strictement enfermé en lui-même, sans porte ni fenêtre donnant sur le réel. Pourquoi fallait-il que Leibniz redoublât ce qui est impossible pour nous (sortir de la perspective que nous sommes) par de l'impossible pour Dieu (actualiser en même temps des perspectives incompatibles entre elles) ? Pourquoi fallait-il que Dieu n'eût le pouvoir que de concevoir les impossibles entre eux et non de les actualiser ? Leibniz admet trop ou trop peu : un Dieu qui circule partout entre tout ce qui converge mais se ferme tout accès *réel* à ce qui diverge et qu'il ne fait que concevoir. On ne sera pas dupe de ce qu'un Dieu prétende *choisir* le meilleur réel et *s'abstenir* du reste – il est *contraint* par l'impossible, sa puissance de représentation est infinie mais non pas sa puissance d'être. Chez Leibniz, seule la représentation est infinie : mais c'est encore entre l'être et le non-être que passe la limite, parce que l'être reste identité à soi.

Le geste proprement spéculatif ou interprétatif de Nietzsche fut de placer son Dieu partout dans l'être non-identique à soi – autrement dit : le devenir –, circulant entre tout ce qui diverge et affirmant la différence pure. Il n'y a que de l'apparence, cela veut dire : puissance de représenter et puissance d'être sont une seule et même chose. Si toute perspective individuelle est limitée, elle est aussi par nature *transgressive*. Nietzsche est encore kantien en ce qu'il reconnaît qu'il n'y a de connaissance qu'à l'intérieur de limites, sous la juridiction d'une Loi. Mais affirmer la Loi et s'y soumettre, c'est déjà une transgression. Rien n'autorise la connaissance à poser une loi de la connaissance dont elle puisse s'autoriser. Chaque perspective ne cesse de déborder

d'elle-même et se moque bien du droit et de la logique : volonté de puissance, elle ne cesse de vouloir surmonter les contraintes de l'identité et de contraindre les occupants d'autres départements. C'est en ce sens que Nietzsche peut affirmer que la connaissance est *falsification*, et que la « vérité » comprend et implique les puissances du faux. « Falsifier » ne se comprend que relativement à la loi de l'identité et au préjugé de la convergence. On a souvent raillé l'irénisme de Leibniz : il est profond et s'étend à toute sa métaphysique – l'être est *concorde*, ou harmonie. C'est pourquoi Nietzsche joue la polémologie d'Héraclite contre la diplomatie de Leibniz¹ : Dionysos est un dieu plus puissant que le Dieu de Leibniz, car il n'a aucun besoin de se soumettre à la loi limitative de la concorde, au préjugé que la somme tombe juste – il affirme que la *discord* est réelle et que le calcul n'est jamais sans reste, jamais sans laisser être une différence pure :

« [Le monde] est essentiellement un monde de relation : il peut avoir à l'occasion, vu de chaque point, un *aspect différent* : son "être" est essentiellement différent en chaque point : il pèse sur chaque point, chaque point lui résiste – et, en tout cas, tout cela s'additionnant *ne concorde absolument pas*². »

La différence est réelle, irréductible à l'identité, les passages à la limite sont ouverts à la divergence, et la volonté de puissance est principe du passage. Il appartient à Deleuze d'avoir vu advenir dans l'histoire du perspectivisme ce « déferlement de séries divergentes dans le même monde, [cette] irruption d'impossibilités sur la même scène³ ». Il les a repérés chez Nietzsche et les retrouve une autre fois dans le geste proprement *spéculatif* ou interprétatif de la cosmologie de Whitehead.

¹ « Héraclite n'a d'ailleurs aucune raison d'*être obligé* de prouver (alors que Leibniz en avait une) que ce monde est de surcroît le meilleur possible : il lui suffit qu'il soit le beau jeu innocent de l'Aïôn » (*La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 7).

² FP, 14 [93], printemps 1888.

³ *Le Pli*, p. 112.

CHAPITRE 5

LE DÉFERLEMENT DES DIVERGENCES (DELEUZE COMPARATISTE)

Jusqu'à ce qu'il lui consacre, tardivement, un ouvrage entier (*Le Pli*, 1988), Deleuze a toujours pris Leibniz pour point de comparaison à des moments stratégiques, qui avaient pour but d'établir des situations-limites face auxquelles un pas supplémentaire devait être franchi pour pouvoir affirmer l'Être comme différence pure : comme nous l'avons vu, dans *Différence et répétition*, il s'agissait de montrer que, là où Hegel élevait la différence au rang de *contradiction* en soi (ou expression de l'Être dans le Devenir), Leibniz ouvrait à une *vice-diction* (ou expression d'autres mondes possibles) ; et donc que c'était encore la représentation, fût-elle portée à l'infini, qui déterminait l'expression et barrait l'accès à l'affirmation pure : négativité chez Hegel ; impossibilité chez Leibniz. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, il s'agissait de dire que Leibniz et Spinoza cheminaient très loin ensemble en direction de l'être comme expression réciproque de l'Un et du Multiple mais que, là où Spinoza affirmait l'univocité radicale de l'Être dans ses expressions modales (l'équation pluralisme = monisme désignant l'immanence de Dieu à la nature et l'égalité ontologique entre identité substantielle et différence modale), Leibniz avait refusé de renoncer à l'équivocité de l'Être dans ses entr'expressions analogiques (l'harmonie préétablie impliquant une transcendance de Dieu à la création et un primat de l'identité logique sur la différence réelle).

C'est dans la 24^e série de *Logique du sens* (« De la communication des événements »), où sont affirmées les différences pures entre séries divergentes, que Leibniz est qualifié de « premier théoricien des incompatibilités alogiques et par là le premier théoricien de l'événement¹ ». Mais c'est pour établir une fois encore une limite propre à Leibniz et qu'il appartiendra à Nietzsche de dépasser :

¹ *Logique du sens*, p. 200.

« La perspective – 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 communication¹ »

Or, presque vingt ans plus tard, dans le grand livre sur Leibniz qu'est *Le Pli*, cherchant toujours à déployer sa propre pensée de l'événement, Deleuze souligne à nouveau une limite proprement leibnizienne, qu'il appartient désormais à Whitehead, « le successeur ou le diadoque² », de surmonter. C'est précisément dans le chapitre 6, intitulé « Qu'est-ce qu'un événement ? », que Deleuze évoque ce qui s'est passé entre Leibniz et Whitehead :

« Le jeu du monde a singulièrement changé, puisqu'il est devenu le jeu qui diverge. Les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles impossibles qui les entraînent au-dehors, au lieu de se fermer sur le monde compossible et convergent qu'ils expriment du dedans³. »

La différence entre Whitehead et Leibniz est parfaitement analogue à celle qui sépare Nietzsche de Leibniz dans *Logique du sens* : avec Nietzsche puis avec Whitehead, quelque chose s'est ouvert dans le perspectivisme qui expose les « êtres-points de vue » les uns aux autres, les affirme dans leurs différences radicales et fait de leur divergence même non plus un principe de fermeture et d'exclusion mais un principe d'ouverture et de communication. Pour la première fois, l'incompatibilité alogique imposée par le système de la représentation est *forcée* à l'existence, l'écartèlement ontologique est maintenu tout entier dans la réalité. C'est ce que Deleuze appelle « le Néo-baroque », où la philosophie perspectiviste rejoue le « baroque » leibnizien, mais cette fois caractérisée par « son déferlement de séries divergentes dans le même monde, son irruption d'impossibilités sur la même scène⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 203.

² *Le Pli*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

Cette triangulation Leibniz – Nietzsche – Whitehead, nous avons annoncé dès l'introduction qu'elle était une intuition propre à Deleuze, et qu'elle formait la matrice même de notre propre travail, au point que l'explicitation de sa puissance génétique ne pouvait apparaître qu'au milieu, ici seulement. La mettre en œuvre nécessitait une longue préparation, et de passer d'abord par une analyse des perspectivismes de Leibniz et de Nietzsche, pris pour eux-mêmes, comparés entre eux, et tels enfin que Deleuze a suggéré que leur comparaison, qu'il n'a jamais explicitée mais qu'il a, implicitement, fait fonctionner à plein, faisait apparaître le tournant décisif du perspectivisme, la grande métamorphose du monde perspectiviste : le principe d'exclusion devient moyen de communication, le jeu fermé de la convergence des points de vue devient le jeu ouvert de la divergence des perspectives.

I – AFFIRMER LA DIVERGENCE

1 – La communication des événements

Pour comprendre ce qui se joue chez Deleuze dans la convocation en plusieurs temps de Leibniz, de Nietzsche et de Whitehead, il faut aller enfin droit au but et énoncer dès à présent les motifs profonds de cette opération. Depuis *Différence et répétition*, la grande tâche de Deleuze a consisté à affranchir la différence du joug de l'identité : pour ce faire, il a fallu commencer par affirmer des multiplicités *réelles*, qui ne dépendraient pas de tensions internes à l'identité, telle une unité dans l'origine qui aurait été soumise, par sa chute dans le devenir ou sa reprise dans l'esprit, aux déploiements de limitations, d'oppositions ou de contradictions, toutes destinées à être réduites dans la pensée ou réconciliées dans la fin. Ce qui est originel, c'est le disparate et l'hétérogène : « un fourmillement de différences, un pluralisme des différences libres, sauvages ou non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels, qui persistent à travers les simplifications de la limite ou de l'opposition¹ ». Cet élément réel se définit comme multiplicité informelle et potentielle plus profonde que les distributions qui naîtront, s'actualiseront à partir d'elle,

¹ *Différence et répétition*, p. 75.

distributions qui se feront sous le principe de l'identique. Ces distributions (qui ne sont des différenciations que parce qu'elles procèdent d'identifications) sont des « simplifications » – Nietzsche dirait : des falsifications. Ce sont certes des mises en perspective, exigées par l'appareil perceptif et cognitif, mais qui écrasent fatalement des perspectives infiniment plus nombreuses et plus fines : « Les oppositions sont grossièrement taillées dans un milieu fin de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes, de potentiels et d'intensités hétérogènes¹ ».

Il faut noter que, dès *Différence et répétition*, Deleuze a fait sien le terme de « perspective » pour désigner la distance, la différence, la divergence dans l'origine. Là où, en vertu de son modèle pictural et géométrique, la perspective constituait une forme de la représentation, Deleuze renverse le rapport : c'est la représentation qui est une forme (simplificatrice et falsificatrice) de la perspective, elle est perspective *d'un seul point de vue*, représentation *à partir d'un seul centre*, manquant par là-même le pluriel et le mouvant dans l'origine :

« La représentation laisse échapper le monde affirmé de la différence. La représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et fuyante, par là même une fausse profondeur ; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien. Le mouvement pour son compte implique une pluralité de centres, une superposition de perspectives, un enchevêtrement de points de vue, une coexistence de moments qui déforment essentiellement la représentation : déjà un tableau ou une sculpture sont de tels “déformateurs” qui nous forcent à faire le mouvement, c'est-à-dire à combiner une vue rasante et une vue plongeante, ou à monter et descendre dans l'espace à mesure qu'on avance. Suffit-il de multiplier les représentations pour obtenir un tel “effet” ?² »

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 78-79.

Non, cela ne suffit pas. Ce n'est pas en multipliant les points de vue ou les centres qu'on atteint à la différence réelle ou pure. Tant qu'on reste dans la représentation, fût-elle multipliée à l'infini, on ne s'affranchit pas de l'autorité de l'identique :

« La représentation infinie comprend précisément une infinité de représentations, soit qu'elle assure la convergence de tous les points de vue sur un même objet ou un même monde, soit qu'elle fasse de tous les moments les propriétés d'un même Moi. Mais elle garde ainsi un centre unique qui recueille et représente tous les autres, comme une unité de série qui ordonne, qui organise une fois pour toutes les termes et leurs rapports. C'est que la représentation infinie n'est pas séparable d'une loi qui la rend possible : la forme du concept comme forme d'identité, qui constitue tantôt l'en-soi du représenté (A est A), tantôt le pour-soi du représentant (Moi = Moi)¹. »

Ni la multiplicité des sujets tournant autour de l'objet ni celle des objets s'offrant au sujet ne peuvent désigner les multiplicités réelles, parce qu'elles sont soumises tantôt à l'identité à soi de l'objet, tantôt à celle du sujet, c'est-à-dire essentiellement médiatisées par la représentation. Elles n'atteignent pas à ce que Deleuze appelle « l'immédiat défini comme "sub-représentatif" ». Pour y parvenir, « il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue », c'est-à-dire « que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant² ». (*Écartelé* : déjà apparaît ce terme qui reviendra bien plus tard dans *Le Pli* : « Les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles impossibles³ »). Le problème avec la représentation, c'est que, même portée à l'infini, elle impose toujours une *convergence*. Et l'on a vu que Leibniz, qui est allé pourtant si loin dans la conception de la représentation comme infini différentiel, butte deux fois sur l'identité par convergence : la monade où converge, sous le point de vue du même, le monde entier ; et le même monde, vers quoi convergent tous les points

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Le Pli*, p. 111.

de vue. Dès lors, *Différence et répétition* formule une exigence que Deleuze n'abandonnera jamais :

« Il faut que la différence devienne l'élément, l'ultime unité, qu'elle renvoie donc à d'autres différences qui jamais ne l'identifient, mais la différencient. Il faut que chaque terme d'une série, étant déjà différence, soit mis dans un rapport variable avec d'autres termes, et constitue par là d'autres séries dénuées de centre et de convergence. Il faut, dans la série même, affirmer la divergence et le décentrement¹ »

Cette mise en rapport variable d'un terme avec d'autres termes, d'une série avec d'autres séries, chaque terme et chaque série étant eux-mêmes des réalités différentielles et hétérogènes entre elles : c'est cela, la *communication* du divergent, les « disparités communicantes² », le « moyen de communication » évoqué par *Logique du sens*, dont la 24^e série s'intitule : « De la communication des événements ». – Pourquoi événement ? « Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement », confiera Deleuze³. On ne saurait ici exposer en quelques lignes la conception deleuzienne de l'événement, elle apparaîtra progressivement dans ses rapports à celles de Leibniz, de Nietzsche et surtout de Whitehead. Mais on peut d'ores-et-déjà dire trois choses pour illustrer l'assimilation de la différence à l'événement, car « il faut montrer la différence allant *différent*⁴ ». Premièrement, que la mise en rapport de réalités hétérogènes produit quelque chose qui n'existait pas encore mais qui était comme en attente d'actualisation, et s'actualise en un point *critique* comme une nouvelle « structure⁵ » ; à propos de l'événement, Deleuze aime

¹ *Différence et répétition*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Pourparlers*, p. 194.

⁴ *Différence et répétition*, p. 79.

⁵ Il faut noter l'identification, dans une philosophie de l'événement telle que celle de Deleuze, de la structure, de la genèse et du sens : une structure est « une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. Nous ne voyons en ce sens aucune difficulté à concilier genèse et structure » (*Différence et répétition*, p.237). Et plus loin : « Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-genèse, il n'y a d'opposition entre structure et sens. Les structures comportent autant d'événements idéaux que de variétés de rapports et de points singuliers, qui se croisent avec les événements réels qu'elles déterminent. Ce qu'on appelle structure, système de rapports et d'éléments différentiels, est aussi bien *sens* du point de vue génétique, en fonction des relations et des termes actuels où elle s'incarne » (*ibid.*, p. 247).

à citer l'analogie faite par Péguy avec les réactions physico-chimiques : l'événement est un point de crise, « comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d'ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallisation¹ » (ailleurs, Deleuze reprendra à Simondon, parmi beaucoup d'autres concepts, celui de cristallisation²). Deuxièmement, que « chaque série forme une histoire³ » : c'est une conception que Deleuze reprend à Leibniz, en particulier l'extraordinaire glissement leibnizien du rapport essence-accidents vers un rapport substance-prédicats, l'idée que tout ce qui *arrive* à une substance fait partie de ce qu'elle est, qu'en quelque sorte *elle est tout ce qui lui arrive*. Or il suffit que les « prédicats » conservent l'hétérogénéité contingente d'« accidents » divergents au lieu de converger, comme chez Leibniz, vers le centre unique qu'ils expriment, pour que « la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence ». Troisièmement, que c'est la communication entre séries hétérogènes qui produit des événements : « Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes, toutes sortes de conséquences en découlent dans le système. Quelque chose "passe" entre les bords ; des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre⁴ ». C'est pourquoi le perspectivisme est aussi bien une philosophie de l'événement : un autre terme pour *communication* pourrait être « perspectivation », ou mise en rapport variable du divergent ; c'est également pourquoi Deleuze, dans *Logique du sens*, en vient à comparer les perspectivismes de Leibniz et de Nietzsche dans le chapitre consacré à la communication des événements.

L'analyse d'une chose se contente d'inclure une série de prédicats dans la chose en vertu de l'identité de son concept. Elle ne suffit pas à rendre compte de la communication entre séries, qui réclame une opération de synthèse. Dans la « vingt-quatrième série » de *Logique du sens*, reprenant des éléments de la logique stoïcienne (nous verrons pourquoi), Deleuze distingue trois types de synthèses : les synthèses connectives ou *conexa* (si... alors), les synthèses conjonctives ou *conjuncta* (et) et les

¹ Deleuze (*Différence et répétition*, p. 245) citant *Clio* de Péguy (Gallimard, 1931, p. 269).

² Voir par exemple *Logique du sens*, p. 125-126 ; *Mille Plateaux*, 3^e Plateau, « La géologie de la morale ».

³ *Différence et répétition*, p. 161.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

synthèses disjonctives ou *disjuncta* (ou bien). La question centrale est celle de savoir « à quelles conditions la disjonction est une véritable synthèse¹ » et non une simple exclusion analytique de prédicats. Pour que ce soit possible, il faut pouvoir *affirmer* la disjonction comme telle, faire du « ou bien » l'opération d'un jugement synthétique. C'est à cette condition seulement que la « chose », au lieu d'exclure des prédicats, « s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi² ». Deleuze sait bien que l'affirmation de la divergence comme telle est une opération étrange, qu'elle nécessite « l'érection d'une instance paradoxale³ » capable de parcourir, comme à vitesse infinie, les distances entre séries divergentes, sans les réduire, mais en les faisant « résonner » comme telles : non plus synthétiser à partir d'un centre et dans le but de recentrer le disparate, mais *mobiliser* et *décentrer* la pensée : « Tout se fait par résonance des disparates, point de vue sur le point de vue, déplacement de la perspective, différenciation de la différence, et non par identité des contraires⁴ ». À propos de cette métamorphose de la disjonction, d'analyse qu'elle est ordinairement, en véritable synthèse, Deleuze parle d'un « chemin ésotérique, excentré⁵ » qui s'offre à nous ; ce chemin, pris à rebours, ouvre à d'autres conséquences. La synthèse disjonctive permettait de penser ensemble des séries divergentes et d'affirmer le « ou bien » comme tel, affranchi de son caractère d'exclusion analytique ; désormais, ce sont les synthèses connectives et conjonctives qui sont prises en charge par l'instance paradoxale : elles-mêmes ne sont plus pensées à partir de l'identité mais de la différence, et révèlent leur caractère simplificateur (et falsificateur, dirait Nietzsche), si bien que l'on se rend compte « que la conjonction *coordonnait* déjà globalement des séries divergentes hétérogènes et disparates, et que, dans le détail, la connexion *contractait* déjà une multitude de séries divergentes dans l'apparence successive

¹ *Logique du sens*, p. 204.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* L'un des objectifs les plus importants de *Différence et répétition* était de montrer, contre le règne du « bon sens » et du « sens commun », que « le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie [...] le paradoxe fait valoir l'élément qui ne se laisse pas totaliser dans un ensemble commun, mais aussi la différence qui ne se laisse pas égaliser ou annuler dans la direction d'un bon sens. » (p. 293) ; voir également p. 173-180 ; *Logique du sens*, « douzième série : sur le paradoxe », p. 92 suiv.

⁴ *Logique du sens*, p. 205.

⁵ *Ibid.*, p. 204.

d'une seule¹ ». Il faut le dire dès à présent : c'est le premier pas initiatique de ce que Deleuze appellera la *contre-effectuation*, par laquelle seule on peut se rendre digne de l'événement : *amor fati*² (à quoi s'initient Nietzsche comme les Stoïciens). Lorsque la disjonction accède à la valeur d'une synthèse et d'une affirmation, lorsqu'elle devient moyen de communication, alors s'ouvre tout un monde de signes disjonctifs, non-sens dont émane le sens exprimé comme événement pur et affirmé comme tel : « Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions³. »

2 – Rendre justice à la vérité de l'événement⁴

« Ce fut la force des Stoïciens de s'engager sur cette voie⁵ ». On ne s'en étonnera pas, dans la mesure où, bien avant Nietzsche, le sommet de leur morale est l'*amor fati*, ce suprême *paradoxe* du libre assentiment à l'événement, à tout événement, au seul événement (*eventum tantum*). Or, « le paradoxe stoïcien, c'est d'affirmer le destin, mais de nier la nécessité⁶ », afin de parvenir à concilier destin et liberté. Rappelons que c'était le problème général du *Traité du destin* de Cicéron, « ce problème obscur que les philosophes appellent problème "des possibles"⁷ » : peut-on dire d'un événement futur qu'il est vrai ? S'il se réalise, c'est qu'il était nécessaire ; s'il ne se réalise pas, c'est qu'il était impossible. On ne peut donc énoncer une proposition vraie sur le futur sans tomber dans un déterminisme radical, ce qui consisterait à nier la liberté de la raison humaine. C'est Chrysippe qui trouve une issue. Si la Nécessité se

¹ *Ibid.*, p. 205.

² Sur l'affirmation de la disjonction, dans le passage que nous analysons, comme contre-effectuation : « Telle est déjà la contre-effectuation : distance infinitive, au lieu d'identité infinie » (*Logique du sens*, p. 205) ; sur le rapprochement entre contre-effectuation et *amor fati* : voir *ibid.*, p. 174-176, et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 159.

³ *Logique du sens*, p. 207.

⁴ Cette partie a connu une première version sous la forme d'un bref article intitulé « *Amor fati*. Le perspectivisme comme justice » et paru dans la revue *La correction*, vol. 2, Alain Jugnon (dir.), Limoges, Dernier Télégramme, 2021, p. 219-224.

⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁷ CICÉRON, *Traité du destin*, in BRÉHIER 1962, t. I, p.473.

dit de la loi d'airain du principe de causalité, il faut en borner le champ d'application : certes, chaque chaîne causale (ou série) particulière est entièrement déterminée par ce principe de production de l'effet par sa cause, mais la connexion entre les différentes chaînes causales est d'une autre nature, car celles-ci sont des coexistences d'effets connectés entre eux mais dont les rapports ne peuvent être causaux. Chrysippe évoque alors le principe d'une *sympathie universelle* ou, selon les termes de Bréhier, le « concours harmonique d'agents produisant spontanément leurs événements¹ ». On n'insistera pas ici sur l'affinité entre ce principe et la conspiration, chez Leibniz, de toutes choses à l'harmonie : dans les deux cas, il, s'agit de concilier la nécessité et la contingence, les décrets de Dieu et la liberté humaine². Ce qui nous importe ici, c'est la manière dont Deleuze s'empare, à ce point précis, de la polarité stoïcienne entre, d'une part, le caractère intrinsèque des relations causales, ou intériorité des causes corporelles (en profondeur), et, d'autre part, le caractère extrinsèque des relations des effets entre eux, ou extériorité des effets incorporels (en surface)³. Ces relations extrinsèques présentent des compatibilités et incompatibilités, des conjonctions et des disjonctions « très difficiles à apprécier » : ce sont en tout cas des « correspondances non causales, une quasi-causalité expressive, non pas du tout une causalité nécessitante⁴ ». La grandeur de la distinction stoïcienne entre le système des causes en profondeur et le système des effets en surface réside dans la découverte que l'identité et la contradiction ne se situent qu'aux niveaux physique et conceptuel, mais non au niveau événementiel : « les événements ne sont pas comme les concepts : c'est leur contradiction supposée (manifestée dans le concept) qui résulte de leur incompatibilité, et non l'inverse⁵ ». Au niveau de l'événement pur, du

¹ BRÉHIER 1951, p. 194.

² Dans les *Essais de Théodicée* (§ 85), Leibniz vient d'ailleurs au secours du stoïcisme, souvent accusé d'être un fatalisme incompatible avec la liberté ; « ce qu'on appelle le *fatum stoicum* n'était pas si noir qu'on le fait », pas si paresseux que le *fatum mahometanum* ; les Stoïciens « ne s'éloignaient pas entièrement de la doctrine de notre Seigneur » et du *fatum christianum*.

³ Voir *Logique du sens*, p. 198. La question stoïcienne des incorporels a profondément influencé la théorie deleuzienne de l'événement, en particulier par la médiation de l'ouvrage de Bréhier consacré à ce thème (voir BRÉHIER 1928). On ne posera pas ici la question de savoir si l'interprétation de Deleuze est fidèle à la doctrine effective des stoïciens.

⁴ *Logique du sens*, p. 199.

⁵ *Ibid.*

pur « il y a », les incompatibilités alogiques sont positives – une pure divergence est affirmée.

Toutefois, Deleuze évacue (il faut le dire, assez sommairement) la tentative stoïcienne, qui aura finalement échoué à s'affranchir de la causalité physique et de la contradiction logique, pour en venir à Leibniz, « le premier théoricien des incompatibilités alogiques¹ ». C'est que l'alternative entre possible et impossible, commandée par l'identité et la contradiction logiques, est beaucoup plus pauvre que la distinction entre compossible et impossible : Leibniz, qui part de la compossibilité des événements, c'est-à-dire d'une convergence pré-individuelle, a « une vive conscience de l'antériorité et de l'originalité de l'événement par rapport au prédicat² ». L'inhérence logique des prédicats à un sujet n'est plus un présupposé, mais une conséquence : inhérents sont les prédicats qui correspondent à des événements d'abord compossibles. L'impossibilité, quant à elle, n'est pas une contradiction logique, mais se définit par la divergence des séries que forment des événements singuliers. Par la substitution de l'opposition convergence-divergence événementielle à l'opposition compatibilité-incompatibilité logique, Leibniz livre « une pièce essentielle de la théorie du sens³ ». Mais à nouveau, Deleuze évacue assez rapidement cette solution (il n'y reviendra longuement que dans *Le Pli*), par laquelle finalement Leibniz peut exclure les événements les uns des autres : « de la divergence ou de la disjonction, il fait un usage négatif ou d'exclusion⁴ », usage que justifie seulement l'hypothèse d'un Dieu qui a calculé et choisi. Un usage positif consisterait au contraire à affirmer deux choses en même temps, non par leur identité (identité des contraires par approfondissement ou résolution de la contradiction par élévation), mais par leur différence même, c'est-à-dire par la *distance positive* qui les rapporte l'une à l'autre. Deleuze souligne que la distance est topologique et de surface⁵ : c'est-à-dire que le

¹ *Ibid.*, p. 200. Deleuze a auparavant noté : « Pourtant, il semble bien, d'après les textes partiels et décevants qui nous restent, que les Stoïciens n'aient pu conjurer la double tentation de revenir à la simple causalité physique ou à la contradiction logique », reprenant vraisemblablement à son compte le jugement de Bréhier (voir BRÉHIER 1928, p. 34-36).

² *Ibid.*, p. 200-201.

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 202. Le sens comme *topologie* (et, en un deuxième temps, comme *typologie*) remonte, chez Deleuze, à *Nietzsche et la philosophie*, où il est conçu comme système de forces et de déplacements de forces (à l'occasion de quoi Deleuze fait une comparaison avec la topique freudienne, voir par

sens des choses se dit de leur positionnement (et de leurs déplacements) les unes par rapport aux autres, des liens non-causaux qui les font coexister comme séries divergentes sur un plan.

« Nietzsche donne l'exemple d'un tel procédé¹ ». Deleuze choisit, pour illustrer cet usage positif, la célèbre manière dont Nietzsche fait de la santé et de la maladie des points de vue réciproques, « ce procédé qui fait de la santé une évaluation de la maladie et de la maladie une évaluation de la santé² », et renvoie à un passage remarquable d'*Ecce Homo*³. Nietzsche y évoque sa « double origine, du sommet et du bas de l'échelle de la vie pour ainsi dire », morbide et déjà mort (en tant qu'il est son père), vivant et sain (en tant qu'il est sa mère), lui donnant « en face du problème général de la vie » une « neutralité », une « clarté de dialecticien », du « doigté pour les nuances », un sens aigu de l'observation. Voilà formulée, d'une part, la divergence pure affirmée en une seule fois : origine double, être à la fois soi-même et ses parents, à la fois père et mère, à la fois mort et vivant, malade et sain⁴ ; d'autre part, c'est cette divergence même, affirmée comme telle, qui est instrument de connaissance, c'est-à-dire parcours « dans les deux sens » des variations d'intensité de la vie et de la réalité conçues comme volonté de puissance. Ce n'est en aucun cas de l'introspection subjective, et la neutralité évoquée par Nietzsche est cette forme d'*objectivité perspective* que nous évoquions déjà dans le chapitre précédent⁵. Ce n'est pas chaque sujet connaissant qui a un point de vue (ou même plusieurs, dont il changerait subjectivement), c'est chaque corps qui est déjà un édifice de pulsions contradictoires, comme autant de points de vue divergents s'affirmant par leur divergence même dans la pensée : la sagesse perspectiviste consiste précisément en l'affirmation en une seule fois de toutes les divergences dans l'origine ou le sujet même, la force d'embrasser les plus de contradictions possible sans jamais les *réduire* à l'harmonie,

exemple p. 174 suiv.). Le déploiement du sens en *surface*, sur un plan d'immanence, mènera finalement Deleuze, avec Guattari et inspiré par les « cartographies » de ce dernier, au concept de rhizome : « le rhizome se rapporte à une carte qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples, avec ses lignes de fuite » (*Mille Plateaux*, p. 32).

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 1.

⁴ Sur cette « énigme », voir ASTOR 2011, p. 11 suiv.

⁵ Voir *supra*, p. 168 suiv.

mais en y *ajoutant* pour ainsi dire une sorte d'harmonie qui soit affirmation du hasard ou *amor fati*¹. Ce geste souverain du philosophe, qui est *justice*, n'interprète la contradiction ni comme une dynamique conduisant à une résolution ni à une contingence arbitraire et sans fin, d'où cet étrange précepte nietzschéen trouvé dans un fragment de 1880 :

« Pour que quelqu'un se voue sincèrement à la justice supérieure envers les hommes et les choses, il faut qu'ait lieu en lui un événement exemplaire : il doit sentir la lutte de deux forces ou même de plus, sans souhaiter la défaite d'aucune, pas plus que la continuation du combat². »

Aussi ne faut-il pas interpréter platement cet art de « renverser les perspectives³ » dont Nietzsche se fait gloire dans notre passage d'*Ecce Homo* : il ne s'agit pas de changer d'avis, de lâcher un point de vue pour un autre ou d'affirmer tout puis son contraire, comme le fait volontiers la paresse relativiste ; de même qu'il ne suffit pas de dire qu'on ne voit pas les choses de la même manière selon qu'on est malade ou en bonne santé... Il s'agit de comprendre que la *grande* santé, que l'on soit malade ou non, est une affirmation supérieure du *ou bien* qui rapporte santé et maladie l'une à l'autre et en fait l'objet d'une synthèse disjonctive. D'une certaine manière, Nietzsche distingue avant Deleuze entre causes corporelles en profondeur et quasi-causes incorporelles ou effets en surface : dans *Ecce Homo*, il insiste sur le fait que, martyrisé depuis toujours par la maladie, il a toujours été – en bonne santé ! Aucun problème sanguin, ni nerveux, ni gastrique, « tout simplement aucune dégénérescence locale décelable » : les affections pathologiques, chez lui, « sont toujours des conséquences,

¹ « – le fait qu'on *oublie* qu'il n'y a d'appréciation que selon une perspective, engendre un foisonnement d'appréciations qui se contredisent et *par conséquent de pulsions contradictoires* dans un seul homme. C'est l'expression que revêt la maladie qui frappe l'homme par opposition à l'animal dont tous les instincts répondent à des tâches bien définies. / – Mais cette créature pleine de contradictions trouve dans sa nature une grande méthode de *connaissance* : elle sent une foule de pour et de contre – elle s'élève à la *justice* – à la compréhension *au-delà de l'appréciation selon bien et mal*. / L'homme le plus sage serait le *plus riche en contradictions*, celui qui aurait pour ainsi dire des organes du toucher sensibles à toutes les espèces d'homme : et de temps à autre ses grands moments de *grandiose harmonie* – le sublime *hasard* aussi en nous ! / – une sorte de mouvement planétaire » (FP 26 [119], été-automne 1884).

² FP 7[27], fin 1880.

³ *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 1.

jamais des causes¹ ». Dans *Logique du sens*, Deleuze évoque selon cette « double causalité » (causes corporelles et quasi-causes incorporelles) la folie même de Nietzsche : d'un côté, les symptômes morbides furent « mélange corporel syphilitique » ; de l'autre, ils sont un événement qui est aussi bien « une vérité éternelle indépendamment de leur effectuation corporelle² ».

Vérité éternelle : l'expression est lourde de conséquences, eu égard à la lutte acharnée de Deleuze (comme de Nietzsche) contre toute formule de ce genre. Et pourtant, pour Deleuze, c'est dans l'écartèlement de la disjonction que se tient la « vérité », la différence pure, incorporelle, indépendante des lois physiques de la causalité et des lois logiques de l'identité. C'est la vérité de l'événement, éternelle en ce qu'elle ne s'inscrit pas dans la profondeur temporelle des enchaînements causaux, mais en surface, comme constellation ou figure intemporelle des effets entre eux. Une perspective dépend des lois causales de la série qu'elle enveloppe en profondeur ; à la surface se dit la vérité des différentes perspectives exprimant le *jeu sans loi* des effets entre eux, non pas une physique de la substance ou une métaphysique de l'essence, mais une logique du sens. Nietzsche appelle erreur, illusion ou falsification chaque perspective singulière, ancrée dans la profondeur des corps aux lois de laquelle on n'échappe pas ; mais il appelle « vérité » le jeu des perspectives entre elles, l'affirmation de chacune *par la distance* qui les rapporte les unes aux autres :

« "Vérité": pour la démarche de pensée qui est la mienne, cela ne signifie pas nécessairement le contraire d'une erreur mais seulement, et dans tous les cas les plus décisifs, la position occupée par différentes erreurs les unes par rapport aux autres: l'une est, par exemple, plus ancienne, plus profonde que l'autre ;

¹ « Tous les troubles morbides de l'intellect, et même cette quasi-hébétude qui succède à la fièvre, me sont jusqu'à ce jour restés si étrangers que j'ai dû consulter des ouvrages savants pour m'informer de leur nature exacte et de leur fréquence. Mon sang circule lentement. Personne n'a jamais pu constater chez moi la moindre fièvre. Un médecin qui m'a longtemps traité comme si j'étais malade des nerfs, a fini par déclarer : "Non, cela ne tient pas à vos nerfs, c'est moi seul qui suis nerveux !" Tout simplement aucune dégénérescence locale décelable : pas d'affections gastriques de nature organique, en dépit de la faiblesse extrême du système digestif, provoquée par l'épuisement général. De même, les maux d'yeux, confinant parfois dangereusement à la cécité, sont toujours des conséquences, jamais des causes ; de sorte que chaque fois qu'augmentait ma force vitale, ma vue se renforçait aussitôt. » (*ibid.*).
² *Logique du sens*, p. 131-132. Il importe peu ici que Deleuze reprenne à son compte le diagnostic répandu mais très incertain d'une affection syphilitique de Nietzsche.

peut-être même indéracinable, si un être organique de notre espèce ne savait se passer d'elle pour vivre¹. »

Pour Nietzsche comme pour Deleuze, affirmer la « vérité » de l'événement veut dire : lui rendre *justice* ou *s'en rendre digne*. Pour rendre justice à l'événement, il faut d'abord avoir saisi l'injustice de chaque perspective singulière et s'élever à une synthèse disjonctive les embrassant virtuellement toutes : « Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" : dans la mesure où nous ne pouvons écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies² ». La santé supérieure qui affirme la distance par laquelle perspective saine et perspective morbide se rapportent l'une à l'autre, l'*amor fati* qui embrasse l'écartèlement des perspectives et ne veut ni victoire, ni défaite, ni continuation du combat, mais l'affirmation du jeu divin (Dionysos écartelé), c'est cela, « la justice supérieure envers les hommes et les choses » que revendique Nietzsche, et elle a tout de la « contre-effectuation » par laquelle, chez Deleuze, on se rend digne de l'événement, de sa vérité.

« Vérité » doit s'entendre dans le contexte de cette théorie du sens élaborée par Deleuze depuis *Différence et répétition* et tout au long de son œuvre, théorie qui n'est pas simplement une herméneutique : il y va, en un seul geste, d'une forme très puissante de gnoséologie, d'ontologie et même, nous le verrons, de cosmologie, qui doit fonder la vérité du perspectivisme. Il faut comprendre à quel ambitieux résultat Deleuze, dans cette 24^e série de *Logique du sens*, entend parvenir en franchissant le pas initiatique qui va de Leibniz à Nietzsche : rien de moins qu'à une conversion de la pensée, à une « nouvelle image de la pensée », qui ne soit plus reconnaissance du même dans la représentation mais synthèse de la disjonction sur un plan d'immanence³. Or

¹ FP 38[4], juin-juillet 1885.

² *Le Gai Savoir*, § 374. Sur la nécessité de comprendre l'injustice de chaque perspective singulière, voir *Humain, trop humain I*, Préface, § 6.

³ La recherche d'une nouvelle image de la pensée débute au moins avec *Nietzsche et la philosophie* (où elle est « l'effectuation d'un sens ou la réalisation d'une valeur », p. 161) et se poursuit jusque dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (« Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée », p. 41). La nouvelle image de la pensée s'oppose à son image dogmatique, celle du bon sens et du sens commun, pensée de la représentation qui procède par reconnaissance du même ou identité du concept et manque toujours l'affirmation de la différence pure : « *c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation* » (*Différence et répétition*, p. 180, où Deleuze, pour appuyer

une telle initiation implique la mort commune du moi, du monde et de Dieu, à la faveur de l'émergence de « singularités pré-personnelles » d'un « chaosmos » et d'un « démembrement divin »¹. Mais ces éléments, nous les avons déjà rencontrés – et les rencontrerons encore – sous la forme des *quanta* de puissance, du monde de la volonté de puissance et de Dionysos lui-même : le nietzschéisme de Deleuze est profond, constitutif, et c'est pourquoi le rapport santé-maladie comme « exemple d'un tel procédé » de synthèse disjonctive chez Nietzsche ne peut suffire : il faudra, dans les pages qui suivent, prendre toute la mesure du rôle joué par Nietzsche dans l'élaboration deleuzienne d'une véritable onto-logique perspectiviste du sens. Mais auparavant, il reste une difficulté soulevée par quelques lignes que Deleuze, dans le passage de *Logique du sens* qui nous a intéressé, croit devoir ajouter pour compléter sa comparaison entre Leibniz et Nietzsche.

3 – Une difficulté : « Et toujours une autre ville dans la ville »

Après avoir évoqué, à l'exemple de la santé et de la maladie comme points de vue réciproques, le « procédé » ou régime interprétatif nietzschéen consistant à faire de la divergence un moyen de communication et non plus, comme Leibniz, un principe d'exclusion (au motif de l'impossibilité), Deleuze se risque à reformuler ce passage et ce qu'il implique pour le perspectivisme selon les termes de la célèbre analogie leibnizienne des différents points de vue sur la ville :

« 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

sa critique de la représentation, renvoie en note à *Les mots et les choses* de Foucault – nous y reviendrons).

¹ *Logique du sens*, p. 205.

de vue, chaque point de vue est une autre ville, les villes n'étant unies que par leur distance et ne résonant 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 distance¹. »

On sait que l'analogie des points de vue sur la ville revient très fréquemment sous la plume de Leibniz². Si, dans les années 1660 et début 1670, elle sert à illustrer le rapport entre la perception sensible et l'objet perçu, elle devient par la suite le moyen de penser la correspondance entre les séries qui définissent les différentes substances, et par là même, l'interdépendance et la solidarité des êtres : tout en étant soumis à la loi particulière de la série qu'ils sont, les sujets de la perception se correspondent entre eux comme autant de variations d'une loi générale, celle de l'*expression*. Ainsi, la question n'est plus celle que soulevait d'abord Deleuze (celle de l'exclusion, hors du monde réel, d'une infinité de mondes possibles mais impossibles entre eux), mais celle de l'existence réelle d'un monde *commun*, illustrée par le fait que les points de vue, dans l'infinie diversité de leurs variations, sont des points de vue *sur la même ville* – c'est par là (grâce à la loi générale) qu'ils *communiquent*. Nous sommes placés pour ainsi dire dans la zone d'immanence du système leibnizien, là où est posé le problème de la communication réelle³, mais surtout, là où règne la loi de *l'identité* : prenez autant de points de vue existants que vous voudrez, autant de différences réelles qu'il est possible, vous ne trouverez la loi générale de leur coexistence que dans l'identité du monde avec lui-même : points de vue sur la *même* ville. En elle-même, la différence pure leibnizienne (non dérivée de l'identité) ne se conçoit qu'entre les mondes : prenez autant de mondes possibles que vous voudrez, vous n'en trouverez qu'un seul qui soit réel, identique à lui-même. Or, pour exprimer selon l'analogie leibnizienne la différence pure chez Nietzsche, Deleuze est contraint d'écrire que, chez ce dernier, « c'est une autre ville qui correspond à

¹ *Ibid.*, p. 203.

² Pour un rappel des principales occurrences de cette analogie et l'étude de leur signification, voir : Laurence BOUQUIAUX, « La notion de *point de vue* dans l'élaboration de la métaphysique leibnizienne », en particulier le paragraphe intitulé « Les perspectives de la ville », in : TIMMERMANS 2006, p. 40-52.

³ Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la délicate question de la possibilité d'une communication *réelle* entre monades, à l'occasion des prises de position de Whitehead face à Leibniz.

chaque point de vue » : mais est-il tenable d'affirmer la coexistence réelle de plusieurs mondes différents tant qu'on s'en tient, comme le fait Deleuze en lecteur de Spinoza, au monisme d'une nature comme substance *une*, sans extériorité ? (On a vu combien Leibniz sentait sa dangereuse proximité avec Spinoza, insistant sans cesse sur la distinction entre ses monades, substances individuelles réelles, et l'infinité de simples modes d'une substance unique). Ainsi, la ville ne peut rester l'analogie du monde, elle doit désigner les points de vue eux-mêmes : c'est pourquoi Deleuze se corrige et poursuit : chez Nietzsche, « chaque point de vue est une autre ville ». Mais alors se présente une double risque : celui, déjà présent chez un Leibniz semblant souvent anticiper Berkeley¹, de retomber dans un solipsisme absolu, le monde n'étant que la projection intérieure de chaque subjectivité absolument isolée : les conséquences en seraient l'essence purement subjective du monde et l'irréalité de la nature – conséquences que refusent aussi bien Leibniz que Nietzsche. Chez ce dernier, nous l'avons vu, il y a bien la tentation du solipsisme : « Pour moi – comment y aurait-il un hors-de-moi ? Il n'est pas d'extérieur² ». Mais tout est dans le « pour moi » : geste en un certain sens encore kantien de Nietzsche, qui ne conclut pas des limites de la connaissance à la négation de l'extériorité (simplement, Nietzsche le répète toujours, on ne dira *rien* de l'en-soi : c'est le concept qui en est absurde, non la possibilité). L'autre risque est de postuler plusieurs univers *réels*, transcendants les uns aux autres, sans aucune communication possible, ce qui menacerait le maintien farouche, chez Nietzsche, d'une immanence radicale et rendrait absurde, de manière générale, le concept même d'univers³. Que veut dire dans ce cas : chaque point de vue est une

¹ Sur Leibniz et Berkeley, voir notamment : DANIEL 2007 ; CARLIN 2017.

² *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le convalescent » ; voir *supra*, p. 171.

³ La multiplicité des univers recevra sa théorie sous diverses formes, mais ce sera précisément pour affirmer leur communication *par leurs différences*, c'est-à-dire sous les conditions d'une immanence plus vaste (en ce sens, la notion de « chaosmos » développée par Deleuze et Guattari appartient à ce champ conceptuel, nous y reviendrons). À partir des interprétations de la mécanique quantique (au premier chef, celle de Hugh Everett dans les années 1950) a émergé la notion de *multivers* ou de *plurivers*. Pour un point à la fois scientifique et philosophique sur ce thème, voir BARRAU 2017, et également : CARR 2007. Dans une recension de ce dernier ouvrage, Barrau précise ce qu'il faut entendre par « univers » dans ce cadre : « Le concept d'Univers est ici utilisé suivant la pratique usuelle en cosmologie physique. Il ne réfère pas à l'*universum*, c'est-à-dire à la totalité, au "tout entier" (auquel cas la notion d'univers multiples serait une contradiction dans les termes), mais à l'ensemble de ce qui a pu exercer une influence sur un point donné. Notre univers est ainsi une sphère centrée sur la Terre et dont le rayon est de l'ordre de 45 milliards d'années-lumière » (« Des univers multiples », recension de *Universe or Multiverse*, op. cit., <https://laviedesidees.fr/Des-univers-multiples.html>). Voir également : MARTIN 2010.

autre ville ? L'échelle analogique a changé : la ville n'est plus une métaphore du monde, mais des points de vue eux-mêmes, « avec leurs maisons et leurs rues » ; métaphore qui évoque à nouveau une image leibnizienne, celle du labyrinthe du continu, chaque différence plongeant dans l'infinitésimal : « et toujours une autre ville dans la ville », ajoute Deleuze, faisant écho à notre point de départ : tout monde est un point et tout point est un monde, à l'infini¹. Que gagne Deleuze à enchaîner des images qui semblent le ramener à un monde leibnizien, alors qu'il entendait en sortir ? Naturellement, il martèle : « les villes n'étant unies que par leur distance et ne résonant que par la divergence de leurs séries ». Mais la difficulté demeure : trouver toujours une autre ville dans la ville, c'est en revenir à la profondeur de la matière, à la plongée dans le fond obscur des différences infinitésimales ; nous ne sommes plus dans le monde des quasi-causes, à la surface des effets pris dans des connexions analogiques, événementielles.

Nous croyons effleurer ici une question essentielle à Deleuze, qui cependant l'éloigne de Leibniz comme de Nietzsche : celle de la *hiérarchie*. Elle est évidemment prégnante chez Leibniz, coextensive à celle de l'harmonie² ; elle l'est aussi, et de manière fondamentale, chez Nietzsche³. Or Deleuze le sait, lui qui, dans *Nietzsche et la philosophie*, sept ans avant *Logique du sens*, a explicitement identifié la différence à la hiérarchie : « l'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*⁴ ». Mais la hiérarchie implique une verticalité ou, plus exactement, des mouvements ascendants et descendants par lesquels communiquent les points de vue. Chez Leibniz, le labyrinthe du continu est une descente dans les profondeurs de la matière ; le labyrinthe de la liberté est ascensionnel, élévation de l'esprit qui, étendant la clarté et la distinction de son département, se rapproche de Dieu qui est tout en haut ; dans les *Essais de théodicée*, c'est une pyramide qui figure l'ordre même

¹ Voir *supra*, p. 59 ; également SERRES 1968, p. 676.

² Comme le rappelle Michel Fichant, l'individualité est posée « dans le concert originaire du monde, dont l'ordre général et primitif est l'objet propre de la création, de sorte que la pluralité *ordonnée et hiérarchisée* des monades [...] est impliquée dans la constitution interne de chacune » (FICHANT 1998, p. 144-145, cité également par L. Bouquiaux, art. cit., p. 53).

³ Voir *Humain, trop humain I*, Préface, § 7, où Nietzsche s'exclame, à propos de la hiérarchie : « voici notre problème !... ».

⁴ *Nietzsche et la philosophie*, p. 11.

des mondes dans l'entendement de Dieu¹. Chez Nietzsche, toujours la maladie est une plongée dans les souterrains ou une descente dans la vallée, un déclin, un abaissement, un poids qui tire vers le bas ; et la santé est toujours une élévation, un envol, une légèreté qui confère un regard d'oiseau : les points de vue, chez Nietzsche, sont toujours d'en haut ou d'en bas. Dans l'analogie de la ville elle-même, Leibniz évoque certes la multiplicité de points de vue horizontaux : les voyageurs arrivent « de l'un ou l'autre endroit », observent « de différents côtés » ; mais une vue plus distincte réclame de prendre de la hauteur, et le point de vue parfait, celui de Dieu, est vertical. Les points de vue scénographiques sont autant de variations plus ou moins confuses du point de vue ichnographique : « ... comme le plan d'une ville regardée du sommet d'une tour posée perpendiculairement en son milieu diffère des perspectives horizontales, en nombre presque infini, par lesquelles la ville se joue diversement des yeux des voyageurs qui arrivent de l'un ou l'autre endroit² ». A-t-on noté que Nietzsche reprit une fois l'analogie leibnizienne des perspectives sur la ville ? Il s'agit du paragraphe 380 du *Gai Savoir*, consacré à la manière dont un esprit libre peut considérer la morale européenne à l'aune d'autres moralités : pour y parvenir, il faut se situer « par-delà bien et mal », c'est-à-dire prendre de la distance. Et Nietzsche écrit : « il faut faire ce que fait un voyageur qui veut connaître la hauteur des tours d'une ville : pour ce, il *quitte* la ville ». Pour autant, l'observateur ne se dirige pas vers la plaine : « il faut monter, grimper, voler », « *vouloir* justement aller ainsi à l'extérieur et en haut » ; certes, la volonté n'est pas libre, on est toujours pris *dans* la ville, et « la question est de savoir si l'on *peut* réellement arriver là-haut » ; c'est une question de légèreté ou de pesanteur. Élargir la perspective implique le parcours des distances, la distance évoquée est celle qui sépare le haut et le bas. Les occurrences de cette verticalité sont innombrables dans l'œuvre de Nietzsche. Et si Deleuze, encore une fois, y est extrêmement attentif dans sa monographie, il évite partout ailleurs, très soigneusement, d'orienter la communication dans le sens de la hauteur³. Lorsqu'il écrit

¹ Voir *Théodicée*, III, 416.

² *Specimen Demonstrationum de Natura rerum corporearum ex phaenomenis*, in *Sämtliche Schriften*, VI, II, p. 303.

³ Dans *Logique du sens*, Deleuze affirme même que « Nietzsche douta de cette orientation par le haut et se demanda si, loin de représenter l'accomplissement de la philosophie, elle n'en était pas plutôt la dégénérescence » (p. 152). Certes, Nietzsche se méfie : dans le paragraphe du *Gai Savoir* évoqué ci-dessus, il admet qu'une telle ascension, « est peut-être une petite démente, un "tu dois" singulier et

que « chaque terme devient un moyen d'aller jusqu'au bout de l'autre, en suivant toute la distance », il complète l'image précédente, celle du labyrinthe urbain des maisons et des rues : il suggère une surface, une carte, un plan, un rhizome, bref une horizontalité qui ne cessera, dans toute son œuvre, de marquer l'orientation d'une philosophie de l'immanence : « C'est une ré-orientation de toute la pensée et de ce que signifie penser : *il n'y a plus ni profondeur ni hauteur*¹ ». *In fine*, la question de l'orientation de la communication est politique : à la verticalité aristocratique (le haut et la bas, chez Nietzsche, c'est aussi bien le noble et le vil²), Deleuze substitue une horizontalité pour ainsi dire démocratique, qu'il revendique et préfère chez Spinoza : « si toute substance est illimitée, nous devons reconnaître que chacune en son genre ou dans a forme est infiniment parfaite ; il y a donc *égalité* entre toutes les formes ou tous les genres d'être ; aucune forme d'être n'est inférieure à une autre, aucune n'est supérieure³. » Nous aurons à revenir sur les enjeux éthiques et politiques d'une telle ontologie, car dans aucun des perspectivismes que nous explorons n'est affirmé que toutes les perspectives se vaudraient, pas même dans la planéité de l'immanence revendiquée par Deleuze, cette « anarchie couronnée » dont il aime pourtant à reprendre souvent l'expression du sous-titre de l'*Héliogabale* d'Artaud. C'est que *la hiérarchie est le contraire de l'exclusion* : elle tient ensemble, écartelées et ouvertes les unes sur les autres, toutes les différences de degrés, toutes les divergences de séries. « L'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la

irrationnel », car on ne peut guère sortir de la perspective que nous sommes ; mais l'horizon est bien, toujours, l'exigence d'une telle ascension pour l'esprit affranchi : la vue aérienne de l'oiseau en est continuellement l'image.

¹ *Logique du sens*, p. 155. Voir également : « il s'agit toujours de destituer les Idées et de montrer que l'incorporel n'est pas en hauteur, mais à la surface, qu'il n'est pas la plus haute cause, mais l'effet superficiel par excellence, qu'il n'est pas Essence, mais événement » (*ibid.*) ; à propos du rhizome ou du « plateau », Deleuze et Guattari évoquent « une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure » (*Mille Plateaux*, p. 32).

² Deleuze ne cesse de le rappeler dans *Nietzsche et la philosophie* : « Voilà l'essentiel : *le haut et le bas, le noble et le vil* ne sont pas des valeurs, mais représentent l'élément différentiel dont dérive la valeur des valeurs elles-mêmes » (p. 2).

³ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 59 ; voir également : « l'égalité des puissances jouera un rôle fondamental dans le livre II de l'*Éthique* » (*ibid.*, p. 77) ; contrairement aux séries leibniziennes, dont la connexion universelle implique leur hiérarchie, chez Spinoza, « l'identité de connexion ne signifie pas seulement une autonomie des séries correspondantes, mais une isonomie, c'est-à-dire une égalité de principe entre séries autonomes ou indépendantes » (*ibid.*, p. 95). *Spinoza. Philosophie pratique* réaffirmera la nécessité de conditions démocratiques pour un philosophe, pourvu qu'il ne soit pas rabattu sur un territoire étatique et puisse demeurer nomade (voir p. 10-11).

hiérarchie » : cela, Deleuze l'a appris de Nietzsche, et l'on peut affirmer que c'est l'une des matrices essentielles de toute sa théorie du signe et de sa logique perspectiviste du sens, à partir « d'une différence originaire, pure, synthétique, en soi (ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance)¹ ».

II – « L'ONTOLOGIE, C'EST LE COUP DE DÉS – CHAOSMOS² »

1 – L'essence et les sens

On a vu que, pour Nietzsche, Héraclite incarnait l'homme intuitif par excellence, celui qui est capable d'embrasser en une fois toutes les contradictions de l'apparence et refuse le jeu à exclusions du langage conceptuel et de l'abstraction logique qui, contre l'intuition même, annule ou réduit les disjonctions³. Treize ans après l'évocation d'Héraclite dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs, Par-delà bien et mal* reformule la question essentielle : « Comment quelque chose *pourrait-il bien* naître de son contraire ?⁴ ». Nietzsche estime que, par un préjugé général de toute la philosophie, l'on a toujours répondu que ce n'était *pas* possible, que chaque chose possédait sa propre origine, sa propre essence, et que les contraires devaient être renvoyés à des « oppositions de valeurs » – voilà « la croyance fondamentale des métaphysiciens ». Qu'il y ait du vrai et du faux en soi, et qu'ils s'opposent ; du bien et du mal en soi, de l'égoïsme et de l'altruisme en soi, et qu'ils s'opposent, ce ne sont peut-être après tout que « de simples appréciations de surface, de simples perspectives provisoires, peut-être, de surcroît, obtenues à partir d'un angle particulier, peut-être de bas en haut, des perspectives de grenouille, en quelque sorte, pour emprunter une expression courante chez les peintres » – autant de « dangereux peut-être » dont les philosophes de l'avenir auront peut-être le goût et le courage. « Par-delà bien et mal » n'est qu'une injonction parmi d'autres, subordonnée à l'exigence plus fondamentale d'un « par-delà les antinomies » qui motive l'ensemble de la

¹ *Différence et répétition*, p. 164.

² *Différence et répétition*, p. 257

³ Voir *supra*, « Héraclite et Parménide », p. 95 suiv.

⁴ Et pour les citations suivantes : *Par-delà bien et mal*, § 2.

philosophie de Nietzsche¹ ; ou plutôt, au contraire, toute antinomie peut être ramenée à une opposition morale, dans la mesure où ce ne sont pas, en réalité, les « essences » qui s'opposent, mais les *valeurs*, c'est-à-dire la multiplicité des interprétations ou *ambivalence*. Dépasser les antinomies, cela ne veut donc pas dire : réduire les oppositions, les luttes et les contradictions (« tout devenir naît de la lutte des contraires² ») ; c'est l'antinomie qui réduit toute disjonction réelle à une opposition conceptuelle, refusant par principe toute *ambivalence*, c'est-à-dire la possibilité réelle qu'une chose prenne deux ou plusieurs *valeurs* à la fois ou successivement³. Cette ambivalence est constamment réaffirmée par Nietzsche, elle implique une richesse du sens qui est tout aussi bien une puissance de la pensée et une surabondance de vie, le courage et le goût du *problématique* qui caractérisent l'interprétation dionysiaque⁴. Ce faisant, on n'opposera pas l'essence d'une chose aux sens contradictoires ou successifs qu'on lui attribue ; l'essence d'une chose consistera précisément dans le sens multiple qui la génère et constitue sa *généalogie*.

Il faut renvoyer aux analyses célèbres de *Nietzsche et la philosophie*. Deleuze y affirme qu'« à la dualité métaphysique de l'apparence et de l'essence, et aussi à la relation scientifique de l'effet et de la cause, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens⁵ ». Or pour trouver le sens de quelque chose, il faut savoir quelle force s'empare de la chose, l'exploite ou s'y exprime : « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle⁶ ». Mais pourquoi un signe est-il le signe ou symptôme d'une force ? Parce que, dans les phénomènes, il y a toujours coexistence d'une pluralité de signes équivoques et succession de signes variables : équivocité et variation sont toujours dynamiques, différenciation. Il n'y a de signes coexistants que parce que des forces se distinguant les unes par rapport aux autres tiennent ensemble

¹ Sur cette question, voir DIXSAUT 2012.

² *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5.

³ « Aller par-delà les oppositions sur lesquelles et par lesquelles non seulement la philosophie, mais l'humanité elle-même et toutes les formations culturelles se sont construites, ce n'est pas les détruire ou les "déconstruire", c'est refuser d'y voir des antinomies. L'antinomie est exclusive de toute ambivalence, et la dépasser, c'est dépasser l'évaluation unilatérale, "hémiplégique", d'un des termes en présence afin de l'ériger en loi ainsi que tout ce qui résulte de lui. » (DIXSAUT 2012, p. 30).

⁴ Voir *Le Gai Savoir*, § 370.

⁵ *Nietzsche et la philosophie*, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 4.

par leur disjonction même ; il n'y a de successions de signes que parce que, la disjonction ne pouvant être réduite, les rapports entre forces se modifient : « L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer¹ ». Dans *La Généalogie de la morale*, à l'occasion de l'interprétation du châtement comme phénomène aux sens équivoques et variables, Nietzsche définit ce qu'il entend par « histoire » ou « développement » d'une chose quelconque :

« [...] la succession de processus d'assujettissements plus ou moins profonds, plus ou moins indépendants les uns des autres, dont [la chose] est le théâtre, à quoi s'ajoutent les résistances qui s'y opposent à tout coup, les tentatives de mutation de forme ayant pour but la défense et la réaction, et aussi les résultats des contre-actions couronnées de succès. La forme est fluide, le "sens" l'est plus encore... Même au sein de tout organisme particulier, il n'en va pas autrement : chaque croissance essentielle du tout s'accompagne également d'un déplacement du "sens" des organes particuliers². »

Ces développements sont connus, mais il nous importe d'observer l'importance qu'ils revêtent pour Deleuze dans sa défense d'un « pluralisme essentiel³ » et la radicalité avec laquelle il va assimiler *l'essence* à la pluralité *des sens*. L'essence d'une chose se dit d'un double processus des forces qui s'en emparent et lui donnent son sens : différenciation de leur quantité (entre forces dominantes et forces dominées) et genèse de leur qualité par cette différenciation (entre forces actives et forces réactives). C'est la volonté de puissance qui est l'élément à la fois différentiel et génétique⁴. C'est à partir d'une théorie des signes comme expressions de forces et

¹ *Ibid.*, p. 5. Voir FOUCAULT 1971.

² *La Généalogie de la morale*, II, § 12.

³ « La philosophie de Nietzsche n'est pas comprise tant que l'on ne tient pas compte de son pluralisme essentiel. Et à vrai dire, le pluralisme (autrement appelé empirisme) ne fait qu'un avec la philosophie elle-même. Le pluralisme est la manière de penser proprement philosophique, inventée par la philosophie » ; « Dans l'idée pluraliste qu'une chose a plusieurs sens, dans l'idée qu'il y a plusieurs choses, et "ceci et puis cela" pour une même chose, nous voyons la plus haute conquête de la philosophie, sa maturité, et non pas son renoncement ou son enfance » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 5-6)

⁴ « Rappelons-nous que la force est en rapport essentiel avec la force. Rappelons-nous que l'essence de la force est sa différence de quantité avec d'autres forces, et que cette différence s'exprime comme qualité de la force. Or la différence de quantité, ainsi comprise, renvoie nécessairement à un élément

d'une interprétation des forces selon leur quantité et leur qualité que Deleuze va pouvoir requalifier l'essence et, partant, donner un sens nouveau à la recherche de la Vérité. Insistons-y : passer par l'interprétation des forces (chacune étant une perspective) comme recherche de l'essence d'une chose (comme coexistence et succession de perspectives divergentes) doit servir à approcher une vérité propre à la coexistence hétérogène et à la succession contingente, c'est-à-dire aux effets de rencontres ou événements. L'enjeu poursuivi par Deleuze est *la vérité du perspectivisme*¹. Pour le comprendre, il nous faut à présent nous attarder un moment sur cette question dans *Proust et les signes* (1964), écrit deux ans après *Nietzsche et la philosophie*, et manifestement encore sous son influence.

2 – Proust, leibnizien et nietzschéen

Si la *Recherche* est un roman d'apprentissage, c'est un apprentissage qui consiste tout entier à déchiffrer et interpréter des signes ou hiéroglyphes, et non à découvrir un savoir abstrait². Le pluralisme de l'œuvre de Proust se manifeste dans la présence de différents mondes de signes, chaque système de signes présentant des modes d'émission ou d'apparition différents, des rapports différents des signes à leur sens, et donc exigeant des modes d'interprétation différents. Deleuze distingue quatre mondes de signes :

a) les signes mondains, qui, au lieu de signaler une action ou une pensée, en tiennent lieu et usurpent leur valeur, vidant leur propre sens de sa substance ; c'est pourquoi, dans la mondanité, les actions sont toujours décevantes et la pensée, toujours stupide.

différentiel des forces en rapport, lequel est aussi l'élément génétique des qualités de ces forces. Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 77).

¹ Dans *Le Pli*, Deleuze ne cessera de le réaffirmer : « Le perspectivisme [...] 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 » (p. 27) ; « le perspectivisme comme vérité de la relativité (et non relativité du vrai) » (p. 30).

² Pour ce paragraphe, voir *Proust et les signes*, chap. I, p. 9-22.

b) les signes amoureux, qui renvoient toujours à des mondes possibles enveloppés dans l'être aimé, et qui nous sont inaccessibles, ou à des mondes développés ailleurs, sans nous. Ils sont contradictoires et mensongers parce qu'ils nous attirent toujours vers ce dont nous serons toujours exclus ; c'est pourquoi le déchiffrement de l'amour n'entraîne que jalousie et souffrance de la jalousie.

c) les signes sensibles ou impressions : ils enveloppent des objets matériels (la madeleine), mais lorsque nous les développons, ils renvoient aussitôt à un tout autre objet, matériel lui aussi ; ils suscitent une joie étrange mais nous retiennent captifs d'une matérialité profonde : leur déchiffrement renvoie aux causes profondes, physiques, de la chaîne subjective des associations d'idées qu'ils provoquent.

d) ce n'est qu'à la fin de la *Recherche* que sera déchiffré le « monde ultime des signes » : celui de l'Art. Les signes de l'Art sont sensibles, renvoient à des objets matériels, mais ils les dématérialisent et trouvent leur sens dans une essence idéale, car ils rompent la causalité matérielle et subjective, la mémoire subjective (alors élevée à une sorte de réminiscence platonicienne) et dévoilent des essences alogiques, qui sont l'unité du signe et du sens¹.

Pourquoi rappeler ces étapes de l'apprentissage proustien telles que les dégage Deleuze ? Parce qu'on y voit anticipées les analyses qui marqueront la sémiologie deleuzienne de l'événement, de *Logique du sens* au *Pli* : la distinction stoïcienne entre les causes corporelles et les quasi-causes incorporelles, l'événement véritable se dégageant, comme un effet sans cause, d'une essence alogique, immatérielle et éternelle ; l'enveloppement leibnizien des signes équivoques et le dépliement de leurs séries plongeant dans le fond obscur de l'être aimé ou de la mémoire propre ; mais aussi la violence nietzschéenne du signe qui force à interpréter. Deleuze va tracer les contours d'un Proust à la fois leibnizien et nietzschéen, et fondamentalement perspectiviste.

¹ Voir *Proust et les signes*, p. 50 et 53.

« Qu'est-ce qu'une essence, telle qu'elle est révélée dans l'œuvre d'art ? C'est une différence, la Différence ultime et absolue¹ ». Proust en propose une première approche dans le monde empirique : différence entre deux choses, qui apparaît dans tout rapport subjectif à l'objet et dévoile une essence subjective. Et Deleuze de citer *Le Temps retrouvé* : « "différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun"² ». Les essences subjectives sont de véritables monades leibniziennes, ajoute Deleuze, « chacune se définissant par le point de vue auquel elle exprime le monde, chaque point de vue renvoyant lui-même à une qualité ultime au fond de la monade³ ». Or le point de vue est la différence interne absolue, chacun d'entre eux exprime un monde différent. Mais le monde exprimé ne se confond pas avec le sujet : « il n'existe pas hors du sujet qui l'exprime, mais il est exprimé comme l'essence, non pas du sujet lui-même, mais de l'Être, ou de la région de l'Être qui se révèle au sujet⁴ ». C'est pourquoi, en une deuxième approche, Proust suggère, selon Deleuze, que l'essence n'est pas seulement individuelle, mais individualisante : l'essence (ou âme immortelle) enveloppe toujours « un commencement du Monde en général, un commencement de l'univers⁵ », il est production d'une différence pure, différence dans l'origine.

Mais cette différence originellement enveloppée dans l'essence et qui ne se déploie qu'au cours d'un déchiffrement ou d'une interprétation, est essentiellement un *devenir de la vérité* : « La Recherche du temps perdu, en fait, est une recherche de la vérité. Si elle s'appelle recherche du temps perdu, c'est seulement dans la mesure où la vérité a un rapport essentiel avec le temps⁶. » Et Deleuze réintroduit, mot pour mot, la question essentielle qui, dans *Nietzsche et la philosophie*, avait caractérisé la « méthode de dramatisation⁷ » : « Qui cherche la vérité ? Et qu'est-ce qu'il veut dire, celui qui dit "je veux la vérité" ? » La quête de vérité n'est pas une disposition naturelle de la pensée, un amour naturel du vrai : « Il y a peu de thèmes sur lesquels Proust

¹ *Proust et les signes*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 54

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ Voir *Nietzsche et la philosophie*, p. 120 suiv.

insiste autant que celui-ci : la vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée¹. » Parce que le signe est expression de la multiplicité des forces qui s'y expriment et y sont enveloppées, il exerce une *contrainte* sur la pensée lorsqu'il est *rencontré* : « Le hasard des rencontres, la pression des contraintes sont les deux thèmes fondamentaux de Proust² ». La connaissance n'est pas l'exercice naturel de la pensée, on est toujours *forcé* à penser, par l'effet contraignant d'une différence, d'une *disjonction* : « Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix³ ». Le plan d'immanence est une multiplicité disjonctive où prolifèrent les signes contradictoires, équivoques ou opaques, coexistence et succession de toutes les séries disjonctives dont la dynamique est différenciation (différences quantitatives entre forces dominantes et dominées) et pouvoir d'affecter ou d'être affecté (différences qualitatives entre forces actives et réactives, qualifiées par les différences de quantité). Dans ce monde des effets connectés entre eux par leurs divergences mêmes, la communication des « substances » ne se fait ni par une harmonie préétablie ni par déploiement des chaînes causales, mais au hasard et sous la contrainte de la rencontre hasardeuse : ce plan d'immanence est ce que, de *Différence et répétition* à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze appellera le *Dehors*⁴. C'est dans son *Foucault* que le concept en est le plus développé, en un sens profondément nietzschéen :

« Le dehors concerne la force : la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre. C'est toujours du dehors

¹ *Proust et les signes*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Dans *Différence et répétition*, à propos de la mort, comme événement par excellence, hasardeux et violent, qui « vient toujours du dehors » (p. 333) ; dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, en référence à Blanchot : « Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence » (p. 59). Voir également *Critique et clinique*, p. 141-142; *L'Anti-Œdipe*, p. 400; *Mille Plateaux*, p. 34, 194 et 467; *Dialogues*, p. 73 et 96.

qu'une force confère à d'autres, ou reçoit des autres, l'affectation variable qui n'existe qu'à telle distance ou sous tel rapport¹. »

Du perspectivisme, il faut affirmer en même temps qu'il est « vérité de la relativité² » et que « la vérité [est] toujours vérité du temps³ ». On peut tout aussi bien dire avec Nietzsche que « tout devenir naît de la lutte des contraires », que « tout résulte d'un devenir » et qu'il faut « récuser l'“intemporel” ». Tout état momentané de la force fournit la condition absolue d'une répartition nouvelle de toutes les forces qu'il contient : la force ne peut rester immobile. Le “changement” fait partie de son essence, donc aussi la temporalité⁴. C'est pourquoi, de même que la différence est toujours active comme différenciation, la perspective est active comme perspectivation, dynamique de la pensée *forcée* par la coexistence et la succession des séries disjonctives et des signes divergents. C'est cela, l'interprétation : apprentissage proprement initiatique exigé, contraint par le déferlement des divergences dans un même monde, dans l'immanence radicale du devenir. Le monde proustien décrit par Deleuze est, comme celui de Leibniz et de Nietzsche, un monde de signes à interpréter, d'enveloppements à développer, un monde obscur (*fuscum subnigrum* ou souterrain⁵) à éclairer la torche à la main :

« Nous ne sommes pas physiciens ni métaphysiciens : nous devons être égyptologues. Car il n'y a pas de lois mécaniques entre les choses, ni de communications volontaires entre les esprits. Tout est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence. Tout existe dans ces zones obscures

¹ Foucault, p. 92.

² *Le Pli*, p. 30.

³ *Proust et les signes*, p. 25.

⁴ Respectivement : *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5 ; *Humain, trop humain I*, § 2 ; FP 35 [55], mai-juillet 1885.

⁵ Sur le *fuscum subnigrum* chez Leibniz, voir *supra*, p. 139 ; pour les souterrains et sous-sols nietzschéens, voir par exemple *Aurore*, Préface, §1 et également : WOTLING 1999. On remarque que, encore une fois, il est difficile à Deleuze d'éviter l'image des profondeurs. Mais c'est bien sur une *surface* que sont inscrits les hiéroglyphes ; de même, c'est sur une « table d'information » que s'inscrivent les signes leibniziens (voir *Pli*, p. 38) et sur « la table divine de la terre » que retombent les dés lancés au hasard (voir *Nietzsche et la philosophie*, p. 39).

où nous pénétrons comme dans des cryptes, pour y déchiffrer des hiéroglyphes et des langages secrets¹. »

Physiciens et métaphysiciens ne sauraient faire de bons égyptologues : ils cherchent en vain la loi des choses et la transparence de la communication. Nietzsche disait exactement la même chose, contre les physiciens et en faveur des philologues : « Qu'on me pardonne, à moi, vieux philologue qui ne résiste pas au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises techniques interprétatives : mais cette "conformité de la nature à des lois", dont vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, comme si – ne repose que sur votre commentaire et votre mauvaise "philologie"² » ; ce qui manque aux mauvais interprètes du hiéroglyphe de la nature, c'est de tenir compte de la violence du signe, du forçage de la pensée, de la contingence des captures de multiplicités contraintes par des forces en lutte à faire signe. On ne déchiffrera le Dehors qu'en reconnaissant et affirmant sa tyrannie, sa « volonté de puissance », qui est la seule loi et la seule nécessité :

« ... il pourrait se présenter quelqu'un qui, avec l'intention et la technique interprétative opposées, sache lire dans la même nature et eu égard aux mêmes phénomènes précisément l'exécution tyrannique, impitoyable et inflexible de revendications de puissance, – un interprète qui vous mettrait sous les yeux l'universalité sans faille et le caractère inconditionné attachés à toute "volonté de puissance" de telle manière que presque chaque mot, jusqu'au mot de "tyrannie" finirait par sembler inapplicable ou bien par paraître une métaphore affaiblissante et adoucissante – car trop humaine ; et pourtant, il en viendrait finalement à affirmer de ce monde la même chose que vous, à savoir qu'il suit un cours "nécessaire" et "calculable", *non pas* toutefois parce que des lois le régissent, mais au contraire parce les lois *en sont* absolument *absentes*, et que toute puissance, à chaque instant, tire son ultime conséquence³. »

¹ *Proust et les signes*, p. 112.

² *Par-delà bien et mal*, § 22.

³ *Ibid.*

La seule loi, c'est l'absence de loi ; la seule règle du jeu, c'est qu'il n'y en a pas. C'est le hasard qui est nécessaire. Il faut changer de métaphore : l'égyptologue doit se faire joueur de dés. Comme le dit Deleuze, le Dieu de Leibniz joue, « mais donne des règles au jeu¹ » (celles de l'impossibilité), et c'est affaire de calcul. Même un coup de dés peut faire l'objet d'un calcul (probabiliste) – mais c'est être *mauvais joueur*². Souvenons-nous de l'Héraclite de Nietzsche, qui avait l'insolence du beau joueur³ : accueillir les contradictions, refuser le jeu à exclusions, ne pas avoir besoin de prouver, mais surtout : accepter, affirmer « le beau jeu innocent de l'Aïôn⁴ ». Comment être beau joueur en lançant les dés ?

3 – Le coup de dés : du chaos au chaosmos

Deleuze, principalement dans *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*⁵, réactive l'image du coup de dés pour désigner la pensée comme nécessité par le hasard des coexistences et successions de séries divergentes dans un même monde, et la figure du beau joueur de dés pour désigner le penseur comme celui qui *affirme* le hasard ou divergence pure. Et l'image lui vient du *Zarathoustra*⁶. Le lancer de dés est pur hasard ; la combinaison obtenue est pure nécessité : que s'est-il passé entre les deux ? Pourquoi et comment le hasard a-t-il été converti en nécessité ? Parce que le joueur a été beau joueur, il n'a pas tenté, insatisfait du

¹ *Le Pli*, p. 84.

² « Le mauvais joueur compte sur plusieurs coups de dés, sur un grand nombre de coups : il dispose ainsi de la causalité et de la probabilité pour amener une combinaison qu'il déclare souhaitable ; cette combinaison, il la pose elle-même comme un but à obtenir, caché derrière la causalité » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 41-42).

³ Voir *supra*, p. 97.

⁴ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 7.

⁵ Voir surtout : *Nietzsche et la philosophie*, p. 39-53 ; *Différence et répétition*, p. 255-259, mais également : *Logique du sens*, p. 130 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 73.

⁶ Dans *Nietzsche et la philosophie* (p. 39), Deleuze renvoie à deux passages de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « Les sept sceaux » et « Avant le lever du soleil ». Le « divin jeu de dés » y est désigné comme lancer céleste, éclair créateur produit par l'activité pure (événement), et comme retombée sur la table terrestre d'une combinaison nécessaire : la *nécessité* céleste a forcé le *hasard* à danser. La référence mallarméenne n'est évidemment pas absente de l'interprétation de Deleuze, mais c'est pour opposer Nietzsche à un Mallarmé nihiliste (voir *Nietzsche et la philosophie*, « Nietzsche et Mallarmé », p. 49 suiv.).

résultat, de rejouer jusqu'à obtenir la combinaison souhaitée, il a accepté, affirmé, aimé tout le hasard en un seul coup nécessaire : *amor fati*.

Penser, ce n'est pas découvrir une loi, appliquer une règle ou calculer le nombre probable de coups nécessaires pour amener la meilleure combinaison, c'est affirmer la nécessité de l'événement comme émission de signes enveloppant de la divergence pure. Penser, c'est résoudre le problème que soumet toute coexistence de séries divergentes, de perspectives « opposées » exigeant que l'on réponde à la question de leur divergence : la logique ne propose que de faux problèmes ; les seuls problèmes véritables sont ceux qui forcent à déchiffrer des compatibilités alogiques. Ces problèmes ne préexistent pas aux rencontres, c'est le lancer des dés qui *impose* le problème dont la pensée devra affirmer la combinaison, une fois les dés retombés sur la surface de la table et formant un chiffre à décrypter¹. « Le hasard affirmé, tout arbitraire est aboli chaque fois. Le hasard affirmé, la divergence elle-même est objet d'affirmation dans un problème² ». Cette conversion propre au coup de dés, Deleuze, dans *Logique du sens*, l'appellera « machine dionysiaque à produire le sens, et où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents l'un à l'autre dans un nouveau discours³ ». Ce nouveau discours est celui qui correspond à une nouvelle image de la pensée, que *Le Pli* nomme « Pensée-monde » et qui consiste à penser sans principes un monde sans principes : « Penser sans principes, en l'absence de Dieu, en l'absence de l'homme même, est devenu la tâche d'un enfant-joueur qui détrône le vieux Maître du jeu, et qui fait entrer les impossibles dans le même monde éclaté (la table se brise...)⁴ ». Cette conversion du hasard en nécessité, du non-sens en sens, de la question en problème, du Dehors contraignant en immanence affirmée, Deleuze la caractérise comme passage du chaos au *chaosmos*.

C'est à James Joyce (dans *Finnegans Wake*) que Deleuze reprend le mot-valise « chaosmos », que l'on retrouvera chez lui de *Différence et répétition* à *Qu'est-ce que*

¹ « ... il ne s'agit plus d'un jeu à la manière de Leibniz [...] Il s'agit plutôt d'un coup de dés, et de tout le ciel comme espace ouvert, et du lancer comme unique règle. Les points singuliers sont sur le dé ; les questions sont les dés eux-mêmes ; l'impératif est le lancer. Les Idées sont les combinaisons problématiques qui résultent des coups. » (*Différence et répétition*, p. 255).

² *Différence et répétition*, p. 256.

³ *Logique du sens*, p. 130.

⁴ *Le Pli*, p. 90.

la philosophie ? Le terme reçoit, selon les contextes où il apparaît, des définitions légèrement différentes, mais d'une manière générale, on peut dire que le chaosmos est le chaos en tant qu'il est « expérençable », en tant qu'il force la pensée (concept, percept ou affect) à penser, mais aussi bien en tant qu'il est « affirmable » par la pensée. Comme tel, le chaos est pure activité, pur devenir et pur hasard de l'activité ou, en termes nietzschéens, pure *apparence* :

« Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie avec laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent : ce n'est pas un mouvement de l'une à l'autre, mais au contraire l'impossibilité d'un rapport entre deux déterminations, puisque l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait déjà disparu, et que l'une apparaît comme évanouissante quand l'autre disparaît comme ébauche¹. »

Il n'y a que de l'apparence – ou, c'est la même chose : il n'y a que de l'activité –, cela veut dire que la pensée ne saurait être *représentation* du chaos ; en revanche, chaos et pensée se déterminent mutuellement comme *imagination*. Deleuze parlera de production, d'actualisation, d'individuation (nous ajouterons qu'il s'agit de *perspectivation*) mais, s'il s'attache tout au long de son œuvre à l'*image* de la pensée, c'est que cette activité est imagination ; Dès *Empirisme et subjectivité*, consacré à Hume (1953), Deleuze insiste sur le fait que l'imagination n'est pas une faculté de l'esprit, mais un lieu ou un milieu actif :

« ... l'imagination n'est pas un facteur, un agent, une détermination déterminante ; c'est un lieu, qu'il faut localiser, c'est-à-dire fixer, un déterminable. Rien ne se fait *par* l'imagination, tout se fait *dans* l'imagination. Elle n'est pas même une faculté de former des idées : la production de l'idée par l'imagination n'est qu'une reproduction de l'impression dans l'imagination. Certes, elle a son activité ; mais cette activité même est sans constance et sans uniformité, fantaisiste et délirante, elle est le mouvement des idées, l'ensemble

¹ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 44-45.

de leurs actions et réactions [...] Le fond de l'esprit est délire, ou, ce qui revient au même à d'autres points de vue, hasard, indifférence¹. »

Nous pouvons multiplier les adjectifs exprimant la virtualité : déterminable, pensable, expérençable, perceptible, intelligible, etc. (Leibniz aurait ajouté : « existentiable »). Il ne saurait y avoir d'expérience du chaos, il est le virtuel dont le chaosmos (la pensée-monde) est l'actualisation. C'est là le transcendantalisme de Deleuze, cet *empirisme transcendantal* oxymorique qui affirme, comme chez Nietzsche, à la fois le monde empirique comme seul monde et ce monde empirique lui-même comme seul producteur ou moteur de l'expérience possible : la dichotomie entre transcendantal et empirique, qui avait obligé Kant à « décalquer » le premier sur le second et à renverser les rapports de l'originel et du dérivé², est élevée à une pure immanence et unique réalité où le transcendantal est le *virtuel* de l'expérience, et l'empirique *l'actuel* de l'expérençable. Si le transcendantal peut être *réellement* originel et génétique, c'est que l'origine est différence et que la différence est productive. Affirmer n'est pas affaire de jugement formel : c'est l'activité même d'actualisation du virtuel, l'activité ontologique fondamentale qui fait passer l'être dans la pensée et la pensée dans l'être, en une version nouvelle du fragment parménidien : penser et être, c'est le même – le même se disant ici du divergent en soi. Le chaosmos, c'est le chaos affirmé par la pensée forcée par l'être comme différence, nécessitée par l'être comme émission ou lancer de problèmes :

« Ce pouvoir décisoire au cœur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n'est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l'Ananké, c'est-à-dire au ciel-hasard. Les impératifs ou les questions qui nous traversent n'émanent pas du Je, il n'est même pas là pour les entendre. Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue "ce qui est" dans les problèmes. L'ontologie, c'est le coup de dés - chaosmos d'où le cosmos sort³. »

¹ *Empirisme et subjectivité*, p. 3-4.

² Voir *Différence et répétition*, p. 176-177.

³ *Différence et répétition*, p. 257.

Dieu, le monde, le moi, qui étaient chez Kant des idées transcendantales à laquelle aucune connaissance empirique n'atteint, ne sont plus désormais que des vestiges théologiques, balayés par l'affirmation dionysiaque de la divergence pure ou chaosmos :

« La divergence des séries affirmées forme un "chaosmos" et non plus un monde ; le point aléatoire qui les parcourt forme un contre-moi, et non plus un moi ; la disjonction posée comme synthèse troque son principe théologique contre un principe diabolique. Ce centre décentré, c'est lui qui trace entre les séries et pour toutes les disjonctions l'impitoyable ligne droite de l'Aiôn, c'est-à-dire la distance, où s'alignent les dépouilles du moi, du monde et de Dieu : grand Cañon du monde, fêlure du moi, démembrement divin¹. »

L'affirmation, en tant qu'activité ontologique et gnoséologique, opère comme crible, coupe, sélection, détermination : le chaosmos est ce que Deleuze appellera la construction d'un *plan d'immanence* à travers le chaos. Tardivement, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il spécifiera les trois modes fondamentaux de cette activité créatrice, ces trois filles du chaos ou Chaoïdes : « Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée et de la création. On appelle chaoïdes les réalités produites sur des plans qui recoupent le chaos² ». Or la *perspectivation*, ce n'est rien d'autre que cela : les plans qui recoupent le chaos sont partiels, ce sont des perspectives qui font du philosophe, du scientifique ou de l'artiste des « observateurs partiels » : « la perspective attache un observateur partiel comme un œil au sommet d'un cône, et dès lors saisit des contours sans saisir les reliefs ou la qualité de la surface qui renvoient à une autre position d'observateur³ ». « Perspectiver », c'est établir des variables et

¹ *Logique du sens*, p. 206.

² *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 196. Le concept, comme création spécifique de la philosophie, est qualifié de « chaosmos mental » : « Un concept est un ensemble de variations inséparables qui se produit ou se construit sur un plan d'immanence en tant que celui-ci recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité). Un concept est donc un état chaoïde par excellence; il renvoie à un chaos tendu consistant, devenu Pensée, chaosmos mental. Et que serait *penser* s'il ne se mesurait sans cesse au chaos? » (*ibid.*, p 195-196).

³ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 123.

ordonner les cas d'après les valeurs dégagées dans un système de coordonnées¹. Et Deleuze, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, de reposer la question qui l'occupait depuis longtemps : comment opère la *jonction* des perspectives ?

« ... les connexions sont-elles préétablies, guidées comme par des rails, ou se font-elles et se défont-elles dans des champs de forces? Et les processus d'intégration sont-ils des centres hiérarchiques localisés, ou plutôt des formes (*Gestalten*) qui atteignent à leurs conditions de stabilité dans un champ dont dépend la position du centre lui-même?² »

La réponse sera évidemment nietzschéenne : les *Gestalten* nous tiennent prisonniers du « modèle étroit de la reconnaissance », mais les connexions perspectivantes sont « des trajets qui se constituent dans un champ de forces [et qui] procèdent par des résolutions de tensions agissant aussi de proche en proche³ ». Et on ne confondra pas « l'observateur partiel » avec un sujet : le philosophe, le scientifique ou l'artiste ne sont que des personnages conceptuels : « les observateurs partiels idéaux sont les perceptions ou affections sensibles », ce sont des *sensibilia*⁴. Les *sensibilia* sont des virtuels « en attente d'un observateur réel », ce sont des « perspectives vides qui appartiennent aux choses mêmes, morceaux contractés d'espace-temps⁵ ». Finalement, Deleuze rejoint une dernière fois Leibniz et Nietzsche et leur « panperceptivisme » ontologique, cette hypothèse que nous avons longuement analysée : « Les observateurs partiels sont des forces, mais la force n'est pas ce qui agit, c'est, comme le savaient Leibniz et Nietzsche, ce qui perçoit et éprouve⁶. »

Nous cherchions la nature des connexions dans un monde de divergences et essayions de comprendre comment la divergence pouvait devenir moyen de communication dans un monde chaomologique ; nous cherchions la manière dont Deleuze, successeur des perspectivismes de Leibniz, de Nietzsche et de Whitehead,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 196.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 124-125.

⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶ *Ibid.*, p. 124.

avait pu conquérir un expressionnisme sans harmonie préétablie, un perspectivisme comme activité de synthèse disjonctive, un monde dionysiaque où la perspectivation se dit de la volonté de puissance. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, œuvre testamentaire, ne vacille pas un seul instant face au système initial élaboré dans *Nietzsche et la philosophie*, *Spinoza et le problème de l'expression*, *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Il nous faut citer un peu longuement le passage où Deleuze se ressaisit des traits fondamentaux que nous trouvons dans les perspectivismes de Leibniz et de Nietzsche, et que nous retrouverons chez Whitehead :

« ... dans tout domaine, le passage d'un état de choses au corps par l'intermédiaire d'un potentiel ou d'une puissance, ou plutôt la division des corps individués dans l'état de choses subsistant, représente un moment essentiel. On passe ici du mélange à *l'interaction*. Et enfin, les interactions des corps conditionnent une sensibilité, une proto-perceptibilité et une proto-affectivité qui s'expriment déjà dans les observateurs partiels attachés à l'état de choses, bien qu'elles n'achèvent leur actualisation que dans le vivant. Ce qu'on appelle "perception" n'est plus un état de choses, mais un état du corps en tant qu'induit par un autre corps, et "affection", le passage de cet état à un autre comme augmentation ou diminution du potentiel-puissance, sous l'action d'autres corps : aucun n'est passif, mais tout est interaction, même la pesanteur. C'était la définition que Spinoza donnait de l'"affectio" et de l'"affectus" pour les corps pris dans un état de choses, et que Whitehead retrouvait quand il faisait de chaque chose une "préhension" d'autres choses, et du passage d'une préhension à une autre, un "feeling" positif ou négatif. L'interaction devient *communication* [...] Même non-vivantes ou plutôt non-organiques, les choses ont un vécu, parce qu'elles sont des perceptions et des affections¹. »

Le chaosmos est le monde-pensée, le monde-affection : affirmation supérieure du coup de dés, des perspectives divergentes et de l'écartèlement des monades ; c'est un monde dionysiaque en expansion spiralée², créateur et destructeur, menaçant

¹ *Ibid.*, p. 146.

² « Dans la mesure où le monde est maintenant constitué de séries divergentes (chaosmos), ou que le coup de dés remplace le jeu du Plein, la monade ne peut plus inclure le monde entier comme dans un

toujours de retourner au chaos de la multiplicité et au délire de la pensée. Mais c'est également un monde apollinien de contractions monadiques, d'individuations dans des milieux qui communiquent. Nous évoquons plus haut la dyade Dionysos-Apollon comme *rythmicité* ontologique, immanente au tout de l'apparence¹. *Mille Plateaux* retrouve cette rythmicité précisément dans le concept de chaosmos : « Les milieux sont ouverts dans le chaos, qui les menace d'épuisement ou d'intrusion. Mais la riposte des milieux au chaos, c'est le rythme. Ce qu'il y a de commun au chaos et au rythme, c'est l'entre-deux, entre deux milieux, rythme-chaos ou chaosmos² ». (Et l'on ne s'étonnera pas de trouver chez Whitehead la phrase suivante : « Le procès créateur est rythmique : il va de la publicité des choses multiples à la sphère individuelle privée ; et il repart de l'individu privé à la publicité de l'individu objectivé³ ».) Le rapport monde-monade, chaos-chaosmos est de nature rythmique, c'est le rythme qui est créateur. Et Deleuze montrera avec profondeur que le rythme est l'identité affirmée entre différence et répétition.

4 - Chaosmos et éternel retour

Au point où nous en sommes, nous ne pouvons plus feindre d'ignorer la pièce maîtresse de l'ontologie deleuzienne de la différence, la seule matrice de l'identité dans le chaos : *l'éternel retour*, évidemment reçue de Nietzsche. « L'éternel retour n'est pas l'effet de l'Identique sur un monde devenu semblable, il n'est pas un ordre extérieur imposé au chaos du monde, l'éternel retour est, au contraire, l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos⁴. » En une interprétation célèbre, Deleuze fait de l'éternel retour nietzschéen l'être du devenir, l'affirmation de l'être dans le devenir : « *Revenir est l'être de ce qui devient*. Revenir est l'être du devenir lui-même, l'être qui

cercle fermé modifiable par projection, mais s'ouvre sur une trajectoire ou une spirale en expansion qui s'éloigne de plus en plus d'un centre » (*Le Pli*, p. 188).

¹ Voir *supra*, p. 90 suiv.

² *Mille Plateaux*, p. 385.

³ *Procès et réalité*, p. 257.

⁴ *Différence et répétition*, p. 382.

s'affirme dans le devenir¹ ». La thèse, qui parcourt tout *Nietzsche et la philosophie*, est si importante qu'elle innerve encore *Différence et répétition*, devenue proposition ontologique centrale de Deleuze lui-même, être même de la différence en tant que telle². « Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent³ ». L'éternel retour dit l'identité de l'un et du multiple, l'univocité de l'être dans toutes ses expressions ; c'est la pensée sélective par excellence, qui expulse de la différence toute négativité et lui subordonne l'identique. Or, « dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé⁴ » : être et penser, le même ; mais aussi bien : penser et affirmer, le même. S'il est impossible, dans le cadre qui est le nôtre, d'établir plus avant la portée et le sens de l'éternel retour nietzschéen et deleuzien, il est indispensable de noter que cette notion (qu'on appellera plus volontiers une *vision contemplative*⁵), en scellant l'identité de l'être, de la pensée et de l'affirmation, accomplit, chez Deleuze comme chez Nietzsche, le perspectivisme comme ontologie pluraliste de la volonté de puissance : toute perspective est l'affirmation d'une volonté de puissance et cette affirmation est l'*expression* à la fois de son être et de sa différence dans l'être. Que le revenir soit le contenu (spéculatif et pratique⁶) de cette affirmation, que toute affirmation soit déjà un redoublement, une affirmation de l'affirmation, l'affirmation du retour ou de la répétition de l'affirmation⁷, c'est une proposition à la fois ontologique et éthique dont nous n'aurons sans doute plus besoin dans notre caractérisation du perspectivisme. Mais

¹ *Nietzsche et la philosophie*, p. 39. Voir également p. 43 suiv., p. 73 suiv., p. 106 suiv., p. 111 suiv., p. 291 suiv.

² Voir *Différence et répétition*, dès l'introduction, p. 13 suiv.

³ *Différence et répétition*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60. Voir également p. 165 : « le même et le semblable ne se distinguent pas de l'éternel retour lui-même. Ils ne préexistent pas à l'éternel retour : ce n'est pas le même ni le semblable qui reviennent, mais l'éternel retour est le seul même, et la seule ressemblance de ce qui revient. Pas davantage ils ne se laissent abstraire de l'éternel retour pour réagir sur la cause. Le même se dit de ce qui diffère et reste différent. L'éternel retour est le même *du* différent, l'un *du* multiple, le ressemblant *du* dissemblable ».

⁵ FP 7 [54], fin 1886-printemps 1887 : « *Imprimer* au devenir le caractère de l'être – c'est la suprême *volonté de puissance* [...] Que *tout revienne*, c'est le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation* ».

⁶ Voir p. 106 : « Nous avons remarqué que l'éternel retour, comme doctrine physique, était la nouvelle formulation de la synthèse spéculative. Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle synthèse pratique » ; et p. 308 : « L'affirmation du multiple est la proposition spéculative, comme la joie du divers, la proposition pratique ».

⁷ Voir *Nietzsche et la philosophie*, « La double affirmation : Ariane », p. 291 suiv.

ce qui importe, c'est que l'affirmation ne soit pas réduite à une forme judiciaire mais qu'elle acquière une consistance ontologique : toute affirmation est perspective expressive, dans les « devenants » qui sont volonté de puissance, de l'être du devenir, c'est-à-dire de la divergence en soi ; c'est ainsi que l'on s'élève de la perspective *que l'on a* à la perspective *que l'on est*. Nous le verrons, l'essentiel pour notre propos est que toute perspective soit à la fois un vouloir, une affirmation et un étant en devenir (un « devenant », comme dit Nietzsche¹) et c'est essentiel pour deux raisons au moins : premièrement, une perspective est toujours un processus qui embrasse et synthétise le passé, le présent et l'avenir ; deuxièmement, parce que le vouloir affirmatif constitue la perspective à la fois comme être et comme *valeur*. Cette identité du devenir, de l'être et de la valeur n'est obtenue chez Nietzsche et chez Deleuze que par la synthèse supérieure de l'éternel retour, la synthèse disjonctive par excellence – « identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos ». Whitehead empruntera un autre chemin, qui aboutira cependant à la même identité, à la même revendication d'un pluralisme perspectiviste sous-tendu par une vaste univocité : être, devenir, apparaître, s'actualiser, agir, penser, vouloir, affirmer, avoir une valeur, constituer une perspective – le même. La réalité est processus de synthèse cosmique de la disjonction chaotique : *chaosmos*.

Que manquait-il à Leibniz ? Presque rien dans cette longue équation qui constitue la monade comme point de vue. Mais pourtant l'essentiel : une monade ne saurait *affirmer* la divergence, elle ne peut qu'exprimer la différence infiniment discernable qu'elle est (c'est sa clôture radicale comme substance individuelle) et la variation du même qu'elle représente (c'est sa dépendance absolue à l'égard de l'harmonieuse convergence divine). Or Leibniz ne peut revendiquer la clôture de la monade dans le chaos apparent de la Création sans *justifier* en même temps le Créateur qui, malgré tout, est l'auteur d'un cosmos. C'est pourquoi, remarque Deleuze, l'optimisme leibnizien est étrangement forcé face au « procès » du monde. Ni enquêteur à la manière de l'empirisme humien, ni juge à la façon de la raison kantienne, le leibnizianisme est une philosophie d'avocat : *théodicée*, ou défense de la cause de

¹ Voir par exemple FP 7 [54], fin 1886-printemps 1887.

Dieu¹. Affirmer la divergence en soi (*Amor fati*) et la justifier par une convergence supérieure (*Causa Dei*), ce sont deux sagesse très différentes. La première est antique, la seconde est baroque : « Mais le Baroque est un long moment de crise, où la consolation ordinaire ne vaut plus. Se produit un écroulement du monde, tel que l’avocat doit le reconstruire, le même exactement, mais sur une autre scène et rapporté à de nouveaux principes capables de le justifier ² ». C’est ce que Deleuze qualifie de « reconstruction proprement schizophrénique » :

« L’avocat de Dieu convoque des personnages qui reconstituent le monde avec leurs modifications intérieures dites “autoplastiques” [...], automates dont chacun tire de son fond le monde entier, et traite le rapport à l’extérieur ou le rapport aux autres comme un déroulement de son propre ressort, de sa propre spontanéité réglée d’avance (maniérisme)³. »

En réalité, il n’y a absolument aucune communication : « actions et réactions font place à un enchaînement de postures réparties de part et d’autre de la distance ». C’est une danse, parade ou pavane baroque. Jamais la distance n’est parcourue en tant que telle, jamais ce n’est le chaos qui enfante ces étoiles dansantes.

Le « néo-baroque » Whitehead, qui connaissait bien Leibniz, perçut aussitôt l’optimisme de celui-ci comme une dernière tentative désespérée de défendre la cause de Dieu : « La théorie leibnizienne du “meilleur des mondes possibles” n’est qu’une affabulation audacieuse produite en vue de sauver la face d’un Créateur construit par des théologiens de son époque ou antérieurs à elle⁴. » Mais plus profondément, Whitehead entend reprendre Leibniz au point exact évoqué par Deleuze : le problème critique de l’incommunicabilité schizophrénique de la monade, à laquelle Dieu seul leur permet d’échapper. Et Whitehead de s’étonner : « Cependant, on ne peut donner la raison pour laquelle la monade suprême, Dieu, échappe au destin commun de l’isolement. Les monades, selon cette conception, n’ont aucune fenêtre les unes sur les autres. Pourquoi ont-elles des fenêtres sur Dieu, et pourquoi Dieu a-t-il des fenêtres

¹ *Le Pli*, p. 92.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ *Procès et réalité*, p. 47.

sur elles ?¹ ». C'est avec une souveraine tranquillité que Whitehead formule la différence de sa propre philosophie (qu'il appelle ici, nous verrons pourquoi, « théorie organique ») avec celle de Leibniz :

« C'est là [la théorie de Whitehead] une théorie des monades ; mais elle diffère de celle de Leibniz, car chez lui les monades changent. Dans la théorie organique, elles se bornent à *devenir*. Chaque créature monadique est un mode du procès consistant à "sentir" le monde, à l'héberger en une seule unité de sentir complexe, déterminée sous tous rapports² »

Il s'agira à présent de comprendre la nature de la communication entre les « monades » de Whitehead et, partant, la nature de ce *cosmos* qu'il revendique comme l'objet de son « essai de cosmologie³ ». Il faudra alors déterminer dans quelle mesure ce monde où déferlent les divergences devenues moyens de communication présente de profondes affinités avec le monde nietzschéen de la volonté de puissance et le chaosmos deleuzien.

¹ *Aventures d'idées*, p. 185.

² *Procès et réalité*, p. 80.

³ C'est le sous-titre de *Procès et réalité*.

CHAPITRE 6

L'ACCOMPLISSEMENT DE L'IMPORTANCE (NIETZSCHE ET WHITEHEAD)

La notion de fait pur et isolé est le triomphe de l'abstraction intellectuelle, un mythe auquel ne croient ni les enfants, ni les animaux. Il n'existe pas de tel fait : il est de l'essence de toute chose d'être interconnecté. Faire abstraction de la connexité, c'est refouler l'essentiel : toute existence singulière requiert fondamentalement un environnement coordonné. « Cet environnement, ainsi coordonné, est l'univers entier vu dans la perspective de ce fait¹ ». C'est ainsi que Whitehead résume une dernière fois sa thèse perspectiviste, dans *Modes de pensée* (1938), son ultime ouvrage, publié l'année qui suit ses tout derniers cours à Harvard et qui rassemble neuf conférences conçues pour un public d'étudiants. Elle a été rendue possible par une longue élaboration qui culmine dans *Procès et réalité* (1929), où le terme de « perspective » fait une entrée massive (une quarantaine d'occurrences pertinentes), alors qu'il était absent du *Concept de nature* (1920) et n'apparaissait dans *La Science et le monde moderne* (1925) qu'au titre d'un rapprochement pédagogique avec la monadologie de Leibniz, aussitôt corrigé par une autre analogie, le mode spinoziste². Toutefois, Whitehead rappelle dans *Modes de pensée* que l'ouvrage de 1925 offrait bel et bien une discussion sur « cette idée des perspectives de l'univers [...] sous l'appellation d'« essence relationnelle »³ ». En 1938, la notion de « perspective » donne son titre à la quatrième conférence et, là encore, Whitehead devra corriger, nuancer, compléter sa thèse perspectiviste afin qu'on ne la confonde pas avec celle de Leibniz. Car la perspective reste elle-même « l'abstraction morte d'un fait pur⁴ » si elle n'est pas, d'une part, réintégrée au processus réel, concret et vivant, des interconnexions dont elle est l'expression finale et si, d'autre part, elle ne reçoit pas sa valeur de *importance* ou *intérêt* de telles connexions. Car « la visée générique du procès est l'accomplissement

¹ *Modes de pensée*, p. 33.

² Voir *La Science et le monde moderne*, p. 90.

³ *Modes de pensée*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

de l'importance¹ ». L'une des propositions les plus déconcertantes de Whitehead est en effet qu'une perspective est un *degré d'importance*².

C'est ce monde étrange, et qui nous importe, qu'il faut à présent pénétrer – ou tout au moins effleurer – afin de déployer les conséquences de cette triangulation Leibniz-Nietzsche-Whitehead, que Deleuze a seulement suggérée et dont nous avons tant besoin pour notre compte. Whitehead fait accéder à une pleine réalité ce qui, dans le monde leibnizien, ne pouvait que rester idéal, à savoir la communication de toutes choses, en ouvrant grand portes et fenêtres de monades qu'il écartèle ; il rejoue à sa manière le monde nietzschéen, lui-même écartelé, qui fait de toute perspective l'affirmation d'une valeur (ou degré d'importance) conquise sur la disjonction, à savoir le monde écartelant de la volonté de puissance, ce « fait ultime³ » pour lequel Whitehead aura son propre concept : la créativité.

I – L'AVANCÉE VERS LA CONJONCTION À PARTIR DE LA DISJONCTION

1 – « Je ramène ces monades aux événements unifiés dans l'espace et le temps »

Whitehead, avec constance, qualifie son propre système de « théorie organique » ou de « philosophie de l'organisme ». L'expression désigne chez lui un rejet de tout mécanisme déterministe impliquant l'atomisme, c'est-à-dire un monde d'entités en relations extrinsèques. Or chaque entité est ce qu'elle est en raison d'un processus d'unification de données du monde réel déjà existantes, selon un principe d'individuation que Whitehead nomme *concrecence*. Les entités réelles sont des « organismes », et la réalité est une perpétuelle évolution organisatrice de formes progressives, de degrés d'intégration et d'interconnexion. Les « individus concrets », pour la physique classique, « sont pleinement occupés à se déplacer les uns par

¹ *Ibid.*

² Voir *ibid.*, p. 33.

³ « La volonté de puissance est le fait ultime, le terme dernier auquel nous puissions parvenir. » (FP 40 [61], août-septembre 1885).

rapport aux autres, et n'ont pas de réalité en dehors de cette fonction¹ ». Cela est parfaitement futile, et grève la réalité des individualités déterminées : toute entité se caractérise par une histoire, c'est-à-dire la traversée d'une série d'événements. Cette traversée implique deux caractères : d'une part, l'identité à soi du mode de fonctionnement de l'entité, c'est-à-dire l'unité de son schème ; d'autre part, la transmission continue de ce schème à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire le flux de ses aspects. Ainsi, une charge électrique marque l'origine du schème d'une particule élémentaire, tandis que le champ électromagnétique caractérise l'histoire de ces charges, ce que Whitehead appelle élégamment leurs « aventures vibratoires² » à l'origine des ondes électriques. Il est certain que la physique quantique a été perçue par Whitehead, qui lui est contemporain, comme une formidable opportunité d'inaugurer une nouvelle philosophie capable de surmonter le mécanisme imposé par la science depuis le XVII^e siècle³. Mais il sait aussi que « la tendance à fonder la philosophie sur la présupposition de l'organisme remonte à Leibniz⁴ ».

Leibniz s'est cependant trouvé face à la contradiction de deux points de vue concomitants. D'une part, la monade, qui est entité réelle ultime, est une « activité organisatrice, fondant les ingrédients dans une unité, de sorte que cette unité soit la réalité⁵ » (c'est-à-dire, comme on sait, qu'elle enveloppe une multiplicité sous une unité). Ce premier point de vue implique d'accepter l'existence de relations internes liant toute la réalité. Mais d'autre part, la monade conserve de la substance cartésienne ses « passions qualifiantes », c'est-à-dire qu'elle est conçue, d'un point de vue logique, comme sujet recevant des prédicats et, d'un point de vue ontologique, comme

¹ *La Science et le monde moderne*, p. 183.

² *Ibid.*

³ « Un nouveau problème se pose aux philosophes et physiciens si nous admettons l'hypothèse que les éléments ultimes de la matière sont, dans leur essence, vibratoires [...] Cette hypothèse nous amène donc à nous demander quels sont les composants de l'organisme vibratoire [...] Le champ est maintenant ouvert à l'introduction d'une nouvelle doctrine organique pour remplacer le matérialisme que la science a imposé, depuis le XVII^e siècle, à la philosophie [...] Le fait concret, qu'est l'organisme, doit être une expression complète du caractère du phénomène réel. Un tel déplacement du matérialisme scientifique, s'il se produit jamais, ne manquera pas d'avoir des conséquences importantes dans tous les champs de la pensée » (*ibid.*, p. 55-56).

⁴ *Ibid.*, p. 183. C'est surtout à Russell que Whitehead doit son approche et son interprétation de Leibniz, à travers la lecture de *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, 1900 (voir RUSSELL 1970). Sur l'influence de Leibniz sur Whitehead et la médiation de Russell, voir BASILE 2009.

⁵ Et pour les citations suivantes, *La Science et le monde moderne*, p. 183-184.

substance qualifiée par ses propriétés. Ce substantialisme implique de refermer la monade sur elle-même, et de réduire les relations intermonadiques, non seulement à des relations extrinsèques, mais à des agrégats de substances indépendantes qui, eux, n'ont pas de pleine réalité, mais ne sont que des phénomènes bien fondés. Les « passions qualifiantes » des monades ne sont ainsi plus que des reflets de l'univers, « par les arrangements divins d'une harmonie préétablie ». Les perspectives, qui sont des relations à termes multiples formant l'organisme dans l'unité durable d'une expérience, ne sont admises qu'« à la condition qu'elles soient purement des qualités des monades organisantes ». La grandeur de Leibniz a toutefois consisté en ce qu'il a initié une tradition qui a été « le fondement des grandes réalisations de la philosophie allemande » : concevoir les entités réelles ultimes comme des *procédures d'organisation*.

Il faut en tirer les conséquences. Dans *Modes de pensée*¹, Whitehead définit les termes du problème posé par Leibniz : en se soutenant étrangement d'une réminiscence de la géométrie analytique cartésienne, celui-ci peut exprimer une courbe par une équation algébrique. Or toute la difficulté est de relier la « forme statique » de l'équation au « procès actif » de la courbe. De même, comment relier l'immédiateté statique d'un fait au procès historique enveloppant un passé et un avenir ? Si chaque fait est seulement ce qu'il est, « comment dès lors des faits peuvent-ils s'exiger mutuellement ? ». La question fondamentale est celle de la *potentialité*, c'est-à-dire la capacité qu'a une forme de se réaliser. « Comment la réalisation d'une forme peut-elle renfermer dans sa propre nature une référence à la réalisation d'autres formes dans d'autres occasions ? ». On le pressent, cette question hante les termes fréquemment employés par Whitehead : histoire, aventure, procès. Elle engage fondamentalement la question de la perspective comme unification d'entités réelles *dans l'espace et le temps* :

« Souvenez-vous que l'idée de perspective est assez courante en philosophie. Elle fut introduite par Leibniz, avec sa notion des monades reflétant des

¹ *Modes de pensée*, p. 121-122.

perspectives de l'univers, j'utilise la même notion, seulement je ramène ces monades aux événements unifiés dans l'espace et le temps¹. »

En d'autres termes, Whitehead rejoue, pour le surmonter, l'antique conflit entre l'Être et le Devenir qui déchire toute pensée de la réalité. D'où la formule lapidaire de *Procès et réalité*, déjà citée : sa théorie est « une théorie des monades ; mais elle diffère de celle de Leibniz, car chez lui les monades changent. Dans la théorie organique, elles se bornent à *devenir*². » Le terme, en italiques, doit être entendu dans toute son épaisseur : là où le « changement » des monades leibniziennes ne se dit que des *modifications* internes d'une substance fermée sur elle-même et identique à soi selon la déclinaison de ses attributs ou propriétés, l'entité *actuelle* (c'est-à-dire réelle en tant qu'elle a réalisé ou actualisé des potentialités tout aussi réelles, et non simplement logiques) est prise dans le devenir, c'est-à-dire dans un procès extensif (dans l'espace et le temps), dont elle est elle-même un *mode*. Avant d'en venir à la conception de la réalité que la processualité implique, il faut s'attarder un moment sur cette notion de *mode*.

2 - Monade, mode, monisme

À condition que les différences soient soulignées, Whitehead accepte de comparer ses entités actuelles aux monades leibniziennes. Mais lorsqu'il s'agit de s'en démarquer, autour de l'enjeu essentiel que représente son refus de toute clôture monadique, il n'hésite pas à recourir à Spinoza :

« ... je ramène ces monades aux événements unifiés dans l'espace et le temps. Il existe, sur certains plans, une analogie plus grande avec les modes de Spinoza ; c'est pourquoi j'emploie les termes *mode* et *modal*. Dans l'analogie avec Spinoza, sa substance unique est, pour moi, l'activité sous-jacente unique

¹ *La Science et le monde moderne*, p. 90.

² *Procès et réalité*, p. 157.

de la réalisation s'individualisant dans une pluralité entremêlée de modes. Ainsi, un fait concret est un processus¹. »

Analogie pour analogie – ailleurs, Whitehead parle d'étroite parenté² –, le mode spinoziste permet de substituer à l'entr'expression idéale des monades (miroir ou reflet) l'expression d'une activité ultime, non seulement immanente, mais immédiatement équivalente au réel conçu comme réalisation, actualisation ou individuation. Les entités actuelles comme les modes spinozistes, s'ils ne se conçoivent pas par eux-mêmes, ne peuvent toutefois se concevoir comme créés une fois pour toutes par un créateur leur ayant confié la faculté d'exprimer le reste du monde : ils expriment directement une activité unique à laquelle ils sont immanents. Cependant, « unique » ou « ultime » se dit de la *conception* de l'activité, non de sa réalité : c'est proprement une spéculation de la pensée, qui ne saurait conférer à l'activité elle-même le statut de *substance* unique. Whitehead le répète à l'envi : les entités actuelles sont les dernières réalités. Si elles *s'actualisent*, c'est en vertu du rapport *actif* qu'elles entretiennent entre elles et non de la substance qu'elles expriment. Il s'ensuit que Whitehead doit faire la liste des différences qu'il faut marquer avec Spinoza :

« La philosophie de l'organisme est étroitement apparentée au schème de pensée de Spinoza. Mais elle en diffère en ce qu'elle abandonne les formes de pensée sujet-prédicat ; elle n'admet pas le présupposé selon lequel une telle forme pourrait atteindre la caractérisation la plus ultime des faits. Il en résulte d'abord qu'on évite tout recours au concept de "substance-qualité" ; ensuite, qu'on remplace la description morphologique par celle de processus dynamique. De surcroît, les "modes" de Spinoza deviennent désormais les pures actualisations ; de sorte que leur analyse, tout en augmentant notre connaissance, ne nous conduit à aucun degré supérieur de réalité³. »

¹ *La Science et le monde moderne*, p. 90.

² Voir *Procès et réalité*, p. 51.

³ *Ibid.*

En d'autres termes, il faut renoncer à la déclinaison expressive substance-attributs-modes, qui est un schème de pensée inadéquat au réel ; il faut renoncer à l'équivalence entre les modes et les « choses », et lui substituer l'équivalence entre mode et actualisation ; enfin, il faut renoncer à voir dans chaque actualisation un degré de la puissance expressive de la substance unique, mais concevoir l'activité elle-même en tant qu'elle est essentiellement multiple. Si cette activité est dite « sous-jacente » et « unique »¹, ou encore « ultime », c'est en vertu de la *communauté* et *communication* de toutes les entités actuelles, qu'elle embrasse, et non en vertu d'une réalité éminente : « La cohérence, que le système cherche à préserver, c'est cette découverte que le procès, ou concrescence, de toute entité actuelle comprend, parmi ses composants, les autres entités actuelles. De cette manière, la solidarité évidente du monde reçoit son explication². » L'ultime, chez Whitehead, est l'unité du multiple conçue par la pensée spéculative, et non une *substance* unique. C'est pourquoi il lui donne le nom d'une activité – la *créativité* – et non d'un absolu divin ; et c'est pourquoi également Whitehead n'hésite pas à parler d'un *idéalisme* de Spinoza, qui confondrait le schème idéal et la substance réelle :

« Dans toute théorie philosophique, il y a quelque chose d'ultime qui est actuel en vertu de ses accidents [...] Dans la philosophie de l'organisme on appelle cet ultime "créativité" ; et Dieu est son accident primordial, non temporel. Dans les philosophies monistes, comme l'idéalisme de Spinoza ou l'idéalisme absolu, cet ultime est Dieu, lequel est aussi appelé de manière équivalente "l'Absolu". Dans de tels schèmes monistes, on dote illégitimement l'ultime d'une réalité finale, "éminente", dépassant celle qui est dévolue à n'importe lequel de ses accidents³. »

Ce n'est pas ici le lieu de contester la vision que Whitehead se fait d'un Spinoza non seulement « idéaliste », mais tenant d'une hiérarchie ontologique. Il est certain que Deleuze, au contraire, ne cessera pour sa part d'insister, comme nous l'avons dit,

¹ *La Science et le monde moderne*, p. 90.

² *Procès et réalité*, p. 51.

³ *Ibid.*

sur l'égalitarisme radical de l'ontologie spinoziste¹. Mais, sous ce rapport, il apparaît davantage comme un arbitre déclarant un match nul : « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME² ». Car ce qui importe à Whitehead face à Spinoza, c'est de renverser le rapport entre monisme et pluralisme³. Dans le spinozisme, tout part de la substance unique s'exprimant en une infinité de modes ; dans la philosophie de l'organisme, tout part de l'infinité des entités actuelles dont la créativité exprime la solidarité. Dieu, chez Spinoza, est cette substance elle-même ; Le Dieu de Whitehead n'en sera que « l'accident primordial », de nature purement conceptuelle, « réalisation conceptuelle illimitée de la richesse absolue de la potentialité⁴ ». La *créativité* est quant à elle ce que requiert la pensée, l'ultime réquisit du système, et non une substance. Elle est le sens du procès : « l'avancée vers la conjonction à partir de la disjonction, créant une entité nouvelle autre que les entités données en disjonction⁵ ». Elle n'a d'autre unité que celle d'une opération, elle est la manière quasi structurale de penser toute mise en relation de la pluralité, elle n'est que l'activité processuelle conjonctive de la pluralité disjonctive. En tout état de cause, les conséquences sont décisives en ce qui concerne la notion d'expression. Chez Whitehead, l'expression ne saurait être celle du multiple dans une substance individuelle (Leibniz) ni celle de la substance unique dans la multiplicité de ses modes (Spinoza). L'expression whiteheadienne est « fondée sur l'occasion finie. Elle est l'activité de la finitude s'imprimant sur son environnement. Elle a donc son origine dans le fini, et elle représente l'immanence du fini dans la multitude de ses semblables au-delà d'elle-même⁶ ». L'expression affirme le « caractère pluraliste » de l'univers, « don du monde en tant que multiple⁷ ». Chez Whitehead, l'expression est *communication* réelle du multiple.

¹ Voir *supra*, p. 197.

² *Mille Plateaux*, p. 31.

³ Voir *Procès et réalité* : « Ainsi, la philosophie de l'organisme est pluraliste, à l'opposé du monisme de Spinoza » (p. 148) ; la théorie organique est proche de Spinoza, « mais celui-ci fonde sa philosophie sur la substance moniste dont les occasions actuelles sont des modes inférieurs. La philosophie de l'organisme renverse ce point de vue » (p. 158).

⁴ *Ibid.*, p. 528.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶ *Modes de pensée*, p. 43.

⁷ *Ibid.*

On refusera donc l'expression spinoziste comme l'expression leibnizienne parce que, dans les deux cas, l'expression dépend de schèmes de pensée dans lesquels la relation est toujours conçue selon la forme substance-attribut, essence-propriété, sujet-prédicat, c'est-à-dire comme une *manière d'être*. Le multiple n'est plus alors que variation de l'un (d'une substance infinie ou finie, totale ou individuelle) réduisant toujours le changement réel (le devenir) à de simples *modifications* internes. Deleuze avait montré que le leibnizianisme était un *maniérisme*¹ ; Whitehead semble suggérer que le spinozisme en fut un également, attaché aux manières d'être de la substance mais incapable de penser le devenir lui-même, la pleine réalité ontologique du processus de mise en relation². S'il fallait défendre Spinoza contre cette accusation implicite de ne penser finalement qu'une apparence de devenir, il faudrait se placer sur le terrain de la puissance productive de la *natura naturans*. Mais, même dans ce cas, la puissance est tout entière du côté de ce qui est en soi et se conçoit par soi (la substance et ses attributs), tandis que les modes, ou *natura naturata*, ne font que découler nécessairement de la substance, ils sont et sont conçus *in alio*. Pour Whitehead, chaque occasion actuelle est tour à tour, pour ainsi dire, *naturans* et *naturata*, c'est-à-dire qu'elle contribue, contrainte par sa relation à d'autres occasions, à produire des entités nouvelles auxquelles elle sera ensuite également et nécessairement contrainte³. Successivement *in alio* et *in se* selon un véritable « trajet historique⁴ », les entités sont à la fois effets et causes, produites et productives, l'entr'expression devenant une véritable « entre-production ». Whitehead va ainsi déployer une conception fondamentalement *génétique* de la connexité. Pour ce faire, il ne se contente pas de réfuter ses prédécesseurs ; il situe la critique à un niveau plus

¹ Voir *Le Pli*, p. 51, 72, 76-77, 93.

² Si le « maniérisme » de Leibniz, tel que le définit Deleuze, et celui de Spinoza, suggéré par la critique de Whitehead, semblent renvoyer ici à un défaut de réalité ontologique, il n'en reste pas moins que l'ontologie whiteheadienne peut elle-même être considérée comme un « maniérisme universel », ainsi que l'appelle à juste titre Didier Debaise (voir DEBAISE 2015, p. 65 suiv.). On verra que, dans nos chapitres 7 et 8, nous envisageons nous-mêmes de considérer les étants comme des « manières d'être ».

³ Voir *Procès et réalité*, p. 122-123 : « La philosophie de l'organisme soutient que, pour comprendre la "puissance", nous devons avoir une notion correcte de la façon dont chaque entité actuelle individuelle contribue à la donnée à partir de laquelle apparaîtront les entités qui lui succéderont et à laquelle elles devront se conformer ».

⁴ Voir *ibid.*, p. 325 : les groupes d'entités (ou sociétés) sont « une succession linéaire d'occasions actuelles formant un trajet historique dans laquelle chaque occasion hérite un caractère déterminant de ses prédécesseurs ».

fondamental, celui de manières de penser et de dire qui ont finalement contraint « la science et le monde moderne » à oblitérer processualité et connexité dans la nature, à couper, par tout une série de dualismes utiles mais fatals, les relations perspectives qui constituent la réalité. Il s'agit d'une critique proprement généalogique de « l'évolution de certains aspects de la culture occidentale au cours de ces trois derniers siècles » et d'un certain nombre de « préjugés humains¹ » profondément inscrits dans les cosmologies modernes.

3 - « Des préjugés des philosophes »

Il y a une sorte de courtoisie leibnizienne (ou anglaise) dans la manière dont Whitehead reçoit, admet et reprend les conclusions des philosophes qui l'ont précédé : De Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke Hume ou encore Kant, il est prêt à accepter beaucoup, à reconnaître ce qu'il leur doit et dans quelle mesure il est d'accord avec eux. Et pourtant vient toujours un moment où il faut se séparer de leurs conclusions, voire les inverser². Sur le fond, son geste critique est en réalité très semblable à celui que Nietzsche, avec moins de politesse, effectue par exemple dans la première section de *Par-delà bien et mal* (« Des préjugés des philosophes ») ou *Crépuscule des idoles* (« La "raison" en philosophie » ; « Les quatre grandes erreurs »). De manière frappante, tous deux s'accordent sur le fait que penser toute relation en termes de sujet-prédicat ou substance-attribut est un préjugé causé par les structures même du langage : « La philosophie grecque a recours aux formes communes du langage pour exprimer ses généralisations » ; « Jusqu'ici, la tradition philosophique inclut, parmi d'autres éléments, un très puissant facteur d'objectivisme en métaphysique, par quoi la forme propositionnelle sujet-prédicat est considérée comme l'expression d'une vérité métaphysique fondamentale³ ». C'est précisément de

¹ *La Science et le monde moderne*, Préface, p. 13.

² À maintes reprises, dans *Procès et réalité*, Whitehead décrit le même mouvement : la philosophie de l'organisme s'accorde sur tel point avec tel philosophe, mais s'en sépare ou l'inverse à tel moment. Voir, à titre d'exemple, le chapitre VI, « De Descartes à Kant » (p. 247-265), où ce procédé récurrent apparaît de manière tout à fait significative.

³ *Procès et réalité*, p. 268-269. On comparera ces pages à la fameuse formule de Nietzsche : « La "raison" dans le langage : oh, quelle vieille trompeuse ! J'ai bien peur que nous ne nous débarrassions

telles hypostases qu'il faut se garder le plus. Par conséquent, on ne confondra pas l'usage whiteheadien d'une notion telle que « l'ultime », comme proposition première ou dernière requise par la pensée, avec la définition de principes premiers ou de vérités dernières¹ ; on ne confondra pas davantage l'usage nietzschéen de la notion de « volonté de puissance », comme hypothèse ou tentative de poser une thèse méthodologiquement viable, avec la réintroduction d'un être métaphysique². De manière générale, c'est presque l'ensemble des oppositions dualistes, des abstractions logiques, des hypostases abusives, des distorsions perceptives, linguistiques et conceptuelles du temps et de l'espace, des choses et de leurs relations qui se trouvent visées aussi bien par Whitehead que par Nietzsche dans leur critique de la physique et de la métaphysique. C'est de cette démarche critique commune qu'il nous faut à présent repartir.

II – PERCEPTION ET RÉALITÉ³

Il faut dès l'abord préciser que la comparaison établie ici n'est pas une étude d'histoire de la réception. Whitehead n'a pas eu explicitement recours à Nietzsche dans l'élaboration de sa philosophie et semble ne s'y être que brièvement intéressé. Toutefois, l'un de ses doctorants, George Allen Morgan, lui offre en 1930 la traduction anglaise de la célèbre édition de *La Volonté de puissance*⁴, dont Whitehead lit le second volume, soulignant certains passages⁵. Quant à Morgan, auteur d'un ouvrage

pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire... » (*Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », § 5).

¹ Voir DEBAISE 2006, p. 39 : « C'est pourquoi "l'ultime" ne peut être envisagé en lui-même puisqu'il ne répond pas à une définition en tant que telle mais à une *fonction* [...] Cela ne signifie pas qu'en tant qu'"ultime" il ne soit pas objet d'évaluation, mais que cette évaluation n'est pas de l'ordre d'une définition et de critères de vérité renvoyant à des états de choses ou à la consistance démonstrative. Toute évaluation est essentiellement pragmatique ». Voir également STENGERS 2002, p. 287. Sur l'inlassable critique « des principes et des fins » par Nietzsche, voir notamment la première section de *Humain, trop humain I*. Sur la dimension pragmatique de la pensée de Nietzsche, voir : GORI 2016.

² Voir *Par-delà bien et mal*, § 36.

³ Une première version de cette partie a été publiée sous la forme d'un article intitulé « Relativisme ou relationnisme ? Le concept de réalité chez Nietzsche et Whitehead », in STELLINO/TINLAND 2019, p. 169-201.

⁴ *The Will to Power*, translated by A. M. Ludovici, New York, MacMillan, 1924.

⁵ Voir SJÖSTEDT 2016.

sur Nietzsche en 1941, il écrira que Whitehead fait partie de ces grands penseurs du XX^e siècle qui ont été « *profoundly affected*¹ » par le philosophe de la volonté de puissance, sans expliciter en quel sens. À notre connaissance, Whitehead ne s'est jamais exprimé sur ce point. C'est toutefois du sentiment de certaines affinités profondes, malgré toutes les différences, que procède le double portrait qui va suivre. Nous sommes conscients qu'une telle tentative a quelque chose de téméraire. Pour l'heure, disons seulement que ce que nous cherchons à reconstruire ici entre Nietzsche et Whitehead est de l'ordre de l'analogie. En d'autres termes, il s'agit ici de les prendre en conjonction, de les forcer à la convergence, avec la conviction que leurs points de vue s'entr'expriment suffisamment pour que Deleuze ait éprouvé la nécessité d'évoquer leur perspectivisme dans les mêmes termes².

1 –Dualisme des mondes et bifurcation de la nature

a) Nietzsche contre le dualisme du « monde vrai » et du « monde apparent »

Rappelons brièvement la position de Nietzsche sur la science : s'il loue fréquemment ses vertus (notamment sa rigueur, sa sobriété, sa méfiance³), il n'y décèle pas moins un aveuglement à ses propres présupposés, qui sont de l'ordre de la croyance, et à ses propres opérations, qui ressortissent à la fiction : invention de régularités calculables et de lois constantes, rationalisation intégrale de la nature et simplification du monde, qui trahissent très généralement une croyance à l'être, une expérience falsifiée par le langage et la raison qui nous contraignent « à poser l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la choséité, l'être », marques d'un « grossier fétichisme⁴ ». Nietzsche résume cette manière de penser sous le terme d'*atomisme*,

¹ MORGAN 1941, p. 6.

² Quelques auteurs, tous américains, ont déjà proposé des études comparatives entre Nietzsche et Whitehead (CONNOLLY 2011, CROSBY 2007, DONNELLEY 1982, LEIBER/VOIGT 2014). Ce qu'ils en disaient, selon des parallèles souvent déséquilibrés ou vagues, nous a moins convaincu que ce que Deleuze ne disait pas, mais suggérait avec force.

³ Les occurrences sont nombreuses : par exemple, *Humain, trop humain I*, §§ 251, 256 ; *Humain, trop humain II : Opinions et sentences mêlées*, § 205 ; *Le Gai Savoir*, §§ 37, 293 ; *Par-delà bien et mal*, § 204 ; *L'Antéchrist*, §§ 54, 55.

⁴ *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », § 5.

auquel il donne une large extension, le « besoin atomiste¹ » caractérisant le matérialisme aussi bien que l'idéalisme : il n'y a pas davantage d'atomes matériels que d'atomes spirituels (n'en déplaise à Leibniz qui n'avait réfuté que les premiers) : « il n'y a point d'unités dernières durables, point d'atomes, point de monades : là encore l'"étant" a été d'abord *introduit* par nous (pour des raisons pratiques, perspectivistes utiles)² ».

Ce perspectivisme utilitaire établit des relations de surface (sur un plan de projection, pourrait-on dire) entre des points qui ont été *abstrait*s de la profondeur du monde dans lequel nous sommes plongés ; nous tenons ces signes ponctuels pour des réalités premières et leur corrélation grossière pour la logique du réel. Il est pourtant manifeste que nous abstrayons régularité, unité et identité d'un donné qui, lui, est irrégulier, multiple et changeant, donné que nous appelons apparence et qui constitue pourtant notre seule expérience. Mais c'est une expérience dangereuse : notre perspectivisme instinctif travaille à notre survie et l'on peut facilement déceler *l'utilité* d'une telle opération : « Si notre intellect n'avait pas quelques formes *fixes*, il serait impossible de vivre. Mais de ce fait rien n'est prouvé en ce qui concerne la vérité de toutes les réalités logiques³. » Nietzsche conçoit l'activité rationnelle et logique comme facilitation de la vie par simplification de son expression, non comme méthode de la vérité mais comme production d'effets de vérité⁴.

Il y a donc fort à parier que nos mesures objectives aient été instinctivement inspirées par les conditions perspectives de notre expérience subjective : nous appelons « chose » le substrat inconnu de modifications que nous percevons en nous, nous nommons « propriétés » de la chose les causes de ces modifications et ne constituons en réalité qu' « une unité dans laquelle nous rassemblons toutes les relations qui *entrent en considération* pour nous⁵ ». Cette unité est l'effet de notre

¹ *Par-delà bien et mal*, § 12.

² FP 11 [73], novembre 1887-mars 1888.

³ FP 34 [46], avril-juin 1885. Voir également : « « exposé au pêle-mêle des sensations, aucun être vivant ne pourrait vivre. » (FP 34 [49], avril-juin 1885).

⁴ « La théorie de l'*Être*, de la Chose, d'une quantité d'unités fixes, est *cent fois plus facile* que la théorie du *devenir*, de l'*évolution*. [...] La logique fut conçue comme *simplification*, comme *moyen d'expression*, – non comme vérité... Plus tard, elle a fait l'*effet* de la vérité... » (FP 18 [13], juillet-août 1888).

⁵ FP 2 [77], automne 1885-automne 1886.

conscience simplificatrice, projetant sur l'objet l'expérience que nous faisons de nous-mêmes comme sujets¹. Mais le sujet lui-même est une telle simplification, la conscience et la perception elle-même n'étant rien d'autre que cette activité d'unification du divers sans laquelle on ne saurait vivre. Ainsi, à partir du donné, nous inventons non seulement l'unité de l'objet² mais encore celle du sujet³, et avons fondé toute notre science sur cette partition de la réalité en deux substrats imaginaires.

Une telle critique, qui invalide le matérialisme aussi bien que l'idéalisme, conduit Nietzsche à formuler une autre hypothèse sur la réalité :

« En vérité nous sommes face à un *continuum* dont nous isolons quelques éléments, de même que nous ne percevons jamais un mouvement que sous forme de points isolés, que nous ne voyons pas véritablement mais que nous inférons. La soudaineté avec laquelle de nombreux effets se dessinent nous induit en erreur ; mais ce n'est qu'une soudaineté pour nous. Il y a dans cette seconde de soudaineté une quantité infinie de processus qui nous échappent. Un intellect qui verrait cause et effet comme un *continuum*, non à notre manière, comme une partition et une fragmentation arbitraire, qui verrait le flux du devenir, – rejetterait le concept de cause et d'effet et nierait tout conditionnement.⁴ »

La réalité est devenir, c'est-à-dire une extraordinaire multiplicité de différences temporelles plongeant dans l'infinitésimal, prises dans un *continuum* que nos appareils sensoriel et cognitif ne peuvent saisir entièrement. Percevoir et connaître, c'est

¹ « Nous avons emprunté notre concept d'unité à notre concept du "moi" – notre plus ancien article de foi. Si nous ne nous prenions pas pour des unités, nous n'aurions jamais formé le concept de "chose". Maintenant, un peu tard, nous sommes amplement convaincus que notre conception du concept de "moi" ne garantit en rien l'existence d'une unité réelle. Nous devons donc, pour maintenir théoriquement debout le mécanisme du monde, toujours stipuler dans quelle mesure nous y parvenons grâce à deux fictions : le concept de mouvement (tiré du langage de nos sens) et le concept de l'atome = unité (provenant de notre "expérience" psychique) » (FP 14 [79], printemps 1888).

² « La "chose" à quoi nous croyons est seulement *surinventée*, comme foyer pour différents prédicats. » (FP 2 [87], automne 1885-automne 1886).

³ De même que l'objet est l'unité « *surinventée* » des modifications dont nous sommes affectés, le sujet est l'unité imaginaire de l'action : « un tel substrat n'existe pas ; il n'existe pas d'"être" derrière l'agir, le faire, le devenir ; l'"agent" est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout » (*La Généalogie de la morale*, I, § 13).

⁴ *Le Gai Savoir*, § 112.

prélever et isoler des points remarquables sur des flux continus puis en fixer les relations selon des principes grossiers afin de leur conférer une régularité; c'est ralentir illusoirement le devenir jusqu'au point où quelque chose de stable puisse être perçu par les sens, conçu par l'intellect et exprimé par le langage. Et c'est le résultat de cette opération sur le devenir que nous appelons être. Nous percevons des événements et nous les nommons des choses. Mais il y a plus : entre percevoir et connaître, il y a une différence, non de nature mais de degré. La perception est plus fine, plus compétente que la connaissance, car elle plonge davantage dans l'infinimental, en deçà même de la conscience. Et pourtant, contre nos propres perceptions, notre connaissance discrimine ce que celles-ci saisissent mieux du flux et du changement. Notre *préférence* pour le stable et le permanent, notre privilège accordé à « l'être vrai » (logique) sur le « devenir apparent » (empirique) est un préjugé *moral*¹. En un premier sens, on peut dire que la science a inversé les rapports du « vrai » et du « faux », l'être illusoire devenant seul réel et l'apparence réelle étant rejetée du côté de l'illusion. En un second sens, plus profond, la séparation ontologique de la réalité et de l'apparence est elle-même une erreur et un préjugé. Il n'y a que des « degrés de l'apparence² » ou, aussi bien, que des degrés de réalité. Par choix méthodologique et polémique, Nietzsche privilégiera souvent le langage de « l'apparence » sur celui de la « réalité ». Mais l'opposition, l'opération de séparation que trahit cette opposition, est elle-même le problème et l'erreur. Répétons-le, « la fin de la grande erreur de l'humanité ne vient qu'avec le zénith d'une abolition plus vaste : nous avons supprimé le vrai monde : quel

¹ « La *légitimité* de la foi en la connaissance est toujours présupposée : de même qu'est présupposée la légitimité du sentiment d'un jugement porté en conscience. L'*ontologie morale* est ici le préjugé *dominant* [...] Les principes fondamentaux de la logique, le principe d'identité et de contradiction sont des connaissances pures parce qu'ils précèdent toute expérience. – Mais ce ne sont pas du tout des connaissances ! Mais des *articles de foi régulatifs* ! » (FP 7[4], fin 1886-printemps 1887).

² « Que la vérité vaille plus que l'apparence, ce n'est rien de plus qu'un préjugé moral ; c'est même la supposition la plus mal prouvée au monde. Qu'on se l'avoue donc : il n'y aurait absolument aucune vie si elle ne reposait sur des appréciations perspectivistes et des apparences ; et si l'on voulait, avec l'enthousiasme vertueux et la balourdise de bien des philosophes, abolir complètement "le monde apparent", eh bien, à supposer que *vous* en soyez capables, – dans ce cas du moins, il ne resterait rien non plus de votre "vérité" ! Après tout, qu'est-ce qui nous force de manière générale à admettre qu'il existe une opposition d'essence entre "vrai" et "faux" ? Ne suffit-il pas d'admettre des degrés d'apparence et comme des ombres et des tonalités générales plus claires et plus sombres de l'apparence, – différentes *valeurs*, pour parler le langage des peintres ? » (*Par-delà bien et mal*, § 34).

monde resta-t-il ? L'apparent, peut-être ?... Mais non ! *Avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde apparent !¹ ».*

C'est le second sens du perspectivisme selon Nietzsche : non plus la simplification adaptative du réel par une espèce peureuse et stupide, mais la complexification de notre rapport au réel, dont la perception et la conscience sont notre seule expérience. Il nous faut, précisément à partir de la structure perspective de notre expérience, affranchir celle-ci des entités fixes et des grossières relations logiques que nous leur attribuons et l'ouvrir à la possibilité que les relations perspectives soient infinies² et produisent une infinité de signes divergents par différenciations infinitésimales. Il le faut, car si ce second perspectivisme menace de nous faire « faire naufrage face à l'infini³ », le premier nous enchaîne à une croyance qui sera « peut-être la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour⁴ ».

b) Whitehead contre la « bifurcation de la nature »

Quelques décennies après Nietzsche, et à partir d'une recherche scientifique et philosophique qui ne lui doit rien, Whitehead à son tour attaque de front le dualisme qui structure notre mode de connaissance et opère jusque dans notre physique et notre métaphysique – la grande opération de séparation de la réalité en deux :

« Ce contre quoi je m'élève essentiellement, est la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. Une de ces réalités serait les entités telles que les électrons, étudiés par la physique spéculative. Ce serait la réalité qui s'offre à la connaissance; bien que selon cette théorie ce ne soit jamais connu. Car ce qui est connu, c'est l'autre espèce de réalité qui résulte du concours de l'esprit. Ainsi, il y aurait deux natures, dont l'une serait conjecture et l'autre rêve.⁵ »

¹ *Crépuscule des idoles*, « Comment le "vrai monde" finit par tourner à la fable ».

² Voir *Le Gai Savoir*, § 374.

³ *Aurore*, § 575.

⁴ *Le Gai Savoir*, § 354.

⁵ *Le Concept de nature*, p. 68.

Faire bifurquer la nature, c'est la subdiviser d'un côté en objet de notre conscience, de l'autre en cause de notre conscience. De la nature comme objet, nous appréhendons les lignes, les couleurs, les sons, les parfums, les goûts, les consistances etc., toute l'*apparence* qui s'exhibe devant nous ; de la nature comme cause, nous tirons des systèmes physiques conjecturaux : électrons, molécules etc., toutes entités régies par des lois, toute la *réalité* qui, cachée, travaille à produire notre perception et notre conscience de la nature comme objet. La modernité a abandonné aux poètes la tâche d'exprimer l'importance de l'apparence¹ ; aux scientifiques, elle a confié le soin d'expliquer la réalité. Et pourtant, rappelle Whitehead, « pour nous, la lueur rouge du crépuscule est autant une partie de la nature que les molécules ou les ondes électriques par lesquelles les hommes de science expliqueraient le phénomène² ». La complicité de la physique et de la métaphysique, à l'époque moderne, se trahit par exemple dans la théorie des qualités premières et secondes, que l'on trouve chez Galilée, Descartes ou Locke : d'un côté, les propriétés de la matière (étendue, solidité, forme, mouvement et nombre) ; de l'autre, la puissance mystérieuse (et peut-être trompeuse) de ces propriétés de produire des sensations en nous. Finalement, adéquat ou non, le monde de nos sensations, perceptions et expériences est relégué au statut d'addition psychique, d'effet secondaire et superficiel par rapport à l'ordre des choses. Whitehead insiste souvent sur l'immense bénéfice scientifique de telles distinctions, tant qu'elles restent méthodologiques et sont tenues pour ce qu'elles sont : un certain mode abstrait d'explication. Mais la métaphysique, avec sa tendance profonde à outrepasser ses droits, s'est fourvoyée dans la bifurcation : qu'elle n'accorde de réalité qu'aux lois de la matière (matérialisme) ou aux principes de l'esprit (idéalisme), qu'elle distingue deux substances ou n'en reconnaisse qu'une seule, « la philosophie moderne s'est trouvée ruinée [par] cette manière de jongler avec les abstractions³ » et, en particulier, par une conception pauvre et erronée de la localisation des choses dans l'espace-temps. Ce « concret mal placé » (*misplaced concreteness*) consiste en ceci :

¹ Voir *La Science et le monde moderne*, chap. 5, « La réaction romantique », p. 96 suiv.

² *Le Concept de nature*, p. 66.

³ *La Science et le monde moderne*, p. 75.

« Dire qu'un élément matériel a une *localisation simple* signifie que – en exprimant ses relations spatio-temporelles – il est approprié d'affirmer qu'il est là où il se trouve, en une région définie de l'espace, et pendant une durée finie définie, en dehors de toute référence essentielle aux relations de cet élément matériel à d'autres régions de l'espace et à d'autres durées.¹ »

Cette perception et analyse des éléments matériels comme se trouvant ici, maintenant et pour un certain temps, conduit à concevoir, d'une part, le monde comme une succession de configurations instantanées de matière dans l'espace et, d'autre part, les éléments matériels qui le remplissent comme des choses fermées sur elles-mêmes, délimitées par la région et la durée qu'elles occupent à l'exclusion de tous les autres, unité d'espace-temps qui définit leur identité à soi et leur permanence – des *substances*. Cette conception de l'objet a pour corrélat une conscience de soi comme sujet possédant une semblable unité objective, avec son identité et sa permanence propres, à l'exclusion de tout le reste, posée en face du reste, comme un spectateur extérieur.

Ce type d'abstraction se développe à partir de notre expérience perceptive immédiate, ce que Whitehead appelle « immédiateté de présentation ». Elle est particulièrement marquée dans les organismes supérieurs, et règne en maître chez l'homme : il s'agit de ce que les empiristes classiques nommaient « perception sensible » et concevaient sous l'influence écrasante de la perception visuelle : comme devant un paysage peint, une coupe spatio-temporelle se présente, remplie de choses actuelles dont les relations mutuelles ne sont définies que par leur espace-temps partagé, et dont l'actualité dépend de leurs relations à nous-mêmes qui les percevons (nous pouvons porter ailleurs notre attention). Cette immédiateté sensible est en réalité le résultat d'un haut pouvoir instinctif d'*abstraction*. Whitehead souligne, en des termes que Nietzsche ne renierait pas, le rôle sélectif de l'évolution dans l'activité d'abstraction :

¹ *Ibid.*, p. 77.

« La perception sensible est le triomphe de l'abstraction dans l'expérience animale. Une telle abstraction naît de la croissance de la force d'accent sélective. Elle dote la vie humaine de trois dons, à savoir : une approche de l'exactitude, un sens de la différenciation qualitative des activités extérieures, et une négligence des liaisons essentielles [qui] constituent conjointement le foyer de la conscience, comme dans l'expérience humaine.¹ »

Whitehead montre comment, de la logique d'Aristote à la physique moderne, la science et la philosophie se sont appuyées sur la conscience abstractive et la mise à l'écart des liaisons jugées non-pertinentes : si une telle pratique permet une connaissance toujours plus grande de la complexité des systèmes à l'intérieur de leurs limites, elle contraint à ignorer l'interconnexion des systèmes, leur « dépendance des coordinations environnementales des modes d'existence² ». Les connexions spatio-temporelles ont été discriminées. Or Whitehead, renvoyant cette abstraction au triple rôle qui est le sien (une condition organique, une méthode scientifique, une hypostase métaphysique), formule trois propositions destinées à corriger l'erreur du concret mal placé : d'une part, « parmi les éléments primaires de la nature, tels qu'appréhendés dans notre expérience immédiate, il n'existe aucun élément qui possède ce caractère de localisation simple³ » et « aucune entité ne peut être conçue en faisant complètement abstraction du système de l'univers⁴ » ; d'autre part, (soulignant son accord sur ce point avec Bergson – et nous ajouterions : avec Nietzsche) : « l'intellect humain "spatialise", c'est-à-dire tend à en ignorer la fluence et à l'analyser au moyen de catégories statiques⁵ » ; enfin, repartant d'une autre intuition qui s'oppose en l'homme à ce déni de la fluence : « Toutes choses s'écoulent⁶ ».

¹ *Modes de pensée*, p. 95-96.

² *Ibid.*

³ *La Science et le monde moderne*, p. 77.

⁴ *Procès et réalité*, p. 46.

⁵ *Ibid.*, p. 342.

⁶ *Ibid.*, p. 339.

2 – Repenser la perception

De même qu'il y a pour Nietzsche, d'une part, un perspectivisme inférieur, organique et instinctif, qui se travestit dans la conscience en un mode de connaissance dogmatique et mensonger et, d'autre part, un perspectivisme supérieur, méthodologique et philosophique, qui exige l'hypothèse non dogmatique d'une multiplication infinie des perspectives ; de même il y a chez Whitehead un perspectivisme instantané, projection plate de nos abstractions animales qui se trompe sur le concret véritable (présentation immédiate et localisation simple), et un perspectivisme proprement spéculatif qui s'élève radicalement au-dessus de la perception pour atteindre à une forme universelle et nécessaire de la relation perspective (Or, nous le verrons, Whitehead passe pour ce faire par l'expérience d'un autre mode de perception, celui de « l'efficacité causale »). Pour expliciter cette hiérarchie, il faut commencer par rappeler le traitement que Nietzsche et Whitehead, chacun à sa manière, font subir au concept de perception.

a) Rappel : Nietzsche, de la perception à la volonté de puissance

L'être se dit du devenir, l'identité se dit de la différence. Et cette diction, affirmation ou expression est une essentielle « falsification », puisque rien ne devient identique que par une torsion perpétuelle de la différence – torsion qui est l'activité perceptive et représentative en général et que Nietzsche, on le sait, appelle *interprétation*. Cette activité, qui précède tout agent (elle n'en dérive pas mais le produit comme élément dans l'interprétation de l'action), est celle de forces qui ne sont pas elles-mêmes à proprement parler des agents – puisque c'est leur *relation différentielle* qui seule constitue l'activité¹. Si la perception acquiert chez Nietzsche une telle extension ontologique, c'est parce qu'elle est n'est rien d'autre que la réalité en tant que multiplicité relationnelle et différentielle des forces. C'est pourquoi, comme Leibniz, Nietzsche avance souvent l'hypothèse que *tout perçoit*, non seulement dans le monde

¹ « 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. » (FP 2 [151], automne 1885-automne 1886).

organique mais également dans le monde inorganique ; si le monde est essentiellement un monde de forces, alors tout ce qui est devrait être « percevant »¹.

On pourrait être tenté de voir dans ce « perceptivisme » radical une transgression vitaliste de la frontière qui sépare une interprétation pluraliste de l'hypostase d'un principe premier. Mais nous croyons que ce n'est pas le cas : chez Nietzsche, la Vie n'est pas un principe ontologique premier. Même si on laisse de côté l'usage méthodologique de l'analogie entre différents modèles interprétatifs², il faut garder à l'esprit que l'interprétation de la réalité en un complexe de forces en relations conflictuelles et hiérarchisées fait perdre à son modèle vitaliste – *l'organisme* – sa position privilégiée : forces psychiques, physiologiques ou organiques plongent dans l'infinitésimal des forces inorganiques, chimiques et physiques, elles-mêmes régies par un principe non substantiel mais *structural, c'est-à-dire relationnel*. C'est un tel principe structural de toute réalité vivante ou non-vivante que Nietzsche nomme « volonté de puissance ». Ainsi, selon sa structure interne, « la vie n'est qu'un *cas particulier* de la volonté de puissance³ ». Déjà, *Le Gai Savoir* avait exprimé une mise en garde contre toute tentation d'un abus métaphysique du modèle vitaliste : « Gardons-nous de croire que le monde est un être vivant » (pour ajouter aussitôt que le mécanisme ne valait guère mieux : « Gardons-nous de croire que le tout est une machine⁴ »). Le réductionnisme pratiqué par Nietzsche, qui consiste à interpréter toute réalité comme relation, et toute relation comme rapports de forces, est une exigence méthodologique, ce que Nietzsche nomme, avec des guillemets ironiques envers la

¹ Voir *supra*, p. 165 suiv. Rappelons ces deux fragments décisifs : « faire place, et d'une façon absolument exacte, à la *perception* également dans le monde inorganique : là règne la "vérité" ! » (FP 35 [53], mai-juillet 1885) ; « « Est-ce que le *perspectif* fait partie de l'ÉTANT [*Wesen*] ? N'est-il pas une simple forme de considération, une relation entre différents étants ? Les différentes forces sont-elles en relation, de telle sorte que cette relation soit liée à une optique perceptive ? Ce serait possible *si tout Être* [*Sein*] était ESSENTIELLEMENT *quelque chose de percevant*.¹ » (FP 5 [12], été 1886-printemps 1887).

² Sur la question des analogies structurelles entre modèles explicatifs complémentaires et non-hiérarchisés dans l'élaboration d'une ontologie, on se reportera avec bénéfice à la méthode de Leibniz tel qu'elle a été analysée par Michel Serres dans *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (SERRES 1968). Quels que soient les profonds écarts entre la logique leibnizienne et l'interprétation nietzschéenne, il y apparaît que toute pensée perspectiviste met en œuvre des modèles renvoyant les uns aux autres sans prééminence ni hypostase de l'un d'entre eux.

³ FP 14 [121], printemps 1888.

⁴ *Le Gai Savoir*, § 109.

tradition métaphysique, une détermination univoque de la réalité par son « caractère intelligible¹ ».

Il faut noter que, s'il s'agit de réductionnisme d'un certain côté, ce qui devient intelligible de l'autre, c'est précisément la pluralité infinie et changeante des phénomènes ; non pas la réduction du multiple apparent à des entités premières, substances ou principes sous lesquels celui-ci serait subsumé, mais au contraire la compréhension de toutes les formations d'entités à *partir* d'une multiplicité dynamique réelle : « Tout ce qui est simple n'est qu'imaginaire, n'est pas "vrai". Mais ce qui est réel, ce qui est vrai, n'est ni un, ni même réductible à l'unité² ». La volonté de puissance est un concept essentiellement pluraliste : elle n'est l'unité que d'une multiplicité de forces en relation (de lutte, de jeu ou d'organisation hiérarchique), chaque force n'ayant elle-même de réalité que par son rapport différentiel à d'autres forces. L'essence de la volonté de puissance est *relationnelle et différentielle*³ ; elle est en outre *pathique et agonistique*, c'est-à-dire que les différences entre forces ou *quanta* de puissance sont « senties », « perçues » ou « interprétées » en termes de pouvoir d'affecter et d'être affecté, d'action et de réaction, de résistances exercées et surmontées⁴. Ce qui est « voulu » dans la volonté de puissance est sa propre intensification. Nietzsche traduit souvent ce pathos en termes imagés d'attaque et de défense, de subjugation et de soumission, d'appropriation et d'adaptation, en vue de l'augmentation de puissance⁵. Mais le modèle d'organisation de la multiplicité en unité est *social et hiérarchique*. Notre corps, par exemple, est une société de forces

¹ « ... on se serait ainsi acquis le droit de déterminer de manière univoque *toute* force exerçant des effets comme : *volonté de puissance*. Le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son "caractère intelligible" — il serait précisément volonté de puissance" et rien d'autre » (*Par-delà bien et mal*, § 36).

² FP 15 [118], printemps 1888).

³ Wilhelm Müller-Lauter a particulièrement montré combien *la* volonté de puissance était un principe essentiellement *pluraliste* : voir MÜLLER-LAUTER, p. 44 suiv. On se reportera bien sûr également à l'interprétation fondamentalement pluraliste de Deleuze : « Toute force est [...] dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier [...] La volonté (volonté de puissance) est l'élément différentiel de la force » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 9).

⁴ « Un *quantum* de puissance se définit par l'effet qu'il produit et auquel il résiste [...] C'est essentiellement une volonté d'exercer des violences et de se défendre contre les violences » (FP 14 [79], printemps 1888).

⁵ « L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci. » (FP 9 [151], automne 1887).

hiérarchisées sous l'autorité d'un commandement central qui s'identifie à l'ensemble et qu'on appelle le moi¹. Toute formation d'unité, toute individuation procède d'une organisation du multiple selon des rapports de commandement et d'obéissance. Ces formations, de l'électron à l'homme en passant par la pierre ou la plante, Whitehead lui aussi les nomme *sociétés*. Lui aussi cherche le pluralisme fondamental qui préside à toute réalité comme dynamique de mise en relation. Et lui aussi cherche dans l'expérience perceptive du sujet, non la source de cette activité, mais l'une de ses manifestations pour nous ; non pas son immédiateté, mais son efficacité.

b) Whitehead : de la perception à la préhension

Nous avons vu que la critique whiteheadienne de la physique et de la métaphysique modernes s'appuie sur la mise en avant de la réduction abstraite que constituent leurs conceptions de la réalité comme généralisation plus ou moins implicite du modèle de la perception sensible (et visuelle en particulier), étayé par les notions de présentation immédiate et de localisation simple. Or on trouve chez Whitehead un autre mode de perception que celui de la perception sensible, et qu'il appelle « causalité efficiente ». Si ces deux modes se manifestent toujours ensemble, ils sont dans un rapport de proportion inverse², et surtout en concurrence du point de vue des formes de connaissance et des conceptions théoriques qui en découlent respectivement. La causalité efficiente est la perception vague mais évidente de la conformité de notre conscience à notre corps, à notre environnement immédiat et aux réalités actuelles qui agissent et réagissent sur nous : c'est une perception des liaisons spatio-temporelles dans lesquelles le vivant est lui-même pris, une jouissance et une confiance instinctives dans la différenciation et la cohérence de ces liaisons :

« On y trouve le sens d'une dérivation à partir de l'extérieur, le sens d'une jouissance immédiate, et le sens d'une transmission à l'extérieur. Ce sens complexe de la jouissance implique le passé, le présent et le futur. Il est à la fois complexe, vague et impératif. C'est la réalisation de notre liaison essentielle

¹ Voir *Par-delà bien et mal*, § 19.

² « Quand l'une [de ces formes de perception] est confuse, l'autre est précise; quand l'une est capitale, l'autre est médiocre » (*La Fonction de la raison*, p. 48).

avec le monde extérieur, et aussi de notre propre existence individuelle, maintenant. Il porte en lui la mise en place de notre expérience immédiate comme fait historique, dérivé, actuel et effectif.¹ »

Beaucoup moins élaborée que l'immédiateté de présentation, la causalité efficiente est primitive, et particulièrement intense dans les organismes inférieurs, mais aussi chez les plantes et les animaux, particulièrement doués pour la coordination organique et l'interaction avec leur milieu immédiat². De même, la vie et l'action humaines sont essentiellement relatives au passé et au futur immédiats, elles sont prises dans la continuité d'événements insistant les uns dans les autres, dont nous pouvons distinguer certains plus remarquables, mais dont l'enchaînement causal (l'efficience) est de l'ordre du flux continu : « Le temps concret nous apparaît comme une suite d'états conformes les uns aux autres, le dernier se conformant au précédent. La succession pure, elle, est une abstraction que nous tirons du rapport irréversible entre un arrangement passé et un présent qui en dérive³ ». Cette abstraction, on l'aura compris, est le fait de la perception sensible, qui est seconde. Whitehead reproche à la tradition philosophique d'avoir placé l'immédiateté dans les pures données sensibles et la causalité dans le jugement (qu'il s'agisse de l'habitude chez Hume ou de l'entendement chez Kant⁴). Selon Whitehead, ce qui est immédiat et que nous percevons sans le connaître, ce sont des portions concrètes d'espace-temps, des « durées » :

« Notre conscience sensible pose une totalité, objet de discernement immédiat, ici appelée *durée* ; ainsi une durée est une entité naturelle définie. Une durée est distinguée comme un complexe d'événements partiels, et les entités naturelles qui composent ce complexe sont de ce fait dites *simultanées avec cette durée* [...] Le mot *durée* est peut-être malheureux en ce qu'il suggère une étendue purement abstraite de temps. Je ne l'entends pas ainsi. Une durée est

¹ *Modes de pensée*, p. 93-94.

² Voir *La Fonction de la raison*, p. 59-60.

³ *Ibid.*, p. 52.

⁴ Voir *ibid.*, p. 56.

une épaisseur concrète de nature limitée par la simultanéité qui est un facteur essentiel dévoilé dans la conscience sensible.¹ »

Mais nous percevons également, indirectement cette fois, que chaque durée implique davantage qu'elle-même, qu'elle est reliée à tout l'espace-temps, qu'elle déborde toujours d'elle-même comme mémoire du passé et visée de l'avenir. Cette relation active, qui fait de chaque portion d'espace-temps une transition temporelle et spatiale, manifeste le *procès* ou *passage* de la nature². Ce que nous percevons, ce ne sont pas des choses mais des relations internes (distinguées dans une durée) et externes (distinguables dans les transitions entre durées), des persistances et des orientations ; non pas des choses, donc, mais des *événements*. Un éclair, un homme écrasé par une voiture sont des événements ; mais un rocher, un fleuve, une pyramide en sont aussi. Et aucun événement n'est isolé, il renvoie à ou *signifie* sa connexion avec d'autres événements, et finalement tous les événements dans le passage de la nature³.

Les événements sont des facteurs originaires, mais ils ne le sont que pour la perception : ils sont ce que perçoit originellement la conscience sensible. Et si les événements renvoient au passage de la nature, la nature est elle-même « tout ce que nous observons dans la perception par les sens⁴ ». Dans *Le Concept de nature* (1920), Whitehead entendait se « limiter à la nature elle-même et de ne pas voyager au-delà des entités qui sont dévoilées dans la conscience sensible⁵ » ; mais dans *Procès et réalité* (1929), le projet s'est élargi à celui d'une philosophie *spéculative*, qui doit en premier lieu se garder de reproduire l'erreur classique de la métaphysique : donner à la réalité elle-même les qualités de la perception. Il faut que la perception, comme

¹ *Le Concept de nature*, p. 92.

² *Ibid.* Whitehead ajoute, contre la bifurcation de la nature : « Je m'abstiendrai définitivement à partir de maintenant d'utiliser le terme *temps*, puisque le temps mesurable de la science et de la vie civilisée ne montre en général que quelques aspects du fait plus fondamental du passage de la nature ».

³ « Un événement isolé n'est pas un événement, parce que chaque événement est un facteur d'un tout plus large et signifie ce tout [...] L'isolation d'une entité dans la pensée, quand nous la concevons comme un pur *ceci*, n'a nulle contrepartie dans une isolation correspondante dans la nature. Une telle isolation fait seulement partie de la procédure intellectuelle de la connaissance » (*Le Concept de nature*, p. 141).

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

toute la nature, puisse être expliquée par la philosophie spéculative, mais celle-ci doit chercher une généralité plus haute, qui puisse rendre compte du tout de l'expérience. Cela implique : une méthode pragmatique, qui permette à tous ses effets de se déplier sans buter sur une impasse ; une pensée rationnelle qui permette de dégager un schème cohérent, adéquat et applicable à toutes les expériences possibles ; une activité constructive d'élucidation de l'expérience, que Whitehead appelle – *interprétation*¹. Le schème établit dans la pensée tout un univers structural et relationnel dans lequel toute expérience peut être pensée comme relationnelle. Cet empirisme spéculatif entreprend d'établir une harmonie entre être et penser, entre l'expérience et l'expression, de telle sorte que toute réalité acquière la dimension relationnelle que réclame l'expérience immédiate².

Ainsi, dans la philosophie spéculative de Whitehead, ce ne sont plus les événements qui sont originaires, mais ce qu'il appelle les entités (ou occasions) actuelles. L'entité a un degré de généralité beaucoup plus grand qu'une idée de l'entendement ou qu'une perception des sens. Elle désigne une réalité pensable ultime, à partir de laquelle on doit pouvoir rendre compte de toute forme d'existence. Whitehead la compare parfois à la monade leibnizienne, mais l'entité actuelle s'en distingue radicalement : la monade restant tributaire d'un idéalisme qui admet des atomes spirituels mais refuse des atomes physiques, elle ne peut rendre compte des réalités physiques ultimes³ ; d'autre part, conçue comme reflet de tout l'univers mais isolée dans sa structure atomique (sans porte ni fenêtre), la monade dépend encore trop du modèle de la conscience représentative et perceptive et ne peut expliquer comment les entités ultimes se rapportent réellement les unes aux autres⁴. Dans les deux cas, seul le truchement d'une harmonie divine préétablie peut expliquer l'interconnexion universelle de toutes les entités. L'entité whiteheadienne a, quant à elle, un être et un caractère véritablement *relationnels* : elle n'est pas séparable de ce

¹ « Par "interprétation", je veux dire que tout ce dont nous sommes conscients, en tant qu'aimé, perçu, voulu ou pensé, doit avoir le caractère d'un cas particulier du schème général » (*Procès et réalité*, p. 45).

² Nous renvoyons ici à DEBAISE 2006, en particulier à la première section du chapitre premier, « Qu'est-ce que la philosophie spéculative ? », p. 23 suiv.

³ Voir *Procès et réalité*, p. 19.

⁴ Voir *Aventures d'idées*, p. 302-303.

qu'on appelait précédemment le passage de la nature, et qu'il faut appeler désormais procès ou devenir : « « Le *mode de devenir* d'une entité actuelle constitue ce qu'est cette entité actuelle [...] Son "être" est constitué par son "devenir"¹ ». L'entité actuelle est dite actuelle parce qu'elle est un *acte de devenir*. Elle n'est pas *dans* le devenir comme on est dans le temps ; le devenir perd sa généralité, pour n'être que le mode d'existence des entités actuelles et l'activité qu'elles sont. Quel est cette activité propre à l'entité actuelle, que cette entité est ? Whitehead l'appelle *préhension*. « L'essence d'une entité actuelle consiste seulement en ce qu'elle est une chose qui préhende² ». Préhender (*prehendere*), cela signifie prendre, capturer, incorporer, faire sien : *s'approprier*. Une entité actuelle s'approprie, par *concréscence*, d'autres entités actuelles, qui sont pour elle un donné, un matériau « objectif » déjà actualisé (déjà *passé*) et qu'elle transforme « subjectivement » en composante d'elle-même, s'actualisant dans le *présent*, cette actualisation étant sa visée subjective, tendue vers le *futur*. Ce faisant, sujet et objet ont radicalement changé de nature : on appellera sujet toute entité en tant qu'elle est tendue vers la satisfaction finale de son actualisation³ (en ce sens, tout sujet est futur : Whitehead le renomme *superject*⁴) ; on appellera objet tout sujet qui a achevé son actualisation, devenu *datum* pour la préhension par d'autres sujets.

Si les entités actuelles sont des éléments premiers, de niveau microscopique⁵, ce que nous appelions plus haut des événements, que nous percevons et que nous

¹ *Procès et réalité*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 100.

³ « La "satisfaction" fournit l'élément individuel dans la composition de l'entité actuelle [...] La concrécence construit ainsi une "satisfaction" déterminée, qui porte à l'accomplissement des composants distincts [...] Il est impossible qu'une entité actuelle ait conscience de sa propre satisfaction [...] Par rapport à l'entité en question, la satisfaction doit être considérée seulement comme détermination créatrice par laquelle s'établissent les objectivations de l'entité au-delà d'elle-même [...] L'entité se laisse guider dans sa création d'elle-même, par son idéal d'elle-même : satisfaction individuelle, création transcendante. Jouir de cet idéal est le "but subjectif" en raison de quoi l'entité actuelle est un procès déterminé » (*ibid.*, p. 162-163).

⁴ « Dans sa propre philosophie, Descartes conçoit le penseur comme créant la pensée occasionnelle. La philosophie de l'organisme inverse cet ordre et conçoit la pensée comme une opération constituante dans la création du penseur occasionnel. Le penseur est la fin ultime par quoi il y a la pensée. Dans cette inversion, nous trouvons le contraste final entre une philosophie de la substance et une philosophie de l'organisme. Les opérations d'un organisme sont orientées vers l'organisme en tant que "*superject*", mais elles ne sont pas orientées à partir de l'organisme comme "sujet". Les opérations sont dirigées à *partir* d'organismes antécédents *vers* l'organisme immédiat. Elles sont des "vecteurs", en ce qu'elles acheminent les choses multiples dans la constitution du seul *superject* » (*ibid.*, p. 257).

⁵ Voir *ibid.*, p. 225.

confondons avec des « choses » ou des « objets » quand ils persistent, sont des composés macroscopiques qui se forment autour d'un *nexus* d'entités actuelles¹. Whitehead les qualifie de *sociétés*. « Un objet physique ordinaire, qui a une durée temporelle, est une société² ». Il choisit ce terme anthropomorphique en raison précisément d'une logique d'ordre créatrice de persistance : l'héritage commun des données appréhendées, la stabilisation des formes relationnelles par toute une série de contraintes et de répétitions structurales sont des conditions sociales. Ce vocabulaire met en lumière le caractère de multiplicité complexe ordonnée qu'il faut attribuer à la simplicité apparente des choses. Une cellule, une pierre, un homme sont des sociétés. Whitehead en distinguera deux types : les sociétés physiques et les sociétés vivantes. Les premières ont un régime d'existence caractérisé par une indifférence moyenne à leur environnement ; les secondes se caractérisent par une grande variabilité et capacité de métamorphose. Finalement, ce qui distingue la société vivante, c'est son extraordinaire appétit de préhensions, de captures de son milieu et du monde : vivre, c'est voler.

« Les cristaux ne sont pas des agents requérant la destruction de sociétés élaborées venant du milieu, mais la société vivante en est bien un. Les sociétés qu'elle détruit sont sa nourriture. Celle-ci est détruite par dissolution en éléments sociaux un peu plus simples. On lui a soutiré quelque chose. C'est ainsi que toute société requiert une interaction avec son milieu ; et dans le cas des sociétés vivantes, cette interaction se présente comme un larcin. La société vivante peut, ou non, être un type d'organisme supérieur à la nourriture qu'elle désagrège. Mais qu'elle contribue ou non à l'intérêt général, la vie est un larcin. C'est ici que la morale, dans son rapport à la vie, est sur le fil du rasoir. Car le voleur demande à être justifié.³ »

Ces lignes auraient pu être de Nietzsche. Dans un monde tout entier mu par l'appétition, l'appropriation, la prédation – bref : par la préhension et la volonté de

¹ Un *nexus* (« nœud », en latin) est « un ensemble d'entités actuelles dans l'unité de la relation constituée de leurs préhensions mutuelles, ou inversement – ce qui revient au même – constituée de leurs objectivations mutuelles » (*ibid.*, p. 76).

² *Ibid.*, p. 91.

³ *Ibid.*, p. 190-191.

puissance –, la question morale se pose d'emblée au niveau de toute individuation. Or Nietzsche et Whitehead, vont introduire la notion de *valeur* de manière tout à fait singulière, nouant ontologie et axiologie inextricablement. C'est sur ce point fondamental que les deux philosophes sont peut-être le plus proche. Dans leur perspectivisme en effet, vie et valeur sont absolument indissociables : tout vivant est une prise en perspective, à la fois capture et don de valeur, évaluation et création. L'enjeu est de taille, car l'existence demande à être *justifiée*.

(*Nota bene* : avant de rendre compte de cette intrication, il faut insister à nouveau sur une difficulté commune à nos deux auteurs – comme d'ailleurs également à Leibniz et à Deleuze –, destinée à se répercuter fatalement sur notre propre vocabulaire : l'indistinction apparente entre la réalité en général et la vie en particulier, bref : la question du vitalisme. Cette difficulté traverse de manière sous-jacente toutes nos analyses. Pour le justifier, il convient de rappeler ce que nous avons établi : Nietzsche et Whitehead étendent la « perception » à une activité propre à tout ce qui *s'organise* à partir d'une multiplicité, et définissent la réalité comme dynamique fondamentale d'appropriation, d'assimilation et de création. De même que, chez Nietzsche, réalité et volonté de puissance se confondent, fait et préhension recouvrent, dans la philosophie organique de Whitehead, une seule et même réalité. Entre animé et inanimé, entre organique et inorganique, il n'y a que des différences de degré. Mais c'est encore trop mal exprimé, laissant croire qu'il s'agirait là d'un vitalisme étendant abusivement un mystérieux principe vital à l'ensemble de la réalité. Mais c'est le contraire qu'il faut dire : la volonté doit être pensée comme un cas particulier de la force, la perception comme un cas particulier de la préhension, la vie comme un cas particulier de la volonté de puissance ou du procès. Pour Nietzsche comme pour Whitehead, c'est la vie qu'il faut expliquer par la structure de la réalité, et non l'inverse.)

III – PERSPECTIVE ET VALEUR

1 – L'importance

Nous avons vu que la notion de fait pur et isolé est pour Whitehead une abstraction qui ampute toute réalité de sa connexité intrinsèque, et tout fait de l'environnement

coordonné qu'il requiert fondamentalement. Celui-ci est « l'univers entier vu dans la perspective de ce fait¹ ». Mais, si le fait reste pensé abstraitement (c'est-à-dire selon une localisation simple, une concrétude mal placée), la notion de perspective elle-même se voit menacée d'abstraction, rabattue sur le modèle classique de la représentation : l'objet perçu est *ici*, le sujet percevant est *là*, *ici* se *reflète* là, du point de vue de là. Les points de vue peuvent se multiplier autant que l'on voudra, la localisation reste simple et la perception demeure une mise en rapport symétrique, une correspondance qui, bien que partielle, voire soumise à des déformations², n'en n'est pas moins impartiale et représentative – un *reflet*. Or même si l'on concède que la perception est abstraite, il faut ajouter que l'abstraction est une sélection : abstraire, c'est « tirer-hors-de ». Distinguer, choisir, porter son attention à, se fixer sur, etc., autant de termes qui impliquent nécessairement que quelque chose *intéresse* la perception. Percevoir, c'est *sentir un contraste qui importe*. C'est pourquoi, dans *Modes de pensées*, Whitehead en vient à se méfier du terme de perspective, car il renvoie à une philosophie classique de la représentation soutenue par une science des schèmes abstraits, qui, l'une et l'autre, manquent radicalement l'intérêt et l'importance :

« On peut fort bien se demander si la doctrine de la perspective n'est pas une tentative de réduire le concept d'importance à un pur état-de-fait dépourvu d'intérêt intrinsèque. Bien sûr, une telle réduction est impossible. Mais il est vrai de dire qu'une perspective est l'abstraction morte d'un fait pur, obtenue à partir de l'importance des choses senties. La vérité concrète est la variation de l'intérêt ; l'abstraction est l'univers en perspective ; la science qui en résulte est le schème des lois physiques, lequel, grâce à des présupposés inexprimés, exprime les configurations [*patterns*] de la perspective observée par la moyenne des êtres humains³. »

¹ *Modes de pensée*, p. 33.

² Leibniz s'était évertué à montrer que même les dissemblances (entre un cercle et une ellipse, par exemple), peuvent être ramenées à l'identité en vertu d'une loi constante de projection, la loi même de la *représentation*.

³ *Modes de pensée*, p. 35. Tant que le perspectivisme se contente de l'analogie du reflet, il est condamné à une abstraction aveugle à la question de la valeur, de « l'importance des choses senties ». Dans *Penser avec Whitehead*, Isabelle Stengers le rappelle de la manière la plus éloquente : « Le miroir

Le concept d'importance est essentiel à deux égards qu'il s'agira d'explicitier (et qu'il nous importera, naturellement, d'articuler avec la question de la valeur chez Nietzsche). D'une part, l'importance noue puissamment l'ontologie et l'axiologie. Toutefois, son caractère générique s'élève loin au-dessus des seules morales humaines. Car la production de l'importance est l'activité même du procès de la nature. Plus encore, « la visée générique du procès est l'accomplissement de l'importance¹ ». D'autre part, elle noue tout aussi puissamment le pluralisme et le monisme (réalisant cette équivalence que, selon Deleuze, nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME), car elle présente deux aspects, l'un fondé sur l'unité de l'univers, l'autre sur l'individualité des entités. Ce second aspect sera plutôt désigné par les termes d'*expression* et d'*intérêt*. L'expression est l'activité de l'entité finie : « Le choix appartient à l'expression. Une disposition de la chose finie conditionne l'environnement. Une entité active modèle sa propre perspective, implantée dans le monde environnant² » ; l'expression est une sorte d' « impulsion de diffuser³ » propre à tout corps animal (mais attention : d'une part, chaque corps possède une multitude de centres expressifs ; d'autre part, en vertu même de la connexité de tout l'univers, « on ne peut définir où commence un corps et où finit la nature extérieure⁴ »). Quant à l'intérêt, il est pour ainsi dire une variation et une modification dans l'expression, l'élection d'un détail particulier dans le monde environnant, d'un détail qui fait contraste et importe. C'est pourquoi Whitehead prévient qu'il emploiera occasionnellement le terme « intérêt » comme un synonyme d' « importance »⁵.

Toute expérience est sous-tendue par deux notions apparemment antithétiques qui lui confèrent son ampleur : l'état-de-fait et l'importance. L'état-de-fait est *ce dont* il y a

qui reflète et dont les différentes orientations exhibent les différentes manières de mettre en perspective une même scène communicative avec l'idéal abstrait d'une neutralité quant aux valeurs. C'est celui qui oriente le miroir qui décide ce que ce miroir reflétera. La valeur du miroir en tant que miroir est précisément d'autoriser l'abstraction de son propre rôle. Si ce rôle doit être pris en compte, ce sera dans la mesure où il s'écarte de l'idéal : tel défaut, telle irrégularité, déforme l'image. La notion de perspective a donc pour faiblesse sa vulnérabilité à une réduction à un simple "effet" du paysage. Sauf, si comme le proposa Leibniz, on fait du paysage un effet de la perspective. Mais, dans les deux cas, ce qui est manqué est l'affirmation risquée de celui qui perçoit "pour" un monde » (STENGERS 2002, p. 206).

¹ *Modes de pensée*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 32

expérience, le *ceci*, isolé, l' « existence pure¹ » sans laquelle il n'y aurait pas d'expérience, l'expérience de cette existence-ci. Mais il n'y aurait d'expérience de rien si elle n'était l'expérience de ceci *plutôt* que de cela : toute expérience est distinction, sélection et élection d'une chose parmi une multiplicité. On se concentre sur ceci, on y porte attention, l'expérience est une attitude et une visée. Ainsi, état-de-fait et importance s'appellent et se co-constituent dans toute expérience. Sans cette donation réciproque de sens, l'un et l'autre resteraient des notions vides : il n'y a de fait qu'important, et il n'y a d'importance que d'un fait. La science, par exemple, resterait absolument insignifiante si elle ne posait pas l'objectivité des faits qu'elle étudie, si elle n'isolait pas quelque chose comme état-de-fait. Mais en défendant ce splendide isolement du fait objectif, elle insiste sur son objectivité, c'est celle-ci qui est importante. « La notion d'importance est comme la nature elle-même : chassez-la avec une fourche, elle revient au galop² ». Mais aussi bien : chassez l'état-de-fait par la porte, il reviendra par la fenêtre – les faits sont têtus (l'expression « *stubborn facts* » revient souvent sous la plume de Whitehead, qui l'emprunte à William James). Cette ronde perpétuelle, qui confine au cercle vicieux, suscite des querelles philosophiques et épistémologiques bien connues et sans cesse réactivées³. Dans *Modes de pensée*, Whitehead rappelle cette évidence : « Le zèle envers la vérité présuppose l'intérêt⁴ ». Ailleurs, il écrivait, non sans ironie : « Les hommes de science animés par l'intention de prouver qu'ils sont dépourvus d'intention constituent un sujet d'étude intéressant⁵. » Mais au-delà du problème épistémologique, l'interdépendance absolue de l'état-de-fait et de l'importance renvoie à l'ontologie de la connexité. « Dans toute considération d'un fait singulier se trouve la présupposition refoulée de la coordination avec l'environnement requis pour son existence⁶ ». La distinction d'un état-de-fait est rendue possible par l'adaptation de toute existence à son environnement, adaptation elle-même sous-tendue par notre « immersion » dans le procès de la nature. Le don d'importance est fondamentalement lié à l'organisation hiérarchisée de

¹ *Ibid.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 32.

³ Voir THOMAS-FOGIEL 2015.

⁴ *Modes de pensée*, p. 32.

⁵ *La Fonction de la raison*, p. 111.

⁶ *Modes de pensée*, p. 33.

l'environnement par un existant. Les *degrés* d'importance correspondent à la gradation des contrastes sentis. Mais ces degrés n'expriment pas l'« essence » des choses ; ils varient, d'une part, selon la complexité et les transformations des connexions dans le procès de l'environnement et, d'autre part, par la variation de l'intérêt des sentirs :

« Sans les degrés du sentir, l'infinitude du détail produit une infinitude d'effets dans la constitution de chaque fait. Et c'est tout ce qui est à dire quand on omet le sentir. On sent différemment ces effets, et on les réduit donc à une perspective. "Être négligeable" signifie "être négligeable pour une certaine coordination du sentir". La perspective est donc le résultat du sentir ; et le sentir est gradué par le sens de l'intérêt quant à la diversité de ses différenciations¹. »

Or la réduction à une perspective implique, de la part d'un intellect fini, un choix (ceci plutôt que cela) dont Whitehead va faire résulter une liberté intellectuelle². Nous nous heurtons ici à une difficulté : est-il question ici de la liberté humaine ? C'est, en première lecture de *Modes de pensée*, le cas : dans les pages qui précèdent, il est question des différences d'accent de l'importance selon les civilisations humaines, et de la manière particulière dont la science et la philosophie modernes, en Occident, ont choisi ce qui est important. Mais nous savons, depuis au moins *Procès et Réalité*, que toute chose, toute concrescence en entités et sociétés d'entités se réalise selon le même procès. Tout « objet » est caractérisé par un ordre personnel que Whitehead nomme « forme subjective », qui implique des caractéristiques sélectionnées et graduées. Chaque préhension de possibilités réalise cette forme subjective dans le sens de l'émergence d'une nouvelle objectivité. Ce sens de la réalisation est, comme nous l'avons vu, une « visée subjective ». Celle-ci est visée d'une importance, au même titre que, au niveau de la totalité, « la visée générique du procès est l'accomplissement de l'importance³ ». C'est parce qu'il y a une forme très particulière de « subjectivité » universelle qu'on va pouvoir étendre la « liberté » à toute

¹ *Ibid.*

² Voir *ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 35.

détermination. Dans *Procès et Réalité*, liberté et détermination sont une seule et même catégorie, mais pour ainsi dire à deux faces :

« La concrescence de chaque entité actuelle individuelle est intérieurement déterminée et extérieurement libre. Cette catégorie [de la liberté et de la Détermination] peut se condenser dans cette formule : dans chaque concrescence tout ce qui est déterminable est déterminé, mais il y a toujours un reste qui relève de la décision du sujet-*superject* de cette concrescence. Dans cette synthèse, ce sujet-*superject* est l'univers, et au-delà il y a non-être. Cette décision finale est la réaction de l'unité du tout à sa propre détermination interne. Cette réaction est la modification finale de l'émotion, de l'appréciation et du dessein¹ »

Ainsi, de par la nature du procès, toute individuation relève à la fois d'une détermination rendue nécessaire par la connexité universelle et d'une décision libre rendue possible par la créativité de cette même connexité : contrastes des sentirs, préhension de ceci plutôt que de cela, abstraction active des perspectives, réalisation d'une visée (procès). Par là, Whitehead évite la nécessité absolue impliquée par le monisme en même temps que l'atomisme mécaniste qui pourrait résulter du pluralisme : chaque entité possède une *pertinence intensive*, liée à la singularité radicale de ses choix préhensifs². (Il y a là une réminiscence du principe leibnizien des indiscernables). Toute préhension est une affirmation, même les préhensions négatives (exclusions que Whitehead fait correspondre à une « pertinence zéro »). Nous retrouvons cette structure fondamentale de toute réalité : un oui et un non, ou le jugement libre élevé à un rang ontologique³. Émotion, appréciation, dessein (éléments

¹ *Procès et réalité*, p. 81-82.

² Voir *ibid.*, p. 252-254.

³ « Par exemple, une proposition est, en un sens, un "contraste" [...] Le plus important de ceux-ci est le contraste "affirmation-négation", par lequel une proposition et un nexus réalisent leur synthèse dans un donnée, les membres du nexus étant les "sujets logiques" de la proposition » (*Procès et réalité*, p. 77) ; « [...] affirmation et négation sont également dénuées de sens, si elles ne renvoient à la définité d'actualisations particulières. La conscience n'est que notre façon de sentir le contraste affirmation-négation » (*ibid.*, p. 388). Nous pensons qu'il faut concevoir la négation comme une espèce de l'affirmation, dans le même sens que, chez Whitehead, les exclusions, pour être des préhensions négatives, n'en sont pas moins des préhensions. Oui et non sont les éléments d'une synthèse, et toute synthèse est une affirmation supérieure.

constitutifs de la concrescence) sont des modifications « libres » qui réalisent l'individuation comme degré d'importance, c'est-à-dire comme perspective. Ontologiquement, un existant n'est pas un fait – il est un *jugement de valeur*.

Cette articulation fondamentale entre ontologie et axiologie rabaisse les prétentions des morales humaines à l'exclusivité du jugement de valeur comme réalisation de l'importance :

« L'importance est une notion générique qui a été obscurcie par la prédominance écrasante d'un petit nombre de ses innombrables espèces. Chacun des termes : "morale", "logique", "religion", "art", a prétendu épuiser toute la signification de l'importance. Or chacun d'eux dénote une espèce subordonnée, dont le genre s'étend au-delà de tout groupe fini d'espèces¹ »

Sur la morale, Whitehead est aussi clair que sévère. Selon sa définition la plus générale, la morale consiste dans « le contrôle du procès de manière à maximiser l'importance ». Mais dans la diversité des morales positives, « les codes moraux relèvent de présuppositions quant au caractère systématique de l'univers pertinent », au même titre que les propositions scientifiques présupposent des lois particulières de la nature. Dans les deux cas, ces énoncés courent le risque d'être des « abstractions vides et hors de propos » et sont responsables d'une « illusion primaire qui a vicié une grande partie de la philosophie² ». Et Whitehead d'ajouter : « Il n'existe aucun système de comportement appartenant au caractère essentiel de l'univers, qui soit l'idéal moral universel³ ». En revanche, conçue comme maximisation de l'importance, la morale est toujours dans un lien essentiel avec le procès ontologique lui-même, c'est-à-dire avec « l'avancée vers la conjonction à partir de la disjonction⁴ ». En ce sens, Whitehead reste leibnizien : « la morale est toujours la visée de cette union d'harmonie, d'intensité et de vivacité qu'implique la perfection de l'importance de l'occasion en question⁵ ». Harmonie et perfection appartiennent à l'accomplissement de l'importance, à

¹ *Modes de pensée*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 36-37.

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ *Procès et réalité*, p. 73.

⁵ *Modes de pensée*, p. 37.

l'intensification de la pertinence. Mais attention : il n'y a aucun déterminisme téléologique dans cette visée. Le progrès de la pertinence est une aventure risquée, et c'est là l'aventure de la civilisation. Morale, religion, art et science sont « les forces de perturbation et de dynamisation de la civilisation. Elles poussent l'humanité vers le haut et vers le bas. Quand leur vigueur s'atténue, il en résulte un lent déclin¹. »

Le haut et le bas, l'ascension et le déclin : les valeurs ne sont ni des essences éternelles ni des idéaux universels, ce sont des moyens pragmatiques que se donnent les civilisations pour maximiser l'importance, intensifier la pertinence, enrichir le sens, non seulement de leur existence, de leur endurance et de leur productivité, mais de l'environnement qu'elles requièrent et modifient, de l'univers qu'elles ont pris en perspective, du devenir dans lequel elles préhendent les données du passé, les entités du présent et les possibilités de l'avenir. Il n'y a aucune transcendance du bien et du mal, mais une échelle graduée de l'importance et de la pertinence, le long de laquelle une civilisation (comme tout « organisme » ou « société », en ce sens spécifiquement whiteheadien) monte ou descend, croît ou décline. Le seul critère universel de la valeur, c'est une sorte de succès. Pour le dire avec Isabelle Stengers : « La valeur appartient à l'ordre de la nature, elle est ce que réalise tout ce qui existe au sens où ce qui existe réussit à endurer, réussit à maintenir sa manière individuelle de rassembler, c'est-à-dire de faire tenir ensemble sur un mode déterminé. La valeur signale une réussite en soi et pour soi². »

Il ne faut pas penser l'endurance ou le maintien dans l'existence comme simple conservation, en tout cas pas seulement. La stabilité se conquiert, se défend et s'augmente, le succès est toujours remis en jeu. Si la dynamique des êtres est ascendante ou descendante, c'est que leur endurance dépend à la fois d'un critère extensif et d'un critère intensif. D'une part, les préhensions mutuelles des entités multiplient les connexions et les coordinations avec et dans l'environnement, et si, pour toute entité actuelle, le nombre de connexions est fini, les possibilités virtuelles sont infinies, renvoyant à la connexité et à l'unité de tout l'univers : les êtres augmentent ou

¹ *Ibid.*, p. 42.

² STENGERS 2002, p. 182.

diminuent en extension. D'autre part, les préhensions manifestent un degré de convenance (« une perspective est un degré de convenance, c'est-à-dire un degré d'importance¹ ») : la réussite d'une entité ou d'une société dépend de la manière dont elle préhende et réagit aux préhensions dont elle est elle-même l'objet, dans une dynamique de répercussion et de coproduction entre les êtres qu'on peut tout aussi bien appeler des *valorisations* mutuelles : « la réussite, poursuit Stengers, implique une coadaptation des valeurs² ». Endosser et attribuer des rôles, prendre et donner de la valeur : toute une dramaturgie et une économie de la coordination qui déterminent la pertinence *intensive* des entités ou des sociétés. En un sens spinoziste, il n'y a ni bien ni mal, mais des degrés de convenance, dont le critère est l'augmentation ou la diminution, extensive et intensive, des compositions de rapports.

Ainsi, il n'y a pas de *valeurs* en soi, qu'on les pense comme réalités idéales, lois naturelles ou normes universelles. Mais il y a bien, chez Whitehead, *de la valeur* en soi : c'est l'actualité elle-même. Du point de vue pluraliste, il y a des degrés et des modes d'actualisation des entités (qu'on les appelle organismes, sociétés ou objets durables) qui sont autant de degrés et de modes de valorisation, c'est-à-dire d'importance ; du point de vue moniste qui lui correspond, il y a un procès universel d'actualisation qui rassemble et coordonne toujours plus de passé tout en envisageant toujours plus de possibilités à venir : c'est la valorisation en soi, ou accomplissement de l'importance. Les tables de valeurs des morales positives doivent, au même titre que tous les autres créations, être conçues et jugées en fonction de leur capacité à maximiser l'importance, à affirmer l'actualité et à créer des connexions extensives et intensives. Ce qui doit être *affirmé et justifié*, c'est, en un sens à la fois strict et universel, « l'intérêt général », c'est-à-dire la synthèse supérieure de tous les « intérêts particuliers » disjonctifs et en voie de conjonction, *intérêts* qu'il faut entendre en un sens whiteheadien, comme dynamique et visée des préhensions. Il s'agit de l'aventure risquée des prises et des dons, des interdépendances, des entre-captures, des gradations et dégradations de l'importance, de l'ascension ou du déclin des types d'existence. En elle-même, cette aventure est extra-morale. On ne jugera pas mauvais

¹ *Modes de pensée*, p. 33.

² STENGERS 2002, p. 183.

le voleur parce qu'il est un voleur, car tout est vol : « qu'elle contribue ou non à l'intérêt général, la vie est un larcin ». En revanche, cette vie qui sans cesse évalue ses prises, vole et redistribue de la valeur, contribue-t-elle, oui ou non, à l'Importance ? Quelle est la valeur, pour l'Importance, des valeurs qui importent aux différents types de vie ? « C'est ici que la morale, dans son rapport à la vie, est sur le fil du rasoir », cette ligne ténue qui sépare ascension et déclin. Seule l'évaluation de la valeur des valeurs peut justifier les types d'existence : « car le voleur demande à être justifié ». La justification se dit des degrés et des visées de la puissance d'affirmation et de créativité. Non pas condamnation morale de la ravisseuse, mais justification *esthétique* de ce qu'elle donne en ravissant et prend en se donnant. – Mais nous avons déjà commencé à retraduire Whitehead dans les termes de Nietzsche.

2 – La valeur des valeurs

Rappelons quelques aspects bien connus de la notion de valeur chez Nietzsche. Étant entendu que les valeurs ne sont pas des essences, que bien et mal ne sont pas des idéalités réelles, alors « il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes¹ ». Lorsque, au début de *La Généalogie de la morale*, Nietzsche formule l'exigence nouvelle d'une « critique des valeurs morales », il déclare qu' « il faut remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elles-mêmes² ». L'exigence est nouvelle parce que, pour la première fois, il ne s'agit pas de discuter de contenus moraux, mais d'interroger l'activité qui consiste à interpréter la réalité selon des critères de valeur. Une telle activité interprétative s'appelle évaluation ou appréciation de valeur (*Wertschätzung*). Il faut donc apprécier l'appréciation, évaluer les évaluations. Cela oblige à un déplacement du critère d'appréciation : la « valeur des valeurs » n'est pas du même ordre que les valeurs elles-mêmes, on passe d'une essence à une genèse, du produit à la production, d'une essence à une activité. La morale juge toute chose et toute activité en fonction de la table des valeurs qui la constitue, mais qui jugera cette activité qui pose des valeurs ?

¹ *Par-delà bien et mal*, § 108.

² *La Généalogie de la morale*, Préface, § 6.

Il est absurde que la morale se juge elle-même. La valeur des valeurs est d'un autre ordre, extra-moral, lié à l'activité interprétative elle-même. Or cette activité est le fait du vivant, dans la continuité de l'activité sélective de la perception, qui est elle-même, on l'a vu, interprétation. Perception et évaluation sont, fondamentalement, de même nature interprétative. En ce nouveau sens, la valeur désigne ce qui détermine la visée, inconsciente et pulsionnelle, à préférer telle ou telle chose, à exclure telle ou telle autre. La valeur est une *abstraction* active par laquelle un type de vivant se structure selon certaines manières de vivre et d'agir, elle peut être ramenée à la forme fondamentale du jugement, qui distribue les oui et les non. Cette abstraction n'est jamais interrogée ou évaluée pour elle-même, puisqu'elle conditionne toute interrogation et toute évaluation. Nietzsche affirme souvent que la valeur est une croyance (et donc une obéissance) incorporée et rendue inconsciente, et c'est pourquoi elle ne doit pas être étudiée comme loi d'un sujet autonome mais comme activité générique d'une culture produisant des types d'existence sous la contrainte de valeurs spécifiques à chaque type. Mais le terme de culture, qui renvoie aux formes particulières que prennent les activités humaines sous l'influence des valeurs – et qui est l'objet central des préoccupations de Nietzsche – ne doit pas faire oublier que tout organisme, tout type de vie dépend des sélections perceptives ou abstractions judicatives qui conditionnent son existence dans le monde. Tout vivant instaure des valeurs et des normes par cela même qu'il est un organisme. Comme disait Canguilhem (dont les affinités avec Nietzsche ne sont plus à établir), « vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure¹ ». Bien sûr, cette extension de l'évaluation ou de la normativité à tout organisme doit être articulée à ce que nous avons dit du perspectivisme foncier de tout être percevant, chacun étant un point de vue s'éprouvant comme centre du monde. À l'amibe de Canguilhem répond la mouche de Nietzsche : « si nous pouvions comprendre la mouche, nous nous apercevions qu'elle évolue dans l'air animée de cette même passion [que l'homme anthropocentrique] et qu'elle sent avec elle voler le centre du monde² ». Pas plus qu'elles ne sont des

¹ CANGUILHEM 2013, p. 112. Parmi les nombreuses études attestant les liens profonds entre Canguilhem et Nietzsche, voir : Barbara STIEGLER, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », in LE BLANC 2000, p. 85-101.

² *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p.277.

essences, les valeurs ne sont de pures constructions humaines. Les valeurs sont une contrainte de la vie elle-même :

« Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, conformément à l'optique de la vie : c'est la vie elle-même qui nous contraint à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous *quand* nous posons des valeurs¹... »

Ce que nous voulons souligner à travers ce trop bref rappel, c'est que toute perspective est une interprétation, que cette interprétation est nécessairement une évaluation et une position de valeurs, et que toute position de valeurs repose sur un *intérêt* du vivant. L'ensemble des états-de-fait qui constituent un monde est le résultat de la sélection ou préhension de ce qui, pour un type d' « organisme » ou de « société », importe à son individuation. Une perspective est bien, pour Nietzsche comme pour Whitehead, un *degré d'importance*. Le monde non seulement embrasse l'ensemble extensif et intensif des degrés d'importance, mais il est cette extension et cette intensification croissante de l'importance qui intéresse l'individuation. L'univers est un processus de construction et de création accomplissant l'importance par différenciation des valeurs, discrimination des oui et des non, gradation des intensités (qu'on peut tout aussi bien appeler « contrastes des sentirs ») :

« C'est nous, les hommes qui sentent en pensant, qui ne cessons de *construire* réellement quelque chose qui n'existe pas encore : tout le monde éternellement en croissance des appréciations, des couleurs, des poids, des perspectives, des gradations, des acquiescements et des négations² »

« C'est nous, les hommes » : s'agit-il d'anthropocentrisme, alors que Nietzsche n'a cessé de dénoncer cette prétentieuse illusion ? Au contraire : de même que diverses organisations humaines établissent des appréciations et des jugements différents qui correspondent à leur type (il y a bien, chez Nietzsche, une conscience du multiculturalisme et, partant, un relativisme culturel), de même divers types

¹ *Crépuscule des idoles*, « La morale comme contre-nature », § 5.

² *Le Gai Savoir*, § 301.

d'organismes apprécient et jugent différemment, construisent des mondes différents. L'anthropocentrisme apparent de cette assertion (« c'est nous, les hommes... ») n'est pas un préjugé et une présomption, il est au contraire une critique et un appel à la modestie. Sur une base kantienne (l'objet est construction du sujet), mais refusant la fixité abstraite et universelle du transcendantal, Nietzsche affirme que le seul monde que nous pouvons percevoir et connaître est celui que construit et crée le type d'organisme que nous sommes, celui que vise notre intérêt : « C'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière*¹ ! ». Autre type d'organisme, autre type de monde – monde de l'amibe, de la mouche, de la tique². Tout monde (*Welt*) est un environnement (*Umwelt*).

Mais surgissent alors deux questions particulièrement délicates. Tout d'abord : y a-t-il un monde *commun* à tous les types de vivant, voire aux entités inorganiques, qu'on pourrait appeler *le monde* ? Ensuite, et par voie de conséquence : y a-t-il une importance intrinsèque au monde, y a-t-il de la valeur *en soi* ? On a vu que Whitehead répondait par l'affirmative : la multiplicité des entités, organiques et inorganiques, est universellement interconnectée, c'est même cette connexité universelle qui fonde la genèse de toute entité ; il n'y a qu'un seul monde, qui est le Procès ou la Réalité. Et, selon Whitehead, la visée de cette réalité processuelle est l'accomplissement de l'importance, que l'on pourra qualifier d'importance en soi de la réalité en soi. Nietzsche accepterait-il une telle position ? En première analyse, naturellement, non. Et d'abord, la chose en soi est formellement récusée. Mais il ne faut pas perdre de vue le sens kantien de cette notion : la chose en soi est la réalité en tant qu'elle pourrait être pensée en-dehors de toute expérience possible. C'est cette abstraction qui est absurde ou, en tant qu'abstraction active qui ignore ce dont elle est précisément l'expérience, illusion. La pensée de l'en-soi est un « contraste du sentir », à partir d'un intérêt particulier dans le monde senti. Pour Nietzsche comme pour Whitehead, la réalité « en soi » est, pour ainsi dire, expérience ou sentir, perception ou préhension. L'un et l'autre sont des empiristes – pourvu qu'on accepte de redéfinir radicalement,

¹ *Ibid.*

² Nous faisons ici allusion au célèbre exemple étudié par Jakob von Uexküll (voir UEXKÜLL 2010) et repris en plusieurs occasions par Deleuze.

comme ils l'ont fait, l'expérience. Mais réalité en soi et monde commun sont deux notions différentes : il y a, pour Nietzsche, un monde commun, pour la bonne raison que toutes les perspectives communiquent – non, certes, en tant qu'elles convergent harmonieusement, mais par ce type très particulier de communication disjonctive qu'est, on l'a vu, la perception ou l'évaluation des différences de forces, dans le conflit et le jeu de ces dernières en vue de coordinations hiérarchisées (les individuations). Le monde commun, c'est précisément le monde de la volonté de puissance. C'est l'hypothèse fondamentale du célèbre paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*. Chaque vivant, certes, construit et crée le monde qui l'intéresse, mais tout intérêt spécifique, comme contraste du sentir ou évaluation des différences de forces, n'émerge et n'a de sens que dans le processus générique et génétique de la multiplicité interconnectée dont la dynamique est volonté de puissance, cette puissance de préhension mutuelle des forces dont la visée est l'intensification. L'intensification de puissance, chez Nietzsche, revêt le même rôle que l'accomplissement de l'importance chez Whitehead. D'ailleurs, quoi de plus « nietzschéen » que ce passage de *Modes de pensée* :

« Notre expérience débute par un sentiment de puissance, et progresse jusqu'à la discrimination des individualités et de leurs qualités. [...] Dans son essence, l'"actualité" est "composition". La puissance est la contrainte de la composition. [...] La puissance conduit par essence à la création d'une valeur esthétique pour elle-même. Toute puissance dérive de ce fait d'une composition atteignant une valeur pour elle-même. Il n'y a pas d'autre fait¹ »

À quoi l'on voudrait associer la plus whiteheadienne des déclarations de Nietzsche :

« La volonté de puissance est le fait ultime, le terme dernier auquel nous puissions parvenir² »

Or ce « fait ultime », comme la créativité ou l'importance whiteheadienne, est l'accomplissement de valeur pour elle-même. Mais, deuxième question : peut-on, chez Nietzsche, parler de « valeur en soi » ? À nouveau, en première analyse, c'est

¹ *Modes de pensée*, p. 138-139.

² FP 40 [61], août-septembre 1885.

impossible. Le même paragraphe 301 du *Gai Savoir* que nous citons en faveur d'un monde humain construit par les évaluations humaines, précise expressément :

« Tout ce qui possède de la *valeur* dans le monde aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, – la nature est toujours dénuée de valeur : – au contraire, une valeur lui a un jour été donnée et offerte, et *c'est nous* qui avons donné et offert !¹ »

À première vue, cette déclaration semble tomber sous le coup de l'illusion abstractive dénoncée par Whitehead : aucune chose, aucun état-de-fait ne peut prétendre à une neutralité quant aux valeurs. Séparer la culture, domaine subjectif des valorisations humaines, et la nature, domaine objectif des lois physiques dénuées de valeur, est un effet de cette vaste bifurcation critiquée par Whitehead et qui trouve chez Nietzsche son pendant dans la critique du monde apparent et du monde vrai. Mais l'on sait la double mission que s'est assignée Nietzsche : « Ma tâche : la déshumanisation de la nature et ensuite la naturalisation de l'homme, après qu'il aura acquis le pur concept de "nature"². » Arracher de la nature les valeurs humaines que l'homme a cru pouvoir lui attribuer, mais réimplanter en l'homme la signification naturelle de ce qu'il a cru être ses valeurs humaines (ou divines) : « À la place des valeurs morales toutes sortes de valeurs *naturalistes*. Naturalisation de la morale³ ». Cette doctrine, Nietzsche n'hésite pas à l'appeler « naturalisme moralisateur » : il s'agit de « retraduire les valeurs morales apparemment émancipées et dé-*naturées* dans leur nature propre – c'est-à-dire dans leur "immoralité" naturelle⁴ ». Quelles sont ces valeurs « naturelles » et « immorales » ? Non pas les lois de la physique, mais la tyrannie de la volonté de puissance, la nécessité d'airain qui exige les effectuations de puissance⁵, c'est-à-dire

¹ *Le Gai Savoir*, § 301.

² FP 11 [211], printemps-automne 1881.

³ FP 9 [8], automne 1887.

⁴ FP 9 [86], automne 1887.

⁵ « ... il pourrait se présenter quelqu'un qui, avec l'intention et la technique interprétative opposées, sache lire dans la même nature et eu égard aux mêmes phénomènes précisément l'exécution tyrannique, impitoyable et inflexible de revendications de puissance, – un interprète qui vous mettrait sous les yeux l'universalité sans faille et le caractère inconditionné attachés à toute "volonté de puissance" de telle manière que presque chaque mot, jusqu'au mot de "tyrannie" finirait par sembler inapplicable ou bien par paraître une métaphore affaiblissante et adoucissante – car trop humaine ; et pourtant, il en viendrait finalement à affirmer de ce monde la même chose que vous, à savoir qu'il suit un cours "nécessaire" et "calculable", *non pas* toutefois parce que des lois le régissent, mais au contraire

l'interprétation ou évaluation (c'est la réalisation de l'importance). Toute réalité est interprétation, cela veut dire que toute réalité peut être interprétée en tant que volonté de puissance¹. Comme le pensera Whitehead, ni la morale, ni la science, ni l'art, n'ont l'exclusivité de la donation de sens et de l'attribution de valeur. C'est la vie qui, en eux, évalue. C'est la volonté de puissance qui, en toute chose, interprète.

Comment retraduire la morale en nature ? Comment renverser les valeurs morales pour créer des valeurs adéquates à la réalité comme volonté de puissance ? Quelle est l'axiologie impliquée par l'ontologie perspectiviste ? Nous ne pouvons ici qu'esquisser la « morale de Nietzsche », ce qui lui *importe*. En premier lieu, Nietzsche articule à sa manière liberté et nécessité, comme Whitehead pensait, sous une seule et même catégorie, l'articulation de la liberté externe et de la détermination interne de toute individuation : nécessité d'airain de la volonté de puissance comme « loi » de la connexité de tout l'univers, cette « contrainte de la composition » (Whitehead) qui caractérise la puissance. Mais cette loi est elle-même celle de l'individu (comme coordination hiérarchisée d'une multiplicité), création de soi par soi, *autonomie*. Au détour d'une précision entre parenthèses, *La Généalogie de la morale* donne une indication essentielle : « ce même *instinct de liberté* (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance)² ». Cet instinct de liberté est *créativité*, dans l'individuation, dans l'évaluation, dans l'intensification de l'importance (ce que Nietzsche appelle « l'accroissement de la grandeur »). Les textes attestant cette équation entre volonté de puissance, autonomie et création de valeurs sont innombrables :

« Mais nous, nous *voulons devenir ceux que nous sommes* – les nouveaux, ceux qui n'adviennent qu'une fois, les incomparables, ceux qui se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, ceux qui se créent eux-mêmes³ ! »

parce les lois *en sont* absolument *absentes*, et que toute puissance, à chaque instant, tire son ultime conséquence. » (*Par-delà bien et mal*, § 22).

¹ « *Volonté de puissance* en tant que "Nature" / en tant que vie / en tant que société / en tant que volonté de vérité / en tant que religion / en tant qu'art / en tant que morale / en tant qu'Humanité » (FP 14 [71] et FP 14 [72], printemps 1888).

² *La Généalogie de la morale*, II, § 18.

³ *Le Gai Savoir*, § 335. Sur l'injonction nietzschéenne à devenir ce que l'on est, voir ASTOR 2016.

L'idéal de cette morale s'incarne souverainement dans la figure du « philosophe de l'avenir » tel que Nietzsche en fait le portrait dans les derniers paragraphes de la sixième section de *Par-delà bien et mal*. Dans un passage remarquable, le lien entre perspectivisme, liberté et création de valeurs est particulièrement explicite :

« il lui [au philosophe véritable] faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, "esprit libre", et presque toute chose, pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. Mais toutes ces choses ne sont que des conditions préparatoires à sa tâche : cette tâche elle-même veut dire quelque chose d'autre, – elle exige qu'il *crée des valeurs*¹. »

Dans ce même paragraphe, Nietzsche décrit l'activité propre à l'histoire de la philosophie et à l'évolution de la figure du philosophe : d'abord les nobles ouvriers et chercheurs (tels Kant ou Hegel) à qui il incombe « d'embrasser du regard, d'embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s'est produit et a été apprécié jusqu'à présent, d'abrégé tout ce qui est long, jusqu'au "temps" lui-même, et de *se rendre maîtres* de tout le passé » ; ensuite, les philosophes se feront créateurs et législateurs, ils deviendront les maîtres de l'avenir, ceux qui déterminent la *visée* de la créativité². Mais n'est-ce pas là, à l'échelle de l'activité philosophique, le même processus que celui que Whitehead décrit à propos de la créativité comme préhension de tout le passé, héritage transformé, par le choix d'une visée subjective, en potentialité pour une création à venir³ ? Ce qu'incarne le philosophe de l'avenir (mais

¹ *Par-delà bien et mal*, § 211.

² « *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent "il en sera ainsi !" ; ils déterminent en premier lieu le vers-où ? et le pour-quoi-faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, – ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est – *volonté de puissance* » (*ibid.*).

³ « En ce procès, la créativité dont l'universalité se répand parmi tous les actuels, trouve sa caractérisation dans le legs du passé : elle rencontre ce donné mort — qui s'universalise en caractère de créativité — par la nouveauté vivifiante de la forme subjective choisie dans la multiplicité des purs

une tel idéal concerne également l'art, la science, la politique), c'est l'idéal de l'individu souverain¹. Le Nietzsche de la maturité trouvera dans l'histoire une occurrence particulièrement exemplaire de cette individualité souveraine : Goethe. Il incarne un « retour à la nature » (non pas une régression rousseauiste, mais une « *montée* à la naturalité », au sens que confère Nietzsche à la naturalisation de l'homme), acquiesçant d'un oui supérieur, installé au milieu de la vie et intégrant, assimilant toute la réalité possible, avec cette tolérance que confère la puissance. Et Nietzsche, d'ordinaire si méfiant à l'égard de la rédemption comme de la totalité, écrit alors, avec des accents que ne renieraient pas Whitehead et son Dieu :

« Un tel esprit *devenu libre* se tient au beau milieu du tout avec un fatalisme joyeux et confiant, plein de la *croyance* que seul est condamnable ce qui est séparé, que dans la totalité tout est sauvé et affirmé – *il ne nie plus*²... »

Cette croyance, poursuit Nietzsche, est la plus haute de toutes : « je l'ai baptisée du nom de Dionysos ». Il nous reste à voir, chez Nietzsche et chez Whitehead, ce que sont ce dieu et cette justification de l'existence. Mais nous voudrions encore préciser un point et prévenir un malentendu : jamais le perspectivisme ne saurait impliquer une morale ou une politique individualiste. Le modèle nietzschéen de l'individu souverain témoigne de ce que signifie, en régime perspectiviste, une *individuation réussie*, la réussite d'un type de vivant produisant une valeur ou une importance pour elle-même. Mais la contrainte de la volonté de puissance ou du procès de l'univers exige la composition, la création, à partir de la connexité, d'individuations collectives. Si la culture crée des types individuels en s'individuant, l'individu n'est jamais un atome (et encore moins lorsqu'il le croit). Si tout individu est une « société », toute société, toute culture est prise dans l'aventure risquée d'une individuation qui puisse être importante. S'il est vrai que *Procès et réalité* est une œuvre hautement spéculative, Whitehead a toujours articulé sa métaphysique à l'histoire des sciences, des arts et de la

possibles » (*Procès et réalité*, p. 276). Il faut noter que Nietzsche, comme Whitehead, affirme pour chaque entité perceptive la « préhension » du passé : « cette même force égalisatrice et ordonnatrice qui régit l'idioplasme régit aussi l'incorporation du monde extérieur : nos perceptions sensorielles sont déjà le *résultat* de cette *assimilation* et *égalisation* axée sur *tout* le passé en nous » (FP 2 [92], automne 1885-automne 1886).

¹ Voir *La Généalogie de la morale*, II, § 2.

² *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un "inactuel" », § 49.

philosophie (c'était déjà particulièrement net dans *La science et le monde moderne*) tandis qu'*Aventures d'idées*, ouvrage plus tardif (1933), offre un tableau magistral de l'évolution de notre société et une réflexion profonde sur ce qu'est la culture, fondée sur les acquis d'un nouveau concept de nature et de réalité. Quant à Nietzsche, on sait que son questionnement est tout entier tendu vers un but pratique de la philosophie : après avoir identifié, par l'interprétation de ses symptômes, les causes et la nature du déclin d'une culture européenne contemporaine impuissante à donner du sens et de la valeur, à définir une visée et à accomplir quelque chose qui importe, il s'agit de définir et d'appliquer les moyens de parvenir à une *élévation de la culture*¹. Pour ce faire, il faut non seulement établir une typologie des cultures, qui permette de replonger la nôtre dans la multiplicité contrastée des réponses culturelles au problème de la hiérarchie des valeurs, mais modifier en profondeur (« renverser ») les valeurs de telle sorte qu'elles soient favorables et adéquates à un monde perspectiviste – le monde de la volonté de puissance, de la réalité comme procès ou devenir. L'idéal culturel et politique de Whitehead, de nature sociale et démocratique, nous est encore familier. Mais quels que soient les aspects effrayants de la « grande politique » nietzschéenne (et celle-ci dût-elle en appeler à un « gouvernement de la terre² », mais aussi, comme nous le verrons, à une « fidélité à la terre³ »), il s'agit bien d'une cosmopolitique civilisationnelle nouvelle impliquée par le perspectivisme – une *chaosmopolitique*, dont nous envisagerons, cherchant une *réussite* potentielle plus contemporaine et plus souhaitable, les enjeux dans les deux derniers chapitres de cette étude⁴. Mais un dernier mot sur ce qu'il y a, pour Nietzsche, de plus individuel : le *bonheur*⁵. L'une de ses plus célèbres définitions se trouve dans *Crépuscule des idoles* :

¹ Sur ce point, voir tout particulièrement WOTLING 1995/2009.

² FP 35 [47] et [73], mai-juillet 1885.

³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 3.

⁴ Sur les conditions auxquelles il est possible de lire et d'accueillir aujourd'hui des éléments de la cosmopolitique nietzschéenne, voir ASTOR 2014.

⁵ « Le bonheur individuel jaillit selon ses lois propres, ignorées de tous » (*Aurore*, § 108) ; « Puisse chacun avoir le bonheur de trouver justement la conception de la vie qui lui permet de réaliser son maximum de bonheur » (§ 345).

« Formule de mon bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un *but*¹... »

Mais n'est-ce pas là, lapidaire, la définition presque complète d'une *perspective* ?

3 – Justification esthétique de l'existence

Dans une philosophie de l'affirmation de la nécessité articulée à l'autonomie créatrice, il était naturel que Nietzsche prît pour modèle la figure de l'artiste :

« Les artistes [...] ne savent que trop bien que c'est justement lorsqu'ils ne font plus rien de manière "arbitraire" mais tout de manière nécessaire que leur sentiment de liberté, de subtilité, de puissance souveraine, le sentiment de fixer, de disposer, de donner forme en créateurs atteint son apogée – bref, que nécessité et "liberté de la volonté" ne font alors plus qu'un en eux². »

Depuis *La Naissance de la tragédie* jusqu'à ses derniers textes, Nietzsche n'a cessé de fournir le prodigieux effort d'une transvaluation : le dépassement d'une condamnation morale de l'existence dans le sens d'une justification esthétique de tout ce qui est. Que signifie ici *esthétique* ? Certainement pas la posture esthétisante, désengagée et désabusée, du dandy prônant l'art pour l'art, posture que Nietzsche a toujours jugée décadente ; pas même un primat des beaux-arts sur la science ou la philosophie, au contraire. Esthétique est à prendre en un sens beaucoup plus radical – comme une doctrine nouvelle de la *perception*, dans cette acception perspectiviste que nous avons étudiée et qui engage l'épistémologie, l'axiologie et l'ontologie. La volonté de puissance est fondamentalement esthétique, à la fois interprétante, créatrice, pulsionnelle et pathique, puissance d'affecter et d'être affecté, au fil conducteur des corps. Le conflit et le jeu des forces implique ce que Nietzsche appelait « l'action à distance³ », de volonté à volonté, ce fameux « pathos de la distance⁴ »,

¹ *Crépuscule des idoles*, « Maximes et flèches », § 44.

² *Par-delà bien et mal*, § 213.

³ Voir *supra*, p. 155.

⁴ Voir par exemple : *Par-delà bien et mal*, § 257 ; *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un "inactuel" », § 37 ; *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sagace », § 9.

distance entre soi et autrui, mais distance de soi à soi, qui correspond à la puissance d'embrasser toujours plus de contradictions, de faire tenir ensemble toujours plus de perspectives disjonctives en une seule âme. La justification esthétique du monde est la disponibilité et l'acquiescement à son caractère perspectiviste, cette croyance que cette totalité infinie, mue par l'intensification, l'autodépassement et la créativité, est *bonne* ou, en d'autres termes, que le devenir est *innocent*. C'est ce que Nietzsche appelle la joie tragique, la sagesse tragique.

Qu'en est-il de Whitehead ? Lui aussi, tout en accordant une attention aux beaux-arts, donne au concept d'art et d'esthétique une acception plus large, directement liée à la perception :

« Quand vous comprenez tout ce qui concerne le soleil, l'atmosphère ou la rotation de la terre, vous n'avez pas pour autant perçu la beauté d'un coucher de soleil. Rien ne remplace la perception directe de la réalisation concrète d'une chose dans sa réalité. Nous voulons des faits concrets, avec un éclairage sur ce qui les rend précieux. Je parle d'art et d'éducation esthétique. Il s'agit cependant de l'art dans un sens si général du terme que j'hésite à l'employer [...] Ainsi l'"art", dans le sens général que je revendique, est-il toute sélection par laquelle les faits concrets sont arrangés de manière à diriger l'attention vers des valeurs particulières réalisables par ceux-ci [...] L'habitude de l'art est de jouir de valeurs vives¹. »

L'univers, dont l'essence processuelle est sous-tendue par la créativité, consiste en une infinité interconnectée d'actualisations comme autant d'accomplissement de l'importance ou de la valeur en soi. Cet accomplissement est d'ordre esthétique :

« [La valeur est] la réalité intrinsèque d'un événement [...] La réalisation est donc, en soi, l'accès à la valeur [...] Le problème de l'évolution est le développement d'harmonies durables de formes de valeurs durables, se

¹ *La Science et le monde moderne*, p. 230-231.

fondant dans des réalisations supérieures de choses au-delà d'elles-mêmes.
Un accomplissement esthétique se mêle à la texture de la réalisation.¹ »

Toute actualisation est en même temps la réalisation d'une « visée subjective » ; se réalisant, toute entité éprouve une *satisfaction*². Toute réalité reçoit une justification esthétique qui lui vient de sa puissance d'autocréation au-delà d'elle-même et de la satisfaction que lui procure cette réussite, entendue comme pure affirmation ontologique. Cette satisfaction, que partage toute entité, est une joie prise à soi-même, jouissance de la perspective qu'elle est – *self-enjoyment*³. Cette joie, chez Whitehead comme chez Nietzsche, est le fait même d'une effectuation de puissance. Elle est « immorale » en ce sens qu'elle ne se soumet à aucune puissance hétéronome (le Bien, Autrui, la Loi, etc.) à moins qu'elle n'y soit contrainte – mais elle jouit alors de la résistance comme de ce qu'il faut *surmonter*, ce dont il faut *se rendre maître*. Elle n'est pas une force aveugle et brutale, elle a au contraire la perception la plus fine des différences ; mais elle est comme l'homme d'action gothéen dépeint par Nietzsche, qui « oublie tout sauf la chose qu'il veut faire, il est injuste envers ce qui précède et ne connaît qu'un droit, le droit de ce qui doit maintenant naître⁴ ». Mais de cette injustice, de cette immoralité s'élève quelque chose comme une morale et une justice supérieure, une *vertu* qui embrasse elle-même une disjonction : il n'y a pas de prise sans don, pas de préhension sans création, pas d'appropriation sans donation d'une nouvelle forme et d'un nouveau sens à l'univers. La vie est vol, mais tout autant : la vie est don. « Une caractérisation de l'importance est donc qu'elle est cet aspect du sentir par lequel une perspective est *imposée* à l'univers des choses senties⁵ » : mais cette imposition, cette domination qui implique une obéissance du préhendé et qui est la relation même, est ce qui *donne et offre* à l'univers un nouveau degré d'importance.

¹ *Ibid.*, p. 117-118.

² « La phase finale du procès de condescence, qui constitue une entité actuelle, est un sentir complexe unique, pleinement déterminé. Cette phase finale s'appellera "satisfaction". Elle est pleinement déterminée en ce qui concerne a) sa genèse, b) son caractère objectif pour la créativité transcendante, et c) sa préhension – positive ou négative – de chaque élément de son univers » (*Procès et réalité*, p. 79).

³ « Ma philosophie de l'organisme interprète l'expérience comme signifiant "se réjouir [*self-enjoyment*] d'être un parmi une pluralité, cet un qui émane de la composition d'une pluralité » (*Procès et réalité*, p. 249). Sur l'interprétation qu'en donne Deleuze, voir *Le Pli*, p. 107.

⁴ *Considérations inactuelles*, II, § 1.

⁵ *Modes de pensée*, p. 34. Nous soulignons.

L'enrichissement de l'état-de-fait par la dimension de l'importance est, chez Whitehead, le même geste que celui effectué par Nietzsche lorsqu'il passe de la nature dénuée de sens au monde auquel nous offrons du sens. Si Nietzsche et Whitehead présentent une ultime communauté dans leur rapport au réel, c'est une forme de générosité, quelque chose comme cette « vertu qui prodigue » qu'enjoignait Zarathoustra à ses disciples, et qui seule permet la fidélité au « sens de la terre » :

« Vous forcez toutes les choses à venir à vous et en vous, de sorte qu'elles rejaillissent de votre fontaine comme dons de votre amour¹. »

Cette prodigalité est, d'un point de vue moral, le pendant de la créativité du réel du point de vue ontologique. Le réel – procès ou volonté de puissance – se dit de sa double activité de prise et de don, qui constitue l'essence de son caractère perspectif. C'est ce que l'anthropologie, qui est presque la science des manières de prendre et de donner, aura encore à nous faire comprendre.

Nota bene : Naturellement, l'expérience qui consiste à prendre Nietzsche et Whitehead en conjonction a ses limites, et s'il s'agissait de confondre jonction et fusion, analogie et assimilation, les objections seraient aussi aisées que nombreuses. Au premier chef, entre Nietzsche et Whitehead, c'est Dieu lui-même qui s'interpose. Quelle que soit la singularité extrême du concept whiteheadien de Dieu, c'est un dieu lointainement leibnizien, ou en tout cas un dieu qui dialogue avec celui de Leibniz, un dieu qui envisage la pure possibilité inconditionnée ; son unité est celle d' « un acte librement créateur, libre de toute relation à la particularité du cours des choses² ». Dieu est affirmation de la puissance d'actualisation qui traverse tout événement, il est « éternelle poussée du désir³ », justification de « la "soif" en tant que telle » dans toute création et destruction⁴. Et l'affirmant, ce dieu sauve tout ce qui peut l'être de

¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De la vertu qui prodigue », § 1.

² *Procès et réalité*, p. 529. Il faut toutefois insister sur le fait que Dieu n'est pas le Créateur ; il est lui-même créature de la créativité, « son accident primordial » (*ibid.*, p. 51).

³ *Ibid.*

⁴ « La justification de la vie ne passe donc pas par une "intelligence supérieure", qui verrait plus loin et plus large que nous. Elle doit passer par la "soif" en tant que telle, une soif adressée tant à ce qui se fait qu'à ce qui se défait, dans le "ici et maintenant" de la décision : ainsi et pas autrement. Où Whitehead rencontre d'ailleurs de nouveau Leibniz car, leibnizienne ou whiteheadienne, la solution proposée à la question de l'ordre moral du monde va constituer une sorte de "pensée marteau", selon l'expression

« l'insignifiance de simples faits individuels¹ ». Mais cet amour qui sauve tout ce qui n'advient qu'une fois en affirmant la différence produite chaque fois par l'éternelle répétition de la volonté de puissance (ce « désir » et cette « soif »), cet *amor fati* – n'est-ce pas précisément ce qui a fait de Nietzsche un disciple de *Dionysos* ?

que Nietzsche réserva à son hypothèse de l'éternel retour. Comme cette hypothèse, la solution whiteheadienne ne fera en effet aucun cas de la préservation des particularités qui nous sont chères, que nous associons à des projets, à des déceptions, et même à notre maintien à l'existence à travers les bonnes et les mauvaises rencontres. Oui, Dieu "fait une différence", mais pour Leibniz comme pour Whitehead cette différence ne ratifie pas l'alternative entre "être autorisé à espérer" ou "avoir le droit de désespérer", elle la déplace » (STENGERS 2002, p. 353).

¹ *Procès et réalité*, p. 531.

CHAPITRE 7

DIONYSOS ANTHROPOLOGUE

« Dionysos anthropologue » : nous empruntons ce titre, et le programme qu'il suggère, à un article de Patrice Maniglier rédigé en hommage au désormais célèbre anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, spécialiste du perspectivisme amérindien¹. Il y a plusieurs raisons importantes à cet emprunt. Premièrement, il était fatal que notre travail prît acte de ce que la notion de perspectivisme, depuis une vingtaine d'années, a suscité un intérêt renouvelé et une actualité particulière en philosophie grâce à l'anthropologie : s'appuyant sur les travaux pionniers de l'ethnologue brésilienne Tânia Stolze Lima², Viveiros de Castro, par son étude du perspectivisme amérindien, n'as pas seulement enrichi l'ethnographie, il a largement contribué à une remise en question de l'anthropologie par elle-même, par une réarticulation nouvelle de la discipline avec l'ontologie. Or le programme explicite de Viveiros de Castro, dans son ouvrage consacré au perspectivisme, *Métaphysiques cannibales*, consistait à bouleverser la pratique de l'anthropologie en libérant les opérations que permettait la philosophie deleuzienne de la différence et de la variation, c'est-à-dire le perspectivisme de Deleuze. L'anthropologie devenait à la fois une étude comparative des variations dans les pratiques ontologiques des peuples et elle-même une ontologie pratique de la variation. Le sujet comparatiste se voyait affecté par ce qu'il croyait être son objet (le perspectivisme amérindien) pour devenir lui-même l'une de ses variantes en régime perspectiviste. Ce variationnisme remettait en question les rapports entre la gnoséologie comme pensée de la pensée et l'ontologie comme pensée de l'être. Avec la formulation fondamentale du pluralisme – l'être est variation – Viveiros de Castro célébrait les noces entre Deleuze et Lévi-Strauss, entre philosophie de la différence et anthropologie structuraliste. Or, comme nous l'avons relevé dans le chapitre 5, c'était déjà l'alliance recherchée par Deleuze dans *Différence*

¹ Voir MANIGLIER 2017. Il faut noter que Patrice Maniglier a été l'éditeur de l'important ouvrage d'Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales* (VIVEIROS DE CASTRO 2009).

² Voir notamment STOLZE LIMA 2005.

*et répétition et Logique du sens*¹. Comme l'écrit Maniglier, « l'être n'est pas la catégorie générale sous laquelle on pourrait ranger les modes d'existence, c'est ce qui rend les modes d'existence des variantes les uns des autres, ce qui fait de l'invariant une variante particulière² ». Or si l'anthropologie est bien la science qui compare entre elles les variantes de l'existence, la variation de ses modes, et s'il n'y a pas de catégorie générale qui surplombe leur multiplicité pour les rendre commensurables (« seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé³ »), alors ce qui occupe l'anthropologie comme la philosophie perspectivistes, c'est l'équivocité : « L'équivoque n'est pas ce qui empêche la relation, mais ce qui la fonde et l'impulse : une différence de perspective⁴ ». C'est cela, la communication par disjonction, non seulement dans le langage et la pensée, mais dans l'être : « Ce n'est pas une équivoque sur les manières de comprendre ; c'est une équivoque sur les manières d'être. Il n'y a rien de plus que les équivoques [...] les parties de l'équivoque ne sont pas "séparées", elles sont co-impliquées : la vérité est dans leur disjonction même, autrement dit dans le caractère générateur de l'équivoque⁵ ». C'est la réalité elle-même qui est équivoque, de manière intrinsèque ; elle est activité de synthèse disjonctive, traduction de traduction, interprétation d'interprétation (la genèse du sens est aussi bien actualisation des structures de l'être). Une science de l'équivoque devra dépasser les dualismes, les vieilles dichotomies entre être et devenir, être et apparence, identité et différence, etc. On comprend pourquoi Maniglier, avec un enthousiasme communicatif, voit advenir avec Viveiros de Castro un « Dionysos anthropologue », qui apparaît comme le frère, en anthropologie, du « Dionysos *philosophos*⁶ » auquel en appelait Nietzsche pour une philosophie de l'avenir ; et pourquoi il cite le paragraphe 295 de

¹ Rappelons le passage suivant : « Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-genèse, il n'y a d'opposition entre structure et sens. Les structures comportent autant d'événements idéaux que de variétés de rapports et de points singuliers, qui se croisent avec les événements réels qu'elles déterminent. Ce qu'on appelle structure, système de rapports et d'éléments différentiels, est aussi bien *sens* du point de vue génétique, en fonction des relations et des termes actuels où elle s'incarne (*DR*, p. 247). Voir *supra*, p. 182, note 5.

² MANIGLIER 2017, p. 146.

³ VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 57.

⁴ *Ibid.*

⁵ MANIGLIER 2017, p. 153.

⁶ FP 5 [93], été 1886-automne 1887 et FP 23 [13], octobre 1888.

Par-delà bien et mal, où Dionysos est appelé le Dieu équivoque et séducteur. Et Maniglier de revendiquer :

« L'anthropologie est précisément cette pratique qui hérite des sciences modernes mais se fonde sur le dionysiaque, puisqu'elle se confie aux puissances de l'équivoque, elle fait de l'équivoque l'instrument de ses vérités¹. »

Il y avait là un appel que nous ne pouvions ignorer. Quelle est en effet la constellation dans laquelle nous place un tel devenir perspectiviste et dionysiaque de l'anthropologie ? Pour le dire trop rapidement, nous nous trouvons, avec Viveiros de Castro, face à un anthropologue lévi-straussien du perspectivisme qui se fonde sur l'ontologie deleuzienne ; avec Maniglier, face à un philosophe du structuralisme qui, repérant le dionysisme de l'anthropologue, formule le souhait que la philosophie à son tour renoue avec la mission dionysiaque que lui avait confiée Nietzsche. Mais ce n'est pas tout : la pensée de Viveiros de Castro ne peut s'envisager sans le dialogue essentiel qu'elle a noué avec Philippe Descola, l'un des plus importants héritiers de Lévi-Strauss, qui nous a légué, dans un livre désormais incontournable², une anthropologie générale particulièrement puissante consistant à établir et comparer quatre grandes modes fondamentaux d'identifications ontologiques et de relations cosmologiques (totémisme, analogisme, animisme et naturalisme). Descola permet ainsi, non seulement de situer le perspectivisme dans ce système de contrastes entre quatre schèmes distinctifs, mais, plus fondamentalement, de redistribuer, de pluraliser, de varier – et, disons-le, de relativiser – les grands partages constitutifs de la pensée moderne occidentale (culture et nature, esprit et matière, âme et corps, sujet et objet, continu et discontinu, intériorité et extériorité, identité et altérité, etc.) que les perspectivismes philosophiques que nous avons étudiés, pourtant modernes et occidentaux, venaient déjà remettre en question. Aussi vaudra-t-il la peine de faire l'expérience de pensée consistant à réinterroger les perspectivismes de Leibniz, de Nietzsche, de Whitehead et de Deleuze au prisme des schèmes anthropologiques de Descola et de céder à la tentation de les mesurer à de l'incommensurable : au

¹ MANIGLIER 2017, p. 154.

² Il s'agit de *Par-delà nature et culture* (DESCOLA 2005).

perspectivisme, animiste et chamanique, dont Viveiros de Castro s'est fait l'équivoque traducteur.

I – LES QUATRE ONTOLOGIES

Toute rencontre, tout rapport advient selon une distribution équivoque des ressemblances et des différences, des continuités et des discontinuités, des conjonctions et des disjonctions. L'anecdote, empruntée par Descola à Lévi-Strauss¹, est devenue un cas d'école : à l'époque des Grandes Découvertes, lorsque les Espagnols et les Indiens antillais de Porto Rico tombèrent nez à nez, ils furent confrontés à la question de leur humanité respective. Les missionnaires se demandèrent si ces sauvages avaient une âme comme la leur, tandis que les indigènes expérimentaient sur les cadavres des blancs capturés pour savoir si leur corps était divin ou soumis, comme le leur, à la putréfaction. La question du point de vue se posait d'emblée. Du côté européen, l'humanité se définissait par des qualités morales ; l'altérité se présentait sous la forme d'une discontinuité spirituelle, la continuité corporelle étant évidente : l'unité de la nature ne fait aucun doute, tous les corps obéissent aux mêmes lois physiques ; mais seuls les humains ont une âme, démarqués des non-humains par une intériorité spirituelle – ces sauvages, malgré leur forme humaine, étaient peut-être bien des bêtes. Du côté amérindien, l'humanité se définissait au contraire par des attributs corporels ; la discontinuité physique avec les Espagnols était une évidence (ce n'était pas une simple question d'anatomie : leur *apparence* était un gage suffisant d'altérité) : humains et non-humains ont des corps différents ; mais tous ont une âme, tous partagent un principe intérieur assurant une continuité spirituelle de tout ce qui est – ces Espagnols, qui avaient assurément un esprit, étaient peut-être des dieux.

Ces deux approches inversement symétriques du continu et du discontinu, Descola les appelle « naturalisme » et « animisme », par quoi il renouvelle le sens de ces

¹ LÉVI-STRAUSS 1955, p. 82-83, cité dans DESCOLA 2005/2015, p. 482. Voir aussi VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 14 suiv.

termes : ce sont deux schèmes pratiques d'interprétation de la réalité, des modes d'identification des existants selon ce qu'il nomme leur « intériorité » et leur « physicalité »¹. Le naturalisme reconnaît une continuité des physicalités et une discontinuité des intériorités ; l'animisme admet à l'inverse une continuité des intériorités et une discontinuité des physicalités. Ces modes d'identification ne doivent pas être compris comme de simples croyances (qui plus est, avec pour sous-entendu évident que l'animisme seul est une croyance, relevée et dépassée par la science, naturaliste par définition), mais comme des *ontologies*, c'est-à-dire des manières de qualifier et de distribuer les propriétés des existants. Le choix d'un terme auquel répugnait la tradition anthropologique est important : contre l'avis le plus répandu des sciences sociales, le pari est que l'ontologique précède le social, et que tout collectif se constitue autour du partage de certains modes d'identification d'ordre ontologique² ; et, de même, que les types de société dépendent fondamentalement des manières de distribuer les relations entre existants identifiés, ce que Descola nomme *cosmologies*. Des types d'ontologies et de cosmologies peuvent être distingués et comparées anthropologiquement, selon des aires géographiques et des populations dont les ressemblances et les différences typologiques sont attestées par l'ethnographie.

¹ Dans *Par-delà nature et culture* (p. 210 suiv.), Descola se défend, par cette distinction fondamentale entre intériorité et physicalité, de reconduire simplement le vieux dualisme naturaliste de l'âme et du corps. Celui-ci n'est qu'une variante parmi beaucoup d'autres d'une distinction, à la fois plus fondamentale et plus vague, universellement attestée à la fois par l'ethnographie, la linguistique, la psychologie, la neurobiologie, etc. Pour définir l'intériorité *a minima*, Descola propose de parler d'« une croyance universelle qu'il existe des caractéristiques internes à l'être ou prenant en lui sa source, décelables dans les circonstances normales par leurs seuls effets, et qui sont réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques ». Quant à la physicalité, elle est « l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité » (p. 211 et 212).

² « Il est vrai que le terme "ontologie" a fait florès, notamment dans le monde anglophone après que *Par-delà nature et culture* eut été traduit. De sorte que l'on a fait de moi, avec Bruno Latour et Eduardo Viveiros de Castro, l'un des acteurs d'un "tournant ontologique" qui suscite pas mal de débats [...] Au fond, si j'ai contribué au "tournant ontologique", expression que je n'ai moi-même jamais utilisée, c'est par une exigence d'hygiène conceptuelle : il faut chercher les racines de la diversité des humains à un étage plus profond, celui des différences dans les inférences de base qu'ils font en fonction des situations à propos d'êtres qui peuplent le monde et des façons dont ces êtres se lient. De là découlent les types de collectifs au sein desquels se déroule la vie commune et la nature de leur composition ; de là découlent les formes de subjectivation et d'objectivation ; de là découlent les régimes de temporalité et les formes de la figuration ; de là découle, de fait, tout la richesse de la vie sociale et culturelle. » (DESCOLA 2014/2017, p. 236 et 240).

Pour la discipline elle-même, cela veut dire que le grand partage entre nature et culture, sur lequel se fondent non seulement l'anthropologie mais toutes les sciences, humaines et naturelles, doit être remis en question. Ce partage implique en effet que soient opposées l'unité homogène de la nature et l'exception radicale de l'esprit humain ; que *la* culture soit l'ensemble des manières dont l'esprit humain se rapporte à la nature, ensemble que l'anthropologie se propose d'étudier ; qu'enfin la diversité de ces manières permette de distinguer *des* cultures, dont la comparaison est précisément l'objet de l'anthropologie. Or, à partir de l'invariant qu'elle s'est donné (le partage nature-culture), l'anthropologie ne peut mener à bien sa mission comparatiste si les variantes qu'elle étudie (les cultures), précisément, ne partagent pas universellement cet invariant et font varier, dans leurs propres variations, le partage lui-même. L'anthropologie structurale avait franchi un pas décisif dans la libération des opérations comparatives, en effectuant pour ainsi dire un saut dans l'immanence : non plus décliner systématiquement des variantes du même, des différenciations dans l'identique, mais penser structurellement des rapports invariants entre éléments et relations de plusieurs éléments permettant de passer d'un ensemble à un autre par groupe de transformation¹. Toutefois, l'anthropologie structurale restait toujours prisonnière de ses modes d'identification constitutifs (naturalistes), la « nature » elle-même n'étant jamais prise dans le processus variationnel. Ce n'est pas un hasard si le totémisme a été le premier et le plus durable objet d'étude de l'anthropologie, y compris pour Lévi-Strauss : le rapport aux discontinuités entre espèces naturelles était censé fournir aux sociétés totémiques – et aux anthropologues qui les étudiaient – un critère classificatoire pour penser les discontinuités entre segments sociaux². Mais

¹ Voir Philippe DESCOLA 2012 et également DESCOLA 2014/2017, p. 229 suiv.

² On pourra légitimement nous reprocher, dans la suite de ce chapitre et dans le suivant, de ne plus mentionner le totémisme. Il nous faut reconnaître, aussi modestement qu'abruptement, que nous n'avons pas su quoi en faire pour la compréhension du perspectivisme. Toutefois, il semble que Descola lui-même reste mesuré sur sa thèse que le totémisme soit une ontologie à part entière (voir *Par-delà nature et culture*, p. 254-257) ; quant à Viveiros de Castro, il fait reproche à Descola d'avoir élevé le totémisme au rang d'ontologie — mais aussi d'avoir distingué trop nettement naturalisme et analogisme, que l'anthropologue brésilien a tendance à assimiler l'un à l'autre. Selon lui, le schéma quadripartite de Descola (schéma lui-même analogiste !), n'était pas une nécessité. Viveiros de Castro a préféré recentrer le problème sur l'opposition ontologique entre naturalisme et perspectivisme, le premier impliquant un *multiculturalisme* et le second, un *multinaturalisme* (voir *Métaphysiques cannibales*, chap. 3, « Multinaturalisme »). Le concept de « multinaturalisme » a été élaboré par Viveiros de Castro « pour mettre en évidence l'un des traits saillant de la pensée amérindienne par rapport aux cosmologies "multiculturalistes" modernes. Alors que celles-ci s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de

Descola, sur le terrain, dut bientôt se rendre compte que le partage entre nature et société, n'avait, pour comprendre les populations animistes, plus aucune pertinence : dans un premier temps, il pouvait encore dire que les Achuars semblaient penser la nature selon des catégories fondamentalement sociales, les non-humains étant désignés et traités selon des liens de parenté (les animaux chassés comme des affins, les végétaux cultivés comme des consanguins, etc.)¹ ; mais c'était encore reconduire un partage qui n'était pas le leur : les rapports qu'ils entretenaient dépendaient bien plutôt du partage entre intériorités continues et physicalités discontinues, partage qui engendrait de fait des rapports de continuité avec des non-humains (auxquels ils reconnaissaient un esprit semblable au leur) mais aussi des rapports de discontinuité avec d'autres humains (auxquels il reconnaissait une apparence différente de la leur), un partage qui allait même jusqu'à impliquer, comme nous le verrons, une radicale redéfinition de « l'humain ».

Or, ce nouveau partage offrait à Descola une pertinence méthodologique générale, puisqu'il permettait de penser davantage que le seul animisme. On l'a vu, l'anthropologue lui-même pouvait comparer ses propres identifications à celles de son objet d'étude, en constatant qu'il opérait selon une symétrie inverse à partir du même partage, identifiant une continuité des physicalités et une discontinuité des intériorités (naturalisme). Il restait à compléter la combinatoire des modes d'identification : dans le totémisme désormais, « il y a une continuité morale et physique à l'intérieur d'un ensemble d'humains et de non-humains, mais une discontinuité à une autre échelle, entre chacun des blocs d'humains et de non-humains qu'on appelle les "groupes totémiques"² ». Une quatrième formule découle logiquement des trois premières, qui,

la nature et la multiplicité des cultures – la première garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde générée par la particularité subjective des esprits et du signifié –, la conception amérindienne supposerait, au contraire, une unité de l'esprit et une diversité des corps. La culture ou le sujet seraient ici la forme de l'universel ; la nature ou l'objet, la forme du particulier. » (VIVEIROS DE CASTRO 2014, p. 163). Sur la critique de Descola, voir VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 47-51).

¹ « C'était une solution qui me convenait à l'époque, que j'ai développée dans quelques publications. Mais en discutant avec des collègues, notamment Tim Ingold au Royaume-Uni et [Eduardo Viveiros] de Castro au Brésil, je me suis rendu compte qu'en poursuivant dans cette voie, j'étais dans l'erreur, dans la mesure où je reproduisais la dissociation entre "nature" et "société" à laquelle je souhaitais échapper. » (DESCOLA 2007, p. 236).

² DESCOLA 2014/2017, p. 213.

tout autant que celle de l'animisme, devra retenir notre attention par la suite : il y a des groupes humains qui affirment la discontinuité à la fois des intériorités et des physicalités, « une fragmentation générale [...], une décomposition, une distribution et une recomposition de ces entités multiples dans des ensembles signifiants organisés par des systèmes de correspondances¹ ». Cette ontologie, que l'on peut trouver aussi bien dans le monde mésoaméricain qu'en Afrique ou en Asie (mais aussi bien dans l'Europe prémoderne), Descola choisit de la nommer *analogisme*, en vertu du caractère analogique des chaînes de correspondances établies.

À ce stade, il faut distinguer deux dimensions dans la vaste entreprise de Descola. D'une part, l'élaboration d'une *combinatoire* qui a permis de dégager les quatre grands schèmes contrastifs (naturalisme, animisme, totémisme et analogisme) à partir de séries de couples d'opposition (intériorités / physicalités, humains / non-humains, continuités / discontinuités), et de repérer, sur le terrain et dans la littérature ethnologique, le maximum de variations et de transformations dans ce système quadripolaire, en fonction de grands et de petit écarts, de compromis, de transitions, d'hybridations². À cet égard, la méthode descolienne a incontestablement fait ses preuves, comme l'atteste la riche et stimulante productivité théorique de ces schèmes dans la littérature anthropologique contemporaine, mais également leur portée proprement éthique et politique³. D'autre part, à l'origine même de la possibilité d'une combinatoire et d'un schématisme, il y a *variation du point de vue* de l'anthropologue lui-même, un déplacement critique et une relocalisation réflexive du sujet de l'anthropologie. Voilà une science qui, à la faveur de l'étude de son objet, se révèle capable de devenir l'objet de son objet, d'intégrer sa propre position dans la théorie qu'elle pose et, ce faisant, de nommer l'ontologie dont elle dépend nécessairement – le naturalisme – au sein d'un véritable pluralisme ontologique. Certes, et Descola y insiste, l'anthropologue reste irrémédiablement naturaliste. À la question posée par la

¹ *Ibid.*, p. 214.

² Ce dont témoignent les différents tableaux reproduits dans *Par-delà nature et culture* (DESCOLA 2005/2015), notamment p. p. 221, 403, 406, 407, 414, 519-520.

³ Voir, à cet égard, la dernière partie de *La composition des mondes* : « Le monde contemporain à la lumière de l'anthropologie » (DESCOLA, 2014/2017, p. 279 suiv.).

revue *Tracés* (« Vous avez distingué quatre modes d'identification. Quel est le vôtre ? »), il répond :

« Ah ! Je n'ai aucun problème là-dessus, je suis naturaliste, parce que je ne vois pas comment je pourrais être autre chose ! Mais il faut déjà en avoir conscience. On ne peut pas avoir un point de vue de Sirius dans cette affaire. Le projet même d'une anthropologie est naturaliste. Il n'y a pas d'anthropologie analogique, totémique ou animique. L'idée d'examiner les conditions d'existence des existants, de faire varier les conditions de connaissance, est typiquement naturaliste. Il n'y a aucune honte à l'admettre¹. »

Il faut pressentir l'essentiel dans cet aveu : c'est le point de vue de Sirius qui saute, première et fondamentale condition de tout perspectivisme, qui sera radicalisée par Viveiros de Castro². Mais pour l'heure, ce qui nous intéresse surtout dans le déplacement et la mise en variation opérés par Descola, c'est le rôle particulier, et prépondérant, qu'y a joué l'animisme. Il a fallu *prendre le point de vue de l'animisme* pour commencer à sentir, sous l'angle animiste, les problèmes posés par le naturalisme au sujet de la connaissance anthropologique. La première raison de cette prépondérance est empirique : Descola a choisi pour terrain les populations animistes de l'Amazonie, c'est à leur contact concret et prolongé qu'est née la nécessité, comme pour tout anthropologue, de remettre en question les outils avec lesquels il tentait de comprendre l'*expérience* qu'il était en train de faire en milieu animiste³. Mais il y a une deuxième raison, proprement ontologique : l'animisme n'est pas une ontologie comme les autres : précisément parce qu'il identifie une continuité des intériorités, il est une *ontologie de la communication des points de vue*, sous certaines conditions. Dès lors, c'est l'objet de l'anthropologue qui lui fournissait sa méthode, et la solution aux

¹ DESCOLA 2007, p. 249.

² « ... toutes les théories anthropologiques non triviales sont des *versions* des pratiques de connaissance indigènes ; ces théories se situent de la sorte dans une stricte continuité structurale avec les pragmatiques intellectuelles des collectifs qui se trouvent historiquement en "position d'objet" au regard de la discipline. » (VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 6).

³ Les entretiens formant l'ouvrage *La composition des mondes* (DESCOLA 2014/2017), largement autobiographiques, mettent parfaitement en lumière la genèse empirique de la théorie de Descola.

problèmes posées par son expérience de l'altérité. Non seulement sa méthode et sa solution, mais son éthique.

II – ANIMISME MÉTHODOLOGIQUE

Selon sa formule la plus générale, l'animisme est donc pour Descola « l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur¹ ». Cette identification, qui implique de reconnaître aux animaux, aux plantes et aux esprits de l'intentionnalité subjective et des rapports intersubjectifs, n'est toutefois pas complète : les non-humains se distinguent des humains par leur physicalité – par leur corps, pourrait-on dire, à condition de préciser ce que l'on entend, en régime animiste, par « corps ». En effet, il ne s'agit pas d'une distinction des substances corporelles, d'une discontinuité matérielle : de ce point de vue, les animistes sont en quelque sorte « naturalistes », dans la mesure où, précise Descola, ils sont tous à peu près d'accord pour reconnaître aux différents corps d'être faits de la même « matière ». Ce que l'anthropologue appelle « physicalité », ce sont les formes extérieures, les comportements, les compétences ou puissances d'agir des corps dans le monde. Comme nombre d'études ethnographiques le confirment, c'est la forme de vie, la manière d'être ou le mode d'existence qui sont le critère distinctif des êtres en régime animiste². Ce que nous pourrions encore appeler *l'apparence* – et qu'il ne faut pas réduire à la simple anatomie : le corps est appréhendé avec tout son « outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y développer le mode distinctif d'existence par quoi on l'identifie au premier chef³ », mais plus largement encore, par tout son appareillage visible, y compris exosomatique : non seulement sa forme anatomique, ses attitudes et manières d'être et de faire, mais également, qui y participent, les vêtements, ornements, accessoires, armes, outils, etc. Tim Ingold parvient à la même conclusion à propos des sociétés circumpolaires : les êtres se distinguent par « une couverture corporelle extérieure qui fournit l'équipement

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 229.

² Descola cite, à l'appui de sa thèse, un certain nombre de conclusions ethnographiques qui vont dans le même sens : voir DESCOLA 2005/2015, p. 232 suiv.

³ *Ibid.*, p. 238.

et confère le pouvoir nécessaire afin de mener une forme de vie particulière¹ ». C'est pourquoi la fourrure d'un animal pourra être vue comme son vêtement, ses griffes ou ses dents comme une arme ; à l'inverse, le vêtement humain est une peau, les armes sont des organes. C'est pourquoi également la physicalité ainsi conçue distingue les humains des non-humains, mais encore les non-humains entre eux, et même les humains entre eux : les sociétés animistes relèvent des distinctions entre tribus humaines qui sont analogues à celles qui les séparent des animaux. On comprend que les Indiens de Porto Rico aient douté de l'humanité des Espagnols : l'identité anatomique – sans doute déjà mise à mal par certaines différences physiologiques – ne faisait pas le poids face à l'altérité du maintien, du costume, des instruments et des armes. Ce qui diffère, c'est l'ensemble des manifestations du *comportement*.

La méthode classificatoire animiste prend donc pour critères les différences de comportement entre les êtres ; elle reconnaît donc que toutes les classes d'êtres ont en commun d'avoir un comportement. Par là se dessine l'articulation entre la discontinuité des physicalités et la continuité des intériorités : les manières d'être singulières sont *l'expression* d'une intentionnalité universelle. Toutes font signe vers cette intériorité intentionnelle qui, quant à elle, permet de les *interpréter*, c'est-à-dire d'entrer en rapport et de communiquer avec elles malgré la discontinuité. Or c'est précisément cette méthode animiste qui exige en quelque sorte de l'interprète naturaliste d'adopter à son tour, pour entrer en rapport, un *animisme méthodologique*.

Baptiste Morizot, dans un ouvrage important qui revendique un tel animisme méthodologique pour trouver la meilleure manière d'entrer en rapport et de cohabiter avec ces non-humains revenus parmi nous que sont les loups, souligne que ce qui distingue précisément les physicalités, c'est un véritable *éthogramme*. Il en appelle ainsi à une éthologie généralisée : « Les systèmes écologiques méritent qu'on fasse l'hypothèse que tout *se comporte*² ». Or Morizot rapproche cette hypothèse (tout en précisant les distinctions qui lui sont propres) de la notion d'*agency*, convoquée par Bruno Latour dans le but de renouveler la compréhension scientifique et politique

¹ INGOLD 1998, p. 194.

² MORIZOT 2016, p. 182.

d'une nature en tant qu' « animée », et qu'il traduit, indiquant une référence spinoziste, par *puissance d'agir* :

« Ce qui rend les rapports scientifiques si propices à l'étude des multiplicités des puissances d'agir, c'est qu'on ne peut définir le caractère des agents qu'ils mobilisent autrement que par les *actions* à travers lesquelles ils doivent être lentement capturés [...] leurs *compétences*, c'est-à-dire ce qu'ils *sont*, ne sont définies *qu'après leurs performances*, c'est-à-dire après qu'on est parvenu à enregistrer comment ils se *comportent* ¹ »

Il faut retracer la généalogie qui nous fait rencontrer les « puissances d'agir » spinozistes et leur articulation à l'éthologie. Comment Viveiros de Castro, pour son compte, définit-il les physicalités ou « corps » ?

« Je ne me réfère pas ici aux différences physiologiques – quant à ça, les Amérindiens reconnaissent une uniformité basique des corps –, mais aux affects qui singularisent chaque espèce de corps, ses puissances et ses faiblesses ; ce qu'il mange, sa façon de se mouvoir, de communiquer, où il vit, s'il est grégaire ou solitaire, timide ou fier... [...] Ce que nous appelons ici “corps”, donc, n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un *habitus*, un *ethos*, un éthogramme². »

Or cette définition du corps, Viveiros de Castro la trouve chez Deleuze lecteur de Spinoza, et tout particulièrement de l'*Éthique* considérée comme *éthologie*³. Ce qui distingue un corps d'un autre, ce sont les affects dont il est capable : en ce sens, il y a

¹ LATOUR 2015, « Deuxième conférence : comment ne pas (dés)animer la nature », p. 57 suiv. Sur le terme « *agency* », voir p. 67. Citation, p. 77.

² VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 39-40.

³ « La considération des genres et des espèces implique encore une “morale” ; tandis que l'*Éthique* est une *éthologie* qui, pour les hommes et les animaux, ne considère dans chaque cas que le pouvoir d'être affecté. Or précisément, du point de vue d'une éthologie de l'homme, on doit distinguer d'abord deux sortes d'affectations : les *actions*, qui s'expliquent par la nature de l'individu affecté et dérivent de son essence ; les *passions*, qui s'expliquent par autre chose et dérivent du dehors. Le pouvoir d'être affecté se présente donc comme *puissance d'agir*, en tant qu'il est supposé rempli par des affectations actives, mais comme *puissance de pâtir*, tant qu'il est rempli par des passions » (Spinoza. *Philosophie pratique*, p. 40).

plus de différence entre un cheval de course et un cheval de labour qu'entre ce dernier et un bœuf¹. Ainsi, Deleuze fait de Spinoza l'ancêtre des éthologues : « Longtemps après Spinoza, des biologistes et des naturalistes essaieront de décrire des mondes animaux définis par les affects et les pouvoirs d'affecter ou d'être affecté. Par exemple, J. von Uexküll² ». Par quoi le tournant étho-ontologique de l'anthropologie, de Descola à Latour, de Viveiros de Castro à Ingold ou Morizot, marque son héritage deleuzien, jusque dans la profonde remise en question descolienne du dualisme nature – culture. Ainsi l'exige l'immanence deleuzo-spinoziste :

« On voit bien que le plan d'immanence, le plan de Nature qui distribue les affects, ne sépare pas du tout des choses qui seraient dites naturelles et des choses qui seraient dites artificielles. L'artifice fait complètement partie de la Nature, puisque toute chose, sur le plan immanent de la Nature, se définit par des agencements de mouvements et d'affects dans lesquels elle entre, que ces agencements soient artificiels ou naturels³. »

Dans l'*agencement* deleuzien, il faut désormais entendre que ce qui y circule, ce sont les *agencements* ou puissances d'agir, à quoi il faut joindre indissociablement celles de pâtir – pouvoir d'affecter et d'être affecté. Ce qui constitue la multiplicité des physicalités discontinues (« l'apparence »), ce sont des rapports de force à force, de puissance à puissance. Comme nous le savons de Nietzsche, une force ne peut agir que sur une autre force, une « volonté » sur une autre « volonté », dans un complexe d'actions-réactions – tout aussi bien d'attractions-répulsions, inclusions-exclusions, conjonctions-disjonctions, etc. Ce sont des oui et des non, ces expressions fondamentales de la « volonté » chez Nietzsche. Il n'en est pas autrement en régime animiste : l'identification d'une discontinuité des « agissements » implique la continuité d'une puissance d'agir. Ce n'est que par là qu'on peut identifier ontologiquement l'apparence comme multiplicité immanente des modes d'existence. La condition, vitale, pour pouvoir interpréter cette multiplicité (et vivre avec et en elle) consiste à y identifier et distinguer des agencements expressifs de puissances d'agir et de pâtir

¹ Spinoza. *Philosophie pratique*, p. 166-167.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

dans lesquels on est toujours déjà agi et agent. Ce que Morizot appelle, à la suite de Dennett, la « stratégie de l'interprète¹ », et qui exige une véritable hybridation interprétative en vue d'une communication réelle :

« Le problème n'est pas de savoir qui a ou n'a pas d'âme : nous ne savons pas ce qu'est une âme, le gain serait donc nul. Le problème est de savoir ce qu'il faut inventer comme concepts d'exo-intentionnalité, exo-rationalité, communications, et intériorité, à postuler aux autres qu'humains pour les comprendre mieux dans leur forme d'existence spécifique. C'est un animisme méthodologique². »

Il importe peu que cette intentionnalité soit appelée âme, esprit, subjectivité, conscience, volonté, etc. Ce qui est donné, c'est la multiplicité des formes d'existence, c'est-à-dire des puissances d'agir et de pâtir. Or l'intentionnalité est ce que doivent *nécessairement* imputer ces formes et ces puissances aux autres formes et puissances pour pouvoir exister, agir et interagir dans le monde « apparent ». C'est l'interprétation ou spéculation fondamentale de toute vie. Mais il faut relever une difficulté : imputer à tous les êtres une intentionnalité ne signifie pas encore postuler une *même* intentionnalité. Pourquoi ne pas imaginer, coextensive à celle des physicalités, une discontinuité des intentionnalités ? Si le naturalisme est allé très loin en postulant une discontinuité ontologique radicale entre humains intentionnels et non-humains non-intentionnels, l'animisme semble être allé très loin dans l'autre sens, faisant un effort considérable pour instaurer la continuité universelle d'intentionnalités identiques. Car, ce qui est empiriquement donné, en même temps que la multiplicité discontinue des comportements, c'est bien celle des intentions qu'ils expriment. Pour le dire simplement : si tous les êtres « veulent », ils ne veulent cependant ni la même chose, ni de la même manière, ce qui complique naturellement la communication, l'interprétation et l'interaction parmi eux. Entre un Achuar, un jaguar et un pécaré ; entre une meute de loup, une association de bergers et un troupeau de bétail ; entre un peuple amérindien, un éco-système fluvial et une exploitation pétrolière, tout ce qui est

¹ MORIZOT 2016, p. 201. Voir DENNET 1990.

² MORIZOT 2016, p. 200-201.

voulu, interprété, agi, tout ce qui importe et intéresse, diverge jusqu'au tragique. Tous les modes d'identification et de mise en relation sont fondamentalement confrontés à ce problème, qui noue ensemble l'ontologie, la cosmologie et l'éthique : la communication des points de vue divergents.

On pressent, je l'espère, l'enjeu de la démarche adoptée ici : l'anthropologie, et sans doute l'éthologie, sont aujourd'hui les mieux à même de penser à nouveaux frais le problème fondamental de la divergence des points de vue. Comparé à l'échec fatal de l'ontologie « naturaliste » à interpréter et faire communiquer les perspectives divergentes, non seulement entre humains et non-humains mais également entre humains naturalistes et humains non naturalistes (et sans doute parmi les humains naturalistes eux-mêmes...), il apparaît à un certain nombre d'*interprètes* contemporains (anthropologues et éthologues, issus du naturalisme, qui se sont fait spécialité de circuler entre les humains naturalistes, les humains non naturalistes et les non-humains) que leur méthode requiert nécessairement une traduction de la méthode animiste et une hybridation avec elle. Or ce qui est en jeu dans cette traduction et cette hybridation, c'est le noyau *perspectiviste* de l'animisme, c'est-à-dire son art de faire communiquer des points de vue divergents, y compris dangereusement, tragiquement divergents. Ce qui va nous importer, c'est de pouvoir prolonger la démarche et d'esquisser pour notre compte une telle traduction et hybridation entre un perspectivisme non-naturaliste (animiste au premier chef mais peut-être également analogiste, nous le verrons) et des perspectivismes issus du naturalisme lui-même. Mais pour ce faire, il faut encore poursuivre la piste animiste, et envisager les manières dont l'animisme met en relation les modes d'existence et fait communiquer leurs points de vue.

III – LA COMMUNICATION DES POINTS DE VUE : « UNE AFFAIRE RISQUÉE »

1 - Prédation et anthropophagie

En vérité, il est très différent de manger et d'être mangé, d'être prédateur ou proie. Voilà une première et dangereuse divergence de point de vue. Le rapport prédateur

est, en régime animiste, l'expression privilégiée de la nécessaire variation de point de vue des puissances d'agir :

« En effet, l'animisme amazonien est fondé, non seulement sur l'attribution généralisée d'une âme, d'une subjectivité, d'une conscience morale aux non-humains, qui se trouvent de ce fait doués d'un point de vue singulier sur le monde ; il l'est aussi sur l'idée que chaque espèce a des dispositions corporelles propres qui lui donnent un accès à des mondes particuliers, *et dont le point de vue varie selon que l'animal est chasseur ou proie*, selon son système perceptif, son milieu de vie, son mode de locomotion, ses moyens de défense, etc.¹ »

Descola suggère que, dans les schèmes d'identification des physicalités, la prévalence de la forme sur la substance ne saurait étonner si l'on songe que les ontologies les empruntent vraisemblablement « au modèle de la chaîne trophique² ». Toutefois, il ne fait pas de la prédation la seule forme de relation caractéristique des cosmologies amérindiennes. S'il est vrai, comme l'affirme Descola (et comme nous avons tenté de le montrer dans un tout autre contexte au chapitre précédent), que *prendre et donner* constituent les modalités fondamentales de la relation, la prédation apparaît comme une pure prise, c'est-à-dire une relation asymétrique négative, par contraste avec le don (relation asymétrique positive) et l'échange (relation symétrique)³. L'auteur de *Par-delà nature et culture* insiste sur la présence différenciée, dans les ontologies animistes, de ces diverses formes de relation, là où s'opposent, autour de Viveiros de Castro, les partisans de la seule prédation et ceux qui défendent, plus classiquement, la prévalence de l'échange, autour de Joanna

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 206-207. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 237. L'influence du modèle trophique est sans doute valable également pour la compréhension du naturalisme au sens descolien. Baptiste Morizot fait l'hypothèse, à la suite de Paul Shepard, que la révolution néolithique, marquée par le passage de sociétés de chasseurs-cueilleurs à des sociétés d'éleveurs-agriculteurs, a produit un véritable changement de paradigme ontologique : les non-humains, animaux et plantes, se sont répartis pour les humains en ressources utiles et en concurrents nuisibles, inaugurant une véritable « guerre contre la nature », sous le double aspect de l'exploitation d'une nature domestiquée et de la destruction d'une nature sauvage (voir MORIZOT 2016, p. 71 suiv.). Une telle modification du rapport prédateur permettrait de comprendre l'émergence du mode d'identification de ce qui deviendrait l'ontologie naturaliste au sens descolien.

³ Voir DESCOLA 2005/2015, p. 530 suiv.

Overing¹. Lévi-Strauss, leur maître à tous, avait déjà relevé que l'école anthropologique brésilienne était parvenue à dégager une véritable *métaphysique de la prédation*, soulignant par là une impressionnante entrée en scène de la philosophie en anthropologie – non pas notre philosophie, mais celle des Amérindiens².

« La vie est vol », affirmait Whitehead. Descola rappelle de son côté que la prédation peut bien être appelée vol, capture ou appropriation indue, elle reste « une contrainte fondamentale inhérente à la vie animale³ », contrainte à laquelle les humains n'échappent pas. Peut-on cependant, comme le fait l'anthropologie, transposer ce modèle biologique en modèle social, et parler d'un éthos prédateur ? L'observation ethnographique y invite : il apparaît nettement que certaines sociétés ont trouvé dans la prédation le schème fondamental leur permettant de faire communiquer identité et altérité :

« ... si certains collectifs l'ont adoptée comme un *ethos* caractéristique, ce n'est pas qu'ils soient plus sauvages ou plus primitifs que d'autres, c'est qu'ils ont trouvé là un moyen paradoxal d'incorporer l'altérité la plus profonde tout en demeurant fidèles à eux-mêmes. [...] la prédation est avant tout une disposition à incorporer l'altérité humaine et non-humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi⁴ »

La carnivorie, l'herbivorie, l'anthropophagie, la chasse, la guerre, le rapt, l'appivoisement, et encore le chamanisme sont autant de pratiques d'incorporation de l'altérité : celle des animaux, des plantes, des humains autres et des esprits. Incorporation physique et sociale qui est toujours absorption des puissances d'agir⁵,

¹ *Ibid.*, p. 574.

² « Il est remarquable qu'à partir d'une analyse critique de la notion d'affinité, conçue par les Indiens sud-américains comme faisant charnière entre des opposés : humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation [...] De ce courant d'idée, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur. » (LÉVI-STRAUSS 2000, p. 720).

³ DESCOLA 2005/2015, p. 542.

⁴ *Ibid.*, p. 544 et 545.

⁵ « Dans la guerre comme dans la chasse, l'absorption de l'altérité et de sa puissance génésique passe donc autant par l'incorporation physique (anthropophagie rituelle, chasse aux trophées, consommation du gibier) que par une incorporation sociale (rapt, appivoisement). » (DESCOLA 1994, p. 339).

c'est-à-dire à la fois d'une intentionnalité partagée et d'un mode d'existence distinct, mais pris dans le rapport pouvoir d'affecter-pouvoir d'être affecté qui identifie et relie les existences. Cela signifie que cette absorption est *incorporation du point de vue d'autrui qui participe à ma propre identité* : le rapport prédateur, écrit Descola, est « reconnaissance que sans le corps de cet autrui, sans son identité, sans le point de vue qu'il porte sur moi, je resterais incomplet¹ ». Ce n'est pas un rapport d'échange, parce que les rapports du pouvoir d'affecter et du pouvoir d'être affecté ne sont jamais symétriques, mais co-constituants par leur asymétrie même. La différence est affirmée, et la réciprocité déniée².

Descola et Viveiros de Castro, malgré leurs divergences, ont toujours reconnu leur dette mutuelle concernant l'enrichissement de leurs concepts respectifs d'animisme et de perspectivisme³. Chez Viveiros de Castro, la prédation est au cœur du dispositif perspectiviste, au point qu'il se réclame, non sans fierté, de cette « métaphysique de la prédation » que Lévi-Strauss avait relevée chez les anthropologues brésiliens⁴. Ainsi, il affirme que « l'une des dimensions fondamentales des inversions perspectivistes concerne les statuts relatifs et relationnels de prédateur et de proie⁵ ». C'est sur cette base que Viveiros de Castro entend élargir la portée du perspectivisme animiste à la question centrale du cannibalisme rituel amazonien, que l'anthropologie structuraliste, et Lévi-Strauss au premier chef, n'avaient su interpréter que dans le cadre du régime totémiste du sacrifice, structuré par la transcendance d'entités surnaturelles. Soit l'exemple des Tupinambá, ancien peuple amazonien qui pratiquait une anthropophagie rituelle (consistant à dévorer un ennemi captif après l'avoir accueilli pacifiquement un assez long temps dans la tribu) : Viveiros de Castro conteste que ce rite ait jamais signifié une offrande sacrificielle à des entités surnaturelles, et démontre que « ce qu'on mangeait, c'était la relation de l'ennemi à ses dévoreurs,

¹ DESCOLA 2005/2015., p. 546.

² « Tous ces peuples confèrent une position de sujet intentionnel à bon nombre d'habitants du cosmos, lesquels se trouvent ainsi placés dans une situation d'égalité formelle sur le plan ontologique, tandis que leurs relations se définissent au contraire par une asymétrie conjoncturelle, chacun de ces sujets humains et non humains s'efforçant d'incorporer la substance et l'identité d'autrui *dans un déni permanent de la réciprocité*. » (*ibid.*, p. 587, je souligne).

³ Voir par exemple : DESCOLA 2005/2015, p. 245-246 ; VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 47-51.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

autrement dit sa *condition d'ennemi*. Ce qu'on assimilait de sa victime, c'était les signes de son altérité, et ce qu'on visait, c'était cette altérité comme point de vue sur le Soi », dans un « mouvement paradoxal d'autodétermination réciproque par le point de vue de l'ennemi¹ ». Le corps (dont la quantité de chair consommée était négligeable) était dévoré en tant que valeur purement positionnelle, en tant que signe – une véritable *sémiophagie*, que l'auteur appelle également (en référence consciente à Whitehead) une *préhension* sémiophysique². Par là, il établit deux points importants : d'une part, le cannibalisme sacrificiel amazonien, loin de renvoyer à une transcendance de type totémiste, est l'expression d'une altérité immanente, d'une « société sans intérieur, qui n'arrive à être "elle-même" que *hors de soi*. Son immanence coïncide avec sa transcendance³. » D'autre part, la traduction structurale de la chair substantielle en corps signifiant, et de celui-ci en point de vue de valeur purement positionnelle, permet à Viveiros de Castro d'élever les pratiques amazoniennes au statut d'une *logique du sens* proprement perspectiviste, opérant directement au niveau ontologique.

Et Viveiros de Castro entend faire jouer jusqu'au bout cette logique perspectiviste du sens : elle doit permettre de produire, non seulement une anthropologie de son objet à partir de la perspective de celui-ci, dans son altérité équivoque, mais encore d'altérer l'anthropologie elle-même à partir de cette équivoque : on ne peut s'aventurer dans un régime perspectiviste où le sens est valeur positionnelle et générateur d'identité à partir de l'altérité sans se repositionner soi-même dans la logique de l'autre, pour ainsi dire comme l'objet d'une anthropologie autre : C'est pourquoi l'objet propre de l'anthropologie de Viveiros de Castro est une *alter-anthropologie* dont elle devient elle-même l'objet par une altération, une mise en variation et une coproduction du sens. Le rapport entre « cultures » est asymétrique, équivoque et, pour tout dire – vu la dynamique profondément impérialiste et colonialiste dans laquelle est née et s'est développée l'anthropologie occidentale – prédatrice. (Il faut, nous le verrons, toute une *diplomatie* pour concevoir l'aventure des ontologies multiples et la communication des

¹ *Ibid.*, p. 113.

² *Ibid.*, p. 113 et 114.

³ *Ibid.*, p. 114.

perspectives divergentes autrement que comme une chasse ou une guerre). L'objectif de Viveiros de Castro est explicitement politique et cosmopolitique : « se rapprocher de l'idéal de l'anthropologie au tant qu'exercice de décolonisation permanente de la pensée¹ ». Le sujet de l'anthropologie, soutenu par la métaphysique occidentale qui le fonde, n'a cessé de produire son objet à partir de son propre reflet : je produis l'altérité à partir de mon identité ; mon objet est tout ce que je ne suis pas, « le non-occidental, le non-moderne, ou le non-humain² » ; je peux bien comprendre la diversité de mes objets par leurs positions dans un système de variations, mais ma place est fixe, et c'est la place de l'universel, que l'Indigène me renvoie en miroir, et dans lequel je me contemple. Cela commence par un autre rapport au *miroir* : le miroir de Dionysos n'est pas celui de Narcisse³.

Dans cette alter-anthropologie indigène, l'altérité cannibale est intimement liée au perspectivisme interspécifique, l'un et l'autre aspect se complètent. Sans leur articulation, on ne comprendrait pas pourquoi la prédation, qui est, dans son écrasante majorité, interspécifique, apparaît toujours déjà, chez Viveiros de Castro, comme un cannibalisme (consommation de la chair d'un individu de sa propre espèce) et, plus encore, comme une anthropophagie (consommation de chair humaine). En régime animiste, si en dévorant une proie c'est son point de vue que je dévore et m'incorpore en même temps que sa chair, et si avoir un point de vue est ce que je partage avec elle (continuité des intériorités intentionnelles), alors la dévoration, même entre espèces discontinues, est toujours une forme de cannibalisme. Cette continuité n'est pas une identité, et ce cannibalisme n'est pas une dévoration du même. Il y a différence des corps et donc altérité des points de vue. Mais, on l'a vu, le point de vue est le point de jonction entre discontinuité des physicalités et continuité des intériorités : en tant que puissances d'agir et de pâtir, les perspectives sont des relations différentielles, elles sont reliées par leur différence continue et diffèrent par leur position discontinue. L'entre-dévoration est pour ainsi dire entr'expression

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Viveiros de Castro ouvre ses *Métaphysiques cannibales* par l'évocation d'un livre peut-être impossible à écrire, mais qui s'intitulerait « L'Anti-Narcisse : de l'anthropologie comme science mineure », par référence à la fois à l'*Anti-Ceipe* et à *Kafka. Pour une littérature mineure*. Voir VIVEIROS DE CASTRO 2009, « Première partie : L'Anti-Narcisse » et, particulièrement, p. 3-12.

(sémiophagie), comme si la multiplicité des perspectives se dévorait elle-même pour exprimer l'unité (autophagie¹). Pour le dire autrement, le cannibalisme est synthèse de séries divergentes. Mais pourquoi, comme le suggère Viveiros de Castro, est-il spécifiquement anthropophagie ? Pour le comprendre, il faut effectuer un pas supplémentaire (qui ne va pas sans difficulté), et affirmer que, d'une certaine manière, *tout point de vue est humain*.

2 - Métamorphose et anthropomorphisme

Tout point de vue est humain – voilà une proposition qui semble aussitôt nous faire retomber dans ce que nous voulions conjurer : l'illusion anthropomorphique que raillaient les naturalistes chez les animistes, et le scandale de l'anthropocentrisme dont l'animisme devait pourtant guérir le naturalisme. Mais avant de s'engager dans cette difficulté, voyons les faits ethnographiques, tels que les rappelle Descola. Il faut d'abord passer par la faculté que possèdent les êtres, en régime animiste, de se métamorphoser. La métamorphose est rendue possible par la dissociation entre intériorité continue et physicalité discontinue : l'apparence est un vêtement, un ensemble d'accessoires dont on peut se délester ou dont on peut changer. Cela ne veut pas dire que l'on puisse changer de comportement, puisque, on l'a vu, l'ethos ou puissance d'agir est à la jonction, à la soudure de l'intériorité et de la physicalité. Mais grâce à la continuité des intériorités, les êtres ont le moyen d'interchanger leur forme. C'est un trait bien connu des sociétés animistes : « un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme² ». Naturellement, le mythe reste le lieu privilégié de telles métamorphoses, mais assez souvent les humains et non-humains ordinaires sont également crédités d'une telle faculté, bien que toutes les communications ne soient pas également aisées. L'interchangeabilité entre forme animale et humaine est toutefois constamment

¹ En physiologie, l'autophagie est un mécanisme interne de capture et de recyclage d'éléments cellulaires endommagés à des fins de régénération des cellules et de maintien de leur homéostasie : l'assimilation d'une altérité immanente est indispensable au renforcement du soi.

² DESCOLA 2005/2015, p. 240.

attestée : l'animal dévoile son intériorité sous forme humaine et, parmi les hommes, chamanes et sorciers prennent pour véhicule de leur intériorité des formes animales. Pourquoi une telle capacité ? Précisément parce qu'elle correspond à la connexion des puissances d'agir qui n'existent que d'être en interaction : « [la métamorphose] offre une solution commode, la seule à vrai dire, au problème de l'interaction sur un même plan entre des personnes humaines et non humaines dotées au départ de physicalités distinctes¹ ». Dans cette explication, Descola insiste sur le moyen de surmonter la discontinuité. Mais, par une contradiction apparente, il donne quelques lignes plus tôt un argument inverse : la discontinuité des physicalités permet « à des intériorités analogues d'échapper à un excès de continu en introduisant les écarts indispensables entre des termes pour qu'ils puissent entrer en relation² ». Échapper à l'excès de continu tout autant qu'à l'excès de discontinu : ce n'est pas une contradiction, mais le double danger auquel l'animisme répond par le pouvoir de métamorphose, qui est à la fois communication de ce qui diverge et convergence de ce qui, autrement, serait incommunicable. Comme l'attestent les mythes et les chamanes, la communication interspécifique est une expérience audacieuse et délicate, toujours susceptible d'échec ou de non-retour, est un voyage aventureux : « on ne peut faire cela que pour de courtes périodes et c'est une affaire risquée³ ». Sans doute le caractère exceptionnel d'une telle communication, cantonné au mythique et au rituel, pourrait servir d'objection contre une interprétation qui élèverait la communication métamorphique des points de vue au rang d'ontologie générale : tout cela relève après tout de la « fiction ». Mais cette forme de communication est une nécessité bien réelle dans des conditions de vie où ce qui est fondamental, c'est précisément le rapport prédateur. Certes, la métamorphose proprement physique ne se rencontre que dans les mythes et les rites, mais à tout moment, entre proies et prédateurs, se joue le caractère vital d'une telle communication entre âmes analogues et corps distincts : le chasseur achuar, par exemple, « est simultanément engagé dans une traque mobilisant son savoir incorporé, et soucieux de maintenir par les incantations qu'il adresse au gibier le fil ténu qui relie leurs intériorités⁴ ». Seules les

¹ *Ibid.*, p. 243-244.

² *Ibid.*, p. 242.

³ Signe Howell, cité par Descola, *ibid.*, p. 243.

⁴ DESCOLA 2005/2015, p. 244.

métamorphoses mythiques et rituelles « fictionnent » des dévoilements (de l'homme sous l'animal) ou des déguisements (de l'homme en animal), mais ce qui se réalise effectivement dans la prédation, ce sont la nécessaire mise en communication du divergent et l'intensification du rapport perspectif. Il faut citer un peu longuement la conclusion de Descola sur ce point :

« La métamorphose n'est donc pas un dévoilement ou un déguisement, mais le stade culminant d'une relation où chacun, en modifiant la position d'observation que sa physicalité originelle lui impose, s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même. Par ce déplacement de l'angle d'approche où l'on cherche à se mettre "dans la peau" de l'autre en épousant l'intentionnalité qu'on lui prête, l'humain ne voit plus l'animal comme il le voit d'ordinaire, mais tel que celui-ci se voit lui-même, en humain, et le chamane est perçu comme il ne se voit pas d'habitude, mais tel qu'il souhaite être vu, en animal. Plus que d'une métamorphose, en somme, il s'agit d'une anamorphose¹. »

Se mettre dans la peau de l'autre pour le manger, ou pour ne pas être mangé. Nous comprenons mieux désormais comment s'articulent, dans le perspectivisme amérindien, la communication méta- ou anamorphique et l'altérité cannibale. Il nous faut encore étayer l'hypothèse selon laquelle ce cannibalisme est une anthropophagie, et le métamorphisme un anthropomorphisme. L'observation ethnographique montre tout d'abord que l'animisme amérindien conçoit l'intériorité des non-humains comme identique ou analogue à celle des humains : « subjectivité, conscience réflexive, intentionnalité, aptitude à communiquer dans un langage universel, etc.² » ; plus encore, la vie non humaine, lorsqu'elle n'est pas surprise par le regard des humains, est rythmée par des pratiques « culturelles » analogues à celle des humains : rituels, maquillage, musique, danse, cuisine, etc. Les mythes amérindiens fondent ainsi la continuité des intériorités dans une communauté originaire de tous les vivants, avant que la spéciation ne les sépare en physicalités discontinues. Mais nous sommes

¹ *Ibid.*, p. 245.

² *Ibid.*, p. 234.

semble-t-il face à une double ambiguïté, celle qui s'exprime dans le vocabulaire même de Descola et celle, sans doute cause de la première, qui provient de problèmes de traduction entre les ontologies. Descola semble en effet hésiter entre la description d'un continuum originaire où « humains et non-humains n'étaient pas nettement distingués¹ » et l'idée qu'à l'origine, les animaux étaient des humains qui, par la suite, revêtirent des physicalités animales. L'intériorité des animaux est tantôt « identique », tantôt « analogue » à celle des humains ; elle est encore « essentiellement humaine », de « dimension humaine », « objectivée dans un corps humain », etc. Ailleurs, lorsque certains non-humains dévoilent leur intériorité, c'est une physicalité humaine qu'ils exhibent : ils se montrent « sous une apparence humaine » ou encore comme « personne anthropomorphe », etc.² Une telle hésitation n'est pas l'effet d'un manque de rigueur : elle traduit l'équivoque fondamentale qui régit l'altérité ontologique et l'hétérogénéité perspective. Et c'est précisément face à cette équivoque que Descola convoque les analyses de Viveiros de Castro³. Citant un important article de celui-ci⁴, il rappelle le constat ethnographique selon lequel, pour de nombreux peuples des Amériques, l'attribution d'un point de vue dépend entièrement d'une double valeur positionnelle : qui voit qui, et selon quelle position dans le rapport prédateur. En général, les humains voient les humains comme des humains, les animaux comme des animaux, les esprits comme des esprits ; les animaux et les esprits voient les humains comme des animaux mais se voient comme des humains. Plus précisément, les prédateurs animaux voient les humains comme des proies animales mais se voient comme des prédateurs humains ; les proies animales voient les humains comme des prédateurs animaux mais se voient comme des proies humaines, etc. Ainsi, les rapports s'établissent selon une double détermination : toutes les classes d'êtres se voient comme humaines, en vertu de leur « âme » ; mais selon leur « corps », chacune se trouve en position de proie ou de prédateur, dans un rapport différentiel où l'altérité de l'autre se définit comme non-humaine. Le rapport prédateur est pour ainsi dire une différence commune (si je suis prédateur, tu es proie; si tu es prédateur, je suis proie)

¹ *Ibid.*

² Voir *ibid.*, p. 229-245.

³ *Ibid.*, « Animisme et perspectivisme », p. 245 suiv.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO 1996.

et le point de vue, une communauté différentielle (tu te vois comme je me vois, donc tu me vois autre comme je te vois autre).

La définition d'une relation prédatrice est analytique : le prédateur est prédateur d'une proie et la proie, proie d'un prédateur. En revanche, l'attribution d'un point de vue est hypothétique : je me vois comme un humain et te vois comme un animal ; *si tu te vois comme je me vois, alors tu te vois comme un humain et me vois comme un animal*. C'est ici l'humain qui attribue un point de vue symétrique inverse (sur le modèle de la relation prédateur-proie), mais jouant cette fois avec des classes d'êtres (humain, animal), avec sa propre ontologie, il interprète depuis son point de vue qu'il projette sur l'altérité. Ce point de vue est nécessairement anthropomorphique et anthropocentrique. Entre humains, animaux et esprits, les signes émis sont fatalement équivoques, car leur communication et déchiffrement dépendent entièrement de continuités et discontinuités présupposées par leurs différentes ontologies respectives. Évidemment, entre humains, l'équivoque pose déjà une infinité de problèmes, car le point de vue ethnocentrique est prompt à distinguer différentes classes ontologiques parmi les humains. La terrible violence des colonisations, dans le sillage de laquelle s'est constituée l'anthropologie occidentale, est un témoignage suffisant de la tragique équivocité des ontologies (car pour ce qui est de la relation proie-prédateur, ce fut assez univoque). Entre-temps, l'anthropologue « dionysiaque » et l'Amérindien animiste ont remporté de beaux succès diplomatiques, car ils ont appris, dans le meilleur des cas, à communiquer par l'équivoque, et non malgré elle. Mais le problème reste massif entre humains et animaux, même si, comme nous le verrons, le diplomate interspécifique animiste a beaucoup appris à l'éthologue naturaliste contemporain en matière d'équivocité entre humains et animaux. Mais en général, le naturalisme n'aime pas l'équivoque, et considère qu'il n'y a pas de science de l'équivoque. À la limite, il n'y a pour lui que deux possibilités avec les animaux : soit les signes émis sont traités comme « naturels » et renvoient alors aux lois de la nature, causalité mécanique (« animaux-machines ») ou biologique (« instincts ») ; soit ils sont traités comme « culturels », et alors nous les interprétons de manière non-scientifique, abusive et

superstitieuse, comme des signes anthropomorphiques¹. (Encore une fois, l'éthologie contemporaine, « par-delà nature et culture », a considérablement modifié cette situation : elle devient une véritable « anthropologie animale », oxymore par lequel se signale une véritable science de l'équivoque, c'est-à-dire une logique du sens).

En régime naturaliste, il ne faut jamais confondre le sujet et l'objet de la science, or seul le sujet a un point de vue. Ce fut longtemps la malédiction de l'anthropologie que d'avoir pourtant pour objet des points de vue : il fallait les analyser jusqu'à ce qu'ils devinssent vraiment des objets, par quoi seulement le sujet anthropologue devenait « objectif »... La science amérindienne part de tout autres présupposés : pour résoudre le problème de l'équivocité des signes, elle a pris à bras le corps celui de l'altérité des classes d'êtres ; pour comprendre un signe autre et se comporter en fonction de l'altérité de sa signification, il faut se mettre à la place de l'autre qui l'émet. Il faut l'interpréter jusqu'à ce qu'il devienne un sujet :

« Donc, si dans le monde naturaliste de la modernité un sujet est un objet insuffisamment analysé, la convention épistémologique amérindienne suit le principe inverse : l'objet est un sujet incomplètement interprété. Ici, il faut savoir personnifier, car il faut personnifier pour savoir. L'objet de l'interprétation est la contre-interprétation de l'objet² »

Le seul moyen d'aller en direction de sa place, c'est de se déplacer le long de la divergence prédatrice par quoi les classes d'êtres communiquent : c'est-à-dire, très généralement, se déplacer dans les rapports d'agentivité (affecter et être affecté). En réalité, personnifier ou subjectiviser l'autre, c'est le comprendre comme puissance

¹ Si l'anthropologie nous a appris quelque chose, c'est bien que les sciences naturelles dépendent très largement de l'ontologie qui les sous-tend. C'est aujourd'hui presque un truisme de rappeler que la métaphysique occidentale porte une grande responsabilité dans la méconnaissance (et donc la maltraitance) des animaux. Spontanément, on songe aux « animaux-machines » de Descartes ou aux animaux « pauvres en monde » de Heidegger. Descartes est un représentant éclatant du naturalisme tel que le définit Descola : continuité mécanique des physicalités humaines et non-humaines (tout organisme est une machine), et discontinuité des intériorités (seuls les humains ont une âme immortelle). À la décharge de Descartes, toutefois, il faut dire qu'il savait très bien que l'attribution ou non d'un point de vue aux animaux ne peut être qu'hypothétique : il n'aurait « rien à répondre » à l'hypothèse inverse (voir sa lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, in DESCARTES 1953, p. 1254-1257). Quant à Heidegger, nous n'avons rien à sa décharge : il ne s'est pas contenté de discriminer ontologiquement les seuls animaux.

² VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 27.

d'agir. Et comme toute puissance est relationnelle et différentielle, mon point de vue est pris dans le sien comme le sien dans le mien, par leur différence même. Toute classe d'être a un point de vue sur soi et sur l'autre, mais l'altérité prédatrice entre classes d'êtres implique la différence réciproque de leurs points de vue. Le perspectivisme amérindien appellera « humain » tout point de vue d'une classe d'être sur soi (toutes se voient comme humaines) et « non-humaines » les classes d'être prises dans le point de vue d'une autre (aucune n'en voit une autre comme humaine). Voilà un anthropomorphisme bien généreux et un anthropocentrisme bien modeste.

Mais nous devons être modestes à notre tour, et nous demander si répéter à l'envi le terme « humain », *dans notre langue*, ne nous fait pas courir le danger de passer à côté de ce dont nous parlons, et dont d'autres communautés humaines parlent *dans une autre langue*. C'est autant affaire de méthode que de courtoisie : que disent donc les Amérindiens, que nous traduisons par « humain » ? Incompétents dans ce domaine linguistique, nous nous appuyerons sur les résultats de l'anthropologue :

« Viveiros de Castro considère d'abord ces ethnonymes amérindiens que l'on a coutume de traduire par "les êtres humains", "les gens" ou "les personnes" et qui sont d'ordinaire interprétés comme des signes d'une propension ethnocentrique à réserver le nom générique de l'humanité à la seule tribu qui s'estime en droit de le porter. Or, si l'on envisage ces termes du point de vue de la pragmatique et non de la syntaxe, autrement dit comme des pronoms et non comme des substantifs, "ils indiquent une position de sujet ; ils sont un marqueur d'énonciation et non un nom"¹ »

Il nous fallait, pour surmonter la tentation naturaliste, effectuer ce déplacement du nom au pronom, de la substance à la relation. Tant qu'il est traduit en termes substantifs, le point de vue animiste reste pour nous illusoirement anthropomorphique et scandaleusement anthropocentrique, voire ethnocentrique (le problème se compliquant avec la discrimination tribale). Comme le souligne Viveiros de Castro, à ce compte-là jamais les peuples exotiques ne peuvent gagner : par un double

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 246-247. L'auteur cite VIVEIROS DE CASTRO 1996, p. 125.

narcissisme infantile, ils refuseraient abusivement l'humanité à certains de leurs congénères et l'attribueraient abusivement à toutes les autres espèces¹. C'est que notre concept substantif d'humanité nous trompe (fatalité du substantialisme), il faut le penser comme relation. Le point de vue (qu'on l'appelle « intériorité », « centre d'intentionnalité », « sujet » ou « personne ») a une valeur fondamentalement positionnelle et relationnelle en régime animiste ; il est « antérieur et logiquement supérieur » au concept substantif d'humain :

« L'humanité est la position du congénère, le mode réflexif du collectif, et comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie, qui engagent nécessairement d'autres collectifs, d'autres multiplicités personnelles dans une situation d'altérité perspective. La ressemblance ou la congénérité surgissent par suspension délibérée, socialement produite, d'une différence prédatrice donnée ; elle ne la précède pas². »

Le substantif est suspension, point d'arrêt dans le mouvement de communication relationnelle. Ce n'est pas l'identité qui est première, c'est la différence. Si l'animisme, tel que le définit Descola, suppose une continuité des intériorités entre les classes d'êtres (qu'on l'appelle identité substantielle, ressemblance analogique ou « fond » commun), le perspectivisme selon Viveiros de Castro, « affirme une différence intensive qui porte la différence humain/non-humain à l'intérieur de chaque existant³ », parce que toute agentivité contient en elle-même une différence interne, différence de potentiel qui s'exprime ou s'active dans la double position de proie et de prédateur, puissance d'agir et de pâtir qui s'effectue chaque fois dans et par l'altérité prédatrice. Se voir « comme un humain » n'est une perspective partagée que « sous la double condition de cette autoséparation commune et d'une stricte complémentarité⁴ ». C'est pourquoi il n'y a, en régime animiste, jamais d'anthropomorphisme sans un allomorphisme intrinsèque : si l'humanité est la forme de l'identité réflexive, elle est objet de conquête, de dispute et de négociation aussi bien intra- qu'intersubjective,

¹ Voir VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 23.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 36

⁴ *Ibid.*

aussi bien intra- qu'interspécifique, car on n'est jamais humain en même temps, ni complètement humain soi-même. Ce que le naturalisme a appelé « bestialité » est incapable de rendre compte de la lutte des centres d'intentionnalité humains et non-humains pour l'identité à soi : il n'y a jamais d'anthropomorphisme sans un thériomorphisme simultané, la métamorphose étant portée au cœur de chaque perspective. Le devenir-animal (ou le devenir-esprit, végétal ou minéral) est déjà une manière de communiquer entre incommunicables, d'envelopper l'altérité, de synthétiser la disjonction des perspectives. « La rencontre ou l'échange de perspectives est un processus dangereux et un art politique – une diplomatie¹ ». Aussi le perspectivisme animiste possède-t-il son spécialiste – son « transspécialiste », devrait-on dire – qui sait non seulement ce qui est particulier aux espèces, mais encore comment traverser d'une espèce à une autre : le chamane.

3 – Diplomatie animiste

Selon la définition la plus générale de Viveiros de Castro, le chamanisme amérindien est l'aptitude à « traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains² ». Les chamanes sont les interlocuteurs privilégiés dans le dialogue et l'échange transspécifique, de véritables diplomates cosmopolitiques, « des commutateurs ou des conducteurs de perspectives³ ». Proches des guerriers, dont ils sont souvent les auxiliaires, ils opèrent dans le domaine des relations interspécifiques comme les premiers opèrent dans le champ interhumain ou intersociétaire. Guerre et chamanisme sont des prolongements l'un de l'autre par d'autres moyens. Les uns et les autres ont en commun le modèle de la chasse, le goût du risque et de l'expansion prédatrice, dont une certaine violence vitale n'est pas absente. Le chamane a le secret des métamorphoses : s'il ne peut surmonter la discontinuité des physicalités en se transformant corporellement en un être d'une autre

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 121.

espèce, il est capable de parcourir la ligne continue des intériorités (c'est pourquoi son vecteur est la transe, le rêve ou l'ivresse) pour opérer au point d'intersection du « corps » et de « l'esprit », c'est-à-dire au point de vue : il échange et négocie les perspectives, s'adressant au point de vue humain de l'animal en adoptant lui-même nécessairement un point de vue animal, devenant l'autre de l'autre. Par là, il peut remercier, s'excuser, solliciter la clémence ou la générosité, mais aussi menacer, chasser, tenir à distance, bref administrer les conflits d'agentivité, dans le but d'obtenir sécurité, protection, prospérité ou guérison, mais également des informations et des savoirs autres, allo-spécifiques, qui seuls permettent de partager un cosmos. Le perspectivisme chamanique est une cosmopolitique écologique, en un sens aussi strict que concret.

Il faut se prémunir de toute sentimentalité *new age* : le pouvoir et le savoir chamaniques ne nous apprennent rien tant qu'ils sont appréciés comme les ornements d'un exotisme inoffensif. Nous n'avons la plupart du temps aucun *goût* pour l'étranger, nous sommes bien plutôt heurtés par l'indigène en tant précisément qu'il nous est exogène, radicalement extérieur au système ontologique qui est le nôtre. L'approche diplomatique n'est pas la fraternisation, et nous autres naturalistes ne sommes jamais tolérants et bienveillants à l'égard de ceux qui ont une ontologie autre qu'après avoir soumis la rencontre à deux conditions : le départ entre notre « savoir » et leur « croyance », et l'illusion que leurs expériences et pratiques sont adaptables sans risques d'une ontologie à une autre. Ce mélange de relativisme (« chacun a diversement son point de vue ») et d'universalisme (« chacun est identiquement humain ») est le meilleur moyen de passer à côté des deux secrets du perspectivisme : c'est un savoir autre en rapport avec une même vérité, et cette vérité est celle d'une altérité risquée. Les ontologies, dont un seul monde est le prix, sont belliqueuses. Il n'y a pas de diplomatie sans hostilité, et c'est toujours avec le point de vue de l'ennemi dangereux qu'on négocie. L'étranger est toujours d'une certaine manière proie ou prédateur (bon sauvage ou affreux cannibale), et c'est pourquoi nous sommes davantage enclins à le considérer dans son altérité presque animale que selon notre presque commune humanité. C'est pour la même raison que l'animal lui-même est, en régime naturaliste, la cible d'une guerre totale (destruction des prédateurs et esclavage des proies) et, en régime animiste, l'interlocuteur principal d'indispensables

efforts diplomatiques. Il n'est pas indifférent que le jaguar redoutable soit un interlocuteur emblématique dans les échanges perspectivistes amérindiens tels que les analyse Viveiros de Castro. Et il est caractéristique que Morizot en soit venu à convoquer un perspectivisme méthodologique et stratégique en réponse au problème posé par un véritable conflit géopolitique, induit par le resurgissement récent, en pleine Europe naturaliste (Alpes, Pyrénées, Jura, Massif central, etc.), du grand Ennemi animal de l'homme occidental : le loup. Face au prédateur, le conflit restera insurmontable tant que l'alternative, du côté des humains, se jouera univoquement entre destruction et protection.

Nous ne saurions ici rendre entièrement justice à la riche expérience de Morizot, philosophe, éthologue et pisteur de loups, ni à toute la portée des propositions théoriques exposées dans *Les diplomates*. Il m'importe seulement de souligner quelques points saillants en faveur d'une méthodologie animiste et d'une diplomatie perspectiviste en milieu naturaliste, sans exotisme. Il faut dire en premier lieu que les postulats de Morizot s'appuient sur le gain pragmatique d'une méthode empirique, observationnelle et interprétative d'étude du comportement des loups réintroduits en France ; que cette méthode est rendue indispensable par la délicate et patiente pratique du pistage, le loup étant particulièrement discret et doué pour l'invisibilité. D'un loup ou d'une meute de loups, on n'observe le plus souvent que les traces, les signes de leur passage ; pour pouvoir les déchiffrer et les suivre, il faut apprendre à se *mettre à la place* des loups, apprendre à se *déplacer* comme eux, à prendre leur point de vue sur le territoire. Et Morizot de revendiquer un chamanisme (autrement) rationnel :

« La méthodologie du pistage rejoint en profondeur un rite chamanique : la *délocation*, qui consiste en le pouvoir de déplacer son esprit dans le corps d'un animal – souvent un félin, un loup ou un rapace. Cette *sensation* de voir par les yeux de l'animal, procurée par le pistage, est d'ailleurs peut-être en partie à l'origine de l'extrapolation imaginaire qui consacre la délocation comme pouvoir

urnaturel. Reste que cette forme de délocation chamanique fonde la méthode pratique d'une science rigoureuse du grand prédateur¹. »

Le pistage doit répondre à la question fondamentale concernant la puissance d'agir de l'animal : comment se comporte-t-il ? En outre, s'il s'agit de régler des problèmes de *cohabitation* entre les loups, les moutons et leurs bergers (et non d'imposer une protection unilatérale des uns au détriment des autres), il faut découvrir les voies diplomatiques par lesquelles le comportement des loups peut être modifié et infléchi, et en premier lieu par une modification de celui des hommes eux-mêmes². La cohabitation, l'habitation d'un même monde est toujours liée à un art de réarticuler les différentes puissances d'affecter et d'être affecté. On l'a dit précédemment, une diplomatie cosmopolitique doit partir du postulat que *tout se comporte* (éthologie généralisée). Comment comprendre le comportement d'un vivant ? Par le seul point commun que nous ayons avec lui, en vertu de la continuité animiste des intériorités : l'intentionnalité constitutive de toute puissance d'agir (*agency*). Comment modifier son comportement ? Par ce que les anciens appelaient une *actio in distans* (inacceptable pour le mécanisme naturaliste, qui explique toute modification par le choc et le mouvement), par ce que Nietzsche nommait l'effet d'une volonté sur une volonté, d'une action sur une action, d'une force sur une force³ – et non directement sur un corps : le dressage se fait à coups de bâtons (et brise la volonté, ou la rend méchante), pour ne rien dire des coups de fusil. La délocation au contraire va chercher dans l'intentionnalité de l'autre cette zone virtuellement commune avec la mienne, où s'articulent les puissances d'agir et d'être agi, où les intentionnalités s'enveloppent et se *plient* les unes dans les autres (le diplomate est, littéralement, le porteur d'un message plié en deux, d'un *pli*). Ou pour le dire autrement : il y va toujours de la double

¹ MORIZOT 2016, p. 187. « Un chamanisme autrement rationnel » est le titre du chapitre 5 de la deuxième partie.

² Morizot développe un exemple frappant : on a constaté chez les loups en contact avec les troupeaux un comportement spécifique, celui du *surplus killing* (les loups tuent plus de moutons qu'il n'est nécessaire à leur nutrition). On peut en conclure, comme on le fait depuis des siècles, que le loup est un animal cruel qui tue par pur plaisir ; on peut aussi découvrir que ce comportement est induit par une situation entièrement construite par l'homme pastoral : l'abondance artificielle de proies domestiquées (grégaire et incapables de fuir) maintient indéfiniment le stimulus de l'attaque au milieu du troupeau, enfermant le loup dans un état de prédation insatiable qui lui est inconnu face à une proie sauvage (voir MORIZOT 2016, p. 71 suiv.).

³ Voir *Par-delà bien et mal*, § 36.

modification de deux perspectives prises l'une dans l'autre. Ce que Deleuze appelait un devenir, double capture ou nocés entre deux règnes : « car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même¹ ». La rencontre entre diplomates, et non le choc entre guerriers. Morizot convoque un personnage conceptuel qu'il appelle le « diplomate garou », pris dans un devenir-cynocéphale, métamorphosé par une hybridation des points de vue humain et loup².

« C'est par sa *perspective hybridée* que le diplomate est garou. L'hybridation des corps du garou n'est que la métaphore de l'hybridation, bien plus profonde, des perspectives sur le monde, c'est-à-dire des relations qu'il entretient avec les autres. Voir du point de vue du loup, penser comme un loup à travers le pistage et la recherche de moyens de communiquer des limites, entrer avec les loups dans des interactions où le diplomate est considéré *par eux* comme un loup (dans le hurlement incitatif ou l'usage des *biofences*) institue *effectivement* le diplomate en garou³. »

Signes sonores, signes olfactifs, traces et marquages : la stratégie de l'interprète et la diplomatie du garou consistent à passer par la seule expression et activité commune des intériorités autres – L'*interprétation* ou logique des signes équivoques.

Nous avons appris de Nietzsche que c'est la vie qui interprète : la logique des signes n'est pas anthropomorphique, elle est *biomorphique*⁴. On se souvient qu'Eduardo Kohn⁵, dans un livre qui tentait de fonder ou, du moins, d'esquisser une

¹ *Dialogues*, p. 8-9.

² Voir MORIZOT 2016, p. 34 suiv. L'auteur précise qu'il faut « décoloniser, déchristianiser l'imaginaire du loup-garou » (p. 35) : l'investir non pas comme la représentation occidentale de l'homme régressant au niveau de la pire bestialité, mais comme la figure d'un « intercesseur mythique entre les populations humaines et animales habitant dans la communauté biotique » (p. 36).

³ *Ibid.*, p. 191-192. La technique du hurlement incitatif consiste pour le pisteur à imiter le cri du loup à proximité d'une meute pour déterminer s'il s'y trouve des louveteaux. Ceux-ci en effet se laissent leurrer et répondent par un cri, entraînant toute la meute à leur suite. Il s'agit de l'inscription d'un appel hybride dans l'éthogramme loup. L'usage humain de *biofences* consiste à marquer le territoire des loups de substances olfactives pour infléchir leurs déplacements.

⁴ La neurobiologie des végétaux admet aujourd'hui que les neurones ne sont pas les seules cellules capables d'assurer des fonctions cognitives : le GABA (*gamma-aminobutyric acid*), neurotransmetteur bien identifié chez l'animal, est également présent dans les plantes ; c'est un dispositif de signalisation qui transmet des informations aux protéines et induit des réactions de défense face aux agressions du milieu (voir MORIZOT 2016, p. 180-181).

⁵ Voir KOHN 2017.

anthropologie « au-delà de l'humain » en reconnaissant à toute forme de vie, sur un mode animiste, une aptitude à la *représentation*, a repris à Peirce le concept de « sémiose », désignant par là le caractère relationnel de la signification : tout vivant fait monde en se le représentant, dans une dynamique individuante (un devenir « soi ») qui implique les autres « soi » et tend vers eux, dans une co-constitution indissociable des points de vue. Les « soi » sont des puissances d'agir dont on peut suivre chaque ligne d'activité, chaque trajectoire ou perspective, en train de tendre continuellement vers un accomplissement au-delà d'elle-même : se représenter, faire sens et faire monde sont une seule et même activité, dynamique même de la réalité. Kohn reprend également la tripartition sémiotique élaborée par Peirce, distinguant l'icône (équivalence analogique ou métaphorique entre signifiant et signifié), l'indice (participation métonymique du signifiant au signifié sous forme de trace) et le symbole (différenciation diacritique par laquelle le signe n'est plus en rapport direct avec le référent mais prend sens dans son rapport différentiel avec d'autres signes, selon le principe propre au langage humain tel que l'analyse la linguistique saussurienne). De la sorte, il entend montrer que, si le symbolisme langagier est spécifiquement humain (avec son pouvoir d'abstraction, c'est-à-dire de séparation toujours plus grande entre les signes et les choses, sans ressemblance ni participation), il ne s'en inscrit pas moins dans une activité sémiotique plus large que lui et inhérente à tout le vivant. Les signes du vivant sont des *médiateurs*, des « processus relationnels continus¹ », ils n'existent pas par eux-mêmes mais à travers les nouages avec d'autres éléments de la sémiose universelle, essentiellement plurivoque. Le signe est essentiellement équivoque : relationnel, transitoire, fluent, il médiatise les altérités perspectives. Médiateur, transducteur, traducteur, il est le premier opérateur de la diplomatie cosmopolitique.

¹ KOHN 2017, p. 61.

4 – Une méthode analogique ?

Parmi les faiblesses de l'ouvrage de Kohn, il en est une qui est sans doute insurmontable : le titre annonce qu'il y sera question de savoir « comment pensent les forêts ». En fin de compte, nous apprendrons comment les forêts sont pensées par les Runa, population équatorienne dont l'auteur s'est fait spécialité. Malgré ses déclarations d'intention, l'entreprise reste anthropologique en un sens strict, elle ne peut dire le « comment » de cet « au-delà de l'humain ». On lui reprochera son effet d'annonce, mais non sa limite elle-même. Descola, Viveiros de Castro ou Morizot ne savent pas non plus *comment* pensent les esprits, les plantes ou les animaux. Nous ne découvrons que la manière dont certains groupes humains pensent la pensée des non-humains, voient leurs points de vue dans le but d'interagir avec eux. Le perspectivisme est un savoir sur un savoir, un point de vue sur des points de vue. On ne sort pas de son angle, comme disait Nietzsche. La connaissance peut déployer des trésors d'ingéniosité pour enrichir le monde d'agentivités, d'intentionnalités et d'équivocités jusqu'au point où les bifurcations de la nature, la séparation des mondes et l'incommunicabilité des existants seraient en partie surmontée. Multiplier et non pas soustraire¹. Ce que nous ne savons pas faire en revanche, ce que sans doute nous ne pourrions jamais faire, c'est signifier comme elles signifient, se couler dans leur univocité, prendre leur point de vue *en quittant le nôtre*. L'hybridation est le mieux que nous puissions atteindre, il n'y a jamais de métamorphose complète. En tout cas, il ne faut pas attendre du perspectivisme ce qu'il ne peut fournir : un langage radicalement non humain, un sens purement animal, une explication exclusivement végétale. Les loups n'écrivent pas de livres.

C'est pourquoi l'anthropomorphisme doit faire de sa limite une force, et non une faiblesse, une multiplication et non une soustraction. Ainsi, Morizot assume pleinement une phase descriptive et explicative proprement anthropomorphe². Premièrement, comme l'avait proposé Dan Dennet, le postulat de l'intentionnalité doit être interrogé et employé, non tant du point de vue de son existence réelle que de celui de ses effets

¹ Voir LATOUR 2004.

² Voir MORIZOT 2016, p. 169 suiv.

d'intelligibilité. Or les hypothèses qui s'appuient sur ce postulat sont, dans la pratique observationnelle, souvent couronnées de succès. Deuxièmement, l'attribution d'intentionnalité, sans laquelle le comportement des loups reste muet et mécanique, réduit comme dans le béhaviorisme à un conditionnement par des mécanismes de réponse réflexe à des stimuli donnés¹, entraîne avec elle un discours interprétatif qui est de l'ordre de la narration et de la dramaturgie. Dennet avait proposé d'inventer des soliloques pour les êtres non humains que l'on observe, de véritables prosopopées par lesquelles la complexité et la pertinence du comportement puissent être exprimées en première personne. Morizot insiste sur le fait qu'une telle méthode n'a rien d'un délire poétique, mais que c'est un protocole expérimental épistémologiquement fondé en éthologie. Or, la narration se révèle particulièrement efficace lorsqu'il s'agit d'étudier le comportement social et individuel des loups : car, à un tel degré de complexité comportementale, l'observation met en lumière de véritables *histoires*, chaque fois uniques, des comportements qui n'arrivent qu'une fois mais déploient leur pertinence sur un temps long, parfois sur plusieurs générations². Les éthologues élaborent des dramaturgies shakespeariennes où les hiérarchies politiques, les caractères psychologiques et les valeurs morales mises en jeu dans le récit *fonctionnent* à plein régime. Et puisqu'on évoque les valeurs morales, il faut franchir un pas troublant : les chimpanzés et les loups n'ont pas la même *morale* : les premiers seront dits « machiavéliques » ; les seconds, « aristocratiques » ou « chevaleresques »³. Les primates *semblent* avoir développé une véritable aptitude à la préméditation, à la tromperie, aux manigances et aux vengeances au long cours. Le loup quant à lui *semble* présenter « une absence de mémoire des outrages et de préméditation, une expression spontanée de sa force dans le défi, un panache dans la joie physique de se confronter, une incapacité à vaincre par des voies détournées, un refus de

¹ Il est significatif que certaines méthodes de dressage animal (voire d'éducation humaine) s'inspirent des théories behavioristes, qui incluent la punition parmi les stimuli particulièrement efficaces pour inscrire un comportement réflexe dans les corps. Là où le behaviorisme refuse toute explication par l'intentionnalité, le dressage qui en découle procède par répression de la « volonté » animale jusqu'à la *réduire* à un réflexe conditionné. Se pourrait-il que l'intentionnalité « naturelle » soit réduite au mécanisme par des pratiques « culturelles » ?

² Voir les exemples impressionnants qui ont été étudiés dans le parc de Yellowstone, MORIZOT 2016, p. 146 suiv.

³ Voir ROWLANDS 2010, cité in MORIZOT 2016, p. 172 suiv.

s'attaquer à qui l'on sait plus faible¹. » Il ne faut pas sourire : cet anthropomorphisme n'a rien des projections spontanées de la morale populaire (qui d'ailleurs en vient à des conclusions inverses : le loup y apparaît cruel et vindicatif, tandis que le chimpanzé est jugé malicieux et farceur) ; c'est un anthropomorphisme méthodologique, qui n'en vient à de telles analogies dramaturgiques et éthiques qu'après une longue ascèse observationnelle, faite de silences attentifs, de prises de notes fastidieuses, d'un suspens de l'interprétation aussi prolongé que possible, jusqu'à ce qu'apparaisse une logique du sens *hybride*, c'est-à-dire pertinente pour nous sans cesser de l'être pour les loups tels qu'on les a rigoureusement observés. Cet anthropomorphisme est une opération analogique comme une autre, soumise à des normes épistémologiques éprouvées, et particulièrement fructueuse d'un point de vue pragmatique : elle accroît significativement l'intelligibilité des rapports. Il s'agit, à partir de ressemblances structurelles, de relever des invariances et des convergences sans lesquelles on ne saurait même pas ce que l'on cherche dans ce que l'on observe. Soit un exemple de Morizot : la question du « pouvoir », de la « dominance » ou « *leadership* » chez les loups². Qui reçoit l'attention dans un groupe ? Qui prend les décisions et l'initiative pour la chasse, l'habitat, les déplacements ? Qui protège et qui est protégé ? Autour de quels enjeux y a-t-il conflit ou consensus ? Qui accepte ou refuse la place prépondérante d'un individu ? Comment ces positions d'autorité sont-elles transmises ou remises en question ? Etc. Si nous savons ce qu'est le pouvoir chez les humains, et si ce savoir nous permet de distinguer chez les loups des phénomènes que nous ne verrions pas sans celui-ci, alors l'analogie offre un gain considérable. Et il y a fort à penser qu'une longue observation des loups nous permette en outre de développer un regard plus pénétrant sur nous-mêmes. Nous ne comparons jamais les loups à nous-mêmes sans nous comparer en même temps à eux. Qu'y a-t-il de loup en l'homme ? La réponse à de telles questions est déjà un dépassement de l'anthropomorphisme au profit d'un véritable biomorphisme, dégageant « une matrice comportementale biotique antérieure à la différenciation d'avec l'humain³ ».

¹ MORIZOT 2016, p. 175.

² *Ibid.*, p. 159 suiv.

³ *Ibid.*

On voit bien le chemin pragmatique emprunté par Morizot, qui a chaque étape augmente scientifiquement le savoir éthologique : le postulat animiste d'une continuité des intériorités, accepté et traité comme une hypothèse méthodologique par l'éthologue par ailleurs naturaliste, l'enrichit de pratiques observationnelles manifestement efficaces ; ces pratiques présentent des affinités avec les compétences du chamane animiste, compétences diplomatiques nécessaires à la cohabitation négociée entre humains et non humains, comme c'est également le but pratique et politique de l'éthologue ; la diplomatie, qui vise à un accord pacifique par l'infléchissement réciproque et non-violent des comportements des deux parties, exige un déplacement des points de vue (qui correspond à la délocation chamanique) jusqu'à parvenir à un modèle hybride d'interprétation, pertinent pour les deux parties prises dans un rapport d'altérité ; la première phase d'hybridation consiste en un anthropomorphisme de méthode (une narration mettant en œuvre – en conclusion d'une longue et rigoureuse observation – une dramaturgie des puissances d'agir selon des termes, des notions et des valeurs que l'humain reconnaît chez lui-même) ; aussi bien, parallèlement à une connaissance anthropomorphique de l'animal, se développe une connaissance thériomorphique de l'homme. Ce faisant, le langage discursif de ce double savoir reste nécessairement *humain*, il serait absurde d'en faire une objection, à moins que celle-ci ne vienne de l'animal lui-même... La seconde phase consiste en un dépassement de l'anthropomorphisme *et* du thériomorphisme en direction d'un biomorphisme synthétique et spéculatif (invariances structurelles et perspectives convergentes), qui confirme et relance le postulat de départ.

Or, tout au long de cette séquence proprement perspectiviste, *le postulat est animiste mais la méthode est analogiste*. Ou peut-être l'inverse. C'est cette équivocité même qui nous place face à une difficulté : dans le schéma quadripartite de Descola, animisme et analogisme sont des ontologies distinctes. Évidemment, comme il le souligne lui-même souvent, les frontières entre ontologies ne sont ni tranchées ni étanches, et l'anthropologue peut observer toutes sortes d'articulations, de transitions et de continuités entre elles. C'est précisément ce qui doit nous retenir à présent : car le perspectivisme, dont l'enjeu premier est la communicabilité de points de vue divergents, semble se situer à la frontière, ou occuper une zone commune, ou encore constituer un point de bifurcation interprétative, entre animisme et analogisme.

L'alternative, si c'en est une, consisterait à aborder le perspectivisme, soit comme quête animiste d'une continuité substantielle, soit comme construction analogiste d'une continuité conceptuelle satisfaisante. Avant de clore le long détour par l'anthropologie et l'éthologie que trace le présent chapitre, il nous faut donc encore rappeler ce dont il est question dans l'analogisme.

IV – ANALOGIQUE DU SENS

1 – Recomposition analogique des mondes

L'analogisme est donc, dans la combinatoire des ontologies établie par Descola, celle qui affirme la discontinuité générale des intériorités et des physicalités, c'est-à-dire un monde fragmenté en un très grand nombre d'entités : dispositions, essences, formes, substances ou principes qui non seulement séparent et distinguent les individus entre eux, mais font de chacun d'eux l'assemblage fragile d'une pluralité d'instances « dont la bonne coordination est réputée nécessaire à la stabilisation de son identité individuelle, à l'exercice de ses facultés et dispositions, au développement d'un mode d'être conforme à sa "nature"¹ ». Chaque être est ainsi un exemplaire unique, constitué par une combinaison particulière d'éléments, matériels ou immatériels : le chaud et le froid, le sec et l'humide, aura, visage, affects, énergies spirituelles, souffles de vie, maladies, compétences, relations sociales, divisions du temps, sites dans l'espace, etc., autant de qualités et instances innombrables qui peuvent siéger dans des organes (comme le courage dans le cœur) mais qui, précisément parce qu'elles font des êtres des instanciations particulières, sont présentes partout en des combinaisons différentes et restent susceptibles d'intégrer ou de quitter tel ou tel exemplaire, déstabilisant leur équilibre : c'est pourquoi, parmi les phénomènes les plus communs en régime analogique, on trouve la transmigration des âmes, la réincarnation, la métempsyose, la possession, qui attestent une sorte de nomadisme des instances constitutives². L'analogisme a ceci en commun avec

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 369-370.

² *Ibid.*, p. 371.

l'animisme qu'humains et non-humains, animaux, plantes ou montagnes, sont dotés d'une forme d'intériorité, de « centres animiques » ; cependant, l'unité de leurs facultés internes n'est jamais assurée, toujours susceptibles de recombinaisons altérant et modifiant l'identité. Nous sommes ainsi face à « un monde de singularités bricolées avec des matériaux disparates en circulation permanente, menacé d'anomie jour après jour par l'étourdissante pluralité de ses habitants¹ ».

Un tel monde de multiplicités foisonnantes exige « de puissants dispositifs d'appariement, de structuration et de classement pour devenir représentable, ou simplement vivable, pour ceux qui l'occupent ». C'est pourquoi l'ontologie analogiste élabore avec une remarquable systématisme la distribution et la recombinaison des entités en « ensembles signifiants organisés par des systèmes de correspondances² », les ordonnant parfois sur une échelle graduée des existants selon leurs plus petites différences, les interconnectant selon leurs déterminations réciproques, recréant partout de la solidarité et de la continuité, grâce notamment à une organisation spatio-temporelle par contiguïté, en sites et en séries³. Plus encore, la cohérence est assurée par la reconnaissance de similitudes de rapports à l'œuvre partout et à tous les niveaux d'être, c'est-à-dire par des *analogies* permettant de « recomposer le système de contrastes initiaux en un dense réseau [...] reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées⁴ ». Ce mode d'identification présente ainsi plusieurs caractéristiques remarquables : il est tout d'abord un processus global de hiérarchisation de tout l'existant par gradation linéaire, toute une « chaîne de l'être⁵ » qui soumet les entités à un véritable *fatum*, leur assignant une place fixe au sein de classes et de castes, en un système proprement holistique⁶ ; il est en outre une machine à reproduire localement, à chaque niveau, le modèle global par ressemblance, symétrie, dédoublement ou inversion, de sorte que chaque classe est en rapport analogique avec les autres et avec le tout. L'analogie permet non seulement

¹ *Ibid.*, p. 377.

² DESCOLA 2014/2017, p. 214.

³ « « Le jeu de la connexité des lieux et des contiguïtés temporelles permet de regrouper les choses dans des classements fondés sur leur position dans un site et une série, motivant une prolifération sans pareille des coordonnées spatiales et de découpages de la durée » (DESCOLA 2005/2015, p. 395).

⁴ *Ibid.*, p. 351.

⁵ *Ibid.*, p. 353 suiv.

⁶ Voir, sur ce point, DUMONT 1967.

de rendre intelligible, par l'ordre de ses interconnexions, un univers fractionné, mais également de maîtriser les difficultés liées à de très longues hiérarchies.

On l'a dit plus haut, l'analogisme est un mode d'identification ontologique qui se rencontre dans le monde entier, dans des aires géographiques et à des époques historiques extrêmement diverses. Descola mentionne les cas exemplaires de la Chine traditionnelle, de l'Inde, mais également de nombreuses régions d'Afrique et d'Amérique, parfois fort proches de régions marquées par l'animisme. Il choisit toutefois de s'attarder, pour l'analyser, sur l'exemple moins connu des Nahuas, qui occupaient le plateau central du Mexique à l'époque de la Conquête. Mais ce qu'il faut retenir ici des célèbres analyses de Descola sur l'analogisme, ce sont deux indices importants pour notre propos. Premièrement, l'analogisme occupe une place particulière dans la philosophie occidentale, puisqu'il a été rien moins que l'ontologie quasi-hégémonique de l'Europe médiévale et renaissante, notamment sous la figure du néo-platonisme, dont les derniers feux théologiques ont encore brillé à l'Âge classique, en transition ou en hybridation avec le naturalisme qui s'imposa alors. Or il se trouve que c'est *Leibniz* qui apparaît comme l'un des grands représentants de cette hybridation à l'époque moderne¹. Au passage, et dans un même mouvement de retour à l'Europe, nous aurons brièvement recours aux développements de Foucault, dans *Les mots et les choses*, sur l'épistémè de la ressemblance, qui a précédé celle de la représentation, la nôtre – car il y va de toute une analogie du sens dont nous avons besoin pour la compréhension du perspectivisme. Deuxièmement, ce n'est pas seulement entre l'analogisme et le naturalisme qu'on peut observer des zones de transition et des phénomènes d'hybridation : dans *La Composition des mondes*², Descola évoque en outre, dans les mondes non occidentaux, une perméabilité entre analogisme et animisme qui peut être un autre chemin par lequel comprendre la manière ambiguë dont les perspectivismes modernes et contemporains s'articulent à l'un et à l'autre.

¹ Voir DESCOLA 2005/2015, p. 355-357.

² Voir DESCOLA 2014/2017, p. 256 suiv.

2 – L’analogisme comme herméneutique (Foucault)

Dans le chapitre II de *Les mots et les choses*, intitulé « La prose du monde », Foucault avance la fameuse thèse suivante :

« Jusqu’à la fin du XVI^e siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C’est elle qui a conduit pour une grande part l’exégèse et l’interprétation des textes : c’est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l’art de les représenter¹. »

Les quatre figures essentielles de la ressemblance sont :

- la convenance (*convenientia*) : il s’agit d’une ressemblance par voisinage, par contiguïté spatiale. Les choses se joutent de proche en proche, et c’est par là qu’elles échangent et se communiquent leurs propriétés ; c’est à leur charnière qu’elles se ressemblent, et que s’impose un régime commun. L’âme et le corps sont convenants : par son enveloppement au creux de la matière, l’âme se voit communiquer l’opaque pesanteur du corps, tandis que le corps s’anime des mouvements de l’âme. Les animaux et les plantes sont convenants : des mousses poussent sur les coquillages, les cerfs ont des ramures, et le zoophyte est un véritable hybride de végétal et d’animal. La *convenientia* « appartient moins aux choses elles-mêmes qu’au monde dans lequel elles se trouvent. Le monde, c’est la “convenance” universelle des choses² ».

- l’émulation (*aemulatio*) est une convenance à distance, comme libérée des contraintes spatiales. Par là les choses les plus lointaines peuvent s’imiter, se refléter mutuellement, sans que l’on puisse dire laquelle reproduit l’autre. « Il y a dans l’émulation quelque chose du reflet et du miroir : par elle les choses dispersées à travers le monde se donnent réponse³ ». C’est une sorte de gémellité, parfois agonistique, qui « naît d’une pliure de l’être dont les deux côtés, immédiatement, se

¹ FOUCAULT 1966, p. 32.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 34.

font face ». Les semblables s'enveloppent mutuellement en une infinité de cercles concentriques. Ainsi l'intériorité de l'homme reflète le ciel étoilé qu'elle enveloppe (Paracelse). Mais c'est un enveloppement pour ainsi dire virtuel ; la ressemblance s'actualise « à condition que par sa sagesse, qui est aussi savoir, [l'homme] devienne semblable à l'ordre du monde, le reprenne en lui et fasse ainsi basculer dans son firmament interne celui où scintillent les visibles étoiles¹ ».

- l'analogie proprement dite, connue depuis les Grecs, n'est pas tant une ressemblance visible des choses qu'une similitude des rapports. Les astres sont au ciel ce que les vivants sont à la terre, ou ce que les organes sont au corps. L'illustration la plus célèbre (« trop illustre », souligne Foucault²) de l'analogie se trouve dans les rapports de proportion entre microcosme et macrocosme, qui ont régi souverainement le savoir prémoderne (et maints savoirs non-européens). La similitude, ainsi libérée des choses elles-mêmes et déplacée vers le rapport des choses entre elles, « donne à l'analogie un champ universel d'application³ ». Mais c'est en l'homme qu'elle foisonne ; en lui semblent converger tous les rapports du monde : « il est le grand foyer des proportions, – le centre où les rapports viennent s'appuyer et d'où ils sont réfléchis à nouveau⁴ ».

- enfin, la sympathie et son contraire, l'antipathie, qui sont le principe du mouvement d'attraction et de répulsion de toutes choses à travers les distances du monde. La sympathie est une instance du Même qui est bien davantage qu'une simple forme du semblable : elle est un pouvoir de transformation, d'altération et d'assimilation qui, s'il n'était contrebalancé par l'antipathie, ferait disparaître toute individualité, réduirait le monde à la morne homogénéité de l'Identique. C'est l'antipathie qui maintient les choses dans leur différence propre, les isole et les individue. La complémentarité entre sympathie et antipathie est ce qui « explique que les choses croissent, se développent, se mélangent, disparaissent, meurent mais indéfiniment se retrouvent⁵ ». Elle confère

¹ *Ibid.*, p. 35-36.

² *Ibid.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

à la ressemblance son principe dynamique, sans lequel la convenance, l'émulation et l'analogie ne sauraient être maintenues ni expliquées.

De leur ressemblance entre elles, les choses portent les marques, qu'il a plu à Dieu de déposer en elles afin que l'homme puisse les déchiffrer : c'est la théorie des signatures¹, qui a été mise en œuvre de l'Antiquité jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, notamment dans l'usage des plantes médicinales. C'est parce que les graines de l'aconit ressemblent à des paupières que nous savons qu'elles soignent les yeux ; parce que la noix à la forme d'un cerveau qu'elle indique ses bienfaits pour la tête ; parce que la pimprenelle est rouge sang qu'elle affiche des propriétés hémostatiques, etc. Les choses nous signalent leur convenance et leur sympathie par des signes confusément imitatifs : « le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs – de "hiéroglyphes", disait Turner. » Le signe n'est jamais arbitraire, il est *ressemblant*. Mais cette ressemblance n'est pas transparente, elle nécessite tout un travail d'interprétation pour trouver ce qui communique dans le proche et le lointain, ce qui convient dans les mêmes proportions, ce qui s'attire à distance. Ce réseau des signes parcourt toute la nature, signes enveloppés et confus qu'il s'agit d'expliquer et de clarifier tels des mots en découvrant la nature des liens qui le constituent, en développant la syntaxe du monde. L'épistémè prémoderne est à la fois une sémiologie, qui permet de repérer les signes, de définir ce qui les distingue en tant que signes et de connaître la loi qui préside à leur enchaînement ; et une herméneutique, qui permet de déchiffrer leur sens, de les faire parler : « le XVI^e siècle a superposé sémiologie et herméneutique dans la forme de la similitude. Chercher le sens, c'est mettre au jour ce qui se ressemble. Chercher la loi des signes, c'est découvrir les choses qui sont semblables². »

Ce savoir, dit Foucault, est à la fois pléthorique et pauvre. Pléthorique parce que les renvois par ressemblance sont illimités ; pauvre, parce que la connaissance n'est rien d'autre que l'accumulation indéfinie de ces ressemblances reconnues entre les choses, et qui renvoient indéfiniment à d'autres choses. Finalement, tout renvoie

¹ *Ibid.*, p. 40 suiv.

² *Ibid.*, p. 44.

potentiellement à tout. Or c'est bien à la nécessité de clore ce Tout que répond l'affirmation d'une correspondance entre microcosme et macrocosme. Si la distance entre les deux est immense, elle n'est pas infinie : le cosmos renferme dans ses limites ce que les choses dispersaient dans le jeu infini de leurs reflets réciproques. Il est une autre conséquence de cette épistémè : si toute chose est un hiéroglyphe, un signe déchiffrable des similitudes qui en constituent le sens, alors il n'y a pas de différence essentielle entre les mots et les choses, entre le verbe et la nature, ce grand livre que Dieu a *signé*. C'est parce que le signe et le similaire ne forment qu'un seul et même système que le même savoir peut accueillir la magie (astrologie, alchimie, chiromancie, géomancie, et toutes les formes de divination) et l'érudition exégétique et philologique. Les textes de la tradition s'accumulent comme les choses de la nature, et l'interprétation se donne comme commentaire infini, lui-même pauvre et pléthorique à la fois. Mais alors, le langage était un être de nature, et la nature, un être de langage :

« Dans son être brut et historique du XVI^e siècle, le langage n'est pas un système arbitraire ; il est déposé dans le monde et il en fait partie à la fois parce que les choses elles-mêmes cachent et manifestent leur énigme comme un langage, et parce que les mots se proposent aux hommes comme des choses à déchiffrer. La grande métaphore du livre qu'on ouvre, qu'on épelle et qu'on lit pour connaître la nature, n'est que l'envers visible d'un autre transfert, beaucoup plus profond, qui contraint le langage à résider du côté du monde, parmi les plantes, les herbes, les pierres et les animaux¹. »

C'est avec une telle conception du savoir que rompra, de la Logique de Port-Royal à la linguistique moderne, l'épistémè dans laquelle nous nous trouvons toujours : les choses sont liées entre elles par les lois de la physique, les signes reliés entre eux par les lois de la linguistique, mais les choses et les signes ont fait l'objet d'une bifurcation, d'une liaison-séparation binaire (signifiant-signifié) qui a fondé la Représentation. Le savoir consiste désormais à dire ce que *sont* les choses, non plus à interpréter ce

¹ *Ibid.*, p. 49-50.

qu'elles *disent* – sauf peut-être, comme l'indique rapidement Foucault à la fin de son chapitre, dans la littérature.

Mais on ne fait pas taire si aisément la nature pour en faire l'objet de notre discours. On n'étouffe pas si facilement sa « volonté » pour en faire l'objet de notre puissance. Au fond, si l'on rassemblait en une seule formule ce qu'ont en commun l'animisme et l'analogisme, et qui les distingue de notre naturalisme, c'est l'affirmation que le monde, à la lettre, *veut dire*. Tout signe est à la fois le signe d'un langage et d'une intentionnalité. L'interprétation est le savoir d'un vouloir-dire des choses, et ce dire est équivoque parce qu'il est l'expression à la fois ressemblante et dissemble d'un vouloir pluriel des choses et de leurs multiples modes d'existence. C'est ce point commun entre animisme et analogisme qui nous contraint à nous demander comment s'articule, lui-même équivoque, le perspectivisme à ces deux ontologies. Sans doute dans la zone d'indistinction entre les deux, là où chacun s'hybride avec l'autre, où la distribution des continuités et des discontinuités n'est plus tout à fait claire.

3 – Ontologies hybrides

Descola, en un certain point de son analyse de l'analogisme, en vient à nuancer son propos :

« L'intentionnalité et la corporéité y affleurent rarement comme des entités autonomes, distribuées qu'elles sont dans des chaînes de couplage mariant le matériel et l'immatériel à tous les niveaux d'échelle du microcosme et du macrocosme. Aussi ma définition de l'analogisme comme une combinaison de différences des interiorités et une différence des physicalités n'est-elle pas à prendre au pied de la lettre, tant les contours de ces deux ensembles y apparaissent indécis ; il faut plutôt y voir une manière approchée de qualifier ce

foisonnement de singularités plus ou moins accordées qui émiette l'évidence du physique et du moral pour mieux assurer leur jonction¹. »

Or, de même, on n'est pas assuré de pouvoir prendre au pied de la lettre la définition de l'animisme comme continuité des intériorités et discontinuité des physicalités. Du côté des intériorités, on ne sait pas en effet (Descola lui-même hésite dans son vocabulaire²) si cette continuité est identité substantielle ou ressemblance analogique. La première solution insisterait sur un *continuum* réel, sur une sorte de principe spirituel moniste diffracté dans les individus ; la seconde insisterait au contraire sur la nécessité intellectuelle de grouper, d'ordonner et de généraliser la multiplicité foisonnante d'intériorités individuelles « émiettées », dispersées partout dans le monde. C'est-à-dire que si les intériorités sont reconnues comme similaires, semblables ou analogues, si l'« humanité » de tout vivant consiste en la réflexivité d'une perspective analogue et partagée collectivement, si par là on fait d'un autre individu son *semblable*, alors les animistes ont effectué une opération analogique. De même, du côté des physicalités, on voit que l'animisme ne procède que par *classements spécifiques* : les différences de physicalité concernent les seules divergences interspécifiques et rien, si l'on en croit aussi bien Descola que Viveiros de Castro, ne permet de savoir ce qui distingue deux jaguars l'un de l'autre, ni quel est, dans un combat ou un accouplement par exemple, le point de vue de l'un sur l'autre (n'y a-t-il pas pourtant dans la lutte ou le coït à l'intérieur d'une même espèce une dimension prédatrice ?). Il y a bien en régime animiste une continuité des physicalités *intra-spécifiques*, et elle procède elle aussi d'une opération analogique. Pour le dire d'une formule, ou bien l'animisme n'identifie pas la singularité de chaque puissance d'agir (ce qui serait étrange s'il la conçoit comme point de vue), ou bien il est déjà hybridé avec l'analogisme, œuvrant à surmonter le dangereux foisonnement des singularités par la puissance du semblable. Si à présent l'on en revient à ce que disent aussi bien Kohn reprenant la tripartition sémiotique de Peirce que Morizot à propos du

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 361.

² Tout au long de *Par-delà nature et culture*, Descola, pour désigner la continuité des intériorités en régime animiste, parle tantôt d'intériorités analogues ou semblables, de similitudes, de ressemblance, de généralisation, etc. ; tantôt d'intériorités identiques, de fonds commun, de principe spirituel impersonnel constituant la substance des âmes individuelles, etc.

pistage, on se rend compte que leur défense de l'animisme implique une conception analogique du signe comme ressemblance (icone, indice ou trace). Si les loups et les arbres vivent selon des régimes de signes complexes, alors ils sont peut-être eux-mêmes analogistes.

Ce modeste ébranlement, à peine esquissé, des catégories ontologiques de l'animisme et de l'analogisme, n'a pas prétention à valoir comme critique, mais à faire valoir l'intérêt et la richesse des hybridations, qui sont toujours la conséquence – voire la récompense – des catégorisations. En premier lieu, Descola est le premier à prendre en compte ces hybridations, à la fois sous la contrainte de l'observation et dans la conscience du flottement de tout concept. Dans *La composition des mondes*¹, il évoque de vastes transformations historiques, dont la plus frappante est le passage, entre le XV^e et le XVII^e siècle en Europe, de l'analogisme au naturalisme, qui correspond chez Foucault au passage de l'épistémè de la Renaissance (Ressemblance) à celle de l'Âge classique (Représentation). Il relève également « l'expansion mondiale de [...] l'analogisme à partir de systèmes qui étaient probablement auparavant de type animique ». Ce sont des phénomènes difficiles aussi bien à dater qu'à expliquer, et il faut se garder de les interpréter selon un évolutionnisme trop schématique. Ces transformations sont souvent liées, assez logiquement, à des mouvements d'expansion ou de conquête, mais d'autres régions se stabilisent de manière durable dans des ontologies hybrides. Celles-ci font l'objet d'analyses approfondies dans *Par-delà nature et culture*², entre animisme et analogisme ou encore entre animisme et totémisme. Il en ressort dans les deux cas un élément qui sera important pour nous par la suite : l'animisme, qui est une ontologie et cosmologie « égalitaire » ou « horizontale », se voit capté, dans de nouvelles situations de domination, par des processus de *hiérarchisations* beaucoup plus « verticales ». On en trouve un écho dans un chapitre de *Métaphysiques cannibales*, dans lequel Viveiros de Castro repère dans les sociétés animistes, à la suite de Hugh-Jones, un chamanisme « horizontal » et un chamanisme « vertical », jouant sur

¹ Sur ce point, voir DESCOLA 2014/2017, p. 254-261.

² Voir DESCOLA 2005/2015, « Des collectifs hybrides différents et complémentaires », p. 444 suiv.

l'analogie avec deux figures qui nous sont plus familières : le prophète et le prêtre¹. L'émergence de la figure sacerdotale n'est pas sans rappeler certaines analyses de *La Généalogie de la morale* de Nietzsche, qui ont également inspiré Foucault ou encore Deleuze. Mais au-delà de ces figures, Nietzsche porte encore son ombre sur la manière dont Descola décrit un mécanisme sans doute central pour comprendre les phénomènes de transformations et d'hybridations ontologiques, et qu'il appelle l'*exaptation* :

« Ce terme, qui vient de la biologie, désigne des processus au cours desquels une institution apparue pour remplir une fonction donnée, en vient au cours de l'histoire et sous l'effet des mutations qu'elle impose au système social, à endosser une autre fonction, qui est parfois très éloignée de la première. Dans ce genre de processus, une institution typique d'un système peut continuer à exister dans un autre, mais en revêtant d'autres fonctions². »

Ces lignes nous renvoient en effet à ce que nous disions plus haut à propos de l'essence d'une chose en régime perspectiviste, essence indissociable des forces qui s'en emparent³. Le châtement était l'exemple canonique développé par la méthode généalogique nietzschéenne pour distinguer l'élément stable de la chose (la pérennité d'une institution) et son élément fluide (la succession ou la concurrence des sens qu'on lui attribue)⁴. L'hybridation des modes d'identification atteste l'équivocité fondamentale des choses identifiées. On ne s'étonnera pas que le perspectivisme apparaisse aux zones-frontières ou aux périodes-charnières entre les ontologies, dans la dynamique de leur succession ou de leur mise en concurrence.

Il en va des concepts comme des institutions : identité et différence, ressemblance et dissemblance, convergence et divergence, être et apparence, sujet et objet, âme et corps, volonté et représentation, etc. sont parmi les piliers duels d'institutions durables de la pensée et du monde dont le sens est historique, agonistique et équivoque. Le

¹ VIVEIROS DE CASTRO 2009, chap. 9, « Chamanisme transversal », p. 121 suiv. Voir également HUGH-JONES 1996.

² DESCOLA 2014/2017, p. 258.

³ Voir *supra*, p. 198 suiv.

⁴ Voir *La Généalogie de la morale*, II, § 12.

perspectivisme occidental, tel que nous avons entrepris de l'investiguer à travers Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze, a eu chaque fois pour fonction de relancer les transformations et de faire proliférer les hybridations, ce qui rend précisément sa définition et son unité si difficiles à établir. De même, du point de vue de la méthode, l'interprétation du perspectivisme ne peut porter ses fruits éventuels que par une hybridation des catégories ontologiques. Si nous avons pris le risque d'un si long détour par l'anthropologie et l'éthologie contemporaines, c'est parce qu'en elles, les modes d'identification que sont le naturalisme, l'animisme et l'analogisme sont à la fois l'objet théorique et la méthode pratique de leur savoir du monde. Chacun des auteurs que nous avons convoqués (et, naturellement, Viveiros de Castro au premier chef, qui le revendique comme objet et comme méthode) s'est trouvé confronté au perspectivisme comme hybride à la fois ontologique et épistémologique. Chaque fois, Leibniz, Nietzsche, Whitehead et/ou Deleuze sont apparus sous leur plume, sans qu'à vrai dire ils veuillent développer les conséquences de ces rencontres. Sauf, à nouveau, chez Viveiros de Castro face au seul Deleuze – Deleuze, qui lui fournit la constellation qu'il n'exploitera pas, tout en la nommant au moment d'exprimer sa dette à l'égard de Lévi-Strauss :

« Le chiasme anthropologique pointé par Lévi-Strauss au sujet de l'incident des Antilles [...] permettait d'entrevoir certaines des implications théoriques de ce statut non marqué ou générique de la dimension virtuelle (l' "âme") des existants, prémisses capitale d'une puissante structure intellectuelle indigène, capable, *inter alia*, de contre-décrire sa propre image dessinée par l'anthropologie occidentale, et, par là, "nous renvoyer de nous-mêmes une image que nous ne reconnaissons pas". C'est cette double torsion, matérialiste et spéculative, psychologiste et positiviste, de l'animisme, que nous avons appelé "perspectivisme", en vertu de ses analogies – au moins aussi construites que constatées – avec les thèses philosophiques associées à cette étiquette telles que celles que l'on peut trouver chez Leibniz ou chez Nietzsche, chez Whitehead ou chez Deleuze¹. »

¹ VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 18-19.

C'est chez Deleuze que l'anthropologue brésilien a trouvé, comme moi, cette « école un peu secrète¹ », révélée par l'auteur du *Pli* sans jamais qu'il en propose une comparaison systématique. J'ai lu ces lignes de Viveiros de Castro *après* avoir décidé de faire de ces quatre philosophes le corpus de mon étude comparative ; c'est *Métaphysiques cannibales* qui m'a fait franchir le pas d'y articuler, dans une hybridation à peine tenable, cette anthropologie « dionysiaque ». Je remarque que Viveiros de Castro emploie les mots exacts qui, aussi bien, pourraient définir mon entreprise : *des analogies au moins aussi construites que constatées*. Relire Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze au prisme des ontologies qui peuplent le monde, les voir tour à tour sous le point de vue de l'animisme et de l'analogisme, en tension avec le naturalisme dans et contre lequel ils ont pensé. Leur construire un masque de diplomate, de chamane ou de guerrier. Dans son miroir brisé, Dionysos a plusieurs visages : c'est sous le point de vue de « Dionysos anthropologue » que réapparaît désormais *Dionysos philosophos*.

¹ *Le Pli*, p. 103.

CHAPITRE 8

PERSPECTIVISME, ANALOGISME ET ANIMISME (LEIBNIZ, NIETZSCHE, WHITEHEAD, DELEUZE)

I – LE PERSPECTIVISME, UN HYBRIDE ?

1 - Trompe-l'œil

Parmi les objections qui ont nourri leurs fréquentes mais amicales controverses, il en est une que Bruno Latour réitère inlassablement à Philippe Descola : « nous n'avons jamais été modernes¹ », c'est-à-dire jamais vraiment naturalistes. Face à des ontologies comme le totémisme, l'animisme et l'analogisme, qui ont su s'imposer sur de très longues périodes comme des modèles anthropologiques structurant des civilisations entières, le naturalisme ne fait pas le poids : né entre la Renaissance et l'Âge classique parmi les seuls savants européens, en concurrence permanente avec des schémas analogistes plus anciens qui ont cherché à se maintenir, remis en question fort rapidement par les sciences contemporaines comme par le sens commun, le naturalisme apparaît davantage comme une crise de l'analogisme épuisé qu'une ontologie foncièrement distincte². Certes, la rupture présente un visage radical (continuité de la « nature ») et entraîne d'impressionnantes conséquences (distinction de la « nature » et de la « culture »), mais elle n'est qu'un *effet d'optique* :

« ... on peut définir le naturalisme comme un analogisme détruit et rapiécé par des formes de visualisation qui assurent une continuité visuelle entre les existants toute d'apparence – ce qui va devenir la “nature” ; continuité qui finit par produire, par contrecoup, l'impression, également apparente, d'une

¹ Voir LATOUR 1991.

² Michel Serres, qui revendiquait son leibnizianisme, suggérait à peu près la même chose dans un petit livre savoureux, *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde* (SERRES 2009/2015). Né précisément de la lecture enthousiaste de *Par-delà nature et culture* de Descola, cet essai s'inspire des quatre ontologies descoliennes pour montrer que, chez les paysans de sa Gascogne natale comme dans les sphères académiques qu'il a fréquentées, chez nombre de philosophes, scientifiques et hommes de lettres comme dans la pratique d'internet, aucun savoir n'a jamais été proprement naturaliste et s'est toujours tissé de totémisme, d'animisme et d'analogisme.

discontinuité radicale – ce qui va donner plus tard le schème de la “culture”¹. »

Latour rebondit en effet sur une réflexion de Descola selon laquelle l’analogisme est un mode d’identification mobilisant des segments, des collectifs d’entités maintenues dans leurs différences ontologiques intrinsèques, tout en atténuant celles-ci « par les rapports multiples de correspondance et de coopération que le partage des finalités communes au segment tisse entre elles² ». Or, ajoute Descola, lorsqu’un collectif analogique se délite, les entités « récupèrent de façon ostensible leurs singularités ontologiques », qui n’avaient été que « voilées » sous les exigences de la coopération et de la solidarité que leur avait imposées leur répartition hiérarchique. C’est dire que l’analogisme présente en quelque sorte deux volets, qu’il effectue deux opérations ou trahit deux « obsessions » (Latour) susceptibles de dissociation : faire proliférer les singularités le plus possible, et les ordonner selon le plus possible de liens et de voies de communication. Lorsque l’édifice hiérarchique des relations est ébranlé et échoue à maintenir la coordination des entités, la multiplicité des singularités n’est plus maîtrisable et menace le cosmos d’éclatement et de dispersion (ce que remarquait déjà Foucault). Délié des contraintes structurelles de la hiérarchie analogique, il suffit au savoir de rétablir un cadre apparent aussi efficace que superficiel : l’homogénéité continue et infinie de la matière, qui assurera au moins que toutes les entités pourront finalement se déduire de premiers principes. Et Latour de redéfinir ainsi le naturalisme :

« En somme, le naturalisme, c’est un analogisme enfin autorisé à poursuivre à l’infini l’une de ses deux obsessions – la singularité des existants – grâce à la liberté donnée par le cadre assez lâche de la “nature” ou de la “matière”³. »

On peut faire l’hypothèse suivante : si les perspectivismes prémodernes, de type néoplatonicien et fondés sur une théorie analogiste de l’émanation (dont, soit dit en passant, « l’âme du monde » est l’un des niveaux de caractère résolument animiste), les perspectivismes modernes, dont celui de Leibniz est la première et éclatante

¹ LATOUR 2018, p. 575.

² DESCOLA 2016.

³ LATOUR 2018, p. 575.

manifestation, peuvent apparaître comme une réaction immédiate contre la réponse en trompe-l'œil du naturalisme au délitement de l'ordre analogiste. Par un paradoxe savoureux, voilà une philosophie des points de vue qui tendrait à lutter contre un effet d'optique. Leibniz le savait déjà : en régime naturaliste (cartésien), c'est-à-dire sans une dynamique réelle de l'action spontanée, les apparences ne sauraient être bien fondées. Nietzsche refusera de même le mécanisme et l'atomisme de la matière, et défendra l'idée d'une activité réelle de l'apparence. Et Deleuze, contre la « forme de visualisation » ou « image de la pensée » naturaliste, récusera le cadre de la Représentation induisant l'homogénéité d'un paysage sans *agencement* (l'Identité). Mais c'est sans doute à Whitehead que l'on doit d'avoir résumé tout l'illusoire de l'opération naturaliste : la *localisation simple*¹. Et de fait, Latour mentionne Whitehead comme celui qui a mis au jour toute les « bizarreries du matérialisme idéalisé des Modernes » et leur tentative désespérée pour rétablir une continuité sans relations :

« En effets, les points ainsi localisés sont en discontinuité avec tout ce qui les précède et qui les suit dans l'ordre du temps et en totale discontinuité avec leurs voisins dans l'ordre spatial. Ce monde composé ou plutôt *décomposé* en points, il va falloir en *reconstituer la continuité* ou l'ordonnement mais sans qu'on puisse compter sur l'activité, la puissance d'agir (*l'agency*) des existants désormais isolés de leurs voisins et successeurs. C'est donc *de l'extérieur* que vont venir les sources de l'ordre capable de donner un sens à des isolats de points privés de sens par l'opération même de la localisation simple². »

Reformulons alors notre hypothèse : les perspectivisme de Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze seraient ainsi, chacun à sa manière, de vastes entreprises de reconquête d'une continuité et connexité de type analogique de tous les existants, que le naturalisme avait compromises et mal rebricolées, reconquête assurée par une opération quant à elle de type animiste : la reconnaissance ou réattribution d'une puissance d'agir à tous les existants. Voilà qui ferait du perspectivisme l'hybride dont nous avons besoin.

¹ Voir *supra*, p. 236.

² LATOUR 2018, p. 578.

2 – Il n’y a que des hybrides

Les catégories sont des cadres par lesquels l’expérience gagne en intelligibilité ; elles servent à distinguer ce qui, dans l’expérience, est toujours déjà mêlé, pluriel et variable. Les catégories ontologiques (modes d’identification des existants) et cosmologiques (modes de relation entre existants) élaborées par Descola nourrissent notre appétition, de perceptions en perceptions, apportant clarté et distinction aux signes profus et confus qui constituent et relient les êtres entre eux. Naturellement, Descola le sait aussi bien que Whitehead, « dans l’ensemble, l’histoire de la philosophie étaye l’accusation bergsonienne selon laquelle l’intellect humain “spatialise” l’univers, c’est-à-dire tend à en ignorer la fluence et à l’analyser au moyen de catégories statiques¹ ». Ce que nous appelons hybridation (terme qui suppose la préexistence des éléments aux mélanges qu’ils forment mais qui a l’avantage de désigner des croisements de *vivants*) est cette fluence même, ce processus par quoi tout se préhende, se capture, devient autre dans la prise, si tant est qu’il y ait jamais eu une identité à soi des éléments. Ainsi, toute ontologie, toute cosmologie est elle-même un hybride, un système dont les éléments – aussi bien, un monde dont les singularités – s’identifient au point même où leurs flux s’entre-connectent, mais qui en même temps ne cessent de fuir goutte à goutte (les entités actuelles ne sont-elles pas des « gouttes d’expérience² » ?). Finalement, quelle que soit la distribution des continuités et discontinuités entre intériorités et physicalités, toute intériorité implique un animisme ; toute physicalité, un naturalisme ; toute correspondance de rapports, un analogisme. L’analogisme est animiste en ce qu’il inscrit des signes dans tout le vivant et de la vie dans tous les signes³ ; le miroir est vivant, les correspondances sont toujours animées (émulation, imitation, enveloppement et développement, sympathie et antipathie). L’animisme est quant à lui analogiste, en ce qu’il attribue à tout existant une intériorité *analogue* à celle des humains, mais également aux physicalités une

¹ *Procès et réalité*, p. 342.

² *Ibid.*, p. 69. Whitehead emploie cette expression au moment même où il introduit son « schème catégorial ».

³ Voir, à nouveau, la citation de Foucault : « La grande métaphore du livre qu’on ouvre, qu’on épelle et qu’on lit pour connaître la nature, n’est que l’envers visible d’un autre transfert, beaucoup plus profond, qui contraint le langage à résider du côté du monde, parmi les plantes, les herbes, les pierres et les animaux (FOUCAULT 1966, p. 49-50).

puissance de métamorphose qui est peut-être, plus précisément, une puissance anamorphique, c'est-à-dire analogiste (les rapports se correspondent). En régime animiste, la ressemblance des intériorités fonde l'analogie des physicalités (entre la peau et le vêtement, entre l'organe et l'outil, entre la bière et le sang, et jusque dans l'analogie des *rappports* de prédation). Le naturalisme, enfin, ne se distingue peut-être pas de l'analogisme avec assez de radicalité, comme semblent en tout cas le suggérer Serres, Latour ou Viveiros de Castro. Il n'en serait que le moment critique, ou le symptôme obsessionnel et schizophrénique dont souffrent les modernes depuis qu'ils vivent sur les ruines d'un analogisme à bout de souffle. On pourrait en outre ajouter que le naturalisme, avec son incroyable promotion de l'exceptionnalité humaine, de *l'âme* humaine extérieure à la nature inanimée, est au moins aussi « superstitieux » que les « primitifs » animistes (ce qui n'est pas loin d'être la critique exacte que Leibniz fit à Descartes, et Nietzsche à tous les modernes). Finalement, le naturalisme est un animisme coupé en deux, *bifurqué*, et dont les deux parties mutilées se font la guerre : l'idéalisme (l'esprit, le sujet, Dieu, l'être, la culture, etc.) et le matérialisme (le corps, l'objet, le monde, l'apparence, la nature, etc.), l'un de ces nombreux dualismes imaginaires dont nous avons tant de peine à sortir. Nietzsche encore : « Tous les pré-supposés du mécanisme, matière, atome et poussée, pesanteur ne sont pas des "faits en soi", mais des interprétations à l'aide de fictions *psychiques*' ».

Les perspectivismes de Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze prennent acte de ce qu'ils sont des ontologies hybrides, fluentes, des réponses extrêmement inventives aux décompositions de leur monde et dans le but d'en sauver quelque chose, d'y ajouter quelque chose, de critiquer en multipliant et non en soustrayant². C'est cette inventivité nécessaire, voire salvatrice, que ces philosophes, chacun à sa manière, assument et revendiquent contre et dans cette « modernité » qui n'a cessé de tout couper en deux, de séparer les ordres et de déconnecter le monde, et ce afin de *suturer* l'expérience mutilée. Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze, chacun dans son *style*, ont revendiqué cette inventivité qu'ils ont appelée, selon les cas : *Ars inveniendi*, imagination, interprétation, fiction, spéculation, création. Ils sont allés très

¹ FP 14 [82], printemps 1888.

² Voir LATOUR 2004.

loin en ce sens, mettant en œuvre de leur côté ce que l'anthropologie reconnaît aujourd'hui dans les ontologies non occidentales comme un véritable savoir, un savoir autre, qui la déplace et la transforme : une dramaturgie des modes d'existence ou puissances d'agir et de leurs rapports, au fondement non seulement d'une cosmologie, mais d'une véritable cosmopolitique.

3 – Libération de singularités

Le premier point a quelque chose d'évident, que l'on rappellera seulement : nos auteurs dégagent des singularités partout. Il faut bien dire singularité, et non individualité. Car les individus sont en réalité des composés : des agrégats de singularités, organisées et enveloppées sous une unité (Leibniz) ; des complexes hiérarchisés de singularités pulsionnelles (Nietzsche) ; des sociétés stabilisées de singularités interconnectées (Whitehead) ; des actualisations ou individuations à partir d'une multiplicité de singularités préindividuelles (Deleuze). Les singularités sont des formes très étranges d'atomes, en porte-à-faux avec leur conception naturaliste.

On l'a vu, Leibniz récuse l'atomisme matériel, la matière se divisant à l'infini, mais affirme un atomisme spirituel (point mathématique inétendu, point métaphysique immatériel, monade spirituelle), car la matière est infiniment composée, et le composé réclame du simple ; les simples, qui ne peuvent être matériels, sont absolument singuliers, selon le principe qui interdit l'indiscernabilité entre eux. Or un atome immatériel et distinct des autres atomes n'est déjà plus une notion naturaliste. L'originalité de Leibniz consistera à concevoir un type d'atome purement dynamique, dont la substance est proprement son action sur elle-même, *actio in se ipsum*. Or, comme le rappelle Latour dans le passage cité plus haut, le naturalisme prive les singularités de toute puissance d'agir par et sur elles-mêmes.

Nietzsche récuse l'atomisme spirituel aussi bien que matériel, il n'y a jamais de simple : l'unité est l'effet d'une limite de notre système perceptif et cognitif, qui nous

dissimule encore une « multiple complexité¹ » : « nous n'avons jamais qu'une *apparence d'unité*² ». En revanche, il a joué avec la notion d' « atome » de puissance, qu'il appelle un *quantum*, ultime unité que nous soyons capables de penser. Mais « atome » reste une commodité de langage, car « un *quantum* de puissance se définit par l'effet qu'il produit et auquel il résiste³ », ce qui implique une multiplicité d'autres *quanta* en relation avec lui. C'est avec Nietzsche que le concept de singularité est le plus difficile à manier, dans la mesure où il refuse, contrairement à Leibniz, toute idée de simple entrant dans les composés. Il fut conscient de l'impasse où nous placerait l'idée d'une multiplicité sans singularités, au point qu'il émettra, dans un difficile fragment de 1873, l'hypothèse d'atomes de temps, vraisemblablement inspirée de Boscovich, où l'atomisme spatial pourrait être réduit à un atomisme temporel, aucune force (considérée comme une fonction du temps) ne pouvant demeurer identique à elle-même⁴. Mais même dans ce fragment, Nietzsche finit par rabattre cet atomisme-là sur la nature de notre système sensitif (« Le *point temporel dynamique* est identique au *point de la sensation* »). Par la suite, il admettra un continuisme radical, y compris du temps, requalifié pour cette raison en *devenir*⁵. En tout état de cause, s'il y a de la singularité chez Nietzsche, elle est également dynamique, de l'ordre de la force : elle ne se prouve que par ses effets, c'est-à-dire par le devenir des multiplicités. Il n'en reste pas moins que Nietzsche, en multipliant les multiplicités, fait proliférer d'autant les singularités, réduites à (ou plutôt faudrait-il dire : *libérées* en) des décharges de puissance.

Chez Whitehead, la singularité caractérise l'entité actuelle, cette dernière réalité pensable qu'il accepte, rappelons-le, de comparer à la monade leibnizienne pourvu qu'en soient exclues toute clôture sur soi, toute idéalité des rapports qui la constituent sous condition de l'harmonie préétablie ; pourvu qu'on lui accorde une dimension intensive et extensive (« spirituelle » et « physique ») et que tout son être soit constitué

¹ FP 14 [145], printemps 1888.

² FP 5 [56], été 1886-automne 1887.

³ FP 14 [79], printemps 1888. Quelques lignes plus bas, Nietzsche emploie justement, par commodité, le terme d'atome : « chaque atome agit sur l'être tout entier ».

⁴ Voir FP 26 [12], printemps 1873. Sur l'influence de Boscovich, voir : ANSELL-PEARSON 2000 ; HUSBANDS 2019.

⁵ Voir *Le Gai Savoir*, § 112, cité *supra*, p. 232.

par son devenir, aux prises avec la diversité disjonctive formée par les autres entités qu'elle appréhende pour s'accomplir et par lesquelles elle est appréhendée pour leur propre accomplissement. La singularité (*one*) et la pluralité (*many*) se présupposent réciproquement, celle-ci renvoyant à l'univers pris en disjonction et celle-là à l'univers pris en conjonction : « Il est dans la nature des choses que la pluralité entre dans une unité complexe » selon la « visée subjective » de chaque singularité, nature des choses ou fait ultime que Whitehead appelle créativité ou principe de nouveauté¹.

C'est la possibilité d'une « production subjective de nouveauté, c'est-à-dire une création² », qui intéresse tout particulièrement Deleuze chez Whitehead, une production qu'il qualifie de « *libération de véritables quanta de subjectivité "privée"* » et, ailleurs, découplées de la subjectivité humaine (le « moi »), des émissions de singularités ou heccités³. Chez Nietzsche, il trouve la « singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité⁴ » – et la nomme « machine dionysiaque ». Le concept de singularité parcourt si bien l'ensemble des préoccupations deleuziennes qu'il est inutile d'en multiplier ici les occurrences : il suffit d'assister chez Deleuze à leur création, à leur libération et à leur liberté, et d'insister sur le caractère central que cette libération revêt pour lui, jusque dans l'un de ses derniers textes, « L'immanence : une vie... » : « La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure [...] C'est une heccité, qui n'est plus d'individuation, mais de singularisation⁵ ».

On le pressent déjà, cette singularité « qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux » possède quelque chose d'*animiste*. Car sous les différentes formes qu'elles prennent chez Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze, les singularités ont un rapport essentiel avec l'action, l'affection, la perception et l'intention – rapport qui contraint chacun de nos quatre philosophes, quel que soit par ailleurs

¹ *Procès et réalité*, p. 72.

² *Le Pli*, p. 107.

³ Voir notamment *Dialogues*, p. 111-112.

⁴ *Logique du sens*, p. 131.

⁵ *Deux régimes de fous*, p. 361.

son degré de tolérance aux définitions traditionnelles des concepts mobilisés, à convoquer une animation vitale et finalisée, une intériorité psychique et intentionnelle, et à la nommer par analogie « âme », « esprit », « volonté » ou « sujet ». Partant, en même temps que l'animation des singularités, ce sont les relations analogiques qui prolifèrent. Là encore, il faut nous permettre d'être rapide et de renvoyer à ce qui a été dit précédemment. En réalité, ce que nous appelons désormais leur « analogisme » et leur « animisme » a été progressivement établi de chapitres en chapitres au fur et à mesure des déterminations fondamentales de leurs perspectivismes. Nous avons affaire en quelque sorte à un « animisme analogique » ou, aussi bien, à un « analogisme animiste » : un tel hybride a été permis par une série de requalifications du concept de représentation : de faculté psychologique et cognitive face à un monde physique et objectif, elle est devenue activité ontologique et cosmologique du monde lui-même, par l'opérativité du concept d'expression, permettant en un même geste de distribuer toute la multiplicité des singularités selon des relations dynamiques à la fois sémiotiques et individuantes, et d'attribuer à chaque singularité une puissance de signifier et une puissance d'agir. Le perspectivisme a besoin de la multiplication et de la connexion analogiques de singularités animiques pour rendre compte du monde comme d'un seul et même processus d'individuations et de significations, dont il s'agit d'affirmer la perfection, la valeur, l'importance ou le sens – la condition de cette affirmation étant d'y intégrer, maintenir ou justifier la divergence des êtres et l'équivoque des signes. Les anthropologies et éthologies que nous avons évoquées au chapitre précédent permettent de suggérer non seulement qu'une telle affirmation « dionysiaque » ou « chaomopolitique » se rencontre en régime animiste et analogiste, mais que l'anthropologie naturaliste a elle-même à s'hybrider d'animisme et d'analogisme pour se faire perspectiviste, si elle veut surmonter la décomposition du monde provoquée par le naturalisme. Par l'effet d'un véritable « miroir vivant », Dionysos anthropologue se met à pratiquer, à devenir ce qu'il observe et par quoi il est observé. Qu'en est-il de Dionysos philosophe ? Les perspectivismes de Leibniz, de Nietzsche, de Whitehead et de Deleuze présentent-ils des caractères ontologiques et cosmologiques analogues à ceux que rencontre l'anthropologie dans les sociétés animistes et analogistes ? C'est ce qu'il nous faut tenter à présent, à partir de ce que nous savons des caractères de l'animisme (animation universelle, rapports de prédation, pratiques de délocations et de métamorphoses) et de l'analogisme

(interdépendance et hiérarchisation, de type holistique, de tous les existants par degré de réalité ou de perfection). Permettront-ils d'entreprendre une redéfinition des rapports entre singularités qui puisse être l'objet d'une « diplomatie » cosmopolitique ?

II – ANIMATION ET PRÉDATION

1 – Leibniz : activité et appétition

Le *Système nouveau de la nature*¹ est l'un des résumés les plus nets de la manière dont Leibniz entend surmonter l'insuffisance de l'explication de la nature par la seule masse étendue et de sa conséquence directe, la réduction de l'animal à une machine, problème qui nécessitait l'introduction de la notion de *force*, « très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique ». Il est impossible en effet de trouver une véritable unité dans la matière seule, celle-ci étant divisible à l'infini. Cette « multitude » ne peut tenir sa réalité que de singularités *réelles* – ni physiques, ni mathématiques, mais substantielles. La véritable unité est une *forme substantielle*, douée d'une activité originale, c'est-à-dire spontanée. D'une telle conclusion à propos des formes substantielles, Leibniz affirme sans cesse le caractère analogique : « Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit ; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes » ; plus loin Leibniz dit que cette véritable unité de la forme substantielle « répond à ce qu'on appelle moi en nous ». C'est d'une telle analogie que l'on peut déduire un animisme : « Je voyais que ces formes et ces Âmes devaient être indivisibles, aussi bien que notre esprit, comme en effet je me souvenais que c'était le sentiment de saint Thomas à l'égard des âmes des bêtes ».

Que retenir, pour notre propos, de ces thèses célèbres ? Premièrement, que c'est à partir de la continuité naturaliste des physicalités (*la res extensa*) que Leibniz reprend

¹ Pour les citations suivantes, voir *Système nouveau*, p. 66-67. Voir également ANDRAULT 2017 ; FRÉMONT 2003.

le problème : il accepte cette continuité pour la radicaliser en un *continuum* naturel absolu, retournant la divisibilité à l'infini de la matière contre elle-même – elle est impossible en acte, et sa virtualité conduit vers un passage à la limite avec la *res cogitans*, la seule substance simple véritable. Le point d'articulation entre physique et métaphysique se situe là où, tout en étant nécessairement requis l'un pour l'autre, se distinguent radialement le composé et le simple, le composé étant toujours « naturel » ou extensif et le simple ne pouvant être que « spirituel » ou intensif. Comme il n'y a que du composé dans la nature (des « machines naturelles » humaines et non-humaines, machines de machines à l'infini), il y a du simple partout en elle, c'est-à-dire partout des « âmes » actives. Nous sommes au bord d'un renversement ontologique entre naturalisme et animisme : la continuité des physicalités (continuum extensif) tend vers la limite avec leur discontinuité infinie (composition extensive) ; la discontinuité des intériorités (simplicité substantielle intensive) tend vers la limite avec leur continuité (activité universelle intensive). Si le passage se faisait, il faudrait en conclure à une substance unique, et y aurait là, à nouveau, une dangereuse proximité avec « l'animisme universel¹ » d'un Spinoza : « Toutes choses sont animées à des degrés différents² », parce qu'elles ne sont pas des substances simples, mais des modes de la substance unique. Nous reviendrons au thème analogiste des différences par degrés, mais notons ici que Leibniz défend, contre son concurrent Spinoza, le caractère substantiel, et non modal, des simples (ou « âmes »), ce qui le contraint à garantir leur entr'expression avec les composés *par l'extérieur*, par le Dieu créateur.

Deuxièmement, et par conséquent, on remarque que, dans le passage du *Système nouveau de la nature* que nous avons mentionné, Leibniz déploie une autre analogie, celle d'une gradation de réalité des différentes sortes de « points » : les atomes matériels ne sont indivisibles qu'en apparence, les points mathématiques sont exacts mais ne sont que des modalités, « il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels » – « ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue, pour exprimer l'univers ». Le point de vue n'est pas en lui-même

¹ Voir BOUVERESSE 1992.

² SPINOZA, *Éthique*, II, scolie de la proposition XIII.

substantiel, il est exact mais modal – de l'ordre de la représentation ou de l'expression. Par quoi l'on peut dire que, si la monade est réellement animée, sa perspective n'est qu'analogique, et doublement : elle est analogue aux rapports géométriques, et elle n'est garantie que de l'extérieur, par la proportion harmonieuse des rapports établis par Dieu, dont dépend également la géométrie. C'est pourquoi la communication des singularités entre elles, comme celle des simples spirituels avec les composés naturels, reste *idéale*, et non réelle. C'est ce que remarque Deleuze, qui utilise à cette occasion le terme « animisme » et suggère précisément l'hybridation entre celui-ci, qu'il qualifie de paganisme, et le naturalisme, à la fois mécaniste pour la matière et idéaliste quant à l'esprit :

« Leibniz maintient à la fois, contre le mécanisme, qu'il y a des âmes dans la Nature, et contre le "paganisme", qu'elles n'agissent pas hors d'elles-mêmes ou sur le corps. On voit que Leibniz ne se contente pas d'un vitalisme ou d'un organicisme, il maintient un animisme, mais auquel il refuse une efficacité extérieure¹. »

Cette inefficacité extérieure est pour Leibniz le comble de la liberté de l'âme, qui n'a que des actions internes (*actio in se ipsum*), dans une parfaite spontanéité dynamique et autonomie morale. L'âme n'est inclinée que par les causes finales, tandis que le corps est nécessité par les causes efficientes. La correspondance entre les deux est l'effet de l'harmonie préétablie, non d'une interaction réelle. Nous buttons là, à nouveau, sur l'incommunicabilité réelle des simples chez Leibniz, et sur un mécanisme des composés.

Sous ces conditions, il n'y a aucune place pour les rapports prédateurs dans un tel perspectivisme. La prédation, l'agression, l'assaut des forces externes provoquant, comme chez Spinoza, la décomposition de mes rapports en vue d'une recombinaison sous un autre mode, ou dans l'estomac d'autrui, ne me concernent pas. Non pas, évidemment, que les corps n'y soient pas soumis, mais l'âme en est affranchie, au point que dans la mort même, la vie s'enveloppe, s'involue en ce pur point

¹ *Le Pli*, p. 161, note 41.

métaphysique qu'elle n'a jamais cessé d'être. Et même, elle conserve toujours un site, une manière d'attachement à des composés certes réduits au minimum, mais situables, puisque divisibles à l'infini : l'âme gît encore dans les cendres d'un corps consumé¹. L'âme immortelle n'est jamais dévorée. – En revanche, elle a bien quelque chose de dévorant, si on prend à la lettre l'*appétition* qui l'anime, c'est-à-dire ce plaisir inquiet, ce désir de passer d'une perception à une autre et d'augmenter la clarté et la distinction de son département. On se souvient que l'appétition naît de la perception infraconsciente des résistances et des obstacles à la satisfaction de l'action percevante elle-même. Un véritable aiguillon de la faim². La proie de l'âme, c'est la confusion et l'indistinction qu'elle s'assimile, développe et transforme en clarté et distinction. Si le premier Leibniz avait d'abord subordonné les substances à la finalité transcendante d'une harmonie de la Création voulue par son Créateur, son recours à une dynamique substantielle fera que l'appétit spontané des monades – appétit de percevoir, de connaître, de clarifier et de distinguer, bref : de déplier et d'accroître, de se développer et de croître – cesse de les soumettre les unes aux autres comme les pièces d'une machine : « l'appétition rend le finalisme immanent³ ». Mais on n'est pas

¹ « Ceux qui conçoivent qu'il y a quasi une infinité de petits animaux dans la moindre goutte d'eau [...] et ne trouvent pas étrange que la matière soit remplie partout de substances animées, ne trouveront pas étrange non plus qu'il y ait quelque chose d'animé dans les cendres mêmes et que le feu peut transformer un animal et le réduire en petit, au lieu de le détruire entièrement » (*Correspondance avec Arnauld*, 9 octobre 1687, p. 382).

² C'est d'ailleurs l'exemple de la faim et de la soif que choisit Deleuze, dans un cours sur Leibniz du 29 avril 1980, pour expliquer l'investissement de la perception par l'appétition : « ... selon Leibniz, l'âme a deux facultés fondamentales : l'aperception consciente qui est donc composée de petites perceptions inconscientes, et ce qu'il appelle l'appétition, l'appétit, le désir. Et nous sommes faits de désirs et de perceptions. Or, l'appétition c'est l'appétit conscient. Si les perceptions globales sont faites d'une infinité de petites perceptions, les appétitions ou gros appétits sont faits d'une infinité de petites appétitions. Vous voyez que les appétitions ce sont les vecteurs correspondant aux petites perceptions, ça devient un inconscient très bizarre. La goutte de la mer à laquelle correspond la goutte d'eau, à laquelle correspond une petite appétition chez celui qui a soif. Et lorsque je dis "mon Dieu, j'ai soif, j'ai soif", qu'est-ce que je fais ? J'exprime grossièrement un résultat global des mille et mille petites perceptions qui me travaillent, et des mille et mille petites appétitions qui me traversent. [...] Cette psychologie à la Leibniz invoque les petites appétitions qui investissent des petites perceptions ; la petite appétition fait l'investissement psychique de la petite perception, et ça va faire quel monde ? On ne cesse de passer d'une petite perception à une autre, même sans le savoir. Notre conscience en reste aux perceptions globales et aux gros appétits, "j'ai faim", mais lorsque je dis "j'ai faim", il y a toutes sortes de passages, de métamorphoses ; ma petite faim de sel qui passe à une autre faim, petite faim de protides ; petite faim de protides qui passe à petite faim de graisses, ou tout ce qui se mélange, c'est des hétérogènes. » (<https://www.webdeleuze.com/textes/54>, dernière consultation le 31/07/2020).

³ BELAVAL 1962/2005, p. 313.

un prédateur dans l'obscurité sans devenir aussi une proie de celle-ci. C'est par l'obscurité involuante que l'âme peut être elle-même en quelque sorte dévorée :

« ... on peut dire d'une monade, quand elle est appelée à "vivre", et plus encore quand elle est appelée à la raison, qu'elle déplie en elle-même cette région du monde qui correspond à sa zone incluse éclairée : elle est appelée à "développer toutes ses perceptions", c'est là sa tâche. Or, au même moment, une infinité de monades n'ont pas encore été appelées et restent pliées, une autre infinité sont retombées ou retombent dans la nuit, repliées sur elles-mêmes, une autre infinité se sont damnées, durcies sur un seul pli qu'elles ne déferont plus¹. »

Les âmes raisonnables sont sémiophages, véritables prédatrices des signes obscurs et confus. Mais les âmes damnées, au contraire, sont leur proie et, repliées obstinément dans leur propre obscurité, elles en deviennent autophages. L'appétition met en scène le progrès de la connaissance et de la morale, le festin des perceptions et le goût des causes finales. Nous n'irons pas plus loin dans l'analogie prédatrice.

2 – Nietzsche, spiritualité et assimilation

C'est assurément chez le philosophe de la volonté de puissance que le modèle de la prédation est le plus marqué. Il découle des traits proprement animistes, et introduits selon une méthode analogique, que Nietzsche confère à toute réalité. Dans la mesure où cet hybride nietzschéen d'animisme et d'analogisme, comme celui de Leibniz, a été longuement analysé au chapitre 4, quoiqu'il n'y portât pas encore ce nom, nous n'y revenons pas ici longuement. Qu'il suffise de rappeler que c'est au moyen d'un modèle animiste que Nietzsche justifie, par analogie, l'activité propre des singularités et, partant, leur interaction ou connexion, à tous les niveaux de complexité, non seulement celui de l'organisme, mais encore de la vie subcellulaire, et même de la matière inorganique. Déjà l'inorganique est conçu « en tant que la spiritualité sans

¹ *Le Pli*, p. 101.

individualité¹ ». C'est une réalité d'ordre spirituel qui anime dès lors le vivant, une réalité composée de singularités psychiques interconnectées :

« Le système nerveux et le cerveau sont un système de transmission et un appareil de centralisation d'innombrables esprits individuels de rang variable. Le *moi spirituel lui-même* est déjà donné avec la cellule. Avant la cellule, il n'y a pas de *spiritualité d'un moi* ; mais simplement à tout ce qui a caractère de loi, c'est-à-dire de *relation* entre les phénomènes qui se produisent, correspond un *processus de pensée* (mémoire et conclusion)² »

Au degré supérieur, le « moi » et la « volonté » qui l'anime sont ainsi des agrégats monadiques, de véritables sociétés :

« *L'effet, c'est moi* : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses "âmes"³ »

On l'a vu, si Nietzsche remet radicalement en question le sujet de la métaphysique, caractérisé par son unité substantielle, sa conscience et sa position séparée de l'objet qu'il (ap)préhende, c'est au contraire pour insuffler de la subjectivité partout, multiple, inconsciente et étendue aux prétendus objets eux-mêmes, en réalité inséparables de l'activité préhensive, c'est-à-dire interprétative, qui les constitue aussi bien que le sujet :

« *Le sujet seul est démontrable* : HYPOTHESE *qu'il n'existe que des sujets* – et que l' "objet" n'est qu'une sorte d'action de sujets sur des sujets – un *mode du sujet*⁴ »

¹ FP 26 [37], été-automne 1884

² FP 26 [36], été-automne 1884.

³ *Par-delà bien et mal*, § 19.

⁴ FP 9 [106], automne 1887.

« Que les choses aient une *constitution en elles-mêmes*, abstraction faite de toute interprétation et de toute subjectivité, voilà une *hypothèse parfaitement oiseuse* : ce qui supposerait que le fait d'*interpréter et d'être subjectif* ne serait pas essentiel, qu'une chose, dégagée de toutes relations, serait encore chose. Inversement : le caractère en apparence *objectif* des choses ; ne se réduirait-il pas simplement à une *différence de degré* inhérente au subjectif ?¹ »

Enfin, on se souvient que le fameux paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* formulait l'hypothèse de la volonté de puissance comme principe pluraliste et dynamique à l'œuvre dans toute interaction, à tous les degrés de réalité, et que cette hypothèse s'appuyait sur une extension des caractères de notre vie pulsionnelle humaine à toute réalité non-humaine, *par analogie* avec elle. La volonté de puissance serait comme « le monde vu du dedans ». On ne saurait mieux dire le caractère ontologiquement hybride de l'hypothèse de la volonté de puissance : d'une part, un animisme qui identifie une continuité des intériorités de modèle anthropomorphique (« notre monde de désirs et de passions ») au point qu'il peut affirmer ailleurs qu'« il n'y a pas de monde inorganique² » ; d'autre part, un analogisme qui distribue les entités animiques (dynamiques et psychiques : forces, pulsions, affects) dans l'ensemble du « monde que l'on appelle mécanique (ou "matériel") » et ne les y distingue que *par leurs degrés*.

Or, si Nietzsche requiert pour tout quantum de puissance, comme Leibniz, une *actio in se ipsum* (dont le modèle est une sorte d'appétition, la « volonté » de croître), il admet également la réalité immédiate de cette *actio in distans* que refusait le mécanisme naturaliste et que Leibniz, quant à lui, ne pouvait fonder que par l'extérieur, par la transcendance d'une harmonie préétablie :

« On ne peut écarter "l'action à distance" : *un être en attire un autre, un être se sent attiré*. Voilà le fait fondamental : par rapport à cela la représentation

¹ FP 9 [40], automne 1887.

² FP 34 [247], avril-juin 1885.

mécaniste de la pression et du choc n'est qu'une hypothèse fondée sur *l'impression visuelle et le sens du toucher*¹ »

Comme chez Latour, le « naturalisme » est critiqué comme étant l'effet d'une illusion optique (et tactile), un certain perspectivisme stupide² qui ne croit que ce qu'il voit et touche, et croit à sa « localisation simple ». Le perspectivisme nietzschéen attribue à toute chose la perception d'un principe d'attraction-répulsion à distance, c'est-à-dire une puissance d'agir et de pâtir qui est au fondement de toute interrelation : « – que, pour que cette volonté de puissance puisse se manifester, il lui faut percevoir les choses qu'elle attire ; qu'elle *sente*, lorsque quelque chose l'approche, si cela lui est assimilable³ ».

L'attraction en vue de l'assimilation : c'est par là que nous retrouvons un modèle prédateur qui, chez Nietzsche, est extrêmement insistant – et qui nous semble présenter de frappantes analogies avec la métaphysique de la prédation que Viveiros de Castro place au cœur du perspectivisme amérindien (chapitre 7). La dynamique pulsionnelle, chez Nietzsche, est tout entière tournée vers une « volonté » d'appropriation, d'incorporation et d'assimilation, qui fait de la volonté de puissance une volonté qu'a toute puissance d'augmenter et de s'intensifier.

Premièrement, toute expérience psychique est conçue par analogie avec l'activité trophique de la vie organique :

« ... tout ce que nous vivons, expérimentons, absorbons parvient tout aussi peu à notre conscience durant la phase de digestion (on pourrait l'appeler "inspiration" [*Einverseelung*] que l'ensemble du processus aux mille facettes suivant lequel s'effectue notre nutrition corporelle, ce qu'on appelle "incorporation"⁴ »

¹ *Ibid.*

² Voir *Le Gai Savoir*, § 354.

³ FP 34 [247], avril-juin 1885.

⁴ *La Généalogie de la morale*, II, § 1. On notera la symétrie en miroir, de type analogique, que soulignent les termes *Einverleibung* et *Einverseelung*, entre « incorporation » et « inspiration » (selon l'élégante traduction de ce néologisme nietzschéen par P. Wotling).

Deuxièmement, toute activité trophique, corporelle ou spirituelle, est pensée selon un modèle prédateur :

« L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci¹ »

« Vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, subjuguier l'étranger et le faible, l'opprimer, lui imposer durement nos propres formes, l'incorporer et au moins, au mieux, l'exploiter – mais pourquoi toujours employer ces mots auxquels s'attache de tout temps une intention calomnieuse ?² »

Évidemment, Nietzsche ne manque pas de s'en apercevoir, un tel modèle relationnel, qui touche fondamentalement au rapport à autrui, pose un épineux problème moral³. On se souvient que, pour Whitehead, si « la vie est vol », le voleur demande à être justifié, et que Descola se demandait quant à lui si une telle contrainte prédatrice, inhérente à la vie animale, pouvait être sans dommage transposée en modèle social – et d'ajouter que l'on pouvait bel et bien concevoir un *ethos* prédatrice, ni plus ni moins primitif que les autres, comme « disposition à incorporer l'altérité humaine et non-humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi⁴ ».

C'est d'ailleurs dans un style tout à fait analogiste que Nietzsche déploie une petite fable qu'aurait pu écrire un La Fontaine⁵. Dans *La Généalogie de la morale*, qui, justement, analyse profondément les conséquences morales du rapport prédatrice (la manière dont les proies corrompent l'innocence des prédateurs en les accusant),

¹ FP 9 [151], automne 1887

² *Par-delà bien et mal*, § 259.

³ Nietzsche est tout à fait conscient du caractère scandaleux de telles analogies, qu'il s'agisse des « bêtes de proie » des aristocraties guerrières ou des « troupeaux » humains de l'Europe moderne. Il s'en excuse dans *Par-delà bien et mal*, § 202 : « « Nous savons combien il est pénible de voir ranger les hommes sans façons et sans périphrases, au nombre des animaux ; mais on ne sera pas loin de nous imputer à crime d'appliquer précisément aux tenants des "idées modernes" les termes de "troupeau", d' "instinct grégaire" et autres du même genre. Mais quoi, nous ne pouvons faire autrement, car c'est là qu'apparaît la nouveauté de nos vues ».

⁴ DESCOLA, 2005/2015, p. 544 et 545.

⁵ Sur l'analogisme de Jean de La Fontaine, voir SERRES 2009/2015.

oiseaux de proie et agneaux prennent la parole pour dire ce qui, de leur point de vue, est bon et mauvais. Or, « que les agneaux soient pénétrés de rancune envers les grands oiseaux de proie, voilà qui n'a rien de surprenant : à ceci près que ce n'est pas une raison pour faire grief aux grands oiseaux de proie de s'emparer de petits agneaux¹ ». Et Nietzsche de traduire le problème moral en termes ontologiques :

« Exiger de la vigueur qu'elle *ne s'extériorise pas* sous forme de vigueur, qu'elle *ne soit pas* un vouloir-conquérir, un vouloir-subjuguer, un-vouloir-se-rendre-maître, une soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est un non-sens exactement au même titre qu'exiger de la faiblesse qu'elle s'extériorise comme vigueur. Un quantum de force est un quantum identique de pulsion, de volonté, de production d'effets – bien plus, ce n'est absolument rien d'autre que justement ce pousser, ce vouloir, cet exercer des effets lui-même². »

Si la monade leibnizienne est morale (inclinée par les causes finales que sont le bien et le mal), c'est parce qu'elle est libre : *actio in se ipsum*. Le prix à payer pour une telle liberté, c'est l'absence de relation *réelle* entre les puissances d'agir et de pâtir, seulement harmonisées de manière idéale. Les « monades » nietzschéennes agissent et pâtissent *réellement* entre elles (*actio in distans*), elles ne sont pas libres de s'en abstenir parce qu'elles ne sont pas des agents subjectifs distincts d'une action sur des objets, elles ne sont rien d'autres que les actions elles-mêmes. C'est bien ce que Leibniz recherchait (un point métaphysique est pure action), sans vouloir, comme le rappelait Deleuze, leur accorder « une efficacité extérieure » – à cause de Dieu et de la morale. L'ouverture à une communication réelle entre singularités implique une ontologie de la prédation. Les perspectives *réelles* ne s'entre-représentent pas seulement : elles *s'entr'incorporent*, parce que le point de vue est dans le corps.

¹ *La Généalogie de la morale*, I, § 13.

² *Ibid.*

3 – Whitehead, visée et préhension

Sur le fond des analogies que nous avons établies entre nos philosophes, cette accumulation de rappels provoque fatalement un effet d'accélération, de constat toujours plus évident que leur perspectivisme implique un animisme et un analogisme sans cesse hybridés. Pour Whitehead, la « bifurcation de la nature » est cette opération par laquelle le réel a été divisé en faits objectifs et physiques de la nature d'un côté, et en additions psychiques du sujet de l'autre. La « philosophie de l'organisme » whiteheadienne a pour but de rendre compte du tout de l'expérience, c'est-à-dire de faire de l'objectivité et de la subjectivité les moments ou aspects d'un seul et même processus de tout le réel. Toute entité est non seulement sujet de préhensions par quoi elle s'actualise, mais son actualisation est la réalisation de sa *visée subjective*. L'actualité ou réalité de toute entité est sa cause finale, dont l'accomplissement la réjouit (*enjoyment*). Les préhensions positives et négatives et la concrescence d'entités réalisées en nouvelles entités rappellent ce que disait Nietzsche de l'attraction et de la répulsion entre quanta de puissance, et des phénomènes d'incorporation (ou inspiration), suggérant chez Whitehead également des connexions de type prédatrice. Si Whitehead, pour sortir du régime naturaliste de la représentation, finit par préférer le terme *préhension* à celui de *perception*, il n'y aurait qu'un pas (franchi par Viveiros de Castro) pour substituer à « préhension » le terme « prédation ». Toute puissance d'agir est sujet de son actualisation et prédatrice des objets qu'elle préhende pour ce faire ; toute entité actuelle préhendée par une autre est à la fois l'objet et la proie de son prédateur. Une entité devient objectivement *immortelle* une fois actualisée ; mais, ce faisant, elle *meurt* comme sujet, « dévorée » (incorporée, assimilée, transformée) qu'elle est par d'autres entités préhensives ou prédatrices. Nous avons là un subtil mélange entre l'immortalité des formes substantielles leibniziennes et la lutte, à la vie à la mort, des quanta de puissance nietzschéens.

Notons que cet animisme whiteheadien implique lui aussi un analogisme à deux niveaux. D'une part, celui, épistémologique et pédagogique, de la méthode qui consiste à qualifier les éléments de son ontologie par analogie avec les philosophies du sujet : l'entité actuelle est « sujet » ; le sens du procès d'actualisation, « visée

subjective » ; son accomplissement, « satisfaction subjective », etc¹. D'autre part, celui, proprement cosmologique, d'une connexité « sociale » de toute la réalité, par concrescence, agrégation, organisation, hiérarchisation des singularités *par degrés*. Nous y reviendrons.

4 – Deleuze, vie non organique et double capture

Sans doute y aurait-il mille entrées par lesquelles passer pour montrer que Deleuze fut animiste et, d'un certain point de vue qu'il faudra nuancer, analogiste. J'en retiendrai une seule, la plus belle, où Deleuze révèle en outre que, dès *Différence et répétition*, en 1968, il est whiteheadien, néoplatonicien, et perspectiviste. Traitant, au chapitre II, de la répétition vécue par tout organisme comme *contraction* d'une habitude, c'est-à-dire, en-deçà même de la synthèse active de la perception, comme une synthèse passive du temps par la sensibilité primaire (rétention du passé et attente du futur), Deleuze parle de cette contraction comme d'une *contemplation* de ce dont on procède, en un sens plotinien, contemplation qui est en même temps un plaisir pris à sa propre existence, une autosatisfaction. Citant Samuel Butler à propos de la confiance en soi du blé en train de croître, Deleuze commente :

« Il y a une contraction de la terre et de l'humidité qu'on appelle froment, et cette contraction est une contemplation, et l'autosatisfaction de cette contemplation. Le lys des champs, par sa seule existence, chante la gloire des cieux, des déesses et des dieux, c'est-à-dire des éléments qu'il contemple en contractant.

¹ Notons la pratique récurrente de Whitehead, dans *Procès et réalité*, qui consiste à expliquer ses concepts nouveaux par analogie avec ceux de la tradition philosophique. Citons à titre d'exemple la manière que Whitehead a de retraduire Hume et Locke dans ses propres termes : « Dans la philosophie de l'organisme, l'"âme" telle qu'elle apparaît chez Hume et l'"esprit" tel qu'il apparaît chez Locke et Hume sont remplacés par les expressions "entité actuelle" et "occasion actuelle", ces deux expressions étant synonymes » (p. 243) ; et évidemment, l'analogie que Whitehead propose entre sa propre philosophie et celle de Leibniz, où la similitude permet de comprendre la distinction : « C'est là une théorie des monades ; mais elle diffère de celle de Leibniz, car chez lui les monades changent. Dans la théorie organique, elles se bornent à *devenir*. » (p. 80). Au regard de l'histoire de la philosophie, *tout philosophe est analogiste*, en tant qu'il est toujours appelé à concéder des similitudes entre ses concepts et ceux de ses prédécesseurs ou contemporains pour mieux en expliquer, par un déplacement quasi anamorphique, la singularité — Leibniz étant sans doute le champion de telles concessions.

Quel organisme n'est pas fait d'éléments et de cas de répétition, d'eau, d'azote, de carbone, de chlorures, de sulfates contemplés et contractés, entrelaçant ainsi toutes les habitudes par lesquelles il se compose? Les organismes s'éveillent sous les paroles sublimes de la troisième *Ennéade* : tout est contemplation !¹ »

Ce faisant, Deleuze procède à une opération hybride, à la fois animiste et analogiste, qui engage son perspectivisme. Il libère en effet mille singularités animiques, une multitude d'âmes présubjectives qui composent un moi pluriel et en constituent la forme « larvaire² » :

« Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique : l'habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous avons (psychologiquement), mais d'abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement³. »

Ce faisant, Deleuze assimile, par allusion, la contraction par la vie organique de tous les éléments ou *data* qui la constituent à la préhension whiteheadienne ; et la joie plotinienne prise à la contemplation de ce dont elle émane, au *self-enjoyment* que procure selon Whitehead l'accomplissement de la visée subjective de toute entité⁴. Il attribue à toute singularité animique la joie d'une activité *contemplative*, comme des myriades de « miroirs vivants » chantant les louanges de l'univers qu'ils enveloppent, préhendent ou contractent, chacun sous son point de vue. D'inspiration leibnizienne et whiteheadienne, ce geste perspectiviste est également profondément analogiste, car la contraction ou contemplation est une logique du signe : « Tout cela forme un riche domaine de *signes*, enveloppant chaque fois l'hétérogène [...] chaque contraction,

¹ *Différence et répétition*, p. 102.

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 101.

⁴ Deleuze confirmera explicitement, vingt ans plus tard, cette analogie avec Whitehead dans son cours sur Leibniz du 17 mars 1987.

chaque synthèse passive est constitutive d'un signe, qui s'interprète ou se déploie dans les synthèses actives¹ » ; les signes sont « des contractions se renvoyant les unes aux autres² ».

Ce geste, Deleuze le nommera son *vitalisme* : « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement³. » Or ce vitalisme ne va pas sans une certaine violence des signes. On se souvient qu'« il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix⁴ », et que tout signe est signe d'une force qui agit à distance, du Dehors, « affectation variable qui n'existe qu'à telle distance ou sous tel rapport⁵ ». Le lien entre l'organisme et les systèmes de signes, c'est la « puissance de la vie non organique⁶ », au niveau « larvaire » ou « moléculaire » qui est celui des singularités présubjectives : l'*actio in distans* des singularités, forces vivantes non organiques ou signes, on peut l'appeler, comme Whitehead, préhension – ou alors : *capture*. C'est le terme choisi par Deleuze pour désigner les rapports prédateurs inscrits dans cette puissance vitale⁷. Or la capture est toujours double : l'incorporation d'une altérité n'est pas simplement assimilation, réduction de l'autre à l'identique, mais un double mouvement par lequel le prédateur se transforme en même temps que sa proie :

« À mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes⁸. »

C'est pourquoi la capture prédatrice est chez Deleuze tout entière du côté du devenir comme synthèse disjonctive, véritable pouvoir animique de métamorphose et

¹ *Différence et répétition*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 106.

³ *Pourparlers*, p. 196.

⁴ *Proust et les signes*, p. 24. Voir *supra*, p. 204.

⁵ *Foucault*, p. 92.

⁶ *Pourparlers*, p. 196.

⁷ Il faudrait toutefois distinguer deux types ou deux niveaux de capture : celle qui a pour modèle la chasse (rapport entre prédateurs et proies) et celle qui ressortit à la guerre (rapports entre ennemis) : la capture de chasse renvoie à une violence par à-coups, tandis que la capture de guerre introduit une économie de la violence illimitée. Voir *Mille Plateaux*, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », particulièrement p. 491 suiv.

⁸ *Dialogues*, p. 8.

d'hybridation entre points de vue divergents, que Descola identifiait dans l'animisme, et dont Viveiros de Castro faisait l'un des fondements ontologiques du perspectivisme amérindien. Nous aurons revenir sur cette question de la métamorphose chez Deleuze.

III – CONNEXIONS ET HIÉRARCHIES ANALOGISTES

Nous trouverons d'autres éléments animistes chez nos quatre philosophes. Mais c'est ici qu'il faut traiter des éléments analogistes que l'on peut repérer chez eux, car ceux-là apparaissent comme des réponses à ceux-ci. Nous tenterons donc à présent de dégager chez ces auteurs une dimension ontologique et cosmologique de type analogiste, dont nous reprenons la définition, évoquée plus haut, à Descola¹ : un processus de hiérarchisation de tous les existants par une gradation linéaire (chaîne de l'être, degrés de perfection) et l'établissement de rapports de similitude entre degrés, de manière à rendre intelligible et à maîtriser par l'ordre hiérarchique des interconnexions un univers fractionné. Si une telle dimension est repérable chez les « modernes » Leibniz, Nietzsche, Whitehead ou Deleuze, et si elle est comparable malgré tout à ce que l'anthropologie étudie dans les collectifs culturels « non modernes » ou prémodernes », c'est sans doute pour la double raison que la libération, évoquée ci-dessus, de singularités « animiques » d'un côté, et la destruction par le « naturalisme » de l'ancien cosmos hiérarchisé² ont rendu nécessaire la recomposition, la reconnexion d'un monde en voie de dissolution. Le perspectivisme est indissociable de la (re)conquête analogiste d'une intelligibilité et d'une maîtrise d'un monde pluraliste tendanciellement menacé par le chaos.

¹ DESCOLA 2005/2015, p. 351 suiv.

² Rappelons ce que dit Koyré de la définition moderne de l'univers : « un Univers indéfini, et même infini, ne comportant plus aucune hiérarchie naturelle et uni seulement par l'identité des lois qui le régissent dans toutes ses parties, ainsi que par celle de ses composants ultimes placés, tous, au même niveau ontologique » (KOYRÉ 1962/2003, p. 11).

1 - Leibniz et les degrés de perfection

Lorsque nous avons comparé les perspectivismes de Leibniz et de Nietzsche au chapitre 4, nous avons reconnu un principe hiérarchique présidant aux rapports entre multiplicités selon la domination et la subordination¹. Cette hiérarchie, chez Leibniz, concernait l'ordre de composition des composés, les « machines de machines », la distribution du continuum extensif. Or il existe chez lui, plus profondément encore, une hiérarchie intensive, proprement métaphysique, des substances ou monades selon leur position dans l'univers et leur rapport à la perfection divine. On doit à Anne-Lise Rey² plusieurs études sur la notion étrange de « quantité de perfection » ou de « degré de réalité » : elle y montre que c'est précisément à partir de l'ambivalence³ entre l'action conçue extensivement (action motrice, qui est l'objet de la Dynamique) et l'action conçue intensivement (action formelle, qui fait l'essence de la substance : *actio in se ipsum*) que Leibniz parvient à quantifier et ordonner des qualités. On y apprend également qu'il s'agit de la reprise leibnizienne d'un motif de la physique médiévale : la latitude des formes ou quantification des qualités. Sans entrer dans les détails de ce motif, nous retiendrons que s'y développe une *analogie* entre la mesure extensive de l'action sur des objets et la mesure intensive de son actualisation comme puissance, toute intensification de puissance traduisant un perfectionnement qualitatif d'essence. L'essence elle-même est susceptible de variations. Or c'est exactement ce que désigne la *mathesis metaphysica*⁴ de Leibniz, qui n'est pas de l'ordre du calcul, mais de « l'estime », de l'évaluation des intensités et de leurs variations. Concrètement, ce qui varie intensivement dans la monade, c'est le degré de distinction de ses *perceptions* :

« Ce qui fait la variation dans les degrés de réalité ou de perfection que l'on mesure, c'est la variation plus ou moins distincte que nous avons de l'ordre du

¹ Voir *supra*, p. 161 suiv.

² Voir REY 2009 et 2011.

³ Cette ambivalence du terme « action » chez Leibniz participe en elle-même d'une opération analogique. Anne-Lise Rey écrit : « Nous choisissons de parler d'ambivalence plutôt que d'homonymie dans la mesure où nous considérons que Leibniz procède à une véritable "information réciproque" entre l'action dynamique et l'action de la substance. » (REY 2011, p. 254, note 1). Cette *information réciproque* me semble l'une des définitions pertinentes de l'analogie.

⁴ Lettre XII de Leibniz à De Volder, in *Philosophische Schriften.*, II, p. 213.

monde, c'est-à-dire des relations existant dans cet ordre. Or, dans la pensée de Leibniz, il nous semble que la notion d'action, entendue comme *actio in se ipsum*, exprime, précisément, cette perception des relations plus ou moins distinctes. Dans les textes relatifs à la dynamique, l'action prend le nom d'action formelle dont précisément la mesure ou l'estime permet de produire et d'évaluer les degrés de réalité [...] La perception est bien la capacité à exprimer l'univers selon son point de vue. Elle est plus ou moins distincte selon qu'elle est dotée d'une plus ou moins grande quantité de perfection ou de réalité, c'est-à-dire aussi de capacité à exprimer le plus distinctement les relations avec les autres substances et l'harmonie du monde¹.»

Ainsi, le perspectivisme leibnizien, dans lequel chaque point de vue singulier est un degré de perfection à travers lequel s'exprime la perfection de Dieu et de l'univers, déploie un ordre hiérarchique de toutes les singularités qui recompose et harmonise la multiplicité infinie des perspectives. Ce faisant, il apparaît comme un analogisme holistique particulièrement marqué, qui enveloppe et justifie l'animisme universel comme sa raison d'être, ou plutôt sa « raison d'ordre² ».

2 - Nietzsche et le problème de la hiérarchie

On sait que, de manière analogue à Leibniz, Nietzsche entend corriger la conception mécaniste, extensive et quantitative, de la force par une approche intensive et qualitative de leurs relations : « ... une simple *addition* ne suffit absolument pas. Notre arithmétique est chose trop grossière pour ce genre de relations ; elle n'est qu'une arithmétique de cas isolés³. » Il n'y a pas de cas isolé, pas d'atome, pas de monade, et pas davantage d'*individu* humain : « L'homme est une pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie [...] Le concept d' "individu" est faux. Ces êtres n'existent pas isolément ». De telles conclusions découlent directement d'une

¹ REY 2011, p. 261 et 265.

² *Ibid.*, p. 265.

³ FP 34 [123], avril-juin 1885.

conception pluraliste de la réalité interprétée comme volonté de puissance, c'est-à-dire comme le produit des luttes, de rivalités, de coalitions et d'organisations complexes de pulsions entre elles, sur le modèle de l'organisme. On a vu également que la pulsion (qui devient – c'est proprement l' « animisme » de Nietzsche – le modèle général de *toute* force) est essentiellement percevante, et que la perception est toujours perception de disparités ou de différences de puissance ; que la communication interpulsionnelle pouvait ainsi être lue comme une « psychologie du commandement¹ », de telle sorte que les rôles se distribuent de manière fonctionnelle, chaque pulsion servant, sous l'autorité de pulsions dominantes, à l'accroissement de puissance de l'ensemble : « Notre organisme est structuré de manière oligarchique² ». De même les complexes physico-chimiques, les organismes biologiques, les êtres humains, les groupements sociaux, les cultures – la continuité analogique entre les différents niveaux de réalité fonctionne à plein. C'est tout particulièrement le niveau civilisationnel qui intéresse Nietzsche, et l'élément génétique des formations culturelles : la « moralité des mœurs », ou la constitution de hiérarchies axiologiques qui déterminent et évaluent les pulsions, actions et valeurs *préférables* pour l'accroissement de puissance et la maîtrise interprétative de la réalité. On soulignera en passant que rien n'est plus inexact que de définir la philosophie de Nietzsche par son « individualisme³ » : non seulement le concept d'individu est faux, mais la morale n'est *jamais* une affaire individuelle (encore moins la loi inconditionnée que se donne le sujet de la raison pratique – toute morale est une contrainte, un dressage pulsionnel). L' « individu » est une *fonction* du collectif, d'où la déplaisante analogie entre groupements humains et « troupeaux » :

« Là où nous rencontrons une morale, nous trouvons une appréciation et une hiérarchie des pulsions et des actions humaines. Ces appréciations et ces hiérarchies sont toujours l'expression des besoins d'une communauté et d'un troupeau : ce qui *lui* est utile au premier titre – et au second et au troisième –,

¹ Voir WOTLING 2016, « La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche », p. 149-175 ; du même auteur, l'article « Hiérarchie », in ASTOR 2017, p. 441-445.

² *La Généalogie de la morale*, II, § 1.

³ « Ma philosophie vise à la hiérarchie, non à une morale individualiste » (FP 7 [6], fin 1886-printemps 1887).

cela est aussi l'étalon suprême de la valeur de tous les individus. La morale induit l'individu à devenir fonction du troupeau et à ne s'attribuer de valeur que comme fonction¹. »

La philosophie nietzschéenne de la hiérarchie se présente ainsi comme un *holisme*, au sens défini par Dumont dans sa célèbre étude sur les sociétés traditionnelles de castes (dont le modèle avait d'ailleurs intéressé Nietzsche)². Or c'est précisément dans ce type de société que Descola reconnaît une ontologie et une cosmologie *analogistes*. Contre la décadence de la société égalitaire moderne³, Nietzsche revendique « une longue échelle de hiérarchies et de différences de valeur d'un homme à un autre », comme condition d' « une élévation du type homme⁴ ».

Il faut toutefois apporter un important correctif à cet holisme nietzschéen, qui se distingue radicalement de ses versions analogistes traditionnelles sur un point essentiel : l'ordre hiérarchique n'est pas une nécessité naturelle ou divine, un *fatum*, et la société ne reflète pas les hiérarchies cosmiques. Partant, la chaîne analogique de l'être, qui chez Nietzsche s'élève en effet des processus physico-chimiques microscopiques jusqu'aux macrostructures civilisationnelles, ne se poursuit pas jusqu'à un ordre cosmique – le modèle de correspondance microcosme-macrocosme s'interrompt pour ainsi dire lorsqu'il s'agit du cosmos. Et ce, pour la bonne raison que le « tout », paradoxalement non holistique, n'est pas un cosmos, mais un *chaos*.

Au niveau civilisationnel, les hiérarchies (politiques et axiologiques) sont le produit de créations humaines, l'invention de groupes dominants et législateurs, qui ont précisément tout intérêt à les donner pour des lois de l'univers : la révélation d'une loi divine et la tradition qui la justifie comme immémoriale, qui sont les fondements de son autorité, sont de l'ordre de la décision, du dressage des pulsions, d'une pratique

¹ *Le Gai Savoir*, § 116.

² Voir DUMONT 1967. Sur l'appréciation nietzschéenne du système de castes hindou, voir *L'Antéchrist*, § 57.

³ Égalitarisme politique sous la forme de la démocratie ; axiologique sous la forme du christianisme ; mais également scientifique : la physique moderne est un égalitarisme — d'où l'intérêt marqué de Nietzsche pour le modèle organique de la biologie cellulaire, contrainte de retrouver des dynamiques hiérarchisantes dans le vivant (sur ce dernier point, voir STIEGLER 2001). Sur la critique nietzschéenne de la démocratie à la lumière de Dumont, voir KRULIC 2001.

⁴ FP 2 [13], automne 1885- automne 1886.

d'élevage de types humains. Un type humain se caractérise par le type de hiérarchies axiologiques (les « tables de valeurs ») qui ont été incorporées au point de devenir inconscientes. La morale est une régulation organique, une incorporation et assimilation de préférences fondamentales. Et si Nietzsche considère que le choix du régime alimentaire est déjà affaire de morale¹, c'est qu'en retour, *une valeur est quelque chose qui se mange*. Le modèle trophique va jusque-là. Ce qui caractérise par exemple la « décadence » de la culture moderne, c'est précisément l'indigestion ou la dyspepsie² – c'est-à-dire l'incapacité croissante des pulsions à se coordonner et à se hiérarchiser en vue de l'incorporation, à imposer une ligne directrice à l'assimilation ; c'est une dissolution des édifices pulsionnels, un retour au *chaos*, une « anarchie des atomes » qui menace jusqu'à la vie organique elle-même³.

Ce qui veut dire, comme le souligne Wotling, que « cette hiérarchie n'a rien de stable, et encore moins d'éternel, puisqu'elle dépend de la puissance relative des instances qui entrent dans la composition, laquelle est sujette à variation, mais également des coalitions susceptibles de se nouer ou de se défaire⁴ ». C'est là presque toute la définition de l'Histoire selon Nietzsche⁵, au contraire du caractère profondément anhistorique des sociétés analogistes⁶. Ainsi, au fond « microscopique », infinitésimal, de l'activité pulsionnelle, il y a un bouillonnement chaotique, une agitation « quantique » dont *émergent* des ordres hiérarchiques précaires et sans cesse remis en question. Or, s'il y a une analogie, un jeu de reflet

¹ Voir *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sagace », §§ 1-2.

² Voir par exemple *Par-delà bien et mal*, § 282.

³ « A quoi distingue-t-on toute *décadence* littéraire* ? À ce que la vie n'anime plus l'ensemble. Le mot devient souverain et fait irruption hors de la phrase, la phrase déborde et obscurcit le sens de la page, la page prend vie au détriment de l'ensemble : — le tout ne forme plus un tout. Mais cette image vaut pour tous les styles de la *décadence** : c'est, chaque fois, anarchie des atomes, désagrégation de la volonté. En morale, cela donne : “liberté individuelle”. Étendu à la théorie politique : “Les *mêmes droits* pour tous”. La vie, la *même* qualité de vie, la vibration et l'exubérance de la vie comprimée dans les plus infimes ramifications, tout le reste *dénué* de vie. Partout paralysie, peine, engourdissement, *ou bien* antagonisme et chaos : l'un et l'autre sautant de plus en plus aux yeux au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des formes d'organisation. L'ensemble ne vit même plus : il est composite, calculé, artificiel, c'est un produit de synthèse. » (*Le cas Wagner*, § 7).

⁴ WOTLING, « Hiérarchie », in ASTOR 2017, p. 442.

⁵ Voir FOUCAULT 1971.

⁶ Nietzsche, qui prône la nécessité d'un « sens historique », défend toutefois, dans *Considérations inactuelles II*, l'égalité de la nécessité d'un « élément anhistorique » pour « la santé d'un individu, d'un peuple ou d'une culture » (§ 1).

entre « microcosme » et « macrocosme », il désigne non pas un même ordre, mais un même chaos.

Au niveau cosmologique en effet, Nietzsche insiste constamment sur l'absence d'ordre. Nous disions que le modèle analogiste de la « chaîne de l'être » s'interrompait lorsqu'il s'agissait du « Tout ». Il faut rappeler la mise en garde de l'important § 109 du *Gai Savoir* contre toute illusion de ce genre, qui renvoie dos-à-dos les cosmologies organicistes¹ (« gardons-nous de penser que le monde est un être vivant »), et mécanistes (« gardons-nous déjà de croire que le tout est une machine »). La vie organique fut une émergence aléatoire, et il n'y a ni lois universelles ni harmonie préétablie :

« L'ordre astral dans lequel nous vivons est une exception ; cet ordre, et la durée considérable dont il est la condition, a à son tour rendu possible l'exception des exceptions : la formation de l'organique. Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques, quelque nom qu'on leur donne². »

C'est une position décisive pour la compréhension du perspectivisme de Nietzsche : naturellement, aucun point de vue ne saurait exprimer, comme chez Leibniz, l'harmonie de l'univers ; mais en outre, le caractère borné, partiel, de la vision en perspective de chaque entité n'est pas davantage une nécessité mécanique. Quoique Nietzsche, souvent, rappelle qu'on ne peut sortir de son angle, et que le perspectivisme, tel qu'il l'entend, est la simplification inconsistante, plate, stupide de la complexité du monde, un « repère pour le troupeau³ », il n'en reste pas moins que le fond chaotique du monde, sans loi ni ordre, *libère les singularités* et autorise la création, l'émergence, et – point essentiel – la *mobilité* des points de vue. C'est cette

¹ Ce qui distinguerait alors l'animisme de l'organicisme serait alors précisément l'interruption anti-holistique de la chaîne analogiste : en régime animiste, toute singularité est animée, « organique », mais le modèle organique ne peut être appliqué au tout.

² *Le Gai Savoir*, § 109.

³ *Ibid.*, § 354.

réintroduction du chaos qui permet d'ébranler l'ordre analogiste, holistique et divin, au profit de la possibilité de hiérarchies nouvelles et de points de vue différents. Le caractère borné du point de vue du type humain que nous sommes est l'effet d'un type d'élevage, d'une certaine conformation pulsionnelle où les singularités ne se *perçoivent* plus comme différences, comme *actio in distans* (ce « pathos de la distance¹ » aristocratique). La libération des singularités, le fond chaotique ou *dionysiaque* de la volonté de puissance, sont le chemin par lequel l'esprit peut s'affranchir de l'ordre analogique des choses, c'est-à-dire de la loi divine. C'est pourquoi, par un paradoxe dont il est primordial de comprendre la nature, *hiérarchie et liberté sont essentiellement liées*² : « c'est de ce *problème de la hiérarchie* que nous pouvons dire qu'il est notre problème à nous, esprits libres³ ». Or, nous le verrons, c'est une sorte de pratique « animiste » qui viendra affranchir le point de vue de la chaîne analogiste de l'être⁴ : nous l'appellerons *délocation*.

3 - Whitehead et la libre nécessité de l'univers

À propos de Whitehead, nous allions écrire plus haut que la connexité du réel, s'actualisant par concrescences d'entités en « sociétés⁵ », serait un processus de hiérarchisation par *degrés de perfection*, selon une conception typiquement analogiste du cosmos. Toutefois, Whitehead semble interdire cet abus de langage : le procès ou « flux actuel se présente avec le caractère d'être simplement "donné", il ne dévoile aucun caractère de "perfection"⁶ ». Et d'ajouter aussitôt une pointe contre Leibniz et le meilleur des mondes possibles, « une affabulation audacieuse produite en vue de

¹ *Par-delà bien et mal*, § 257.

² C'était déjà l'une de nos hypothèses dans *Nietzsche. La détresse du présent* (ASTOR 2014).

³ *Humain, trop humain I*, Préface, § 7.

⁴ D'ailleurs, si les analogistes aiment à évoquer la « chaîne de l'être », les « degrés de réalité » ou de « perfection », Nietzsche quant à lui se contente des degrés de *l'apparence* (voir *Par-delà bien et mal*, § 34 et *supra*, chap. 2).

⁵ Voir *supra*, p. 246. Voir également *Procès et réalité*, p. 182-183 : « Une société structurée en un tout fournit un milieu favorable aux sociétés subordonnées qu'elle abrite en son sein. la société englobante doit elle aussi se trouver dans un milieu plus large qui permette sa survie [...] Une "société structurée" peut être plus ou moins "complexe" en fonction de la multiplicité de ses sous-sociétés et de ses sous-nexus associés, ainsi que de la complexité de leur modèle structural ».

⁶ *Procès et réalité*, p. 109.

sauver la face d'un Créateur construit par des théologiens ». Toutefois, au regard de la liberté initiale (macrocosmique, elle en appelle à toutes les entités) et de la liberté finale (microcosmique, elle est particulière à telle occasion) qui président au procès¹, au regard de l'autocréativité du monde, de la satisfaction que toute actualisation implique et de l'accomplissement de l'importance dont « Dieu » est garant (voir le chapitre 6), on voudrait tout de même parler d'accomplissement processuel d'une perfection. Perfection non logique, qui ne se prête à aucune rationalisation, mais qui semble bien animer tout de même l'ultime section de *Procès et réalité*, qui évoque une « actualisation parachevée » dans l'éternité². Et il semble bien que la perfection se définisse par le déploiement de la liberté, du caractère autocréateur de l'univers.

C'est que la hiérarchie, chez Whitehead, revêt trois aspects³ : *augmentation de complexité* dans la connexion de multiplicités en unités nouvelles ou organismes supérieurs (unités d'unités, sociétés de sociétés, etc.) ; *émergence de nouveauté* de type supérieur, en ce qu'elle ne peut s'expliquer par la seule causalité efficiente des données antécédentes mais nécessite une causalité finale (« visée subjective ») ; *élévation de la pertinence* des créations supérieures (ou « accomplissement de l'importance »). La « chaîne de l'être » est assurée par la connexité solidaire (continuum extensif) de toutes les entités dans l'univers, à des degrés divers ; la hiérarchie est ordonnée par la distinction émergente de strates différentes, de plus en plus complexes (physico-chimique, biologique, psychique, consciente, etc.), dans lesquelles, progressivement, le pôle mental⁴ et la causalité finale prennent une part de plus en plus prépondérante ; la valeur de cette hiérarchie est donnée par le degré de liberté qui s'y trouve exercé (« décision », « créativité »). À chaque niveau, la liberté est relative, elle est limitée par le donné et la potentialité : être *causa sui* n'est qu'une phase de l'actualisation⁵. Mais il faut bien dire que, du point de vue du tout comme de

¹ Voir *ibid.*, p. 110.

² Voir *ibid.*, p. 538-539.

³ Sur cette question, voir ESPINOZA 2009.

⁴ Voir *Procès et réalité* : « Dans chaque actualisation il existe deux pôles concrescents de réalisation – la “jouissance” et l’“appétition”, c'est-à-dire le “physique” et le “mental” » (p. 534).

⁵ « Mais la liberté absolue n'existe pas ; une entité actuelle ne possède que la liberté propre à la phase primaire que lui assigne comme un “donné” sa position de relativité vis-à-vis de son univers actuel. La liberté, l'être-donné, la potentialité, sont des notions qui se présupposent et se limitent mutuellement » (*Procès et réalité*, p. 231).

Dieu, la « créativité », principe ultime, donne l'univers comme *causa sui* : « Selon cette conception, Dieu est considéré comme l'aboutissement de la créativité, comme le fondement de l'ordre, comme l'aiguillon du nouveau [...] La liberté propre à l'univers se constitue en se déployant comme cause de soi¹. »

La dimension graduelle, hiérarchique et holistique de l'univers whiteheadien s'accompagne d'un mélange de *fatum* et de liberté *relatifs* : à chaque entité est assignée une position relative dans l'univers, mais elle possède à la fois une liberté relative dans la réalisation de sa visée subjective, qui est une « décision » (de préhender ceci plutôt que cela, de se réaliser ainsi plutôt qu'autrement). Les entités sont relativement causes de soi, mais l'univers est bel et bien cause de soi absolument. Chez Spinoza, nécessité et liberté se confondaient par la distribution pour ainsi dire égalitaire, à partir d'une perfection absolue de la substance unique comme *causa sui*, d'une perfection propre à l'infinité de ses attributs, dont chacun est « souverainement parfait en son genre² ». Whitehead en est proche. Chaque entité reçoit sa part de liberté et sa part de nécessité relatives, et sa place dans le procès s'accomplissant. Elle n'est souverainement parfaite que dans ce passage à l'immortalité objective qui couronne son actualisation, mais ce faisant elle meurt « en son genre », comme visée subjective, soumise qu'elle est à entrer dans la composition du perfectionnement, lui aussi souverain pour un temps seulement, d'autres entités. Il n'y a à proprement parler de souveraine et éternelle perfection que de l'univers tout entier. Mais la beauté presque spinoziste de cette « libre nécessité³ » vient de ce que Whitehead justifie tout ce qui est par une sorte de « c'est ainsi et pas autrement », mais dans lequel le « pas autrement » enveloppe un « il aurait pu en être autrement », c'est-à-dire la potentialité, l'ensemble des alternatives non réalisées. Comme l'écrit Isabelle Stengers, « qu'il y ait dû avoir exclusion fait partie de l'accomplissement, le distinguant du "c'est ainsi" des imbéciles heureux⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 167.

² Voir SPINOZA 2010, Lettre 4, à Oldenburg.

³ SPINOZA 2010, Lettre 58, à Schuller.

⁴ STENGERS 2020, p. 88.

Il en aura été ainsi : voilà un futur antérieur qui irrite au plus haut point le rationalisme. Celui-ci a besoin de définition, quand l'ontologie whiteheadienne affirme l'irréductibilité du *ainsi* à une explication sans reste par les causes ou à une définition générale. En dernier lieu, l'intelligibilité s'obtient par le repérage des ressemblances et des distinctions parmi la diversité. C'est bien un « mode d'abstraction » – l'*analogie* précisément (Whitehead, comme Leibniz, est mathématicien, or la mathématique est fondamentalement analogique¹). C'est bien par un geste analogique fondamental que Whitehead décide de penser *toute* entité comme un *organisme*, puis tout organisme comme une *société*. Tout le reste en découle le long de la chaîne des êtres. En réalité, quoiqu'il y répugne, « la manière de procéder du rationalisme est la discussion de l'analogie² » (et la biologie a sur la physique l'avantage de le reconnaître, pour être confrontée à chaque instant à l'irréductibilité du « c'est ainsi » des vivants à toute généralité). L'analogisme whiteheadien est la méthode de l'importance, de la *valeur* irréductible de tout *fait*. Stengers, à nouveau :

« Les analogies se discutent. Certaines se montreront plus ou moins pertinentes, d'autres jugées bizarres ou déplacées. Mais pour Whitehead, quel que soit le bien-fondé de ces jugements, l'attention aux analogies donne son premier et son dernier mot à ce que nous appelons intelligibilité, ce qui nous permet de reconnaître, d'inférer, de prévoir, de nourrir les contrastes qui nous intéressent et les divergences qui nous intriguent. [Les analogies] qui seront acceptées seront reconnues comme communiquant avec de bons problèmes, comme guidant l'attention vers des ressemblances pertinentes, comme faisant leurs preuves dans des circonstances exigeantes. Que toute analogie pose problème n'est absolument pas, pour Whitehead, une faiblesse. La pensée est un art du problème³. »

C'est, nous le verrons, le propre de l'*aventure* whiteheadienne.

¹ Voir SERRES 2009/2015, p. 75-77

² *Modes de pensée*, p. 119, trad. mod. par I. Stengers (voir STENGERS 2020, p. 100).

³ STENGERS 2020, p. 99-100. Voir aussi p. 133 suiv., « Prendre soin des analogies ».

4 - Deleuze, critique et capture de l'analogie

Deleuze, avons-nous dit¹, est de ce point de vue du côté de Spinoza : « si toute substance est illimitée, nous devons reconnaître que chacune en son genre ou dans sa forme est infiniment parfaite ; il y a donc *égalité* entre toutes les formes ou tous les genres d'être ; aucune forme d'être n'est inférieure à une autre, aucune n'est supérieure². » Chez Deleuze, point de hiérarchie dans la chaîne de l'être, point de degrés de perfection. S'il y a quelque part de la hiérarchie, c'est dans la différence pure, en soi, dont Deleuze a fait l'objet de sa quête depuis au moins *Différence et répétition*, mais qui irriguait déjà profondément *Nietzsche et la philosophie* : « l'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*³ ». Or, dans *Différence et répétition*, l'analogie va faire l'objet d'une critique insistante comme appartenant de plein droit au régime de la Représentation, avec l'identité, l'opposition et la ressemblance⁴, par quoi l'on est certain de toujours manquer la différence pour elle-même⁵. Au niveau cosmologique, Deleuze oppose un régime analogiste de distribution des singularités, qui procède par « déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des "propriétés" ou des territoires limités dans la représentation⁶ » (là se joue le *fatum*, distribuant aux mortels des lots comme le jugement distribue des parts) et un régime de distributions *nomades* de l'ordre de l'anarchie, cette « anarchie couronnée » dont l'expression reviendra chaque fois qu'il s'agira pour Deleuze de désigner sa chaomopolitique :

« Tout autre est une distribution qu'il faut appeler nomadique, un *nomos* nomade, sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans

¹ Voir *supra*, p. 197.

² *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 59. Deleuze y reprend les termes du *Court Traité*, dans un passage où c'est à des fins argumentatives que Spinoza parle de *substances* : il entend en réalité les *attributs* de la substance unique.

³ *Nietzsche et la philosophie*, p. 11.

⁴ Voir *Différence et répétition*, p. 44 suiv.

⁵ « L'analogie est l'essence du jugement, mais l'analogie du jugement est l'analogue de l'identité du concept. C'est pourquoi nous ne pouvons attendre de la différence générique ou catégoriale, pas plus que de la différence spécifique, qu'elle nous livre un concept propre de la différence. » (*Différence et répétition*, p. 50).

⁶ *Ibid.*, p. 54.

limites précises. Rien ne revient ni n'appartient à personne, mais toutes les personnes sont disposées çà et là, de manière à couvrir le plus d'espace possible. Même quand il s'agit du sérieux de la vie, on dirait un espace de jeu, une règle de jeu, par opposition à l'espace comme au *nomos* sédentaires. Remplir un espace, se partager en lui, est très différent de partager l'espace. C'est une distribution d'errance et même de "délire", où les choses se déploient sur toute l'étendue d'un Être univoque et non partagé. Ce n'est pas l'être qui se partage d'après les exigences de la représentation, mais toutes choses qui se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout), Une telle distribution est démoniaque plutôt que divine ; car la particularité des démons, c'est d'opérer dans les intervalles entre les champs d'action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés¹. »

Distribution nomade, démoniaque ou dionysiaque, à l'occasion de laquelle Deleuze retrouve une autre forme de hiérarchie, celle précisément qu'il décelait chez Nietzsche : non celle qui mesure les êtres d'après leurs limites et leur proximité plus ou moins grande avec le principe dont ils dépendent, mais celle qui « considère les êtres et les choses du point de vue de leur puissance² » : un être, effectuant sa puissance jusqu'au bout de ce qu'elle peut, est-il en mesure de transgresser ses limites ? « Hiérarchie ontologique » qui ne définit des limites, prises comme résistance, que pour permettre le déploiement d'une puissance au-delà. Chaque puissance, même la plus infime (« *le plus petit devient l'égal du plus grand* »), peut s'effectuer (« vouloir ») jusqu'au bout, c'est-à-dire au-delà d'elle-même – nouvelle définition, par-delà bien et mal, de l'*hybris* (par quoi l'*hybridation* des singularités prendrait un nouveau sens). Hiérarchie interne, différentielle, de tout existant qui, *sentant une différence*, sans cesse empiète sur les hiérarchies externes, distribuées depuis le Principe. Deleuze articule ainsi une hiérarchie intensive des puissances d'agir et une anarchie extensive des singularités nomades, une hiérarchie ontologique et une anarchie cosmologique : *chaosmos*.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 55, et pour les citations suivantes.

Toutefois, il y a bien un chemin par lequel on pourrait concilier l'analogie et l'univocité de l'Être, chemin esquissé puis refusé par Deleuze dans *Différence et répétition* : rapporter à l'Être tous les existants dans leurs différences réelles, leurs modes intrinsèques et leurs facteurs individuant, n'est-ce pas reconnaître un « quasi-jugement d'analogie¹ » ? Cette voie sera refusée pour la raison qu'en régime analogique, les différences particulières et la diversité des individuations ne savent se penser que comme « différences génériques et spécifiques », tout individu n'étant posé, jugé, que *par* et *pour* le genre ou l'espèce. L'individuation précède l'individu constitué, elle n'est ni médiation ni généralité. La manière qu'à l'Être univoque de se rapporter aux existants, c'est selon un « principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre les individus que de les constituer temporairement² ». Or, il nous semble que, là où *Différence et répétition* barrait tout accès à la possibilité d'une distribution (quasi-)analogique de l'Être, *Mille Plateaux* ouvrira la voie à des distributions analogiques plastiques et nomades, notamment à travers les réflexions de Deleuze et Guattari « sur quelques régimes de signes³ ». Contre le régime de la signifiance, que traite la sémiologie, et dans lequel le signe renvoie au signe à l'infini, décroché de tout agencement concret, un régime de signes constitue une sémiotique qui est toujours mixte, forme de contenu et forme d'expression ou, dans le langage plus ancien de *Logique du sens*, « état de chose » et « point de vue »⁴. Or il existe des passages d'une sémiotique à une autre, des processus de *traduction* qui non seulement font sauter d'un régime à un autre, mais transforment réellement les états de choses et les points de vue, dans une production de « polyvocité inattendue ». Ces passages, *Mille Plateaux* les appelle *transformations analogiques*. Or c'est précisément à l'occasion du traitement de ces processus que Deleuze, avec Guattari, se fait anthropologue : étranges effets de ces « traductions créatrices » sur le christianisme passé chez les barbares ou les sauvages ; sur les circuits commerciaux africains introduisant des signes monétaires ; sur les chansons des Noirs américains

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 56.

³ Voir *Mille Plateaux*, p. 140 suiv.

⁴ Voir *Logique du sens*, p. 36 suiv.

faisant un « contre-usage » du signifiant anglais, etc¹. Alors, la sémiotique analogique rejoint la double capture animique, et ces transformations que traitait *Mille Plateaux* du point de vue des signes dans le plateau 5, seront traitées du point de vue des forces dans le plateau 10 : « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », où il sera question de sorcellerie et de métamorphoses animistes. Si le perspectivisme de Deleuze, en dépit ou en raison même de sa critique constante de la représentation (dont l'analogisme est une composante essentielle), présente une dimension analogiste en même temps qu'animiste, c'est en vertu d'une toute première double capture entre deux concepts telle qu'on la trouve dans les premiers livres sur Hume, Nietzsche et Proust : le signe et la force. À l'équation deleuzienne « pluralisme = monisme », il faut, répétons-le, en ajouter une, qui fonde la première : « signe = force ». Et, si nous ne craignons d'aller trop loin, nous dirions même que de ces deux équations en découle une troisième : *analogisme = animisme*.

IV – DÉLOCATION ET MÉTAMORPHOSE

1 – Leibniz interprète : le *saltus* diplomatique

Il faut imaginer, au XVII^e siècle, un homme aussi peu anthropocentrique et, plus remarquable encore, aussi peu ethnocentrique que Leibniz. Animiste, il est capable d'écrire : « il est donc 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 pour l'homme seul et que la terre est le centre de l'univers² ». Mais, analogiste, il surprend encore davantage lorsqu'il remarque, après s'être félicité de la présence de missionnaires européens en Chine : « nous aurions besoin que les Chinois nous envoyassent des missionnaires à leur tour, pour nous apprendre la religion naturelle que nous avons presque perdue³ ». D'une remarque à l'autre, c'est tout le travail sur l'entr'expression qui est à l'œuvre, qu'on pourrait nommer encore « *entre-traduction* », d'ailleurs en un sens linguistique

¹ *Mille Plateaux*, p. 171.

² *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*, [1679, en latin : *Sämtliche Schriften*, VI, 4, p. 2009], trad. M. Fichant, in *Philosophie*, n° 39-40, 1993, p. 25-26.

³ Lettre à Sophie du 10 et 20 septembre 1697 in: *Textes inédits*, p. 207.

tout à fait précis. Car, si le modèle mathématique, comme l'a magistralement montré Serres, doit permettre, grâce à la méthode tabulaire issue de la combinatoire caractéristique, de constituer le « dictionnaire parfait¹ » de la traduction en général, une science mixte comme la linguistique doit attester le lien harmonique des langues positives entre elles, scénographies linguistiques dont la langue primitive à l'origine, et la caractéristique universelle à la fin, seraient le géométral. Comme on sait, ni l'origine ni la fin n'auront pu être reconstituées : la langue adamique et la caractéristique universelle ne peuvent être que des horizons virtuels, les parallèles ne se rejoignent qu'à l'infini. Concrètement, c'est-à-dire parmi la pluralité actuelle, Leibniz nourrissait non seulement des projets de dictionnaires multilingues attestant l'*harmonia linguorum*², mais envisageait également de s'appuyer sur celle-ci pour mieux comprendre l'origine et les migrations des divers peuples, et jusqu'à l'origine de la Terre³. Il s'agit toujours de rétablir de la continuité là où la discontinuité apparente pourtant *saute* aux yeux : « ... quand on passe dans l'Amérique et aux extrémités et lieux reculés de l'Afrique, les langues paraissent si différentes entre elle[s] et les nôtres, qu'on dirait que c'est une autre race d'animaux. Mais si on allait de peuple en peuple pour examiner les langues, on en jugerait mieux que lorsqu'on va ainsi *per saltum*⁴ ».

De même pour la religion chinoise, qu'en un sens Leibniz considère bien moins dénaturée que le christianisme par rapport à la « religion naturelle » (qui n'est qu'amour de Dieu et d'autrui)⁵. La religion naturelle a la même fonction que la langue primitive, elle s'exprime dans toutes ses formes positives et n'est exprimée que par la diversité de celles-ci. Il faut un grand effort intellectuel à Leibniz pour maintenir la Vérité originelle et finale de la Religion révélée, la seule qui soit capable d'achever et d'exprimer dans toute leur clarté et distinction les principes de la naturelle. Les degrés de perfection, en matière religieuse, correspondent comme partout ailleurs à la plus

¹ Voir SERRES 1968, p. 535.

² Voir la lettre de Leibniz à Ludolf, datée de décembre 1687, in *Sämtliche Schriften*, I, 5, p. 30-31.

³ Projet inabouti dont l'annonce se trouve dans un opuscule au titre significatif, *Nouvelles ouvertures*, in *Sämtliche Schriften*, VI, 4, p. 686-691.

⁴ Lettre de Leibniz à Simon de La Loubère, datée du 5 octobre 1691, in *Sämtliche Schriften*, I, 7, p. 399.

⁵ Sur ce point, voir : LEIBNIZ, *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, C. Frémont (éd.), L'Herne, 1987 ; BARUZI 1907 ; FRÉMONT 2003, p. 251 suiv.

ou moins grande confusion, en l'occurrence celle des dogmes : paganisme, judaïsme ou Islam prennent leur même source que le christianisme à la religion naturelle, mais elle y est confusément enveloppée et y subit de grandes distorsions anamorphiques. Cependant le confucianisme révèle, cette fois *per saltum* aux opposés de la terre, une symétrie avec le christianisme : l'une et l'autre religion sont *catholiques*, c'est-à-dire universelles. Mais l'Europe chrétienne s'est enfoncée dans la confusion théologique, s'éloignant toujours davantage de la Vérité révélée, n'offrant de celle-ci qu'une version défigurée. Ainsi, c'est par son éloignement même que la religion chinoise peut exprimer en miroir ce que le christianisme ne reflète plus que sous une extrême déformation. Lorsque Leibniz recommande aux Européens d'accueillir des missionnaires chinois, ce n'est pas pour convertir les premiers à la religion de ces derniers, mais pour que la plus grande différence éclaire l'unité harmonique et la vérité de ce qui les unit. La religion naturelle est l'expression théologique de l'harmonie préétablie, elle revêt une fonction de mise en convergence. Elle rend intelligible et régule ce qui n'apparaît dans le monde que sous les plus grandes divergences. Ainsi, Leibniz n'aspire pas à *réduire* celles-ci, ni à passer un compromis entre elles : il n'entend qu'éclairer l'équivalence du plus lointain, qui révèle la vérité de l'équivoque. En termes deleuziens, le perspectivisme religieux de Leibniz affirme la vérité du relatif – ce qui, dans un cadre nécessairement dogmatique, est un prodigieux coup de force.

Catherine Frémont explicite ainsi la méthode leibnizienne :

« La communication des religions n'aboutit pas à un christianisme enchinoisé ni à un confucianisme christianisé. Il n'est pas question d'inventer des dogmes communs, ni de réduire des doctrines chinoises à des expressions figurées des chrétiennes. L'harmonie maintient les différences sous la cohérence du système : l'anti-sectarisme se tient à égale distance de deux formes de synthèse, le syncrétisme et l'éclectisme. Le premier chercherait un accord minimal par réduction des différences pour définir un dogme assez pauvre, flou, peu déterminé, pour contenter les antagonistes ; le second, isolant çà et là des éléments, les rassemblerait sous une doctrine mixte. [...] La méthode analogique s'applique moins aux termes qu'à leurs rapports, à la signification

que leur donne leur place dans une configuration ordonnée sans doute par la révélation, mais à construire dans les cultures qui, diversement, l'expriment¹. »

L'auteur précise en note que cette méthode analogique peut être dite « structurale » : il ne s'agit pas d'établir des analogies entre les concepts théologiques chrétiens et chinois, mais d'étudier le rapport de chacune à sa culture respective, puis de montrer comment des correspondances vraies peuvent s'établir entre doctrines. C'est l'enfermement même des sectes dans leur singularité qui permet de développer le *sens commun* qui réalise l'harmonie (la religion naturelle). Comme le dit Catherine Frémont, « le tableau noue inextricablement l'entr'expression et l'entr'empêchement² ».

Nous ne sommes pas seulement en présence d'une admirable affinité anticipée avec les méthodes de l'anthropologie structurale, mais encore face aux linéaments d'un progrès cosmopolitique. On sait que l'approche analogique des théologies européenne et chinoise devait être la base d'une grande union eurasienne, englobant la Russie en son milieu, projet avorté que documentent les échanges avec Pierre le Grand et divers mémorandums adressés au tsar. On sait également les efforts constants de Leibniz pour établir une paix européenne qui, non seulement devait détourner Louis XIV de faire la guerre aux princes allemands, mais posait les bases d'une fédération européenne inspirée de la *multiplicité* des souverainetés *singulières* au sein du Saint Empire romain germanique³. On sait enfin que Leibniz fut l'un des premiers grands penseurs et promoteurs de la réunion des églises chrétiennes, œuvrant à un œcuménisme dont il faut rappeler l'étymologie : *οἰκουμένη*, la « terre habitée ». Le perspectivisme leibnizien eut à voir avec l'habitabilité de la terre par une multiplicité de points de vue divergents dont on ne réduirait pas la singularité, mais qui seraient susceptibles de communiquer *par* leurs différences mêmes et non malgré celles-ci. Cela donne une figure très singulière du progrès.

¹ FRÉMONT 2003, p. 253.

² *Ibid.*, p. 254.

³ Voir FRÉMONT 2003, chap. X, « Le meilleur des systèmes politiques : la singularité de l'Allemagne », p. 227 suiv.

Qu'est-ce qui sépare en effet l'irénisme leibnizien du projet kantien de paix perpétuelle ? qu'est-ce qui oppose ces deux cosmopolitiques progressistes ? La place de la *nature*, précisément. Pour Kant, l'idée d'une histoire universelle est de l'ordre de la morale, directement liée à la réalisation de la liberté humaine. C'est une téléologie pratique, dont le mouvement s'arrache aux conditionnements empiriques. Entre le domaine empirique de l'histoire et le règne moral des fins, pourtant, l'abîme est infranchissable, mais l'homme a pour tâche de penser l'accomplissement de ce règne, qu'il lui *faut vouloir*. En dernière instance, la paix cosmopolitique kantienne dépend entièrement de l'infinitude du progrès, parce que la volonté est infinie – vaille que vaille quant à la nature, ce règne de la nécessité qui jamais ne saurait fournir sur terre l'exemple réalisé d'une telle idée... Chez Leibniz au contraire, le progrès n'est pas *historique et universel, mais géographique et local*, repérable dans l'expérience et ses régions, partout sur la terre habitable. Leibniz n'a jamais réalisé le dictionnaire parfait, ni achevé la caractéristique, ni même vu aboutir ses tentatives de négociations, mais ses travaux régionaux, ses entreprises moléculaires, ses projets multilinéaires débouchent sur des découvertes locales, fournissant ce qu'il aimait à appeler des « échantillons ». En des pages admirables, Michel Serres évoque l'universalité leibnizienne : jamais elle ne se déploie de manière linéaire, mais elle « se lit à travers tous les projets, à la condition de les poser l'un sur l'autre, elle est la structure commune, transversale, analogique, de toutes les entreprises¹ ». Méthode qui fonctionne par « chaos d'essais² », la traduction analogique appliquée en une multitude de domaines faits de multiplicités, fait proliférer les échantillons dont chacun exprime l'universel en son genre, de son point de vue.

« Ainsi la méthode n'exige pas l'achèvement, elle demande l'établissement, elle n'a rien à faire de la linéarité, elle exige l'interrelation. Dès lors, travaux et entreprises sont des échantillons à présenter en corrélation. Si, enfin, on est attentif au progrès continué qu'implique l'art d'inventer, il est impensable de donner comme rêve une philosophie à supports épistémologiques aussi travaillés, et à méthode aussi efficace dans la découverte, de prendre pour

¹ SERRES 1968, p. 549.

² *Ibid.*, p. 552.

avortés des projets qu'à terme l'histoire des sciences a toujours réassumées, de la linguistique à la topologie. D'où l'on voit que nous substituons au thème du rêve celui de la clairvoyance anticipatrice : il s'agit bien de la philosophie inchoative de notre temps¹. »

Il est impensable, dans une philosophie comme celle de Leibniz, d'envisager un progrès universel selon un temps linéaire de l'accomplissement d'une Idée. La combinatoire, toujours, explore une totalité au sein de laquelle toute transformation est essentiellement *compliquée et plurielle*. Toute métamorphose procède par variations infinitésimales, par transferts contigus, qui produisent localement des accélérations, des régressions et des rebroussements, de sorte que le progrès n'est pas le dénouement des complications, mais au contraire la connexité croissante des variations ; non pas l'arrachement à ce qui nous lie (liberté vs. nécessité), mais au contraire la clarification et distinction des liens, des compositions, des corrélations et interrelations qui seules produisent un sens *vrai*, c'est-à-dire qui ne soit pas la grossière généralisation de modes d'abstraction aveugles à ce qu'ils excluent. Le progrès n'est pas l'accomplissement d'une idée de l'homme selon un temps linéaire, mais la réalisation plurielle d'images du monde selon un temps multilinéaire formant un espace complexe d'entr'expression². Il faut ne pas cesser de traduire, de transporter, de faire communiquer les points de vue *par* leurs différences ; il faut faire des passages à la limite le sens commun, et de l'imagination (*ars inveniendi*) l'aiguillon

¹ *Ibid.*, p. 553-554. Il n'est pas indifférent que l'*opus magnum* de Michel Serres, le plus leibnizien des philosophes de notre époque, gravite autour de la figure d'Hermès (*Hermès I, la communication*, 1969 ; *Hermès II, l'interférence*, 1972 ; *Hermès III, la traduction*, 1974 ; *Hermès IV, la distribution*, 1977 ; *Hermès V, le passage du Nord-ouest*, 1980, aux Éditions de Minuit). Le dieu circule à travers un univers foisonnant des messages, sous-tendu par une infinité de codes, agité par une multitude d'échanges communicationnels de types différents. Contre le modèle réductionniste et techniciste de la cybernétique, Serres développe une théorie de la communication (et, donc, conformément aux différents tomes de son *opus*, de l'interférence, de la traduction, de la distribution et du passage) qui multiplie les types de réseaux, de langages, de pertinences locales, ancrés pour chaque cas dans une situation concrète et un site particulier, formant un univers tabulaire et fractal.

² « Pour prolonger alors la pensée leibnizienne en la généralisant, il faut prendre au sérieux l'idée de différenciation en temps élémentaires multiples (dans le compliqué d'une transformation quelconque) auxquels on pourrait référer l'évolution en question. Puis, considérer la ligne comme le modèle (c'est-à-dire la représentation formelle) de l'un quelconque de ces temps ; enfin, projeter la multiplicité de ces lignes dans un espace de représentation. Leur ensemble définirait alors une surface compliquée, figure de l'évolution [...] Dès lors, la notion de progrès se régionaliserait, comme celle de décadence, d'accumulation, d'arrêt, etc. » (SERRES 1968, p. 285).

du passeur¹. Cela fait tout l'art d'un Leibniz *Übersetzer* (traducteur entre deux langues et passeur entre deux rives), interprète et diplomate.

Per saltum : le grand saut ne fait apparaître que les plus grandes différences. On jugerait mieux « si on allait de peuple en peuple », de langue en langue, de petite différence en petite différence : principe de continuité, la nature ne fait pas de sauts. La langue la plus incompréhensible (« c'est du chinois »), la culture la plus inaccessible est aux *antipodes*, car la terre est sphérique. *Saltus*, en latin, est à la fois le saut, l'étroit défilé et la prairie non cultivée : à la fois un élan appétitif (de perceptions en perception), une voie de communication difficile (de la confusion à la distinction) et un espace que l'humain n'a pas encore ordonné (*no man's land*). Quel est le nom de l'autre rive à atteindre, de ce nouveau monde antipodique à déchiffrer/défricher ? C'est *la place d'autrui*. Autrui n'a ni porte ni fenêtre, et pourtant d'étroits défilés y conduisent. Entre deux monades, il y a deux chemins possibles : celui qu'indiquent les constellations célestes à l'explorateur, passage par le ciel, à la verticale, qu'assure l'harmonie préétablie par Dieu ; mais il y en a un autre, horizontal, de proche en proche, sur lequel on avance par *attraction* : Leibniz le nomme *amour* (par quoi la religion naturelle est mode de connaissance). L'appétition y est magnétique : « un homme de bien est comme un aimant qui communique sa direction aux autres corps magnétiques qu'il touche² ». C'est un cas très particulier de communication directe, qui ne passe pas par la médiation de l'Harmonie préétablie³. De proche en proche, par attraction, on atteint à cette place incommunicable qu'est le site d'*autrui* :

« La place d'autrui est le vraie point de perspective en politique aussi bien qu'en morale⁴ »

¹ Si le calcul universel représente « la dernière perfection de l'art d'inventer » (*Philosophische Schriften*, VII, p. 169), il n'en est pas la seule forme : on peut inventer par des « tentatives variées » (*Opuscules*, p. 562), y compris par « simple vue de l'esprit » (*Mathematische Schriften*, II, p. 246).

² Lettre de Leibniz à Ludolf datée du 2/12 octobre 1697, in *Sämtliche Schriften*, I, XIV, p. 555.

³ Sur la manière dont Leibniz trouve dans l'amour un lien immanent, par attraction des âmes, qui complète nécessairement le lien transcendant qu'est le *vinculum substantiale*, voir FRÉMONT 2003, chap. IX, p. 211 suiv.

⁴ « La place d'autrui », in *Textes inédits*, t. II, p. 699. Voir également GIL 1984 ; CARDOSO 1997.

Certes, cette place, ajoute aussitôt Leibniz, est une *fiction*, c'est-à-dire un site à construire. Il faut faire preuve d'imagination. On le construit par variation maximale, par la plus longue anamorphose, car l'opposé n'est que la variation extrême du semblable. Autrui ne se communique que dans la plus grande distorsion de soi-même et le plus large étirement de ses propres perceptions. L'analogie radicale est *antilogie*, le dernier site assignable est *antipode*. Or l'antipode n'est pas du tout l'aimé ou l'ami proche, mais l'adversaire ou l'ennemi lointain. L'adversaire est de l'autre côté de l'objet à connaître, du jugement à prononcer, du *no man's land* à conquérir. La diplomatie perspectiviste de Leibniz interprète à sa manière le commandement évangélique : aime tes ennemis. Cela veut dire : contourne ce qui fait litige, ne déconnecte pas l'objet à appréhender de la connexité complexe qui le relie à d'autres perceptions et te relie toi-même aux perceptions d'autrui à travers le continuum extensif (qui est aussi champ magnétique).

« Chacun envisageant les objets d'un certain côté, il n'y en a que très peu qui aient la patience de faire le tour de la chose jusqu'à se mettre du côté de leur adversaire¹ »

Triple secret de la connaissance, de la politique et de la morale : *rejoindre la place d'autrui, c'est passer à l'ennemi*. On songe à ce savoir autre défendu par Viveiros de Castro à travers son expérience de l'altérité anthropologique et sa construction fictive

¹ « Conversation du Marquis de Pianese et du père Emery Eremite », in *Sämtliche Schriften*, IV, p. 2250. Benoît Timmermans souligne la proximité de cette *patience* leibnizienne avec celle qui se loge dans la potentialité même chez Whitehead : « [...] Leibniz insiste sur cette dimension toujours déterminée, engagée, de la patience : "quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier" [*Discours de métaphysique*, XXXIII]. Il n'est pas possible "d'attendre à tout", c'est-à-dire de porter attention à toutes les choses en même temps, comme le ferait Dieu. Ou plutôt, le fait même "d'attendre à tout" consiste, s'il faut l'envisager comme tel, en une sorte de patience générale, abstraite, qu'on pourrait identifier, avec Whitehead, à la notion même de *possibilité* : "la signification du terme possibilité appliquée à l'objet A est simplement qu'il y a dans l'essence de A une *patience* des relations pour les occasions actuelles" [*La Science et le monde moderne*, p. 188, trad. mod.] » (TIMMERMANS 2006, p. 15).

de l'altérité conceptuelle¹. Non pas l'ami de la philosophie grecque², mais l'ennemi de la cosmologie amérindienne :

« [...] le problème liminaire posé par toute tentative d'identification d'un équivalent amérindien de "notre" philosophie est celui de penser un monde constitué par l'Ennemi en tant que détermination transcendantale. Non pas l'ami-rival de la philosophie grecque, mais *l'immanence de l'ennemi* de la cosmopraxis amérindienne, où l'inimitié n'est pas un simple complément privatif de l'amitié, ni une facticité négative, mais une structure de droit de la pensée, qui définit une autre relation avec le savoir et un autre régime de vérité³ »

Faut-il rappeler que c'est également la conversion recherchée, la place d'autrui approchée par un autre ermite que celui de Leibniz – Zarathoustra lui-même ? « Il faut encore honorer l'ennemi dans l'ami. Peux-tu t'approcher tout près de ton ennemi, sans passer de son côté ? On doit avoir dans son ami son meilleur ennemi⁴. ». C'est encore la difficile prise de conscience à laquelle invitait Latour au moment de repenser la terre sous la forme du complexe, devenu dangereux, d'une multitude de puissances d'agir (Gaïa), prise de conscience sans laquelle une repolitisation réelle de la catastrophe écologique sera impossible : « [...] *accepter de passer d'une régime de paix apparente à un régime de paix possible*. Entre les deux, il est vrai, inutile de se le cacher, il faut accepter de parler de guerre⁵ ». Or cette repolitisation qui passe par la reconnaissance de *l'ennemi*, Latour l'avait préparée en insistant sur une *obligation diplomatique*, celle appelée par une chaomopolitique perspectiviste :

« [...] cette obligation diplomatique de nous présenter les uns aux autres sous la forme de peuples qui explicitent, aussi clairement que possible, [...] selon

¹ Viveiros de Castro revendique une activité conceptuelle fictionnante : « La fiction consiste à prendre les idées indigènes comme des concepts et de tirer les conséquences de cette décision » (VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 159).

² « L'ami tel qu'il apparaît dans la philosophie [grecque] ne désigne plus un personnage extrinsèque, un exemple ou une circonstance empirique, mais une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 9).

³ VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 166.

⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De l'ami ».

⁵ LATOUR 2015, p. 293.

quels cosmogrammes – ou quelles cosmologies – se trouvent distribuées les puissances d’agir avec lesquelles ils ont choisi de se mêler. C’est l’importance de cette zone métamorphique que j’ai tenté de vous faire ressentir [...] en approfondissant cette notion si importante d’*agency*¹. »

Cette « zone métamorphique » est l’espace même où se déplacent les perspectives, où elles se *mobilisent* pour passer l’une dans l’autre, pour bondir l’une sur l’autre en une danse de guerre ou de paix – car l’issue est toujours inconnue. Ce bond, qui est aussi un lancer de dés, est proprement le *saltus* de la diplomatie perspectiviste.

2 – Chamanisme de Nietzsche

La critique de l’altruisme, dont celle de la pitié est inséparable, est l’une des dimensions de la philosophie de Nietzsche qui, aussi célèbre que sommairement interprétée, soulève le plus de protestation morale chez ses lecteurs. En des formules parfois brutales, l’égoïsme est valorisé, et l’altruisme associé à la décadence, chrétienne et démocratique, à la grégarité menaçant toute possibilité d’épanouissement des individualités supérieures². Nous ne revenons pas en détail sur cette question³, mais voudrions en souligner quelques aspects qui doivent éclairer la « monadologie » très particulière de Nietzsche, et un mode de déplacement perspectif qui ne peut être défini comme mise à la place d’autrui. La première notion contestée par Nietzsche dans l’altruisme est celle du *désintéressement* ou de l’*abnégation* qui y sont présumés et exigés, et dont il faut rappeler qu’il s’agit en allemand du terme

¹ *Ibid.*, p. 288-289.

² Les références abondent. À titre d’exemple : « Toute morale non-égoïste qui se tient pour inconditionnée et s’adresse à tout un chacun ne pêche pas seulement contre le goût : elle est une incitation aux péchés d’omission, une séduction *de plus* cachée sous le masque de la philanthropie – et pour être précis, une séduction trompeuse et un atteinte envers les hommes supérieurs, plus rares, privilégiés. » (*Par-delà bien et mal*, § 221) ; « « Une morale “altruiste”, une morale sous laquelle l’égoïsme *s’étiole* –, demeure mauvais signe en toutes circonstances. Ceci vaut pour les individus, ceci vaut particulièrement pour les peuples. Ce qu’il y a de meilleur manque lorsque vient à manquer l’égoïsme » (*Crépuscule des idoles*, « Incursions d’un inactuel », § 35).

³ Sur la critique nietzschéenne de l’altruisme, voir : REGINSTER 2000 ; WOTLING 2008, « L’égoïsme contre l’ego. La passion du désintéressement et son sens selon Nietzsche », p. 251-284.

Selbstlosigkeit : littéralement, « absence-de-soi ». Dans le désintéressement, le Soi n'aurait donc pas d'intérêt pour lui-même ; dans l'abnégation, il se nierait lui-même. Si l'existence des actes sacrificiels ne peut être contestée (sacrifice de soi, pour autrui, pour la patrie ou pour un idéal quelconque), on ne peut absolument pas en conclure que le Soi n'ait pas agi par intérêt pour lui-même : au contraire, la volonté de puissance cherche à s'intensifier au point de se retourner contre elle-même et de vouloir souffrir, s'anéantir dans l'affirmation d'une valeur. Nihilisme actif d'une puissance de destruction qui, allant au bout de ce qu'elle peut, peut se détruire elle-même. Il n'y a *jamais* d'action désintéressée, par définition. Le mouvement même de toute effectuation de puissance est intérêt, appétit, prédation, intensification et autosatisfaction d'un complexe pulsionnel qui a hiérarchisé ses buts, ses intérêts. Pour analyser une action sacrificielle, il faut nécessairement interpréter les pulsions qui, dans un individu, ont pris le pas, le commandement sur d'autres : « l'homme aime *une part de soi-même*, idée, désir, création, plus qu'*une autre part de soi-même*, que donc il partage son être et en sacrifie une partie à l'autre¹ » ; il « s'avise par hasard que le sacrifice de soi lui donnera *plus* de satisfaction que le sacrifice d'autrui² » ; l'altruiste échange simplement « une part de lui-même contre une part de lui-même » afin d'intensifier le sentiment de soi-même³. Ce partage, cette division interne de l'individu, interdit de parler d'*égoïsme* (*Egoismus*) : l'*ego* n'est jamais qu'une fonction expressive du *ipse* ; le Soi (*Selbst*) est « la grande raison » de l'action, il est l'agir lui-même, face auquel le moi n'est qu'un jouet et instrument⁴. Il faut ainsi exercer la plus grande méfiance, à la lecture des traductions françaises de Nietzsche, lorsqu'apparaît le terme « égoïsme », car il ne s'agit pas du tout d'ego. La notion valorisée par Nietzsche est en allemand la *Selbstsucht*, littéralement, une avidité de soi, un désir intense jusqu'à l'addiction, la manie ou la maladie, pour le Soi⁵. Le Soi est cette monade qui, enveloppant une multiplicité de pulsions sous l'unité purement fonctionnelle, voire nominale, d'un moi, ne peut que s'écrier comme Zarathoustra : « Pour moi – comment

¹ *Humain, trop humain I*, § 57.

² *Ibid.*, § 138.

³ *Ibid.*, § 220.

⁴ Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des contempteurs du corps ».

⁵ J'avais, ailleurs, proposé une traduction de *Selbstsucht* par un terme qui péchait sans doute par coquetterie mais se trouvait attesté dans la psychologie du XIX^e siècle : *automanie*. Il s'agissait d'éviter absolument le terme « égoïsme » (voir notre édition d'*Ecce homo*).

y aurait-il un hors-de-moi ? Il n'est pas d'extérieur¹ ! ». C'est le Soi qui s'*exprime* à travers ce moi, et qui ne peut qu'ajouter : il n'y a pas davantage de moi que d'autrui ! « Il n'y a *ni* actions égoïstes, *ni* actions altruistes : ces deux notions sont un contresens psychologique² ».

Qu'est-ce que cela veut dire pour autrui et sa *place* ? Qu'autrui n'est pas un fait, mais une interprétation accumulant les erreurs et les illusions : autrui comme semblable (je le définis comme un moi et je l'aime comme moi-même), comme objet de ma compassion (je souffre quand il souffre, ma souffrance pour lui apaise la sienne) et critère de la morale (je ne dois pas lui faire ce que je ne voudrais pas qu'il me fît³). En réalité, tout ce qu'autrui possède d'*altérité* est nié, rabattu sur un jeu de miroir, de reflet projeté d'une identité. L'altruisme n'est pas un point de vue sur l'altérité, et autrui n'est pas un point de vue autre : c'est un point aveugle de l'identité solipsiste. « Autrui » est un effet du perspectivisme obtus et borné de la conscience comme fonction de l'activité organique, un chiffre simplifié, plat, inconsistant, un concept essentiellement grégaire⁴. C'est pourquoi toujours Nietzsche défendra l'étranger contre le semblable, l'amour du plus lointain contre celui du prochain, la pudeur et le respect contre la compassion.

Ce qui veut dire également que le déplacement de perspective, la mobilité et multiplication des points de vue, toujours revendiquée par Nietzsche pour surmonter l'étroitesse de la conscience grégaire, a pour visée d'autres *places* que celle d'autrui. La découverte de l'altérité, de l'étrangeté, l'affranchissement de l'univocité étroite du point de vue subjectif ne passera pas par une simple projection dans la subjectivité d'autrui, mais *par le parcours de toutes les puissances d'agir* qui traversent et constituent le « moi » aussi bien qu'« autrui ». Nietzsche libère toute une série de singularités présubjectives, de pulsions, de valeurs, de connaissances, d'idéaux par quoi les puissances d'agir s'effectuent dans la complexité infinie du multiple. Nous

¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le convalescent ».

² *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5.

³ C'est encore le précepte empirique à l'œuvre chez Leibniz (voir « La place d'autrui », *op. cit.*). Mais même l'impératif catégorique kantien n'en est que l'abstraction radicale : par l'élévation de la volonté d'autrui au rang de pur universel abstrait, une maxime qui vaut pour moi doit valoir universellement.

⁴ Voir toujours, pour la définition de ce « premier » perspectivisme, *Le Gai Savoir*, § 354.

avons dit plus haut¹ que Nietzsche défendait, contre toute attente préconçue, une forme d'objectivité, de connaissance pure : l'affirmation en une fois de toutes les divergences inhérentes à la multiplicité conflictuelle des pulsions, la force d'embrasser le plus de contradictions possible sans jamais les réduire, *ni à soi ni à autrui*. Toute puissance d'agir est prise dans son point de vue, dans sa connexion ou configuration propre avec les choses, stabilisée en jugements (ses oui et ses non, ses pour et ses contre) selon une visée vitale par quoi précisément elle s'effectue. C'est cela que Nietzsche appelle la *conviction*, soit le jugement vaincu par une certaine configuration des pulsions avec les choses. Pour avoir une connaissance « objective » ou « pure » des choses, il faut dénouer chaque connexion partielle et passer de configuration en configuration ; en d'autres termes, il faut rejeter chaque conviction particulière dans son injuste prétention à la détention exclusive de la vérité, mais les affirmer toutes comme expressions de la vérité pluraliste du monde. Cette capacité d'affirmation de tout ce qui est *convaincu de l'existence*, caractérise le sens supérieur du perspectivisme nietzschéen, une sorte de méta-perspectivisme que le philosophe qualifie de *génie de la justice*, amant de la vérité :

« Il y a certes une tout autre espèce de génialité, celle de la justice ; et je ne puis absolument pas me décider à estimer celle-ci inférieure à n'importe quelle génialité philosophique, politique ou artistique. Sa manière d'être fait qu'elle s'écarte avec un cordial dédain de tout ce qui aveugle ou brouille le jugement sur les choses ; elle est par conséquent une *adversaire des convictions*, car elle veut donner à chaque chose, vivante ou morte, réelle ou imaginée, ce qui est à elle – et pour ce faire, elle doit la reconnaître dans sa pureté ; elle place donc chaque chose dans la meilleure lumière et en fait le tour avec un œil méticuleux. Pour finir, elle donnera même à son adversaire, l'aveugle ou myope "conviction" (ainsi que l'appellent les hommes : – chez les femmes, on l'appelle "foi"), ce qui revient à la conviction – par l'amour de la vérité². »

¹ Voir p. 168 suiv.

² *Humain, trop humain I*, § 636, trad. mod.

Comme chez Leibniz, il s'agit de passer de sites en sites, de départements en départements, de faire le tour des déterminations partielles et confuses – et cela pour chaque mode ou degré d'existence dont on peut faire l'expérience (« chaque chose, vivante ou morte, réelle ou imaginée ») selon la nature des connexions qui le constituent. Comme chez Leibniz, il faut avoir la patience de faire le tour jusqu'à se mettre du côté de l'adversaire, aux antipodes, là où s'échangent le oui et le non, le pour et le contre. Tout point de vue est injuste, partiel, partial et discriminant, mais tout mode d'existence est conditionné par cette injustice plurielle des convictions. Le génie de la justice vole d'injustices en injustices et leur rend ce qui leur est dû, c'est-à-dire leur caractère de *condition* :

« Il te fallait apprendre à saisir le perspectivisme de toute évaluation – le déplacement, la distorsion et l'apparente téléologie des horizons, et tout ce qui fait partie du perspectivisme ; tout comme la part de bêtise à l'égard des valeurs opposées et toute la perte intellectuelle qui est le prix à payer pour tout pour, tout contre. Il te fallait apprendre à saisir la *nécessaire* injustice de tout pour et contre, l'injustice en ce qu'elle est inséparable de la vie, de la vie elle-même en ce qu'elle est *conditionnée* par le perspectivisme et son injustice¹. »

La déesse de la justice a les yeux bandés et une balance à la main : c'est qu'elle soupèse toutes les myopes évaluations, les estime toutes dans leur aveuglement même et juge l'ensemble avec les yeux de l'esprit, contemplant, satisfaite, l'autosatisfaction bornée de chaque effectuation de puissance. Nietzsche sans cesse *mobilise* cette double vue, et l'aller-retour entre l'injustice enflammée de toute puissance et la froide justice de leur multiplicité. C'est la condition, et même la définition de *l'esprit libre*, hybride de feu et de glace, de passion et de contemplation. En un paragraphe étonnamment exalté, Nietzsche décrit ainsi la mise en mouvement de son perspectivisme :

« Les opinions croissent à partir des *passions* ; la *paresse de l'esprit* les fait se figer sous forme de *convictions*. – Mais qui se sent d'esprit libre, doué d'une vie

¹ *Ibid.*, Préface, § 5.

infatigable, peut empêcher qu'elles ne se figent au moyen d'un changement continu ; et s'il est au total une boule de neige pensante, il n'aura absolument pas en tête des opinions, mais uniquement des certitudes et des vraisemblances mesurées avec exactitude. – Mais nous qui sommes de nature mixte et sommes tantôt chauffés à blanc par le feu, tantôt transformé en glace par l'esprit, nous voulons nous agenouiller devant la justice, elle qui est l'unique déesse que nous reconnaissons au-dessus de nous. *Le feu* qui nous habite nous rend d'ordinaire injustes et, au sens de cette déesse, impurs ; dans cet état, il ne nous est jamais permis de lui saisir la main, jamais le sourire sérieux de sa satisfaction ne se pose sur nous. Nous la vénérons comme l'Isis voilée de notre vie ; pleins de honte, nous lui faisons l'offrande de notre douleur en tant qu'expiation et sacrifice lorsque le feu nous brûle et veut nous consumer. C'est *l'esprit* qui nous sauve, empêchant que nous soyons totalement consumés et carbonisés ; il nous arrache de temps à autre à l'autel sacrificiel de la justice ou nous recouvre d'une enveloppe d'asbeste. Sauvés du feu, nous marchons alors, poussés par l'esprit, d'opinion en opinion, traversant le changement des partis, tels de nobles *traîtres* de toutes les choses qui peuvent être trahies – et cependant sans nul sentiment de culpabilité¹. »

Isis est la Nature, dont Héraclite disait qu'elle aime à se voiler². Elle est sœur et épouse du dieu démembré Osiris, que de nombreuses sources identifient à Dionysos. Mystères d'Isis et Dionysies se rejoignent. Si, après *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche a abandonné le couple Apollon-Dionysos, on retrouve bel et bien dans ce passage d'*Humain, trop humain* la pulsation et relance perpétuelle entre la fixation apollinienne des formes et la refluidification dionysiaque des forces. Les choix métaphoriques et stylistiques de ce texte de tonalité mystique nous invitent à renouer avec cette rupture du principe d'individuation que suscitait la transe dionysiaque. Là où chaque point de vue, qui est dans le corps organique, fixe les modes d'existence et les menace de sclérose, l'esprit orgique trahit la fixité des choses, s'évade et parcourt les modes d'existence dans leur multiplicité pour comprendre, *en toute*

¹ *Ibid.*, § 637.

² Voir HADOT 2004.

justice, ce qu'il en est de tous les rapports entre eux. Transe, métempsycose ou délocation comme modes de connaissance et puissance de trans-action avec les modes d'existences ou puissances d'agir. On voit à quelle analogie finale, sans doute un peu osée, nous voulons en venir désormais. Le perspectivisme nietzschéen présente des analogies avec le chamanisme tel que Viveiros de Castro en a proposé le concept dans le contexte du perspectivisme animiste amérindien. Nietzsche n'a cessé de proposer des images de l'esprit libre renvoyant à la migration et transmigration : voyageurs, oiseaux migrateurs, aéronautes de l'esprit, élévation vers les cimes et traversée des océans, envol et survol du monde infini des perspectives¹. La fidélité à la terre dont parlera Zarathoustra² passe par la recherche des *antipodes*, la *terra incognita* des évaluations antipodiques :

« La terre morale aussi est ronde ! La terre morale aussi a ses antipodes ! Les antipodes aussi ont droit à l'existence ! Il reste encore un autre monde à découvrir - et plus d'un ! Aux navires, philosophes³ ! »

Hybride d'Ancien et de Nouveau Monde, Nietzsche se sait, d'une part explorateur et conquérant analogique (Christophe Colomb, le fils de l'Occident), d'autre part opérateur et médiateur animiste (disciple de Dionysos, le dieu étranger). À partir de *Par-delà bien et mal* (1886), Nietzsche esquissera les linéaments d'une « grande politique » ou cosmopolitique (qui passera par l'exigence analogiste d'une réorganisation hiérarchique des valeurs et des types humains). Il emploiera alors davantage, pour l'esprit libre, le langage de la guerre⁴ que celui de la délocation. Ce faisant, il complète en toute logique la figure du chamane par celle du guerrier, comme le fera Viveiros de Castro :

¹ Ces réseaux métaphoriques sont particulièrement présents durant l'époque qui va d'*Humain, trop humain* au *Gai Savoir*.

² *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 3 ; *ibid.*, I, « De la vertu qui prodigue », § 2.

³ *Le Gai Savoir*, § 289.

⁴ « L'idée de politique se sera alors tout entière résolue en une guerre des esprits, toutes les constellations de puissance de l'ancienne société auront explosé — elles reposent toutes sur le mensonge : il y aura des guerres comme il n'y en a encore jamais eu sur terre. Ce n'est qu'à partir de moi qu'il y a sur terre une *grande politique*. » (*Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1).

« [...] les chamanes amazoniens jouent le rôle de diplomates cosmopolitiques dans une arène où s'affrontent les divers intérêts socationaturels. En ce sens, la fonction du chamane n'est pas essentiellement différente de celle du guerrier. Toutes deux sont les commutateurs ou des conducteurs de perspectives [...] Cela n'a rien à voir avec la violence en soi, mais bien avec la communication – une communication transversale et délicate des incommunicables, une comparaison dangereuse et délicate entre perspectives dans laquelle la position d'humain est perpétuellement disputée¹. »

Décolonisation de la pensée et contre-colonisation de la terre sont le double horizon du philosophe du Surhumain. C'est que, d'une part, l'émergence d'un type surhumain est un événement susceptible de se produire « dans les endroits les plus différents de la terre, à partir des cultures les plus diverses² », comme contre-modèle de l'Homme moderne européen. D'autre part, la configuration surhumaine remet en question et en mouvement la centralité de l'humain sur une longue échelle où se déploient tous les degrés entre humain et non-humain :

« L'homme est l'*animal monstrueux* et le suranimal ; l'homme supérieur est l'homme monstrueux et le surhumain : ainsi cela s'appartient réciproquement. À chaque croissance de l'homme en grandeur et hauteur, il ne laisse pas de croître vers le bas et l'effroyable : l'on ne doit pas vouloir l'un sans l'autre – ou plutôt : plus l'on veut foncièrement l'un, plus l'on atteint foncièrement l'autre³. »

Enfin, si le surhumain est le but d'une cosmopolitique de la terre (et radicalement hostile au supraterrrestre⁴), ce n'est évidemment pas en termes de domination impérialiste, mais selon les critères d'une vie affranchie des grandes bifurcations de la

¹ VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 121.

² *L'Antéchrist*, § 4.

³ FP 9 [154], automne 1887. Voir également ce célèbre passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « L'homme est une corde tendue entre l'animal et le surhumain — une corde par-dessus un abîme. Un franchissement dangereux, un chemin dangereux, un regard en arrière dangereux, un frisson et un arrêt dangereux. Ce qui est grand dans l'homme c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer dans l'homme, c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un *déclin*. » (Prologue de Zarathoustra, § 4).

⁴ « Le surhumain est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le surhumain *soit* le sens de la terre ! Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs qu'ils le sachent ou non » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 3).

nature, des violentes séparations entre mondes, des exclusions d'une multitude de puissances d'agir. Cette terre dont le surhumain est le sens – nous ne pouvons ici qu'y faire allusion – n'est pas sans affinité avec la *Gaïa* d'Isabelle Stengers ou de Bruno Latour¹ : boucle de rétroaction des puissances de la terre irritées par la maladie qu'est devenu l'homme. « La terre, dit-il [Zarathoustra], a une peau ; et cette peau a des maladies. L'une de ces maladies, par exemple, s'appelle "homme"² » – par quoi le philosophe « médecin de la culture³ » et le chamane se rejoindraient en outre autour d'une commune mission thérapeutique.

3 – Whitehead : l'aventure et la transe

Pour Whitehead comme pour Nietzsche, une « société » (organisme, individu, peuple, civilisation) est à son apogée lorsque toutes ses visées se sont actualisées dans une composition qui *endure*, enveloppe tout son passé dans son présent et conserve ses caractères à travers le flux du devenir. Mais c'est aussi le moment où les potentialités sont réduites au minimum, où le pôle mental n'enveloppe plus d'avenir et ne donne plus de visée aux réalisations :

« L'apogée peut se maintenir à son haut niveau tant qu'une expérimentation nouvelle est possible à l'intérieur de ce type. Mais lorsque ces variations mineures sont épuisées [...] la société en question manque peut-être de force imaginative, et la sclérose s'ensuit⁴ »

Elle se trouve alors, soit exposée aux préhensions, simple donnée pour un mouvement civilisateur autre qui l'absorbera, soit vouée aux décompositions internes⁵. C'est alors que menace le mal, qui est « le heurt de sentir vifs, se refusant les uns aux

¹ Voir STENGERS 2009 et LATOUR 2015.

² *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De grands événements ».

³ FP 23 [15], hiver 1872-1873. Voir *Le Gai savoir*, préface à la seconde édition. Sur le philosophe comme médecin de la culture, voir WOTLING 1995/2009, p. 111 suiv. On rapprocherait volontiers le philosophe-médecin du chamane comme homme-médecine...

⁴ *Aventures d'idées*, p. 353.

⁵ C'est le cas, chez Nietzsche, de l'empire romain qui, se croyant éternel, fut la proie d'un mouvement rendu invincible par sa puissante visée d'un avenir apocalyptique : le christianisme (voir *Aurore*, § 71).

autres l'expansion qui leur convient » ; « l'anesthésie » tente d'éviter la violence de ces heurts, mais sous l'apparence de stabilité, c'est désormais « la violence de la force contre la force » qui est à l'œuvre¹. Une société tente alors de survivre, mais « les valeurs de vie n'en refluent pas moins peu à peu² ». Définition de la décadence, pour Nietzsche comme pour Whitehead. Ce qui manque dans une société en déclin, c'est l'opérativité d'une potentialité, la capacité d'une idée ou idéal à l'animer et à la tendre dans une visée vers de nouvelles réalisations : « Une race préserve sa vigueur tant qu'elle entretient un véritable contraste entre ce qui a été et ce qui peut être et tant qu'elle est tendue vigoureusement vers l'aventure, loin des sécurités du passé. Sans aventure, une civilisation est en pleine décadence³ ». (Ce n'est pas du Nietzsche, mais du Whitehead). Une aventure physique est toujours devancée par une aventure d'idées, une protention ou autodépassement de la pensée portant sur des réalités non encore réalisées :

« Avant que Colomb ne mette les voiles pour l'Amérique, il avait rêvé de l'Extrême-Orient, de la terre ronde, et de l'océan inviolé. L'aventure atteint rarement le but qu'elle s'est fixée : Colomb n'atteignit jamais la Chine, mais il découvrit l'Amérique⁴. »

L'aventure est le trajet d'une perspective en train de se faire. On se souvient que, dans *Modes de pensée*, Whitehead réduisait la perspective à « l'abstraction morte d'un fait pur⁵ » ; c'est qu'il faut concevoir, non la chose (subjectivement morte), mais l'activité, le processus concret et vivant de perspectivation qui irrigue la réalisation, ainsi que la valeur intrinsèque à la visée générique du procès, l'accomplissement de l'importance. C'est en ce sens que « Dieu » *sauve* tout ce qui peut l'être de « l'insignifiance de simples faits individuels⁶ ». Dieu chez Leibniz et Whitehead, Dionysos chez Nietzsche, Hasard chez Deleuze : le salut se dit de l'affirmation, en une seule fois, de tous les lancers de dés, de toutes les aventures qui transforment le

¹ *Aventures d'idées*, p. 352.

² *Ibid.*, p. 354.

³ *Ibid.*, p. 355.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Modes de pensée*, p. 35.

⁶ *Procès et réalité*, p. 531.

« peut-être » en « ainsi et pas autrement¹ ». Il s'agit d'embrasser l'irréductibilité même de l'altérité, de ne jamais réduire les divergences, mais de les affirmer toutes en une seule fois – non telles que toutes les perspectives sont seulement ainsi et pas autrement, mais en tant qu'elles sont toutes porteuses et vivantes d'un « peut-être » dont elles affectent – il faudrait dire, avec Whitehead : dont elles *infectent* – les autres perspectives. C'est ce « peut-être » qui anime la pensée spéculative de Whitehead, et oblige la morale et la connaissance à s'envisager sur le mode, non du jugement qui tranche et de la critique qui exclut (bifurcation de la nature), mais de l'approche pliée, ou diplomatique, qui parcourt les divergences et décrit les modes d'existences à partir de leurs potentialités propres :

« Pour Whitehead, que les “mieux” de ces aventures sociales que nous appelons savoirs soient voués à la divergence va de soi. Ils sont en effet inséparables de ces aventures en elles-mêmes divergentes, aventures où sont inventés, chaque fois pour leur propre compte, des modes d'endurance et des définitions spécifiques de l'importance qui sont, pour Whitehead, autant de valeurs vivantes [...] Chaque société doit être approchée à partir de ce dont elle pourrait être capable, spéculation, et cette capacité ne désigne pas ses jugements mais les interstices qu'elle abrite². »

C'est ici que « penser avec Whitehead » implique d'hériter du passé de son texte sur le mode du relai, de la réactivation des potentialités vivantes qui y sont comprises, dans les interstices, en vue d'une possible cosmopolitique – qui, sur les ruines des

¹ Voir STENGERS 2002 : « L'expérience divine infinie “sauve” ce qui s'est déterminé ainsi et pas autrement, mais sur le mode d'une réalisation conceptuelle qui transforme toute contradiction, toute alternative disjonctive “ou... ou”, en autant de conséquences du “ainsi et pas autrement. Les incompatibilités n'en sont pas pour autant annulées, mais elles ne sont pas ratifiées. Elles acquièrent le caractère problématique que ne perdent jamais les propositions, le “peut-être” par rapport auquel tout accueil est détermination, vrai ou faux, mais qu'il appartient au sentir intellectuel d'exhiber » (p. 538).

² STENGERS 2002, p. 561. Whitehead appelle « interstices » les « espaces vides », non encore composés ou connectés, où la vie se tapit dans une société vivante, et où les expériences nouvelles sont rendues possibles (voir *Procès et réalité*, p. 191). Ou l'on entend également les deux injonctions de Deleuze : « en finir avec le jugement », et « commencer par le milieu ». Voir *Critique et clinique*, « Pour en finir avec le jugement », p. 158 suiv. Deleuze précise d'ailleurs que le jugement nécessite une série de *bifurcations* (p. 161) ; *Dialogues*, p. 68-69 : « on a le don d'étouffer toute vie en cherchant et on posant un premier principe abstrait. [...] En fait le premier principe est toujours un masque, une simple image, ça n'existe pas, les choses ne commencent à bouger et à s'animer qu'au niveau du deuxième, troisième, quatrième principe, et ce ne sont même plus des principes. Les choses ne commencent à vivre qu'au milieu ». Voir également *Mille Plateaux*, et la figure du rhizome.

bifurcations de la nature et « en temps de débâcle », ne saurait être qu'une chaomopolitique. Il faut même hériter de l'héritière, et mesurer l'importance de la lecture spéculative d'Isabelle Stengers¹.

« Relayer Whitehead, ici, cela aura donc été activer une imagination qui, plutôt que de peupler le monde d'une pluralité différenciée donnant à l'expérience humaine la palme de l'originalité et aux sociétés inorganiques celle de la conformité, déploie la question des circonstances et celle des métamorphoses dont est susceptible ce que nous caractérisons. Pas de généralité, pas de caractérisation prêt-à-porter qui transcende les circonstances. Mais plutôt des moments de *sheer disclosure*, de "devenir manifeste", comme si ce à quoi nous nous adressons nous disait que désormais il va falloir comprendre autrement, engager d'autres rapports². »

On ne peut se mettre à la place d'autrui. Il n'y a pas, à proprement parler, de « perspective partagée³ », parce que toute perspective ne cesse de fabuler, de rêver, de fictionner sa propre réalisation, son originalité, son caractère futur. C'est par là qu'elle accède à sa propre valeur intrinsèque. Dans *La science et le monde moderne*, Whitehead conçoit la stricte séparation de l'activité scientifique « objective » et de l'activité poétique « subjective » comme un effet désastreux de la bifurcation de la nature⁴. Nietzsche déjà l'affirmait, toute science, toute connaissance, toute expérience est rêve et fabulation⁵. En revanche, on peut se laisser infecter par l'accomplissement

¹ Principalement, mais pas seulement : STENGERS 2002 et 2020.

² STENGERS 2020, p. 154. Whitehead, dans *Modes de pensée*, conteste que la philosophie soit soumise au régime de la preuve ; elle est *sheer disclosure*, « pur dévoilement », « tentative de rendre manifeste l'évidence concernant la nature des choses » (p. 69-70).

³ Ou alors, peut-être, au sens où l'entend Emmanuel Alloa dans son récent ouvrage (voir ALLOA 2020).

⁴ Voir en particulier le chapitre 5, « La réaction romantique », p. 96 suiv. Voir également STENGERS 2020 : « Évidemment, la visée de la philosophe n'est pas de définir complètement un fait, c'est-à-dire aussi l'univers systématique qu'il implique "dans sa propre limitation", mais d'expérimenter avec un langage qui active l'expérience d'un fait comme individuel, accomplissement affirmant sa propre partialité, son propre "ainsi". Ce pourquoi Whitehead a osé l'analogie entre philosophie et poésie. Dans les deux cas, le langage doit en appeler à une expérience échappant aux généralités afin de susciter l'événement de *sheer disclosure*, seul susceptible de souder le sens commun et l'imagination » (p. 156). Sur l'analogie qu'établit Whitehead entre philosophie et poésie, voir *Modes de pensée*, p. 192.

⁵ Voir *Aurore*, § 119

d'une actualité autre, pour peu qu'on ne refuse pas d'emblée ce qui la fait rêver, inventer, délirer même :

« Le rêve whiteheadien [...] oblige celui qui est infecté à s'intéresser à la réussite des autres, aux autres en tant qu'ils réussissent et en tant que toute réussite est témoignage et condition pour la modification de son rêve. Seules les rêves ou les fabulations, parce qu'ils sont jouissances de valeurs vivantes, peuvent accueillir les interstices sans l'effet de panique de celui qui se pense en danger de perdre prise¹. »

La pensée spéculative s'adresse aux rêves des autres et se laisse modifier par eux. Ce n'est ni du partage, ni du consensus, ni de la tolérance. Rien n'est plus risqué, aventureux, que le rêve d'autrui². Mais il est un autre danger bien plus grand encore, celui de séparer autrui de son rêve, c'est-à-dire de sa puissance d'agir. Séparer une force de ce qu'elle peut, stratégie propre au ressentiment³. Trancher ce qui est de l'ordre de notre savoir et de leurs croyances, de notre objectivité et de leur fétichisme⁴. Vouloir réveiller quelqu'un de son rêve, ce n'est pas *poli*. Ce que Stengers nomme la moindre des politesses de la philosophie ou de la science, c'est de ne pas sans cesse secouer autrui pour « l'éveiller à la raison » (son sommeil, c'est bien connu, engendre des monstres), lui rappeler les conditions qui limitent son savoir et ce qu'il est légitime ou illégitime de penser⁵. Il est bien plus civilisé de demander à quelqu'un quels sont les liens qui le constituent, les épreuves par lesquelles il passe pour actualiser ce qu'il actualise, les réquisits et attachements qui forment sa propre limitation par quoi il se réalise ainsi et pas autrement. Cette adresse est une « parole de transe⁶ », la

¹ STENGERS 2002, p. 569-570.

² On songe à Deleuze à propos du cinéaste Minnelli : « La grande idée de Minnelli sur le rêve, c'est que le rêve concerne avant tout ceux qui ne rêvent pas. Le rêve de ceux qui rêvent concerne ceux qui ne rêvent pas. Parce que dès qu'il y a un rêve de l'autre, il y a danger. À savoir que le rêve des gens est toujours un rêve dévorant qui risque de nous engloutir. Que les autres rêvent, c'est très dangereux. Le rêve est une terrible volonté de puissance. Chacun de nous est plus ou moins victime du rêve des autres. Même quand c'est la plus gracieuse jeune fille, c'est une terrible dévorante, par ses rêves. Méfiez-vous du rêve de l'autre, parce que si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu. » (« Qu'est-ce que l'acte de création », conférence donnée à la fondation Femis le 17 mai 1987, <https://www.webdeleuze.com/textes/134>, dernière consultation le 22 août 2020).

³ Voir *Nietzsche et la philosophie*, p. 86 suiv.

⁴ C'est le diagnostic sans cesse approfondi par Bruno Latour.

⁵ STENGERS 2002, p. 571.

⁶ Voir la conclusion de STENGERS 2002, intitulée « Parole de dragon, parole de transe ».

communication des perspectives est délocation onirique, intuition mystique, et la philosophie perspectiviste qui la met en œuvre est la description parfaitement rationnelle de cette intuition – comme Whitehead osera le dire¹. Le perspectivisme whiteheadien est, de ce point de vue, analogue au savoir chamanique ou dionysiaque : il se déploie, non pas selon la séquence conscience-identification-jugement, mais le long d'une « ligne de sorcière² » : transe-délocation-métamorphose.

Il est proprement barbare de signifier à quelqu'un ce qu'il peut légitimement connaître et espérer au moment même où son aventure lui fait expérimenter tout autre chose que des définitions et des buts, bien plutôt des attachements dans l'interstice desquels il dénoue des potentialités, des limitations à partir desquelles il se surmonte, des traversées de la connexité qui le *concerne*. Connaître n'est pas séparer les êtres de ce qui les concerne, critiquer n'est pas les réveiller de leurs rêves et fictionnages (comme on dirait bricolage), par quoi ils deviennent ce qu'ils sont³. Connaître, c'est se laisser toucher, affecter, infecter par le dispositif d'individuation avec lequel ils sont aux prises. Si ce sont des « dispositifs de pouvoir », comme dirait Foucault, alors ils le sont d'un pouvoir d'affecter et d'être affecté, dispositifs que Stengers appelle *génératifs*, agencements dans lesquels le sujet est une *obtenue* à partir d'un « être-ensemble », ce que Whitehead appelle *togetherness*, une diversité disjonctive dont les disjonctions sont les relations mêmes⁴. Connaître requiert alors une *vigilance* quant aux liens et une *confiance* quant à l'être-ensemble, revendiquées par Isabelle Stengers dans les dernières pages de son dernier ouvrage. Ces pages, avouons-le, me donnèrent, parmi beaucoup d'autres, un motif de me réjouir : les lisant à une phase tardive de la présente étude, j'y voyais émerger, à partir de Whitehead, l'appel à considérer ce que

¹ Voir la conclusion de *Modes de pensée* : « L'utilité de la philosophie est de maintenir une nouveauté active des idées fondamentales qui illuminent le système social. La philosophie inverse la lente chute de la pensée acquise dans le lieu-commun inactif. Si l'on veut l'exprimer ainsi, on peut dire que la philosophie est mystique. Car le mysticisme est une intuition directe dans des profondeurs encore non-dites. Mais le propose de la philosophie est de rationaliser le mysticisme : non pas en donnant des explications qui le font évanouir, mais en introduisant de nouvelles caractérisations verbales, rationnellement coordonnées » (p. 192).

² Selon l'expression de Deleuze. Voir *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 7 et 175 ; *Critique et clinique*, p. 15 et 138 ; *Dialogues*, p. 22 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 44.

³ Sur l'injonction grecque et nietzschéenne à devenir ce que l'on est comme description des processus d'individuation, voir ASTOR 2016, dans lequel a manqué, malheureusement, la présence de Whitehead.

⁴ Voir *Procès et réalité*, p. 377 ; STENGERS 2020, p. 163 et 173.

les biologistes, éthologues, anthropologues d'aujourd'hui sont en train de faire, avec vigilance et confiance :

« Pour les biologistes, ce que nous jugions “normal”, un individu dans son milieu, n'a plus rien d'évident. Et les anthropologues s'adressent plutôt, lorsqu'ils quittent les territoires conquis par la modernité, à des “personnes” qu'ils caractérisent à la manière de ce que j'appelle une obtenue, dont la valeur propre est inséparable des liens et des alliances qui la situent et des obligations dont liens et alliances sont porteurs [...] Ce n'est pas un hasard si [des] anthropologues contemporains, tels Eduardo Viveiros de Castro, Helen Verran ou Lesley Green, [ont] donné à l'obligation que Whitehead assigne à la philosophie – ne pas expliquer en éliminant, en privant une expérience de sa valeur propre – une portée nouvelle¹. »

Et Stengers d'évoquer l'Indien Omaha s'entretenant avec un bloc de pierre² : « Tu reposes au milieu des vents / tu attends / toi, le Vieux ». Paroles d'un animiste, à laquelle la critique naturaliste, avec condescendance ou, pire, tolérance, opposera la définition physico-chimique de la roche inanimée. « Pouvons-nous nous laisser toucher, être engagés à sentir et penser, par les paroles de l'Indien ? », demande Stengers : « [...] il ne s'agit pas de science expérimentale, de témoignage fiable quant à la manière dont un bloc de pierre doit être défini. Il s'agit d'une pratique exigeant de l'imagination critique³ ». Il ne s'agit pas non plus de relativisme : chacun sa culture, ses croyances, chacun son point de vue, sa vérité. Il s'agit de nous laisser resituer dans ce qui fait que nous ne sommes si fiers de n'être pas animistes, à quel prix et par quelle violence nous refusons de l'être – sauf si la parole de l'Indien est dite « poème » et le bloc de pierre « statue », c'est le luxe que nous permet la bifurcation de la nature. L'animisme rejoint ce que Nietzsche appelait la justification esthétique de l'existence, ou affirmation dionysiaque. Nietzsche, qui était capable de tenter l'aventure, non d'un

¹ STENGERS 2020, p. 178 et 180.

² *Ibid.*, p. 178 suiv. Les paroles de cet Indien sont rapportées in ABRAM 2013, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 181.

devenir-indien, mais, plus follement encore, d'une devenir-pierre, ce Vieux qui attend et endure avec patience :

« *Comment se pétrifier.* Durcir lentement, lentement, comme une pierre précieuse, et finalement rester couché immobile, pour la joie de l'éternité¹. »

En même temps que nous resituons l'Indien dans ce qu'il lie et par quoi il est lié, dans ses attachements et concernements – à travers quoi, dans un même geste il s'affranchit et poursuit sa ligne de sorcière aux prises avec la pierre –, nous nous resituons et sommes resitués par l'Indien dans ce qui nous attache, qui est aussi ce que nous avons abstrait, séparé, notre manière de rêver et de délirer l'éveil et la raison. Divergence des engagements qui elle-même nous engage, autrement. Double capture d'une perspective par l'autre, en une zone hybride et métamorphique, cette *sheer disclosure* qui n'est pas sans affinité avec ce que Donna Haraway, reprenant sans hasard la notion aux études coloniales, appelle « zone de contact² », et qui est le lieu où peuvent et doivent se souder l'imagination et le sens commun.

4 – Deleuze, le sorcier et les devenirs

Le procès d'hybridation et de métamorphose qui anime les zones de contact est l'objet d'un savoir *sorcier* que Deleuze revendique (« Nous, sorciers, nous le savons de tout temps³ ») et révèle dans *Mille Plateaux*, un modèle « plus secret, plus souterrain⁴ » que celui du parcours des séries dans un système structural : « devenir n'est pas une correspondance de rapports ». Les analogismes propres à Leibniz et au structuralisme ne sauraient être le dernier mot de la cosmologie perspectiviste, il leur manque de saisir la *réalité* du devenir et la *consistance* du plan où se font les devenirs réels. On se souvient de l'évidence énigmatique et impérieuse avec laquelle Whitehead se distinguait de Leibniz : chez lui, les monades changent ; chez moi,

¹ *Aurore*, § 541.

² Donna HARAWAY 2008, p. 240, cité in STENGERS 2020, p. 151.

³ *Mille Plateaux*, p. 292.

⁴ *Ibid.*, p. 291, et pour les citations suivantes, p. 291-308.

« elles *deviennent*, simplement¹ ». Dans *Mille Plateaux*, Deleuze² entreprend de rendre manifeste (*disclose*) ce devenir qui « ne produit pas autre chose que lui-même », et il ne peut le faire que sous l'étrange forme d'une réminiscence, d'une parole d'après la transe : trois moments intitulés *Souvenir d'un sorcier*, parce que le devenir est toujours de l'ordre de l'alliance avec des puissances démoniques. La connexité des multiplicités ne se manifeste pas sous la forme d'analogies harmonieuses et de filiations naturelles, mais d'animations chaotiques et d'alliances contre-nature. Lovecraft est cité comme l'un de ces sorciers de savoir *animiste* : son personnage, Carter, découvre l'épouvante de sa multiplicité interne en connexion avec les multiplicités cosmiques :

« Des Carter, de forme à la fois humaine et non humaine, vertébrée et invertébrée, animale et végétale, douée de conscience et privée de conscience, et même des Carter n'ayant rien de commun avec la vie terrestre, sur des arrière-plans de planètes, de galaxies et de systèmes appartenant à d'autres continuums cosmiques³ »

Pas plus qu'il ne s'agit de classer les êtres, humains et non humains, voire extra-terrestres, selon leurs ressemblances ou leurs différences, il ne peut s'agir pour un être de devenir un autre être en sautant de classe en classe. On n'est pas soi ou un autre, avec entre les deux termes quelque chose qui changerait par degré. Il y a par exemple un devenir-animal de l'homme qui ne fait pas de lui, à terme, un animal, mais lui fait parcourir des intensités animales. Les devenirs opèrent à la bordure de multiplicités hétérogènes les unes aux autres, par infection (comme dirait Whitehead) ou contagion :

« Dans un devenir-animal, on a toujours affaire à une meute, à une bande, à une population, à un peuplement, bref à une multiplicité. Nous, sorciers, nous

¹ *Procès et réalité*, p. 80, trad. mod. (« they merely become »).

² Nous ne nommerons ici que Deleuze, bien que, naturellement, Guattari soit inclus dans ce « Nous, sorciers ». Mais le passage de *Mille Plateaux* qu'il s'agit de lire ici (*Souvenir d'un sorcier*, I, II et III, p. 292 suiv.) est né, nous semble-t-il, du souvenir proprement deleuzien de Leibniz, de Nietzsche, de Whitehead, de cette école « un peu secrète » dans laquelle s'inscrit Deleuze. Nous rendrons à Guattari sa part lorsqu'il s'agira, un peu plus loin, d'évoquer la *chaosmose*.

³ LOVECRAFT, *Démons et merveilles*, cité in *Mille Plateaux*, p. 293.

le savons de tout temps [...] nous nous intéressons aux modes d'expansion, de propagation, d'occupation, de contagion, de peuplement¹. »

Il ne s'agit donc pas de « moi », ni d' « autrui² », mais des émissions multiples de singularités entre les deux, à travers les deux, qui sont des puissances d'agir ou *affects* : « Car l'affect n'est pas un sentiment personnel, ce n'est pas non plus un caractère, c'est l'effectuation d'une puissance de meute, qui soulève et fait vaciller le moi. » Il faut concevoir l'évolution non comme un devenir par filiation ou hérédité, mais comme des devenirs par alliance et contagion entre éléments hétérogènes : « par exemple un homme, un animal et une bactérie, un virus, une molécule, un micro-organisme », comme le sait aussi Latour³. Tout une prolifération d'*hybrides*, « stériles eux-mêmes, nés d'une union sexuelle qui ne se reproduira pas, mais qui recommence chaque fois, gagnant autant de terrain⁴ ». Ces hybrides occupent une position que Deleuze appelle *anormale*, ils sont une irrégularité à la bordure entre multiplicités, qui en reconfigurent les dimensions par « court-circuitage » ou « capture de codes »⁵. C'est là que se tiennent le sorcier ou le chamane, ou le garou :

¹ *Mille Plateaux*, p. 292.

² Sans doute une note n'est-elle pas suffisante pour justifier notre choix de ne pas nous engager dans le problème, pourtant central et décisif, de la « structure autrui » chez Deleuze. C'est que ce travail a été récemment mené avec brio par Camille Chamois dans son étude sur le perspectivisme (CHAMOIS 2019). Pour les problèmes qui nous intéressent, il aurait fallu articuler les points suivants : la structure Autrui renvoie à la capacité fondamentalement animiste d'attribuer des états mentaux ; au geste fondamentalement analogiste d'interpréter des signes expressifs ; à la question anthropologique d'un codage socio-historique des interactions avec autrui ; enfin, à la question ontologique de l'expression d'un monde possible : « Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet, mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité d'un monde effrayant. Ce monde possible n'est pas réel, ou ne l'est pas encore, et pourtant n'en existe pas moins : c'est un exprimé qui n'existe que dans son expression, le visage ou un équivalent de visage. Autrui, c'est d'abord cette existence d'un monde possible » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 22).

³ C'est en effet à ce genre d'alliances que s'attache Bruno Latour dans la découverte des microbes par Pasteur (Voir LATOUR 2001/2011). Ces êtres se sont transformés en même temps que lui, que la bactériologie et que la société française, de nouvelles puissances d'agir ayant contaminé l'ensemble du réseau. Voir également Bruno LATOUR, « Les objets ont-ils une histoire ? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique » (in STENGERS 1994, p. 197-217), article dans lequel Latour convoque explicitement Whitehead pour faire comprendre que « malgré ses hésitations, Pasteur ne dicte pas aux faits comme ils doivent parler. Il se mêle à eux, partageant avec des ferments auxquels il offre une autre chance, son histoire, son corps, son laboratoire, l'assemblée de ses collègues. Tous coalescent à cette occasion, matière et forme les uns des autres » (p. 215).

⁴ *Mille Plateaux*, p. 295.

⁵ *Dialogues*, p. 55.

« Les sorciers ont toujours eu la position anormale, à la frontière des champs ou des bois. Ils hantent les lisières. Ils sont en bordure du village, ou entre deux villages. L'important, c'est leur affinité avec l'alliance, avec le pacte, qui leur donne un statut opposé à celui de la filiation. Avec l'anormal, le rapport est d'alliance. Le sorcier est dans un rapport d'alliance avec le démon comme puissance de l'anormal¹. »

Le chamane détient le savoir des zones métamorphiques, battues par des émissions chaotiques de molécules, un « brouillard de singularités » que Deleuze et Guattari appellent également un devenir-moléculaire, « dans une sorte de clapotement cosmique où l'inaudible se fait entendre² ». *Différence et répétition* entendait déjà ce murmure d' « un fond qui remonte à la surface » au cours d'une individuation conçue comme « champ de facteurs fluents³ ». Ce qui remonte, c'est le *chaos*. Mais le chaos n'est pas un pur différencié, c'est un *chaosmos*, champ virtuel d'où émergent des individuations, un ensemble de rapports de voisinage entre singularités hétérogènes où se produisent des catalyses orientant les réactions dans un certain sens. Guattari⁴ de son côté donne un nom à cette « catalyse poético-existentielle » – *chaosmose* : « rupture moléculaire, imperceptible bifurcation, susceptible de bouleverser la trame des redondances dominantes, l'organisation du “déjà classé” ou, si l'on préfère, l'ordre du classique ». De telles ruptures actives, processuelles forment la dynamique même de toute individuation, que Guattari décrit comme « lancée rythmique mutante d'une temporalisation capable de faire tenir ensemble les composantes hétérogènes d'un nouvel édifice existentiel ». L'alliance d'Apollon et de Dionysos.

Nous disons que le devenir est procès de perspectivation. Mais Deleuze, comme Whitehead, se méfie du terme de perspective, encore trop attaché au système

¹ *Mille Plateaux*, p. 301. Sur le garou : « L'homme ne devient pas loup, ni vampire, comme s'il changeait d'espèce molaire ; mais le vampire et le loup-garou sont des devenirs de l'homme, c'est-à-dire des voisinages entre molécules composées, des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, entre particules émises. Bien sûr, il y a des loups-garous, des vampires, nous le disons avec tout notre cœur, mais n'y recherchez pas la ressemblance ou l'analogie avec l'animal, puisque c'est le devenir-animal en acte, c'est la production de l'animal moléculaire » (p. 337). Voir, naturellement, MORIZOT 2016.

² *Ibid.*, p. 304.

³ *Différence et répétition*, p. 197.

⁴ GUATTARI 1992, p. 36-37.

classique de la représentation : abstraction morte d'un fait pur (Whitehead) ou point de vue territorialisé, ligne d'un point à un autre selon des coordonnées verticales et horizontales, localisation encore trop simple des choses à représenter. Il fallut un Nietzsche pour libérer l'expression leibnizienne de ses coordonnées harmoniques ; il fallut un Whitehead pour libérer l'apparence nietzschéenne de ses coordonnées perceptives. De même, il fallut un Deleuze pour libérer le devenir de « l'endurance sociale » des perspectives¹. Cette endurance est de l'ordre de ce qu'il appelle *territorialisation*. Pour Deleuze, le modèle perspectif est encore trop territorialisant, il ne permet pas les émissions de singularités sur des lignes de fuite :

« Car la perspective n'est qu'une manière historique d'*occuper* les diagonales ou transversales, les lignes de fuite, c'est-à-dire de reterritorialiser le bloc visuel visible. Nous disons "occuper" au sens de donner une occupation, fixer une mémoire et un code, assigner une fonction [...] La perspective, et même la profondeur, sont la reterritorialisation de lignes de fuite qui, seules, créaient la peinture en l'emportant plus loin [...] Il est vrai que, inversement, les problèmes de perspectives ont déchaîné tout un foisonnement de lignes créatrices, tout un lâcher de blocs visuels, au moment même où ils prétendaient s'en rendre maître². »

Les lignes de la perspective classique sont molaires. Tout autres sont les lignes moléculaires : « la ligne ne fait plus contour, et passe *entre* les choses, *entre* les points [...] aussi la multiplicité qu'elle constitue n'est-elle plus subordonnée à l'Un, mais prend consistance en elle-même³ ». La perspective moléculaire, ou devenir, trace des lignes de fuite sur un plan de consistance ou d'immanence qui n'est autre que le *chaosmos*

¹ Voir la proposition d'Isabelle Stengers, en temps de « débâcle » plutôt que de « déclin », d'hériter du modèle organique de Whitehead sur un mode « tentaculaire », in STENGERS 2020 : « Whitehead situait toute occasion naissante par rapport à une proposition de conformité sociale » ; « du point de vue ontologique, ce qui fait commun ne serait plus alors le maintien d'une conformité sociale, mais la continuation de cette composition qu'Haraway appelle sympoïétique » (p. 188, 193). Cette sympoïétique est à rapprocher de ce que Deleuze et Guattari appellent symbiose : « Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des *symbioses* qui met en jeu des êtres d'échelle et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible ». Un fameux exemple en est « le bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée » (*Mille Plateaux*, p. 291).

² *Mille Plateaux*, p. 366-367.

³ *Ibid.*, p. 631.

lui-même. Le plan de consistance ou de composition n'est pas un plan d'organisation des substances (organismes¹) et de développement des formes (séries). Les modes d'individuation qui s'y inscrivent sont le tenir-ensemble d'*heccétés* disparates ou hétérogènes, la consolidation d'affects intensifs : « Spinoza, Hölderlin, Kleist, Nietzsche sont les arpenteurs d'un tel plan de consistance. Jamais d'unifications, de totalisations, mais des consistances ou des consolidations² » – par quoi, toutefois, Deleuze retrouve l'endurance des sociétés whiteheadienne, mais sur un mode rhizomatique³. Le devenir est cette « puissante vie non organique qui s'échappe des strates, traverse les agencements, et trace une ligne abstraite sans contour⁴ ». Cette ligne est ligne de sorcière, on n'enfourche son balai que dans le délire de la transe, et ce délire est mondial⁵ (comme on le sait contre la psychanalyse depuis *L'Anti-Œdipe* et contre l'anthropologie depuis « L'Anti-Narcisse⁶ »). Le perspectivisme est un savoir sorcier. De Leibniz à Deleuze, entraînée par le « dionysisme » nietzschéen et le « mysticisme » whiteheadien, l'ontologie perspectiviste est devenue un *hybride* d'analogisme cosmopolitique et d'animisme chaosmopolitique. Elle « découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre⁷ ».

¹ D'où l'assimilation du plan de consistance au fameux « corps sans organe » : voir *Mille Plateaux*, « Comment se faire un corps sans organes ? », p. 185 suiv.

² *Ibid.*, p. 632-633.

³ « La consistance [...] assure la consolidation des ensembles flous, c'est-à-dire des multiplicités du type rhizome » (*ibid.*).

⁴ *Ibid.*

⁵ « On délire le monde, on ne délire pas sa petite famille. Le délire est cosmique. On délire sur la fin du monde. On délire sur les particules, sur les électrons, pas sur papa-maman. » (*L'Abécédaire*, D comme Désir).

⁶ Voir VIVEIROS DE CASTRO 2009, première partie.

⁷ *Différence et répétition*, p. 61.

CONCLUSION

PERSPECTIVES CHAOSMOPOLITIQUES

« Il n'y a pas de retour à la nature, il n'y a qu'un problème politique de l'âme collective, les connexions dont une société est capable, les flux qu'elle supporte, invente, laisse ou fait passer¹. »

Engagement

Qu'avons-nous fait ? Nous avons pris Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze en conjonction, fait importer pour nous les analogies, même les plus faibles ; à cette constellation déjà équivoque, tant les contrastes insistent au cœur des similitudes, nous avons ajouté en fin de parcours (les six premiers chapitres auraient pu se refermer sur eux-mêmes de manière autonome) l'aventure d'une certaine anthropologie contemporaine (Descola, Viveiros de Castro), elle-même nourrissant une nouvelle éthologie (nous avons choisi le cas Morizot), au motif que ces disciplines se sont laissées transformer par un perspectivisme « aussi bien constaté que construit » : nous avons alors pris nos quatre philosophes en conjonction avec cette aventure ; nous avons jonglé avec les catégories ontologiques pour trouver de l'hybridation partout et fait le portrait de nos philosophes perspectivistes en hybrides anthropologiques d'animisme et d'analogisme. Nous avons également suggéré que la nécessité de doubler l'ontologie d'une cosmologie (c'est-à-dire l'impossibilité d'identifier des modes d'existence en général sans identifier en même temps les relations dans et surtout par lesquelles ils existent) impliquait, face à la pluralité disparate des modes d'existence, de penser et d'expérimenter à nouveaux frais la disjonction des perspectives du cosmos, qu'il faut ainsi requalifier, à la suite de Deleuze, en *chaosmos*. Nous avons tenté de montrer que Deleuze, s'alliant à Nietzsche et à Whitehead, a écartelé le monde convergent de Leibniz pour faire tenir

¹ DELEUZE, *Critique et clinique*, p. 70.

ensemble le réel *par synthèse disjonctive*, synthèse *réelle* du virtuel chaotique et de l'actuel cosmique. Il s'agissait de refuser d'exclure l'impossible de l'existence ; il fallait donc, pour affirmer la disjonction réelle des perspectives, transformer l'impossibilité en virtualité. Affirmer et transformer, cela nous fait passer de l'ontologie à la politique, de la cosmologie à la cosmopolitique, que nous avons donc commencé à requalifier en *chaosmopolitique*. Nous aurions pu, comme l'a fait Isabelle Stengers dans sa série des *Cosmopolitiques*¹, conserver le terme kantien. Mais comme elle le rappelle, il s'agit moins de souligner une filiation qu'un contraste :

« Le *jus cosmopolitanum* est associé par Kant au projet d'une "paix perpétuelle", qui correspondrait à une "destination naturelle du genre humain", et ce au sens d'idée qui commande d'être poursuivie sans relâche et non de principe constitutif qui ferait de cette destination un objet de connaissance. L'unification possible de tous les peuples dans la perspective de certaines lois universelles portant sur leur commerce possible constituait cependant pour Kant une perspective non dénuée de plausibilité. [...] Nous avons aujourd'hui, je crois, quelques raisons de compliquer cette mise en perspective. Si l'idée d'une paix entre les peuples doit avoir une quelconque signification, il s'agit de partir non pas, à la manière de Kant, des promesses dont l'Occident pourrait se flatter d'être le vecteur, mais bien plutôt du prix dont d'autres ont payé cette autodéfinition. Ce n'est pas tant la paix que nous avons apportée aux autres peuples et à nous-mêmes, qu'une nouvelle portée, de nouveaux moyens, de nouvelles modalités de guerre². »

Nous voudrions en conclusion (mais est-ce une conclusion ?) tirer quelques conséquences du perspectivisme pour la politique, que nous associons profondément, comme d'autres, à la question *écologique*. Nous voudrions tenter de montrer qu'une certaine histoire et une certaine actualité du perspectivisme convergent vers un engagement écologique dont nous trouvons les zones métamorphiques chez des auteurs qui nous importent : nous retiendrons Michel Serres, Bernard Stiegler, Bruno

¹ STENGERS 1997/2003

² *Ibid.*, t. I : *La guerre des sciences*, p. 133-134.

Latour, Isabelle Stengers et Félix Guattari. Ils y en a d'autres qui, tous, ont pratiqué un *geste spéculatif*, c'est-à-dire mis « la pensée sous le signe d'un engagement par et pour un possible qu'il s'agit d'activer, de rendre perceptible dans le présent », avec une attention aux « virtualités dont est chargée une situation en train de se faire¹ » – mais ceux-là nous importent particulièrement, pour eux-mêmes mais également parce qu'ils nous semblent avoir opéré des hybridations décisives avec Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze, au sein d'une véritable *conspiration*, dans le sens classique d'un accord, d'une convergence, mais aussi d'une inspiration commune, voire d'un enveloppement spiralé.

« Conspiration »

Nous l'avons évoqué en introduction, le retour de la chose en soi dans la philosophie contemporaine est un retour de la chose « entre soi ». Par-delà les querelles entre philosophies dites continentale et analytique, on s'accorde généralement sur le fait qu'il ne faut pas se laisser interrompre par les indigènes, sorciers et autres chamanes. Les voix « néo-animistes » ou « néo-païennes » de plus en plus affirmées qui se font entendre aux marges des débats de la scolastique contemporaine sont encore taxées de naïveté superstitieuse à tendance *New Age*. Pourtant, nous n'avons jamais été naturalistes. Ou plutôt nous ne l'avons été qu'à travers le résultat fragile d'hybridations ontologiques soigneusement maquillées. C'est pourquoi il ne nous a pas semblé superflu de repartir, encore et encore, de l'histoire de la philosophie occidentale pour y solliciter les voix pluralistes de « bons Européens » qui, loin de dissimuler leurs hybridations, en ont affirmé la nécessité ; des philosophes qui, de l'intérieur même de l'ontologie naturaliste où ils sont apparus, ont ébranlé, chacun à leur manière, les opérations fondamentales de séparation, de bifurcation, de soustraction, d'exclusion de la métaphysique occidentale. Il faut y insister, le « perspectivisme » est bien une affaire occidentale, une dissidence qui s'est

¹ Isabelle Stengers, in DEBAISE / STENGERS 2015, avant-propos, p. 4. Un colloque de Cerisy (2013) a réuni une précieuse constellation de tels penseurs engagés dans ces *gestes spéculatifs* qui donnent son titre à l'ouvrage *collectif* (pluriel et hétérogène) résultat de ce colloque.

développée de l'intérieur, « comme une sorte de machine de guerre intrinsèque à l'économie naturaliste de la métaphysique¹ », dans une confrontation directe avec les dualismes modernes et les faux problèmes de la pensée. Il n'est pas jusqu'au Brésilien Viveiros de Castro qui n'ait « instrumentalisé » l'animisme amérindien dans une lutte de l'anthropologie et de la philosophie occidentales contre elles-mêmes, une lutte contre leur propre image narcissique de la pensée : sa décision première de qualifier l'animisme amérindien de « perspectivisme » était explicitement une stratégie de déplacement analogique, une « torsion » de l'animisme qui fut possible « en vertu de ses analogies – au moins aussi construites que constatées – avec les thèses philosophiques associées à cette étiquette² ».

À notre tour, nous n'avons pu postuler l'unité et la pertinence de cette « étiquette » perspectiviste chez Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze qu'en vertu d'analogies entre eux qui ne vont pas sans un certain nombre de torsions et de biais dont nous revendiquons le caractère stratégique. Il nous a paru nécessaire de faire des alliances, de monter une « conspiration » (convergence et complot), projet dont l'origine fut – nous l'avons annoncé dès le début – la volonté de Deleuze de rassembler au sein d'une « école un peu secrète » des philosophies de l'événement : c'est au cours de cette mission de toute une vie qu'il a suggéré, seulement au passage, la triangulation alors inédite de Leibniz, Nietzsche et Whitehead. Il faut rappeler ce qu'il cherchait, et quel ennemi visait sa stratégie :

« Il faut à chaque fois des connecteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. 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 nécessaire³ »

On a beau emprunter les plus grands détours par les manières *autres* de faire, en réalité nous luttons contre ce que nous avons fait sans avoir voulu le faire. Comme Nietzsche le savait, c'est contre soi-même qu'il faut penser. Le « voyage sur place »

¹ D. DEBAISE, « L'univers perspectiviste », in ALLOA/DURING 2018, p. 499.

² VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 19.

³ *Mille Plateaux*, p. 31.

impliqué par le nomadisme deleuzien signifie que la paix ne s'obtient pas en faisant un pas de côté (on n'atteint jamais la place d'autrui), mais en sortant de la lutte par le haut : non pas par un changement de paradigme, mais par une synthèse disjonctive. En choisissant d'insister sur les connecteurs perspectivistes par lesquels Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze entendent surmonter les dualismes ou, plus exactement encore, les *séparatismes* de la métaphysique occidentale, nous avons tenté de défendre, si ce n'est la supériorité, du moins la grandeur et l'importance de tout geste philosophique capable de tenir ensemble les divergences ontologiques ; non pas de tenir un discours sur l'Être en tant qu'Être, mais de tenter l'aventure de l'entr'expression, de l'interprétation, de la spéculation, une logique du sens qui n'exclut *rien*, pas même les opérations d'exclusion et d'absolutisation. L'Être en soi, l'Être en tant qu'Être n'est pas seulement une généralité vide, mais une opération bifurcatrice et discriminante : vous ne parlerez pas de l'Être en tant qu'autre, de l'Être des autres, des manières d'être, de l'Être en tant que tout autre chose que ce que vous en dites.

Whitehead nous a appris que le concept de nature avait été inventé par les modernes pour habiter la terre et la dominer d'une certaine façon, aux prix d'innombrables bifurcations, soustractions et abstractions. Si le perspectivisme retrouve aujourd'hui toute son actualité, c'est que notre concept de nature ne remplit plus sa fonction, et que les opérations fondamentales du naturalisme finissent par rendre la terre inhabitable. Le perspectivisme est une décision philosophique :

« Il ne devrait plus exister de domaines fondés *a priori* par les bifurcations successives, du réel et du subjectif, de l'être et de l'apparence, du fait et de la valeur, mais tout devrait se rejouer à l'intérieur de chaque être, dans l'importance des rapports qu'il tisse avec tous les autres¹ »

L'enjeu est l'habitabilité de la terre, la diversité et la connexité des modes d'existence, qui requièrent, non la soustraction, mais la multiplication. Il est remarquable de constater, chez nombre de penseurs contemporains (réalistes, factualistes, phénoménologues ou analytiques) les réactions de rejet suscitées par une

¹ DEBAISE, art. cit., p. 498-499.

telle exigence de multiplication, et leur incapacité à l'appréhender autrement que comme le spectre menaçant du « relativisme », cette vieille affaire occidentale. On ne s'étonnera même plus qu'un anthropologue furieux contre ses collègues « relativistes » prône un « ascétisme ontologique » et plaide pour « le paysage ontologique désert proposé par Quine¹ ». Il nous semble déjà entendre Nietzsche s'écrier : je te tiens, nihiliste ! Repeupler le monde de puissances d'agir, d'une multitude de modes d'existence, est apparemment intolérable. Il est indu de gonfler le monde². Pendant ce temps, le désert croît très concrètement.

Écologie des relations

Car l'enjeu, on le sait, est écologique. Notre étude se clôt là où commencent les véritables batailles du perspectivisme. Elles ont commencé, comme l'atteste la créativité d'auteurs³ qui ont eu le courage de faire foisonner les modes d'existence et leurs interconnexions, à réhabiliter le sérieux des méthodes animistes et analogistes et de mettre en œuvre le perspectivisme selon ses axes fondamentaux : extension maximale de la subjectivité à tous les modes d'existence ; inscription de tous les existants dans une même logique d'individuation comme procès de perspectivation ; reconnaissance de la perspectivation comme activité appropriative, préhensive ou prédatrice⁴. En outre, ces auteurs ont eu l'audace de réintroduire, pour les non-humains, de la narration, du drame, dans le sens d'une histoire des volontés, toute cette méthode de dramatisation qu'évoquait Deleuze à propos de Nietzsche, méthode consistant à traiter tous les phénomènes « comme les symptômes d'une volonté qui

¹ Il s'agit de Paolo Heywood, voir B. GILLE in ALLOA/DURING 2018, p. 455.

² Voir la critique du *bloated universe* de Holbraad ou de Viveiros de Castro par Heywood (HEYWOOD 2012, cité par B. GILLE, *ibid.*).

³ On pourrait citer, sans exhaustivité, David Abram, Emanuele Coccia, Vinciane Despret, Donna Haraway, Eduardo Kohn, Baptiste Morizot, Anna Lowenhaupt Tsing, Thom Van Dooren, etc. Il se trouve que tous ces auteurs ont, d'une manière ou d'une autre, dialogué avec les travaux décisifs de Philippe Descola, Bruno Latour, Isabelle Stengers ou Eduardo Viveiros de Castro.

⁴ Nous avons longuement traité de ces principes fondamentaux du perspectivisme dans la présente étude. Didier Debaise les rappelle de la manière la plus synthétique dans son article « L'univers perspectiviste » (art. cit., p. 501-503).

veut quelque chose¹ », méthode capable de s'étendre jusqu'à nous élever à une nouvelle pensée de la terre :

« ... toute la méthode de dramatisation est tendue vers la découverte d'autres types exprimant d'autres rapports de forces, vers la découverte d'une autre qualité de la volonté de puissance capable d'en transmuier les nuances trop humaines. Nietzsche dit : l'inhumain et le surhumain. Une chose, un animal, un dieu, ne sont pas moins dramatisables qu'un homme ou des déterminations humaines. Eux aussi sont les métamorphoses de Dionysos, les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. [...] De toute part, la méthode de dramatisation dépasse l'homme. Une volonté de la terre, qu'est-ce que serait une volonté capable d'affirmer la terre² ? »

Méthode de dramatisation qui, aussi bien, est procès de perspectivation, lui correspond et s'y reflète, liant le destin de la gnoséologie et de l'ontologie, de la cosmologie et de la cosmopolitique. La lutte écologique et l'aventure chaomopolitique commencent là où nous nous interrompons, mais notre entreprise se donne, parmi ses buts, celui de faire participer l'histoire de la philosophie à la « conspiration », c'est-à-dire de multiplier les correspondances entr'expressives capables de former des alliances entre les perspectivismes de Leibniz, Nietzsche, Whitehead et Deleuze d'une part, et les méthodes contemporaines de perspectivation d'autre part, dont nous croyons qu'elles sont absolument nécessaires à la chaomopolitique qu'il faut déployer dans l'engagement écologique. Qu'il s'agisse de conclure un travail que nous considérons comme une simple actualisation d'alliances virtuelles ou qu'il s'agisse d'introduire à des travaux que nous envisageons comme une participation future à des batailles déjà actuelles, nous ne pourrions ici qu'évoquer rapidement quelques pistes à reprendre.

¹ *Nietzsche et la philosophie*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 122.

Serres avec Leibniz

On se demandera certainement comment « penser avec Leibniz¹ », si Dieu nous manque et si le projet même d'une théodicée nous est devenu profondément étranger. Être leibnizien aujourd'hui se paie toujours en quelque sorte de la mort de Dieu, c'est-à-dire du renoncement à la triangulation qui oblige deux monades, pour communiquer entre elles, à passer par le préétablissement divin d'une harmonie qui seule fonde l'apparence de communication des substances. Les grands lecteurs de Leibniz que sont Whitehead, Deleuze ou Serres ont tous trois désigné le point à partir duquel il n'était plus possible de suivre le mouvement leibnizien, et qu'il fallait transgresser : faire de la modification privée des substances le processus public du devenir (Whitehead), inclure dans un seul et même monde tout le divergent (Deleuze), faire des rapports harmoniques d'entr'expression des relations réelles, y compris chaotiques (Serres²). Mais il n'en reste pas moins que l'universelle entr'expression leibnizienne des perspectives donne à penser aujourd'hui ce qu'il en est des conditions d'habitabilité de la terre. On pourra évoquer la tentative, à vrai dire assez isolée et sans doute encore fragile, de Pauline Phemister dans son *Leibniz and the Environment*³ : montrer, à partir de la théorie leibnizienne de la perception et de l'interdépendance des existants, que la biodiversité est un enrichissement esthétique de notre expérience. Phemister rapproche Leibniz de l'esthétique environnementale, notamment celle d'Allen Carlson. La participation de tous les existants à la perception de tous créent

¹ Autre formulation de ce que j'appelle « former une alliance avec », qui renvoie évidemment au titre de l'ouvrage d'Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead* et à la démarche que ce titre indique : « D'une part, affirmer le mouvement, penser "avec Whitehead", aux prises avec ce qui le force à penser et ce qu'il force à penser, bref habiter ce mouvement et non pas seulement le suivre. D'autre part, mais sans arrêter le mouvement, le mettre à l'épreuve explicite de questions que Whitehead n'a pas posées, non pas "mes" questions mais celles de l'époque à laquelle, les posant, j'appartiens » (STENGERS 2002, p. 18).

² Michel Serres, comme Whitehead et Deleuze, souligne que Leibniz manque le processus : « Une même philosophie pouvait dire, à plusieurs voix, les systèmes classés, les classifications statiques, distinctes et claires, analytiques ou combinées, elle pouvait les exprimer d'un coup dans un langage où *le vieux Leibniz* annonçait, retrouvait le structuralisme. Il est sûr, cependant, qu'elle manque le processus tant qu'elle s'en tient au réseau, à la classification, au code, à la combinatoire. Reste à penser le processus comme tel » (SERRES 1986, p. 159, je souligne). Serres entend penser non seulement « les transports, transferts et traductions », mais aussi les interférences, turbulences et interceptions. « [Tous mes livres] méditent sur la communication réussie, par Leibniz ou Hermès ou, au contraire, sur les interceptions qui la rendent difficile ou impossible » (SERRES 1992, p. 112-113). Embrasser la réussite et l'impossibilité, comme Deleuze embrasse la convergence et la divergence, signifie affirmer le chaos dans la complexité structurale — *chaosmos*.

³ PHEMISTER 2016.

une interdépendance où l'identité de chacun se constitue et s'enrichit esthétiquement, perceptivement, à proportion de la diversité du multiple prise dans des rapports perspectifs ou entr'expressifs. La valeur se dit de la relation ou, en termes whiteheadiens, l'expérience de la valeur est l'essence même de l'univers, et nous n'avons pas le droit de la défigurer¹. Toutefois, le danger est grand de faire de la nature un *objet* esthétique, par quoi finalement le sujet humain est toujours renvoyé à son exceptionnalité, celle d'être une âme contemplative – à moins, comme l'ont fait Whitehead et Deleuze, d'étendre l'activité contemplative, conçue comme préhension et contraction, à toutes les entités de l'univers, et de pressentir le *self-enjoyment* du froment ou du lys². Si la contemplation est contraction, il faut reconnaître le décentrement du sujet contractant, sa multiplication infinie en foyers perspectifs non-humains. Il faut, à la lettre, reconnaître les contractants, sans quoi il n'y aura aucune chaosmopolitique possible de la nature.

C'est ce que le leibnizien le plus inspiré de notre temps a tenté, à travers l'exigence d'un *contrat naturel* : Michel Serres, il faut le rappeler, a été l'un des premiers, en France, à penser la nature comme *sujet de droit*³. Il l'a fait en des termes qui, certes, semblaient poser encore l'un en face de l'autre deux sujets généraux ou abstraits (« l'homme » et « la nature »), mais qui convoquaient en réalité l'universelle connexité de toutes choses et permettait de concevoir les *interactions* entre elles comme un ensemble de *transactions* entre puissances d'agir⁴. Et Serres de relire le principe de raison leibnizien à la fois comme justesse et justice, manière de *rendre* raison au

¹ « Indeed, an ecological philosophy that failed to appreciate the interconnectedness of living things would not be worthy of its name. In light of this, the idea that an ecological theory of intrinsic value should be couched in terms of the *nonrelational* properties of things begins to look decidedly at odds with itself. » (PHEMISTER 2016, p. 104).

² Voir *supra*, p. 343 suiv.

³ On a toutefois reproché à Serres d'avoir « servilement recopié les dits d'une certaine *deep ecology* » californienne (SERRES 1990/2020, p. 11. Serres ne nomme pas le critique, mais l'on reconnaît sans peine Luc Ferry et son *Nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992). De tels critiques n'admettent manifestement pas les convergences ou entre-captures réussies, préférant les rabaisser en imitations serviles.

⁴ « Dans quel langage parlent les choses du monde pour que nous puissions nous entendre avec elles, par contrat ? Mais après tout, le vieux contrat social, aussi, restait, non dit et non écrit : nul n'en a jamais lu ni l'original ni même une copie. Certes, nous ignorons la langue du monde, ou ne connaissons d'elle que les versions animiste, religieuse ou mathématique [...] En fait, la Terre nous parle en termes de forces, de liens et d'interactions, et cela suffit à faire un contrat » (SERRES 1990/2020, p. 90). Sur l'origine magique du *lien* dans le droit et la science (du « lien social » aux « lois » physiques, de « l'obligation » à la « nécessité »), voir DE SUTTER 2015.

donné, de signer avec lui un pacte rationnel¹. Pour « penser avec Leibniz », il s'agirait déjà de comprendre chez Michel Serres les raisons d'une évolution remarquable : pourquoi son œuvre a pu s'inaugurer avec l'une des plus profondes études et défenses du système leibnizien et déboucher sur *Le contrat naturel*. Il faudrait passer par la série des *Hermès*. Dans *L'interférence*, quatre ans après *Leibniz et ses modèles mathématiques*, Serres définissait comme ouverture de son programme le même décentrement que celui qu'il avait étudié chez Leibniz, et dont nous sommes nous-même reparti à nouveaux frais dans la présente étude : le passage de la recherche du point fixe à la multiplication infinie des points de vue². À Bruno Latour, Serres expliquait que chacun de ses livres décrivait un type de relation exprimable par une préposition singulière : « entre » (*L'interférence*), « à travers » (*La traduction*), « à côté de » (*Le parasite*), etc. Il ajoutait : « La communication ou le contrat, pour la relation exprimée par la préposition avec³ ». Le perspectivisme de Deleuze passait par la question de savoir à quelles conditions le « ou bien » (la disjonction) pouvait être une véritable synthèse⁴ ; celui de Serres chercha les conditions sous lesquelles « avec » peut faire que l'ici et l'ailleurs *contractent* sans se confondre dans le « fond des choses » : non

¹ Sur Leibniz dans *Le contrat naturel*, voir SERRES 1990/2020, p. 174-179.

² Voir *supra*, chap. 1. L'appétit encyclopédique de Serres, allié à sa méthode structurale, l'avait fait passer par les sciences, les religions, les mythes et la littérature, avec pour but de « dessiner les traductions proprement philosophiques de ces modèles, pour obtenir une histoire de la philosophie parfaitement immobile sur un graphe complexe, traductions dont l'épuisement a pour index la loi ci-devant exprimée d'exhaustion sur l'ensemble des modèles ». Mais de cette entreprise, dont le travail sur Leibniz avait été un exemple remarquable, Serres avait tiré une leçon : « ... que le point fixe, pris formellement, soit traduit dans des notions telles que substance, sujet ou objet, Dieu ou homme, origine ou *télos*, etc. il s'agit toujours [...] de constituer une philosophie de la Référence. L'idée-mère qui préside à une entreprise toujours recommencée, et recommencée indéfiniment dans tous les cantons de l'espace philosophique, est celle de l'existence, ou de la possibilité d'un ancrage primaire ou primitif, sans lequel il n'y a qu'errance ou erreur, oubli, recouvrement, crise, perte de soi ou de la raison, nostalgie enfin. Or, si notre formule ici-là-partout est vraie, et elle est démontrable de manière finie, si la référence a parcouru exhaustivement tout l'espace de jeu de nos possibilités théoriques et pratiques, reste que la philosophie est dans la situation de devoir accomplir un geste nouveau. À prendre acte, tout d'abord, du pluralisme, du relativisme des références possibles, du caractère décisoire ou arbitraire de leur désignation. À élaborer, ensuite et surtout, un type de pensée dé-centrée, non référenciée, où l'essentiel n'est pas de se frayer un chemin vers un ancrage supposé, et toujours présupposé, quel qu'il soit, mais de se poser la question du chemin lui-même, du transfert et du transport [...] Nous passons alors du concept de tra-duction à celui de transport, pris en général, de la notion de ré-férence à celle d'interférence. Nous retrouvons la forme pure de l'ici-ailleurs, après l'épuisement de l'ici-partout ; de l'ici-ailleurs, c'est-à-dire du transfert, dans un espace définitivement décentré, ou indéfiniment centré à loisir, dans un espace qui ne peut plus être conçu que comme celui de l'échange et où les pseudo-centres ne sont plus que des échangeurs » (SERRES 1972, p. 143-145).

³ SERRES 1992, p. 151.

⁴ Voir *Logique du sens*, p. 204 et *supra*, p. 183 suiv.

plus un rapport du local (ici et là) au global (partout) qui permettait encore à Leibniz de retrouver la Référence (Deleuze dirait, la Représentation) et de dire : « c'est ici tout comme ailleurs¹ » mais d'affirmer le global comme contractuel, à l'échelle de la terre, un contrat entre locaux ou sites tout différents ici et ailleurs, un contrat qui lie entre eux jusqu'aux interférences, turbulences, nuages et le chaos même². Le *contrat naturel*, dans l'écologie serrésienne, est l'autre nom pour une chaomopolitique.

Stiegler et Latour avec Nietzsche

Au premier abord, penser l'écologie avec Nietzsche ne semble pas une tâche particulièrement aisée. On voit, par exemple, que le courant anglo-saxon d'éthique environnementale, qui a émergé dans les années soixante-dix et n'a pourtant pas hésité à relire en ce sens l'ensemble de l'histoire de la philosophie occidentale, est longtemps resté perplexe devant l'héritage nietzschéen : ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt-dix que, timidement, de rares travaux ont tenté l'aventure³. La célèbre injonction de Zarathoustra à ses disciples – « restez fidèles à la terre⁴ » - menace toujours de devenir un slogan, qui cependant n'a jamais signifié : « protégez l'environnement »... Elle s'appuie sur deux autres injonctions lancées à la volonté humaine : « ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres » et « que le surhumain soit le sens de la terre ». Rejet de toute transcendance ultramondaine, mais en faveur d'une forme de transcendance ultrahumaine appelée à instaurer de nouvelles hiérarchies et de nouvelles formes de domination de la terre ? Certains textes portent à le croire⁵. Non-sens de la nature, à laquelle seul l'homme

¹ Lettre à Sophie-Charlotte du 8 mai 1704, in *Philosophische Schriften*, III, p. 348.

² « ... revenir aux choses elles-mêmes, aux multiplicités mélangées, aux dispersions en les prenant telles quelles, ne plus les enchaîner dans des séquences linéaires ou des plans multiples tissés en réseau, mais les traiter directement comme grand nombre, grandes populations, nuages. Où le tissage régulier devient exception et non plus norme totalisante. La loi n'est plus la loi, elle est le bord. Produit par le nuage et non par la raison de qui le possède, le sait, le regarde. Rendre aux choses elles-mêmes la totalité de leurs droits avant d'intervenir [...] Le réel-nuage est privé d'arché, ce résidu d'idéalisme qu'on nommait autrefois la raison et qui n'est que le siège du dominateur ou de son ordre » (SERRES 1977, p. 40).

³ Voir notamment HALLMAN 1991, ACAMPORA 1994, PARKES 1998, DRENTHEM 2002, ZIMMERMAN 2008. Je dois ces références et certaines des réflexions de ce paragraphe à Hicham-Stéphane AFEISSA, à qui j'avais commandé un article sur « Nietzsche et l'éthique environnementale » pour un dossier Nietzsche du *Nouveau Magazine littéraire*, n° 16, avril 2019.

⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 3.

⁵ On n'oubliera pas, parmi d'autres, deux fragments de 1881 qui soutiennent la nécessité d'un « combat pour la souveraineté planétaire » : guerres coloniales (« j'aimerais voir l'Allemagne s'emparer du

peut donner du sens, un sens nouveau ? Chaos d'un monde principalement inorganique, dans lequel la vie est l'exception la plus rare et la plus éphémère ? Nietzsche ne cesse de le répéter. Et pourtant, en 1991, le professeur américain Max Hallman relève pour la première fois les aspects de la philosophie nietzschéenne qui permettraient d'y voir un proto-écologisme : rejet de tout ordre supranaturel ; récusation de tout dualisme entre l'homme et la nature et critique des préjugés anthropocentriques ; appel en faveur d'une forme de retour à la nature ; élaboration d'une ontologie relationnelle qui annonce les modèles écologiques d'intelligibilité de la nature¹. Sept ans plus tard, Graham Parkes² soutient que l'hypothèse centrale de la volonté de puissance a pour but de réunir l'homme et la nature au sein de configurations dynamiques proprement cosmiques, accomplissant l'exigence d'une naturalisation de l'homme et d'une déshumanisation (ou dédivinisation) de la nature³. Ne nous laissons pas abuser par le lexique naturaliste de Nietzsche : ce sont précisément les concepts de nature et de culture tels que les a formés et opposés le « naturalisme » au sens descolien qui sont par là radicalement remis en question. Comme nous l'avons longuement analysé, Nietzsche déconstruit tous les dualismes, toutes les opérations de « bifurcation » qui ont fondé l'ontologie naturaliste et ont conduit l'Occident à toute une série d'opérations de soustraction et de séparation, dans lesquelles il y a toujours quelque chose de la puissance du négatif ; puissance *imaginaire*, mais qui s'appuie sur les puissances réelles de décomposition – ce que Deleuze appellera après Nietzsche les forces réactives, qui « *séparent la force active de ce qu'elle peut*⁴ ». Le nihilisme se dit deux fois : de l'idéalisme et du matérialisme, qui ne sont que les deux gestes, une fois contre la nature et une autre fois contre l'esprit, d'une même opération de destruction.

Mexique afin que, par une *sylviculture* exemplaire, elle donnât le ton sur la terre », guerres sociales (lutte « contre l'esprit mercantile ») et guerres *climatiques* (« mouvements de populations » favorisant dans le monde une « culture *slavo-germano-nordique* » résistante et laborieuse). L'idée est de créer « un homme terrestre universel », « un être apte à tous les climats » (FP printemps-automne 1881, 11 [273] et [274]).

¹ Voir HALLMAN 1991.

² Voir PARKES 1998.

³ Voir notamment : *Le Gai Savoir*, § 109 ; FP printemps-automne 1881, 11 [211] ; *Par-delà bien et mal*, §§ 22, 230.

⁴ *Nietzsche et la philosophie*, p. 89. Sur « Actif et réactif », voir le chapitre 2, p. 61 suiv.

Et puisqu'il s'agit ici de reprendre des pistes tracées par des écosophies¹ contemporaines, nous voudrions évoquer deux philosophes qui ont pensé avec Nietzsche et sans lesquels nous ne saurions nous-mêmes penser la question écologique. Le premier est Bernard Stiegler. Longtemps discret à propos de Nietzsche, Stiegler a révélé sa lecture dans son dernier ouvrage, *Qu'appelle-ton panser ?*² : il souligne l'effroi avec lequel Nietzsche pressent l'immense régression de la civilisation au stade ultime de ce que l'on a appelé depuis l'anthropocène ; le caractère disruptif du stade industriel du nihilisme et la dénaturation du savoir qui en est la condition et la conséquence ; la destruction de la proximité, la transformation du rapport au lointain, et surtout l'hégémonie nouvelle du calcul, du mesurable, à travers cette figure de l'homme *moyen* qu'est le « dernier homme ». Stiegler est frappé par l'effort surhumain de Nietzsche pour penser/panser l'absence de civilisation de l'Occident technoscientifique. Ce qui lui a manqué, c'est la capacité d'intégrer à sa pensée le débat scientifique inauguré dans les années 1880 autour de la question de l'entropie physique de l'univers et de son articulation avec l'exception néguentropique du vivant, la capacité de ce dernier à produire une exception irréductible au calcul, à produire des rétentions contre la dissipation universelle. Dans cette aptitude à accueillir et organiser les flux, la technique (ce que Stiegler appelle l'exosomatization des organes) joue un rôle essentiel, que Nietzsche n'avait pas les moyens de penser³. C'est seulement à ce prix qu'il aurait pu articuler biosphère et technosphère, articulation conceptualisée par Lotka, Vernadsky (lecteur de Whitehead) ou Toynbee. Il aura manqué à Nietzsche, selon Stiegler, les théories mathématiques de la catastrophe et du chaos qui lui auraient permis de formaliser ce que son intuition percevait très intensément. Il n'était pas loin de formuler ce qui sera le pronostic de Guattari dans *Les trois écologies* : faute d'articuler écologie mentale, sociale et environnementale, « l'implosion barbare n'est nullement exclue⁴ ». Cette barbarie nouvelle redoutée par Stiegler, et qu'Isabelle Stengers à son tour nomme *désastre* ou *ravage* (ravage

¹ Je reprends le terme à Guattari.

² STIEGLER 2018. Un résumé de la place de Nietzsche dans cet ouvrage se trouve dans un entretien que m'avait accordé Bernard Stiegler pour *Le Nouveau Magazine littéraire*, n° 16, avril 2019.

³ Mais qu'il a, selon Stiegler, pressenti dans *La Généalogie de la morale*, en analysant les procédés mnémotechniques d'incorporation des valeurs.

⁴ GUATTARI 1989, p. 23.

environnemental aussi bien que social et mental, au sens guattarien¹), requalifie aujourd'hui la question nietzschéenne du nihilisme.

Or c'est fondamentalement en réponse à cet effroi (ou à ce que nous avons appelé ailleurs *détresse*²) devant la triple dissipation naturelle, sociale et psychique du présent (« affaiblissement » ou « maladie » dont la morale, la métaphysique, la science et la politique modernes sont responsables) que Nietzsche élabore une ontologie radicalement relationnelle, une chaomologie perspectiviste qui interprète tous les modes d'existence comme puissances d'agir, de réagir et de pâtir dans une intrication qui seule permet, par un ultime geste créateur (néguentropique), de résister au désastre et de se rendre « fidèle à la terre ». Ce geste, nous le retrouvons aujourd'hui chez Bruno Latour pensant avec Nietzsche³. Et de même que, pour rendre sensible la possibilité de penser l'écologie avec Leibniz, nous requérons comme programme la nécessité de comprendre quel chemin avait pu conduire Michel Serres de sa monumentale étude de Leibniz de 1968 au *Contrat naturel* de 1990, il faudrait poser la question suivante, tout aussi programmatique : comment Bruno Latour a pu passer d'*Irréductions*⁴, sans doute le plus nietzschéen de ses textes, à *Face à Gaïa*, ouvrage dans lequel le concept naturaliste de nature cède définitivement le pas à une figure chaomopolitique de la terre, engageant une véritable écologie perspectiviste.

Irréductions s'ouvre sur Robinson et Vendredi. Robinson croyait savoir ce qu'il en est de l'ordre et de la force. Sur l'île, il découvre la multiplicité des ordres et l'équivocité des forces, ce que Vendredi pratique tous les jours, lui qui « est moins sûr de ce qui est fort et de ce qui est ordonné⁵ ». Vendredi a des rivaux et des alliés, des amis et des ennemis parmi une multitude d'existants dont un seul, Robinson, est humain. Robinson doit admettre ce constat : « Personne ne sait par avance quel est l'état des

¹ Voir STENGERS 2019.

² Voir ASTOR 2014.

³ J'avais sollicité Bruno Latour pour qu'il explicite dans un entretien son rapport à Nietzsche. C'était malheureusement à une période où son état de santé ne le lui permettait pas. Mais il m'a confirmé dans un courriel du 9 février 2019 que Nietzsche avait beaucoup compté pour lui durant ses années de formation (tout particulièrement l'épistémologie sous-jacente au *Gai Savoir*), même s'il n'avait plus de « contact vécu avec son œuvre depuis cinquante ans ». Il y aurait pourtant tout un travail à faire sur la *vivacité* du souvenir nietzschéen dans la démarche latourienne.

⁴ LATOUR 2001/2011.

⁵ LATOUR 2001/2011, p. 238.

forces, ni même ce qu'est une force », et cette ignorance est la seule chose que nous ayons tous en commun. Latour repart de cette ignorance qui oblige à multiplier les modes d'existence et les puissances d'agir¹ : seules des épreuves sans cesse renouvelées permettent d'établir, à tel et tel moment, dans telle et telle situation, ce qui est fort ou faible, réel ou irréel, associé ou dissocié. Aucun état de force, aucun mode d'existence n'est réductible à aucun autre. Il faut chaque fois éprouver, mesurer ce qui résiste dans un rapport, selon des épreuves de déformation, de transformation, d'information ou de performance. Une puissance d'agir, un « actant » – Latour reprend également les termes leibniziens d'entéléchie ou de monade – n'a jamais de faiblesse ou de force en soi, mais seulement d'après ses formes d'association avec d'autres puissances d'agir : « Mais comme celles-ci ne sont pas toujours d'accord, il s'ensuit un beau mélange de mélanges. Il est bien compréhensible, pourtant, qu'une entéléchie puisse prendre celles qu'elle démembré, séduit, détourne ou brise, pour de la matière informée² ». Il n'y a aucune identité, aucune équivalence qui ne soit fabriquée, bricolée à grands frais, entre forces inégales, dont on ne sait jamais à l'avance où elles se trouvent et ce qu'elles font exactement. « Autrement dit, il n'y a pas d'équivalences, il n'y a que des traductions³ ». Il n'y a pas d'harmonie préétablie, mais seulement des associations, des hiérarchies post-établies, décidées sur le champ de bataille. – Point n'est besoin de poursuivre longtemps le résumé des premières propositions du texte de Latour : on comprend très vite que l'île de Robinson (la terre nouvelle où le naturalisme doit tout recommencer à zéro et ne rien réduire, contraint d'apprendre de l'animiste Vendredi) est le monde de la volonté de puissance en son sens nietzschéen, aussi bien un monde de monades néo-leibniziennes, ce que Latour revendique⁴. Dans la suite du texte, Latour développe les conséquences critiques d'une telle ontologie pour la sociologie, l'anthropologie et les sciences dites exactes. On y retrouve ses thèses centrales, célèbres au point que nous ne saurions y revenir, tout un

¹ Latour s'est donné les moyens de cette multiplication des modes d'existence, notamment dans son *Enquête sur les modes d'existence* (LATOURE 2012).

² *Ibid.*, p. 247.

³ *Ibid.*, p. 248.

⁴ « De chaque entéléchie, on peut dire qu'elle se *fait tout un monde*. Elle se place, elle et toutes les autres ; elle dit de quelles forces elle se croit composée ; elle se donne du temps, elle désigne qui siègera en principe de réalité. Elle traduit, pour son propre compte, toutes les autres forces et cherche à leur faire accepter la version par laquelle elle désire être traduite. / *Scolie : Nietzsche l'appelle évaluation et Leibniz expression.* » (*ibid.*, p. 254).

constructivisme épistémologique où sont ébranlés et redéfinis les rapports entre science et politique, entre nature et société, entre savoirs traditionnels et sciences modernes. Latour a élaboré une ontologie, une cosmologie et une épistémologie dont on pourrait montrer qu'elles possèdent tous les caractères fondamentaux du perspectivisme tel que nous en avons donné une version bricolée par les analogies entre nos auteurs privilégiés. Comme l'atteste *Irréductions*, l'inspiration nietzschéenne de Latour occupe une place importante, qu'il a pourtant rarement explicitée. Mais ce qui importerait encore davantage que la reconnaissance d'une alliance, c'est la manière dont Latour a fait passer l'ontologie perspectiviste d'*Irréductions* dans l'œuvre-maîtresse qu'est *Face à Gaïa*, dépassement du concept de nature pour celui de monde à l'époque de l'anthropocène, pensée nouvelle de la terre sous le nom de Gaïa, engagement politique – proprement *chaosmopolitique* – face au désastre écologique.

Dès la deuxième conférence de *Face à Gaïa*, Latour rend hommage au geste pionnier de Michel Serres : cette multiplication des modes d'existence qui se lient, s'attirent, contractent, transigent, par de constantes traductions et métamorphoses : toutes entités sont des actrices, « toutes nées du même chaudron de sorcières¹ ». Latour revendique alors un véritable animisme (s'appuyant notamment sur les travaux de Descola, Viveiros de Castro ou Abram), renversant l'évidence imposée par la science moderne selon laquelle il faut commencer par désanimer la nature pour la comprendre :

« Quoique la philosophie officielle de la science prenne le [...] mouvement de désanimation comme le seul qui soit important et rationnel, c'est le contraire qui est vrai : l'animation est le phénomène essentiel ; et c'est la désanimation qui est un phénomène superficiel, auxiliaire, polémique et souvent apologétique. L'une des grandes énigmes de l'histoire occidentale n'est pas qu' "il y ait encore des gens assez naïfs pour croire à l'animisme", mais la croyance plutôt naïve que beaucoup de gens ont encore en un "monde matériel" prétendument désanimé. Et cela même au moment où les scientifiques multiplient les

¹ LATOUR 2015, p. 90. Sur *Le contrat naturel* de Serres, voir p. 80 suiv.

puissances d'agir dans lesquelles ils sont de plus en plus profondément impliqués chaque jour – et nous avec eux¹. »

Nous parlons d'acteurs ou d'actants, mais, comme disait Nietzsche, l'action est tout, l'acteur n'est qu'un mythe surajouté. Comme pour la mythologie grecque, « il faut remplacer ce que sont les dieux, les concepts, les objets et les choses, par ce qu'ils font² ». Gaïa, dont la figure est empruntée à Lovelock, n'est pas une divinité, Terre-Mère personnifiée, ni même un système unifié, un superorganisme ou animal cosmique (Nietzsche encore : « Gardons-nous de croire que le monde est un être vivant³ ») : ne jamais unifier prématurément les puissances d'agir. Gaïa est hors-la-loi, antisystème, il faut en suivre toutes les connexions sans tomber dans l'holisme (ce fut la difficulté où s'est débattu Lovelock⁴), et pour ce faire, « il faut redoubler d'attention sur la distribution des puissances d'agir. Que se passe-t-il en effet si vous étendez l'intentionnalité à tous les agents⁵ ? » et si vous les connectez par des relations d'intérêt, des contaminations de proche en proche, avec pour but opportuniste l'occasion saisie, par de constantes improvisations, d'une expansion, d'une « réussite ». Latour rejoint Nietzsche, Whitehead, mais aussi Tarde⁶. Gaïa est processus, devenir, *histoire*⁷. Mais il s'agit là d'une *géohistoire*, comme scène nouvelle où entre toute une multitude d'acteurs nouveaux. Or c'est précisément parce que le rideau se lève sur un nouveau théâtre que « l'homme » voit son rôle redéfini au moment où la notion d'Anthropocène fait de lui une nouvelle force géologique à part entière. (Où l'on voit d'erechef que l'anthropomorphisme de la nature, revendiqué par Latour, se paie en retour d'un « pétromorphisme » de l'homme désormais conçu, pour

¹ *Ibid.*, p. 94-95.

² *Ibid.*, p. 115.

³ *Le Gai Savoir*, § 109.

⁴ Voir LATOUR 2015, p. 130-131.

⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁶ Gabriel Tarde est un grand absent de notre étude. Le projet comparatiste et le corpus de celle-ci auraient explosé sous la pression d'un allié de plus dans la constellation perspectiviste. Tarde fait partie des projets à venir.

⁷ « En ce sens, Gaïa n'est pas plus une créature du hasard que de la nécessité. Ce qui veut dire qu'elle ressemble beaucoup à ce que nous avons fini par considérer *comme l'histoire elle-même*. » (LATOUR 2015, p. 142). Voir également cette autre définition de Gaïa : « [Elle] n'est que le nom proposé pour toutes les conséquences entremêlées et imprévisibles des puissances d'agir dont chacune poursuit son propre intérêt en manipulant son propre environnement » (*ibid.*, p. 187).

ainsi dire, comme une véritable « strate géologique »¹). Le partage entre sciences sociales et naturelles se brouille toujours davantage : histoire humaine et histoire naturelle, géographie humaine et géographie physique tendent à se confondre. C'est toute cette redistribution qu'il faut appeler avec Bruno Latour, et après Isabelle Stengers, « l'intrusion de Gaïa² ». La Nature était sans doute cruelle et indifférente, mais Gaïa est chatouilleuse³ : elle réagit, surréagit, hypersensible qu'elle est : l'ensemble des acteurs sont autant de réacteurs, leur multiplication démultiplie leurs réactions, leurs rétroactions. L'Anthropos de l'Anthropocène doit lui-même multiplier ses capteurs, s'ouvrir à une nouvelle *esthétique*, dans le sens précis s'une capacité à percevoir et à être concerné⁴. Or, la pire chose qui puisse nous arriver est l'inadéquation de l'Humain au théâtre nouveau où il se trouve. Par quoi Latour rejoint le diagnostic de Stiegler – et de Nietzsche :

« Le drame, c'est que l'intrusion de Gaïa survient au moment où jamais la figure de l'humain n'a paru si inadaptée pour la prendre en compte. Alors qu'il faudrait avoir autant de définitions de l'humanité qu'il y a d'appartenances au monde, c'est le moment même où l'on a enfin réussi à universaliser sur toute la surface de la Terre le même humanoïde économisateur et calculateur [...] Pas de chance vraiment : il faut affronter le monde avec un humain réduit à un tout petit nombre de compétences intellectuelles, doté d'un cerveau capable de faire de simples calculs de capitalisation et de consommation, auquel on attribue un tout petit nombre de désirs et que l'on est enfin parvenu à convaincre de se prendre vraiment pour un individu, au sens atomique du mot. Au moment même où il faudrait refaire de la politique, on n'a plus à notre disposition que les pathétiques ressources du "management" et de la "gouvernance"⁵. »

¹ Voir *ibid.*, p. 153. On songe au devenir-pierre de l'homme évoqué par Nietzsche (*Aurore*, § 541).

² Voir STENGERS 2009.

³ C'est ainsi qu'Isabelle Stengers la qualifie souvent (voir STENGERS 2009).

⁴ LATOUR 2015, p. 190.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

Cette nécessité de refaire de la politique¹, de repolitiser l'écologie, Latour la décrit comme la prise en compte du passage d'un ancien régime climatique à un nouveau², qui doit opposer nécessairement une conception universelle et abstraite de l'Humain (issue de la très pratique et très concrète figure de l'*homo oeconomicus* naturaliste) et une nouvelle figure, une figure perspectiviste, hybride d'animisme et d'analogisme, que Latour appelle le Terrestre³. Ce faisant, il se raccorde aux préoccupations que nous avons longuement évoquées dans les deux derniers chapitres de la présente étude :

« Cette repolitisation, je l'ai préparée en insistant [...] sur cette obligation diplomatique de nous présenter les uns aux autres sous la forme de peuples qui expliciteraient, aussi clairement que possible, quelles sont les instances suprêmes qui les convoquent, sur quels sols ils se croient localisés, dans quelles périodes de temps ils se situent et selon quels cosmogrammes – ou quelles cosmologies – se trouvent distribuées les puissances d'agir avec lesquelles ils ont choisi de se mêler. C'est l'importance de cette zone métamorphique que j'ai tenté de vous faire ressentir [...] en approfondissant cette notion si importante d'*agency*⁴. »

Les Naturalistes (ou « peuple de la Nature »), qu'on les appelle Occidentaux ou Modernes, sont parvenus à se définir par une illusoire humanité universelle face à la Nature, alors qu'ils errent en réalité, déterritorialisés comme le capitalisme⁵, dans une matière inanimée et fantomatique. Ce sont eux, les « derniers hommes » redoutés par Nietzsche, l'assomption du nihilisme. À « l'Humain », il faut opposer le « Terrestre » (ou « peuple de Gaïa ») comme nouveau type humain *reterrestrialisé*. Et nous faisons l'hypothèse que, chez Latour, les Humains et les Terrestres s'opposent comme

¹ Voir également LATOUR 1999/2004 et LATOUR 2006.

² Le « nouveau régime climatique » désigne « la situation présente quand le cadre physique que les Modernes avaient considéré comme assuré, le sol sur lequel leur histoire s'était toujours déroulée est devenu instable » (LATOUR 2015, p. 11).

³ Voir LATOUR 2015, 7^e conférence, p. 285 suiv.

⁴ *Ibid.*, p. 288-289.

⁵ Latour, en exprimant l'exigence d'une *reterrestrialisation* (p. 288), se réfère évidemment à la célèbre triade conceptuelle de Deleuze et Guattari : territorialisation-déterritorialisation-reterritorialisation de Deleuze et Guattari, et à la propension vertigineuse du capitalisme à déterritorialiser les flux.

s'opposent, pour Zarathoustra, les derniers hommes et le surhumain. Il y va effectivement d'une fidélité à la Terre – par quoi Gaïa serait sœur de Dionysos.

Dans la septième conférence de *Face à Gaïa*, Latour s'aventure, avec toutes les précautions requises, sur un terrain délicat : il n'y aura pas de politique de la terre tant qu'on présupposera une humanité universelle, prématurément unifiée à force de spiritualisation, face à une Nature indifférente à force de physicalisation, arbitre de tous les conflits en tant qu'elle est régie par des lois universelles sur lesquelles on ne saurait qu'être d'accord (« stupéfiant amalgame des pouvoirs religieux, scientifique et politique¹ »). Le concept de nature, exempt de toute valeur, dépolitise la terre, empêche les humains de dire à quoi ils tiennent et à quelles puissances d'agir ils ont choisi de se lier : « si nous voulons avoir une écologie politique, nous devons d'abord admettre la *division* d'une espèce humaine prématurément unifiée. Nous devons faire de la place pour des collectifs en conflit les uns avec les autres² ». Nous devons reconnaître un état de guerre si nous voulons, par des obligations diplomatiques, conquérir la paix. Et Latour de convoquer, comme à contrecœur, la théorie politique de Carl Schmitt, à condition expresse de lui faire subir toutes les transpositions nécessaires pour arracher son intérêt au terreau nazi sur lequel elle a poussé : trouver une distribution des amis et des ennemis qui soit parfaitement immanente à la terre, sans arbitre supérieur ou juge transcendant, une distribution tout entière effectuée selon ce que Schmitt appelait le *nomos* de la terre, et qu'il faut renommer cosmogramme ou distribution reterritorialisée, « terrestrialisée », des puissances d'agir³. Il y aura des guerres, des « guerres sur ce dont est fait le monde⁴ » – elles se déchaînent déjà, mais refusent de dire leur nom. Le pluralisme perspectiviste n'est pas un irénisme : l'enjeu est la définition plurielle de l'importance et l'expérience différenciée de la valeur. Et si Latour, de culture catholique, convoque l'Évangile de Matthieu⁵ plutôt que l'*Ecce Homo* de Nietzsche, il n'en reste pas moins qu'il rejoue

¹ LATOUR 2015, p. 311.

² *Ibid.*, p. 319.

³ Voir *ibid.*, p. 303.

⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁵ « Ne croyez pas que je suis venu porter la paix sur Terre : je ne suis pas venu porter la paix, mais l'épée » (Matt : 10, 34). Entre les pacificateurs et les « pacifiques » auxquels seuls le « *nomos* de la Terre » a été promis, il va falloir choisir. » (*ibid.*, p. 311).

l'annonce de « guerres comme il n'y en a jamais eu sur terre¹ », en réponse au problème crucial de la hiérarchie entre types humains : comme le précisait Nietzsche, non pas des guerres entre races, nations et classes, mais des « guerres de l'esprit » ou, dans un autre langage, des conflits entre manières d'identifier les existants (ontologies) et leurs relations (cosmologies). Il n'y aura aucune paix universelle tant qu'il n'aura pas été reconnu entre quelles puissances la guerre en réalité se déchaîne, entre quels intérêts il va falloir engager des négociations diplomatiques : guerre *et* paix des perspectives. La guerre perspectiviste est affirmation de la disjonction. La paix perspectiviste sera l'art de la synthèse disjonctive : la « grande politique » écologique est une chaomopolitique.

Stengers avec Whitehead

Michel Serres a pensé avec Leibniz et a hérité de lui, d'une manière qu'il faudrait expliciter à travers les nombreuses traductions et transferts qu'il a effectués, à partir de son propre commentaire, en faveur d'une pensée écologique². Bruno Latour a pensé avec Nietzsche d'une manière qu'il faudrait imaginer à partir d'une lecture précoce dont il a rarement témoigné, mais qui selon moi irrigue souterrainement son écologie. Quant à « penser avec Whitehead », nulle n'a mieux imaginé et explicité elle-même sa manière qu'Isabelle Stengers, dans un trajet qui va de *Penser avec Whitehead* à *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*³.

¹ *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1 : « Car lorsque la vérité engagera la lutte contre le mensonge millénaire, nous connaîtrons des ébranlements, des convulsions sismiques tels que nous n'en avons jamais rêvé, et qui déplaceront montagnes et vallées... Le concept de politique se sera alors résorbé en une guerre des esprits, toutes les formations de puissance de l'ancienne société auront volé en éclats — car toutes reposent sur le mensonge : il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu sur terre ». Voir aussi le brouillon de lettre à Georg Brandes, daté de décembre 1888 : « Si nous sommes *vainqueurs*, nous aurons entre nos mains le gouvernement de la terre — y compris la paix universelle. Nous aurons surmonté les absurdes frontières entre races, nations et classes : il n'y aura plus de hiérarchie qu'entre l'homme et l'homme, et même une échelle hiérarchique infiniment longue. Et voici le premier document d'histoire vraiment universelle : la *grande politique par excellence* ». » (cité d'après *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, p. 401).

² Il faut mentionner le remarquable travail en ce sens d'un mémoire soutenu par Pierre-Marc Gendron au Québec. Il se présente comme une riche synthèse de l'œuvre de Michel Serres, de sa méthode et de son discours, mais se confronte sans cesse, ce faisant, à l'influence de Leibniz ou, plus précisément, à sa reprise et traduction : voir GENDRON 2007.

³ STENGERS 2002 et 2020. Ce trajet passe notamment par *Au temps des catastrophes* (STENGERS 2009), *Une autre science est possible !* (STENGERS 2013) et *Résister au désastre* (STENGERS 2019), sans oublier la première « version » de l'ouvrage de 2020, *Civiliser la modernité ? Whitehead et les*

Refaire ce trajet pour gloser ce qui a été si puissamment explicité, non seulement dépasserait le cadre de cette conclusion, mais s'épuiserait en une redondance plus faible. Nous nous arrêterons seulement sur quelques points saillants qui intéressent notre propre démarche.

D'une part, Isabelle Stengers décrit sa fidélité à Whitehead sur le mode du relai, de la reprise : en dire plus quand c'était possible, le dire autrement quand le diagnostic de Whitehead n'était pas susceptible d'être remis en cause¹. La différence sans doute réside dans le fait que Whitehead a éprouvé le monde moderne sur le mode de son *déclin*, quand l'accélération et l'intensification de notre impact sur la terre nous contraignent aujourd'hui à parler de *débâcle*. Nous sommes déjà dans la situation de devoir « vivre dans les ruines² ». D'autre part, il faudrait tirer d'autres fils, d'autres affinités qui enrichiraient la constellation que nous avons tenté de retracer : le rapport de Stengers à Deleuze d'abord, dont la présence est manifeste dans *Penser avec Whitehead*, et qui triangule son rapport à Whitehead : « J'ai donc dès le départ pensé Deleuze avec Whitehead et Whitehead avec Deleuze, deux explorations distinctes et inséparables³ » ; ensuite, sa complicité avec Latour, dans un jeu de relances mutuelles où émergent des figures jumelles (elles aussi distinctes et inséparables), celle de Gaïa au premier chef, mais aussi celles du/de la diplomate ou du parlement⁴. Mais on pourrait encore suivre la piste qui la relie à Leibniz, non pas seulement parce que Whitehead en avait lui-même hérité, mais parce que, pour cette philosophe des sciences, le fait que Leibniz aussi bien que Whitehead aient été mathématiciens revêt une importance centrale⁵. Sans doute les affinités de Stengers avec Nietzsche sont-

ruminations du sens commun (STENGERS 2017). Il faudrait naturellement repasser par la série bien nommée des *Cosmopolitiques* (STENGERS 1997/2003).

¹ Voir STENGERS 2020, p. 38. Sans doute faudrait-il dire la même chose de notre rapport à Nietzsche, dont la notion de *décadence* ne nous suffit plus aujourd'hui (elle serait même contre-productive si les « déclinistes » venaient à s'en ressaisir – ce qu'ils font quelquefois), tout en reposant sur un diagnostic qui, lui aussi, résiste à la remise en cause (voir ASTOR 2014).

² STENGERS 2020, p. 187 suiv.

³ STENGERS 2002, p. 141.

⁴ « Parlement des choses » chez Latour (« Esquisse d'un Parlement des choses », in *Écologie & politique* 2018/1, 56, p. 47-64), « parlement cosmopolitique » chez Stengers (STENGERS 1997-2003).

⁵ *Penser avec Whitehead*, qui contient plus d'une centaine d'occurrences du nom de Leibniz, établit très précisément ce qui lie les deux philosophes, mais plus encore ce qui les éloigne l'un de l'autre. En tout état de cause, « il fallait sans doute être mathématicien, comme Leibniz ou Whitehead, pour ne pas faire de la problématisation une pratique réflexive ou critique, mais pour la situer à un niveau affectif et existentiel, affectant notre rapport à nos propres raisons [...] Peut-être leur trait commun est-il que tous

elles moindres, en tout cas quelque chose bifurque dans deux directions différentes, au point précis où Whitehead et Nietzsche vont eux-mêmes se séparer¹.

Mais le plus important se trouve dans l'articulation de ce « penser-avec » à une véritable écologie des relations, dont Gaïa est la figure : celle-ci désigne « ces régimes interconnectés et interdépendants, ces processus qui réagissent les uns par rapport aux autres, [...] régimes potentiellement instables² ». C'est au sens le plus fort qu'il faut entendre que « l'"intrusion de Gaïa" met à l'épreuve nos *perspectives*³ », car les interdépendances niées, mutilées, auxquelles on ne prête pas attention ou auxquelles on est devenu insensible, se font menaçantes (comme un retour de bâton de la chatouilleuse Gaïa) : il s'agit désormais, non pas de protéger l'environnement, mais de se protéger des rétroactions de la terre. Anesthésiés, malades d'interdépendances par lesquelles nous avons désappris d'être concernés, il s'agit de « redevenir capables d'apprendre, de faire connaissance avec, de reconnaître ce qui nous tient et nous fait tenir, de penser et d'imaginer, et, dans le même processus, de créer avec d'autres des rapports qui ne soient pas de capture⁴ ». Isabelle Stengers ne se laisse pas séduire par le modèle prédateur cher à Viveiros de Castro et qui renvoie encore trop au relationnisme agressif de la volonté de puissance nietzschéenne⁵. Elle réclame même

deux proposent un "système", comme s'ils avaient accès à la vérité même du monde, à ce qui fait sa cohérence au-delà des apparences, mais que leur système est une machine à "faire penser" et non le triomphe d'une pensée déductive exigeant la soumission à des principes vrais » (STENGERS 2020, p. 83).

¹ « Whitehead semble voué à passer du perspectivisme classique [...] à un perspectivisme nietzschéen, ou à tout le moins postmoderne. Et pourtant, ce passage, Whitehead ne l'opérera pas. Sa pensée va bifurquer dans une direction tout autre, sans la moindre explication » (STENGERS 2002, p. 207).

² STENGERS, « Faire avec Gaïa : pour une culture de la non-symétrie », in *Multitudes*, 24, printemps 2006, p. 10.

³ STENGERS 2009, p. 95. Je souligne.

⁴ Stengers poursuit ainsi : « c'est donc créer entre nous et avec d'autres le type de rapport qui convient entre malades, qui ont besoin les uns des autres afin de réapprendre les uns avec les autres, par les autres, grâce aux autres, ce que demandent une vie digne d'être vécue, des savoirs dignes d'être cultivés » (STENGERS 2013, p. 82).

⁵ C'est que le terme de capture est trop unilatéral, il exprime la relation du seul point de vue du « prédateur », du « maître » ou de « l'actant ». Il faut résister à la prédation (STENGERS 2020, p. 155). C'est pourquoi il faut toujours en outre insister, comme le font tous les perspectivistes, sur l'*entre* : entr'expression, entre-capture (ou double capture), interaction, coopération des forces entre elles. Dans *Irréductions*, Latour montre que personne ne possède le pouvoir : aucune force ne se soumet d'autres forces, « elle ne peut, par définition, que *se faire prêter leur concours* » (LATOURE 2001/2011, p. 264. Voir aussi p. 266, la proposition 1.5.3). Nietzsche lui-même n'a cessé de réaffirmer qu'il faut autant de puissance pour « obéir » que pour « commander ». Un nietzschéen qui serait moins sensible que Nietzsche à la question de la domination et de la hiérarchie devrait insister sur les notions, bel et bien

une transmutation de la « préhension ». En effet, la composition de nos rapports, pour laquelle est requise l'articulation de l'imagination et du sens commun, requiert désormais « que la sensibilité mutuelle entre préhensions se mue en relations d'interdépendances pleinement déterminées avec toutes les autres¹ ». Pour ce faire, il faut reprendre le questionnement que Stengers trouve chez Donna Haraway :

« “Avec qui sommes-nous liés et dans quelle mesure?” demande-t-elle, et cette question fait moins importer l'endurance sociale que l'interdépendance partielle entre partenaires hétérogènes, la chorégraphie ontologique où chacun a besoin non pas des autres en général, mais de certains autres, pour être lui-même, où chaque fois sur son mode propre, chacun doit passer par d'autres pour s'accomplir lui-même². »

Si le perspectivisme n'est jamais jeu de reflet avec « la place d'autrui » en général, mais toujours mise en jeu ou à l'épreuve, localement, c'est que les interdépendances, processuelles, se nouent dans les zones de contact, d'échange, ces zones métamorphiques évoquées aussi bien par Deleuze que par Latour, Stengers ou Haraway. La dernière partie de *Réactiver le sens commun* s'intitule « Un univers métamorphique ». (Notons que cette partie, où l'hypothèse animiste de David Abram est discutée, présente une défense de l'animisme : « Animistes nous fûmes, et *animistes nous sommes toujours*, et même plus que jamais³ ». Si l'on ajoute à cela que, dans la partie précédente, il est réclamé de « prendre soin des analogies⁴ », on obtient une fois de plus cet hybride d'animisme et d'analogisme qui caractérise le perspectivisme). Il faut accepter la perte de toute garantie de validité épistémologique au profit de la valeur, de la force d'une métamorphose qui ne se laisse pas arraisonner par les savoirs spécialisés prédateurs, aux prises avec leurs « conflits territoriaux⁵ ». Et Stengers de faire la proposition suivante :

nietzschéennes elles aussi, de *coopération*, voire de *danse* (à quoi la « chorégraphie ontologique » de Stengers pourrait faire écho : voir la citation suivante).

¹ STENGERS 2017, p. 164.

² STENGERS 2020, p. 153-154. L'auteur cite HARAWAY 2020.

³ STENGERS 2020, p. 184.

⁴ *Ibid.*, p. 133 suiv.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

« La soudure entre l'imagination et le sens commun s'effectuerait donc non en général, mais par l'intensification, la dramatisation d'expériences singulières – de ce qu'on pourrait appeler “mutations ontologiques”, car le *sheer disclosure*¹ est une telle mutation, une manifestation de la vie, qui rompt la répétition du passé, qui fait compter ce qui était dépourvu d'importance, ou le fait compter autrement. La métaphysique de Whitehead équiperait la philosophe pour activer de telles expériences métamorphiques et pour les caractériser sur un mode tel qu'elles résistent à la prédation². »

Cette mutation où se manifeste la vie est ce qu'Haraway, reprise par Stengers, appelle une *sympoïèse*³, une coopération ou co-création entre êtres « tentaculaires » qui « fabriquent des détachements et des attachements : ils coupent et nouent, ils tissent des chemins et des conséquences, mais pas des déterminismes ; ils sont à la fois noués et ouverts, selon certaines manières et pas d'autres⁴ ». La question n'est plus seulement de savoir comment un individu s'individue dans un milieu et à partir de lui, par capture ou prélèvement (autopoïèse), mais comment des êtres se rendent capables mutuellement d'exister et de se transformer (sympoïèse) :

« [La] question ne sera pas : de quoi est-il capable “en lui-même”, mais toujours de manière située par des attachements et toujours sur le mode du “de quoi pourrait-il devenir capable” à la suite d'une nouvelle rencontre ou dans de nouvelles circonstances ? À quoi est-il, ou peut-il devenir, sensible ? Comment peut-il se métamorphoser⁵ ? »

Stengers rappelle que, pour Whitehead, la multiplicité disjonctive est une abstraction : il n'y a pas une foule de monades à réunir ; elles ne se composent (concréscence) que parce « qu'il y a *togetherness*, prise ensemble, il y a “sensibilité mutuelle”⁶ ». Celle-ci, qui n'est pas sans lien avec le « perceptivisme » que nous avons

¹ Voir *supra*, p. 380.

² STENGERS 2020, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 153. Voir HARAWAY 2020, et, du même auteur, « sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », in DEBAISE/STENGERS 2015, p. 44.

⁴ « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 45.

⁵ STENGERS 2020, p. 154.

⁶ *Ibid.*, p. 163. Voir *Procès et réalité*, p. 377.

évoqué plus haut, est le présupposé, ou plus exactement le champ virtuel à partir duquel s'effectuent des productions collectives d'individuation qui n'ont pas de frontières spatio-temporelles bien définies¹, mais cheminent le long de lignes plutôt qu'elles ne s'enroulent autour d'un point pour former une sphère. La Terre est le plan de consistance des lignes sympoïétiques à faire et non un système sommant les autopoïèses en relation. Par quoi l'on rejoint cette Terre que Nietzsche appelait « la Légère », et Deleuze-Guattari, « la Déterritorialisée ». L'écologie perspectiviste ne saurait affirmer un pluralisme monadologique sans requérir en même temps un monisme nomadologique. Pluralisme cosmopolitique = monisme chaosmopolitique, cette formule magique que nous cherchons tous.

Guattari avec Deleuze

Formule magique ou savoir sorcier qui, on l'a vu, traverse *Mille Plateaux*. Deleuze et Guattari, en écrivant ensemble, ont accompli un rituel de transe quasi chamanique, se multipliant l'un par l'autre dans un processus de désubjectivation, de délocation, ouvrant de véritables zones métamorphiques d'où ont émergé leurs ouvrages. Guattari pense avec Deleuze, Deleuze avec Guattari : sympoïèse à l'œuvre, où s'est posée sans cesse la question « de quoi l'autre pourrait-t-il devenir capable ? à quoi peut-il devenir sensible ? » et où chacun s'est métamorphosé en métamorphosant l'autre. Deleuze et Guattari se sont « entre-hérités », pensant et écrivant sur le mode du relai, de la reprise, mais en synchronie, héritage réciproque non-historique. L'un et l'autre, pourtant, avaient hérité d'une histoire : Deleuze, de l'histoire de la philosophie ; Guattari, de la psychanalyse. Ils se sont reconnus amis contre un ennemi historique commun : le Signifiant ou la Représentation. Entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, leur *Kafka* fait bascule : ils s'y donnent les concepts de rhizome et d'agencement, qui vont leur permettre de plonger ensemble dans le *chaosmos*, un monde à entrées multiples, sans hiérarchies autres que celles qui couronnent l'anarchie, où prolifèrent les connexions imprévisibles, les transformations analogiques, la réanimation en agencements expérimentaux des structures signifiantes désanimées du

¹ « On ne peut définir où commence un corps et où finit la nature extérieure¹ » (*Modes de pensée*, p. 44).

structuralisme. « Le principe des entrées multiples empêche seul l'introduction de l'ennemi, le Signifiant, et les tentatives pour interpréter une œuvre qui ne se propose en fait qu'à l'expérimentation¹ ». Deleuze a choisi d'hériter, notamment², des perspectivismes de Leibniz, de Nietzsche et de Whitehead dans le but de s'arracher au Signifiant ennemi : ils lui ont permis de travailler à une nouvelle image de la pensée qui fût aussi une fidélité à la Terre : *chaosmos*. Guattari, qui venait d'ailleurs et qui, notamment, avait un tout autre rapport à la militance, a hérité du perspectivisme deleuzien en faveur d'une nouvelle pensée écologique : *chaosmose*. Voici le quatrième et dernier aspect de notre hypothèse finale, à valeur programmatique, selon laquelle la chaosmopolitique du perspectivisme s'hérite sur le mode d'une écologie des relations : la question serait de savoir comment Guattari est passé de *Mille Plateaux*, écrit avec Deleuze, à *Chaosmose*³, écrit seul.

On ne résumera pas *Mille Plateaux*... Mais dans cet ouvrage, de fait, il y allait de la Terre (« pour qui elle se prend⁴ ? »). Tout une géophilosophie, une pratique micropolitique des agencements territoriaux, des connexions entre singularités hétérogènes où toutes les combinaisons sont possibles entre humains et non-humains, évolutions a parallèles, métamorphoses et lignes de fuite entre plans connexes. La célèbre triade territorialisation-déterritorialisation-reterritorialisation (dont on pourrait montrer les affinités avec la pulsation Apollon-Dionysos) permettait une conception éthologique nouvelle des rapports entre le vivant et le milieu, aussi bien entre les processus d'individuation et les institutions, dont l'enjeu est la *communication* dans le chaos :

« Ce n'est pas seulement le vivant qui passe constamment d'un milieu à un autre, ce sont les milieux qui passent l'un dans l'autre, essentiellement communicants. Les milieux sont ouverts dans le chaos, qui les menace d'épuisement ou d'intrusion. Mais la riposte des milieux au chaos, c'est le

¹ *Kafka*, p. 7.

² Il faudrait naturellement ajouter – ou, plutôt, recommencer l'aventure comparatiste avec – Spinoza et Bergson. Nous avons quelquefois croisé Spinoza dans cette aventure, mais Bergson reste un autre grand absent, et je le regrette.

³ GUATTARI 1992.

⁴ *Mille Plateaux*, « La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la terre ?) », p. 53.

rythme. Ce qu'il y a de commun au chaos et au rythme, c'est l'entre-deux, entre deux milieux, rythme-chaos ou chaosmos¹ »

Cette communication est essentiellement dangereuse, elle nécessite une perpétuelle activité de traduction ou transduction : codage, transcodage, décodage, recodage, surcodage des espaces. Il y a dans *Mille Plateaux* deux types d'espace : espaces lisses ou nomades, espaces striés ou sédentaires. Les premiers, ouverts et non mesurables, sont peuplés de singularités non polarisées ; les seconds sont surcodés, métriques, hiérarchisés. Les seconds sont des captures des premiers. La chaosmopolitique implique d'articuler ces deux espaces et d'opposer ce que Deleuze et Guattari appelleront les machines de guerre (nomades) et les appareils d'État (sédentaires)². Les machines de guerre, nées dans les espaces lisses (déserts, steppes, mers) se sont constituées en résistance aux captures étatiques et luttent pour leur rester extérieures. On le sait, l'influence de l'anthropologue Pierre Clastres est grande sur cette prise de position : les sociétés dites primitives sont tout entières tendues vers une lutte contre l'État, vers une résistance au Signifiant souverain qui caractérise l'hégémonie occidentale³. Entre machines de guerre et appareils d'État, entre flux et captures, entre déterritorialisation et reterritorialisation, la lutte aurait été interminable si une formidable et effrayante machine ne l'avait captée par le haut, avec une logique invincible : la machine capitaliste, qui s'est rendue capable d'élever les déterritorialisations à un degré de généralisation absolue, d'axiomatiser les décodages mêmes. Deleuze et Guattari l'avaient compris du capitalisme dès *L'Anti-Œdipe* : « ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre⁴ ». Faire du nomadisme chaosmopolitique une *abstraction*, un axiome⁵, c'est le coup de génie diabolique qui nous a rendus fous, proprement schizophrènes :

¹ *Ibid.*, p. 384-385.

² Voir *Mille Plateaux*, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », p. 434 suiv.

³ Voir CLASTRES 1974. Faut-il rappeler au passage que le dernier ouvrage de Viveiros de Castro est consacré précisément à Clastres et à la politique des multiplicités (voir VIVEIROS DE CASTRO 2019), ouvrage où sont réarticulés à nouveaux frais le perspectivisme amérindien et l'exigence anthropologique d'une décolonisation de la pensée ? Les mises en constellation ne s'interrompent jamais.

⁴ *L'Anti-Œdipe*, p. 292.

⁵ « ... il faut rappeler ce qui distingue une axiomatique de tout le genre des codes, surcodages et recodages : l'axiomatique considère directement des éléments et des rapports purement fonctionnels

« Pourquoi [la production capitaliste] forme-t-elle à son tour une gigantesque machine de répression-refoulement à l'égard de ce qui constitue pourtant sa propre réalité, les flux décodés ? C'est que, nous l'avons vu, le capitalisme est bien la limite de toute société, en tant qu'il opère le décodage des flux que les autres formations sociales codaient ou surcodaient. Toutefois il en est la limite ou coupures *relatives*, parce qu'il substitue aux codes une axiomatique extrêmement rigoureuse qui maintient l'énergie des flux dans un état lié sur le corps du capital comme socius déterritorialisé, mais aussi et même plus impitoyable que tout autre socius [...] Si bien que la schizophrénie imprègne tout le champ capitaliste d'un bout à l'autre. Mais il s'agit pour lui d'en lier les charges et les énergies dans une axiomatique mondiale qui oppose toujours de nouvelles limites extérieures à la puissance révolutionnaire des flux décodés¹. »

De sorte que le capitalisme, en captant le chaosmos sous une « axiomatique mondiale », en une connexité purement fonctionnelle et non spécifiée, a pour ainsi dire produit un perspectivisme schizophrénique : les lignes parallèles sont devenues lignes d'abolition : elles se rejoignent bien à l'infini, mais en un point d'abolissement qui est un véritable trou noir. Faut-il s'étonner que *Mille Plateaux* retrouve, sous la forme la plus perversie qui soit, deux thématiques leibniziennes ? Le monde capitaliste comme « une seule et même Ville² », et la Terre capitaliste comme organisation œcuménique. Comme si « l'organisation religieuse de la Terre³ » à laquelle aspirait Leibniz pour la rendre habitable avait fait place à un autre type d'œcumène :

« ... le capitalisme marque une mutation des organisations œcuméniques ou mondiales, qui prennent une consistance en elles-mêmes : au lieu de résulter

dont la nature n'est pas spécifiée, et qui se réalisent immédiatement à la fois dans des domaines très divers » (*Mille Plateaux*, p. 567).

¹ *Ibid.*, p. 292-293.

² « ... si c'est l'État moderne qui donne au capitalisme ses modèles de réalisation, ce qui se trouve ainsi réalisé, c'est une axiomatique indépendante, mondiale, *qui est comme une seule et même Ville*, mégapolis ou "mégamachine" dont les États sont des parties, des quartiers » (*Mille Plateaux*, p. 542, je souligne).

³ Voir BARUZI 1907.

des formations sociales hétérogènes et de leurs rapports, c'est l'axiomatique mondiale en grande partie qui distribue ces formations, fixe leurs rapports¹ »

Mille Plateaux s'achève sur la théorisation des moyens de résistance au capitalisme mondial, à partir de sa logique même et de sa tendance à l'autodestruction. C'est alors que se formule l'exigence d'une nouvelle écologie des relations :

« [Le capitalisme] n'opère pas la "conjugaison" des flux décodés et déterritorialisés sans que les flux n'aillent encore plus loin, n'échappent à l'axiomatique qui les conjugue comme aux modèles qui les reterritorialisent, et ne tendent à entrer dans des "connexions" qui dessinent une nouvelle Terre, qui constituent une machine de guerre dont le but n'est plus ni la guerre d'extermination ni la paix de la terreur généralisée, mais le mouvement révolutionnaire (connexion des flux, composition des ensembles non dénombrables, devenir-minoritaire de tout le monde)² »

Cette écologie révolutionnaire, c'est à Guattari seul qu'il reviendra de l'esquisser dans *Les trois écologies* et d'en développer les présupposés ontologiques dans *Chaosmose*, avec une puissance visionnaire qui lui confère toujours, trente ans plus tard, sa brûlante actualité. Répétons-le : notre hypothèse est que cette puissance et cette actualité de l'écophilosophie guattarienne *héritent* du perspectivisme et le relaient, ce perspectivisme deleuzien qui avait lui-même noué et relancé toutes les connexions offertes par Leibniz, Nietzsche et Whitehead.

¹ *Mille Plateaux*, p. 567. Sur l'œcumène, voir aussi p. 73 suiv.

² *Ibid.*, p. 590. Pour une analyse approfondie de la portée politique (*macropolitique*, là où la plupart des commentateurs privilégient la micropolitique) des deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* et des formes de violence auxquelles correspondent la forme-État, la machine de guerre et l'axiomatique capitaliste, voir SIBERTIN-BLANC 2013. Il s'y agit « d'esquisser le tableau d'ensemble des lignes d'ascension vers l'extrême violence, donnant à lire la macropolitique de Deleuze et Guattari comme une théorie de la pluralité des voies généalogiques de destruction de la politique » (p. 12). Là où l'auteur dénonce à juste titre l'abaissement de l'alternative Marx-Nietzsche à un pur exercice scolaire (p. 8) et éclaire avec précision la discussion engagée par Deleuze-Guattari avec le marxisme, mais aussi avec Clausewitz et Schmitt, on serait enclins à s'appuyer sur les résultats d'une telle étude pour emprunter à nouveaux frais de telles voies généalogiques à partir de la discussion de Deleuze avec l'histoire nietzschéenne de la culture.

La question centrale de *Chaosmose*, reprise de *L'Anti-Œdipe*, est celle d'une production de subjectivité qui soit entièrement découplée du concept traditionnel de sujet. Pour ce faire, il faut mettre l'accent sur « l'instance fondatrice de l'intentionnalité¹ », qui irrigue partout le monde sous une forme dont la meilleure analogie serait celle de flux de désir. La subjectivité est partielle, prépersonnelle, polyphonique, collective et machinique² » ; à l'instar de la transindividuation simondonienne, la subjectivité est un processus continu à tous les niveaux de l'existence, du microphysique à l'astrophysique, du microbiologique au biosphérique, du psychique au technosphérique. La production de subjectivité est une *machine autopoïétique*³, c'est-à-dire de modèle organique, mais à l'œuvre partout, par des mises en relation entre intériorité et extériorité, des *préhensions* que Guattari appelle *grasping* existentiel, saisie, appropriation, prise sur le chaosmos formant autant de *points de vue* sur lui. Animisme, analogisme et perspectivisme guattariens : de l'intentionnalité désirante partout (flux) ; partout de l'entr'expression entre microcosme et macrocosme⁴ ; partout des machines désirantes ou monades. Guattari appellera *transmonadisme* le lien productif immédiat entre chaos et complexité, entre diversité disjonctive et polarisation machinique. Les monades nomades *s'habitent* les unes les autres :

« Le grasping ne confère une auto-consistance à la monade que pour autant que celle-ci déploie une extériorité et une altérité transmonadique, de sorte que ni le premier [le grasping] ni le second [le transmonadisme] ne bénéficient d'un rapport de préséance et qu'on ne peut aborder l'un sans se référer à l'autre [...] Le métabolisme permanent de néantisation, de dépolarisation et d'éparpillement du divers qui travaille la monade lui interdit de délimiter une

¹ GUATTARI 1992, p. 40.

² *Ibid.*, p. 39.

³ Guattari se réfère au concept de machine de Varela (voir VARELA 1989) comme « ensemble des inter-relations de ses composants indépendamment de ses composants eux-mêmes » (GUATTARI 1992, p. 61). Pour Varela, seules les machines organiques sont autopoïétiques, c'est-à-dire engendrant et spécifiant leur propre organisation et leurs propres limites ; les machines techniques sont allopoïétiques : elles produisent autre chose qu'elles-mêmes. Guattari élargit l'autopoïèse à toutes les machines (physiques, psychiques, sociales, techniques...), véritables monades ouvertes sur l'extériorité, qui « appellent l'altérité des points de vue sur elles (p. 51). C'est cet élargissement qui conduira Haraway à préférer au terme d'autopoïèse celui de sympoïèse.

⁴ « Imaginons une entité autopoïétique dont les particules seraient édifiées à partir des galaxies. Ou, à l'inverse, une cognitivité se constituant à l'échelle des quarks » (*ibid.*, p. 78).

identité propre. Le rien fusionnel d'une monade "donnée" habite le rien d'une autre monade et ainsi de suite à l'infini, dans une course de relais multidirectionnel aux résonances stroboscopiques¹ »

Transmonadisme et transmachinisme sont synonymes : la transduction entre machines/monades est un « pont », un « glissement » que Guattari appelle *lissage* ontologique : « À travers le lissage se joue un être au-delà, un être-pour-l'autre qui fait prendre consistance à un existant hors de sa délimitation stricte ici et maintenant² ». (Guattari est ici résolument whiteheadien). Tissage indémêlable d'autogenèse et d'hétérogenèse, d'autopoïèse et d'allopoïèse.

Les catégories de métamodélisation proposées par Guattari dans *Chaosmose* sont au nombre de quatre³ : il y a les « Flux » (désir ou intentionnalité animiste) et les « Phylums machiniques », embranchements par lesquels coulent ou glissent les Flux (transmonadisme). Il y a encore les « Territoires existentiels » et les « Univers incorporels ». Les territoires existentiels sont des sites monadiques, des foyers de subjectivation singularisés, des segments machiniques autopoïétiques : ils sont l'effet du *grasping* existentiel ou « prise de terre⁴ », complexions ancrées au sein de coordonnées énergético-spatio-temporelles. La biosphère et la mécanosphère (partout des machines) « accrochées à cette planète, focalisent un point de vue d'espace, de temps et d'énergie. Elles tracent un angle de constitution de notre galaxie⁵ ». Ces territoires existentiels ne vont pas sans des univers incorporels correspondants : les premiers incarnent ou territorialisent des univers de *valeurs*, au sens nietzschéen d'appropriation interprétative ou au sens whiteheadien de ce qu'une entité actuelle fait importer dans son actualisation. Devenir-soi et devenir-autre, ontogenèse et hétérogenèse, prendre et donner constituent une participation ontologique *de plein droit* :

« Ce terme de droit ne vient pas ici au hasard, tant il est vrai qu'à ce niveau proto-ontologique il est déjà nécessaire d'affirmer une dimension proto-éthique.

¹ *Ibid.*, p. 157-158.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 78.

Le jeu d'intensité de la constellation ontologique est, en quelque sorte, un choix d'être non seulement pour soi, mais pour toute l'altérité du cosmos et pour l'infini des temps¹ »

Or le pluralisme ontologique (inextricablement : être-pour-soi territorialisé de la monade actualisée et être-pour-l'autre transmonadique, ouvrant à l'infini des virtualités) entraîne un pluralisme axiologique fondamental (« les valeurs sont immanentes aux machines² ») : non pas une diversité de valeurs s'équivalant toutes et ne valant rien (relativisme tolérant), mais une ouverture inévitable des valeurs à leur propre altérité, une tension entre un univers de valeurs actualisé et tout ce qu'il n'est pas lui, et qui pour lui est virtualité, champ de possibles³. Territoire existentiels et univers de valeurs « s'instaurent toujours à cet interface machinique entre l'actuel nécessaire et le virtuel possibiliste⁴ ». Guattari fait le choix d'une éthique et d'une politique du virtuel, car nos mondes, sous contrainte sémiotique, fixés par des constantes et des limitations arrachées au chaos, « ne demandent qu'à bifurquer hors de leur Univers de virtualité et engendrer de nouveaux champs de possible⁵. »

La pulsation apollinienne-dionysiaque entre chaos déterritorialisant et cosmos territorialisant (rythmique chaosmique) a mal tourné : « Être », « Signifiant » ou « Capital » fonctionnent ensemble ; ils réduisent toute polyvocité ontologique, instaurent des transcendances, écrasent les virtualités et la multiplicité des univers de valeurs⁶. La déterritorialisation axiomatisée du capitalisme trace une ligne schizophrénique d'abolition susceptible d'emporter notre monde, tandis que les reterritorialisations en systèmes de valeurs despotiques et paranoïaques se manifestent partout dans les violences théologico-politiques (identitaires, nationalistes, raciales, religieuses, etc.). Les valeurs polarisées et autonomisées conduisent à ce que Guattari, citant Nietzsche, appelle « le mensonge de l'idéal », cette « malédiction suspendue au-dessus de la réalité »⁷. Par une perverse complicité avec l'axiomatique

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.* p. 81-82.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ *Ibid.*, p. 48-49.

⁷ *Ibid.*, 144-145. Voir *Ecce Homo*, Préface.

capitaliste, les territorialités dures font proliférer les dualismes et les impasses, les oppositions axiologiques et conceptuelles : « l'ancienne interdépendance des valeurs territorialisées est alors perdue, ainsi que les expérimentations, les rituels, les bricolages¹ ». Que veut dire ici « ancienne » ? L'ancienneté des valeurs n'est pas chronologique ou historique, elle ne désigne pas une origine ou une archè, mais une genèse, une *généalogie* : « Tout est toujours à reprendre à zéro, au point d'émergence chaotique. Puissance de l'éternel retour de l'état naissant². » –Retour que Guattari appelle ailleurs *dionysiaque* ou *retournement animiste*³.

Et Nietzsche de se voir redoublé, chez Guattari, par Whitehead, le philosophe du processus et de de la créativité, dans la formulation du point décisif :

« l'échappée transmonadique [confère] au chaos une consistance carrefour entre l'actualisation de configurations finies et une recharge processuelle, toujours possible, support de bifurcations ordinales inédites, de conversions énergétiques échappant à l'entropie des stratifications territorialisée et ouverte à la création d'agencements d'énonciation mutants. C'est une tension vers cette racine ontologique de la créativité qui est caractéristique du nouveau paradigme processuel⁴. »

Ce nouveau paradigme est esthétique : en intensifiant les foyers autopoïétiques, en multipliant les modes de subjectivation et en ouvrant les territoires existentiels et univers de valeurs les uns sur les autres, reliés par ces lignes de fuite transversales, « transmonadiques », l'écologie du virtuel se propose, non seulement de préserver, mais de faire proliférer les modes d'existence, de développer des « formations de subjectivité inouïes, jamais vues, jamais senties⁵ » à tous les niveaux autopoïétiques « de la psyché, des sociétés humaines, du monde vivant, des espèces machiniques et en dernière analyse, du Cosmos lui-même⁶ ». Cette écologie généralisée – ou écosophie – doit agir comme opérateur de régénération esthétique,

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶ *Ibid.*, p. 151.

éthique et politique, par la libération de virtualités nouvelles pour la diversité et la transversalité des territoires existentiels et des univers de valeurs. Guattari n'hésite pas à parler de *réenchantement*, et convoque « magie, mystère et démonique », qui n'émaneront plus du Signifiant totémique, clôturés sur le mythe, mais exprimeront la « relance processuelle » d'un chaosmos animiste¹. Cette chaomopolitique – ou révolution moléculaire – doit permettre de réinventer des pratiques qui puissent rendre à l'humanité « le sens des responsabilités, non seulement à l'égard de sa propre survie, mais également de l'avenir de toute vie sur cette planète, celle des espèces animales et végétales, comme celle des espèces incorporelles² ».

Nous croyons que l'œuvre de Guattari est un point de bascule décisif entre les philosophies perspectivistes telles que Deleuze les a recueillies et métabolisées dans sa manière très singulière de faire de l'histoire de la philosophie, et les relances contemporaines du perspectivisme, à forte teneur politique et écologique, telles que nous les avons évoquées à travers le tournant ontologique de l'anthropologie, qui est aussi bien un tournant anthropologique, éthologique, écologique de la philosophie. D'une certaine manière, Guattari est à la fois l'héritier du perspectivisme deleuzien et l'ancêtre des perspectivismes contemporains. Il s'agit moins de chronologie historique que de métamorphose sympoiétique, dont le mutant « Deleuze-Guattari » serait comme l'interface machinique entre le monstre tricéphale « Leibniz-Nietzsche-Whitehead » et nous.

Sens commun, imagination, interprétation

J'ai donc machiné des conjonctions, et peut-être engendré des monstres, d'étranges hybrides. C'est une multiplication de l'équivoque, aux limites, sans doute, de ce qui peut être dit et tenu ensemble. Comme le soulignait Isabelle Stengers, certaines analogies se montreront plus ou moins pertinentes dans la discussion, elles seront jugées bizarres ou déplacées³. Mais elles poursuivent un but : déjouer les

¹ Voir *ibid.*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 166.

³ STENGERS 2020, p. 99.

définitions générales et s'attacher à ce qui importe, à ce que nos perspectivistes font importer dans leur perspectivisme, à ce qu'ils sauvent de quelque chose d'important, et qui est menacé par l'ontologie des modernes, incapable de faire cosmologie, de faire monde. Leibniz et Nietzsche, auraient fait leur, Whitehead et Deleuze ont fait effectivement leur cette injonction de William James : *ne rien exclure de ce dont on fait l'expérience*¹. Leurs héritiers ont pris le relais. Parmi celles et ceux qui pensent aujourd'hui aux bordures de leur discipline, m'importent celles et ceux qui font leur cette exigence, contre les exclusions dévastatrices du « naturalisme », son incapacité à reconnecter les singularités libérées, à les *réanimer* et à les *relier*. Si Viveiros de Castro parlait, à propos de ce que l'ontologie des peuples étudiés fait à l'anthropologue qui les étudie, de « décolonisation permanente de la pensée² », c'est au motif de leurs *pouvoirs imaginatifs* et du sens commun que nous partageons par nos divergences mêmes, par son équivoque même. « Souder le sens commun et l'imagination » fait toute l'aventure, héritée de Whitehead, du dernier livre d'Isabelle Stengers³.

C'est à ce livre que nous reprenons l'acception de « sens commun ». Toute perspective individuelle est impliquée dans le procès de perspectivation ou d'individuation (« devenir »), et ce procès les traverse toutes : la diversité infinie des individualités et la généralité du devenir parlent pour la réalité de leurs interconnexions ; la pensée parcourt sans cesse ces interconnexions dans lesquelles elle est elle-même impliquée, et en éprouve la pertinence ; la pertinence croît à proportion de l'insistance des interconnexions dans la pensée : c'est cela, le sens commun. L'expérience insiste dans la pensée contre toutes les bifurcations ou exclusions commandées par telle ou telle forme de pensée spécialisée. Chez Leibniz, la raison remplit ce rôle en tant qu'elle est réclamée par la contrainte de la convergence universelle : que tout s'entr'exprime en général implique que la philosophie doive rendre raison de chaque cas, de chaque individualité, de chaque perspective particulière. D'où le conseil de Leibniz : *dic cur hic*, dis pourquoi ici, pourquoi (tu vas

¹ JAMES 2005, p. 58-59.

² VIVEIROS DE CASTRO 2009, p. 4.

³ STENGERS 2020.

faire) ceci¹. Chez Nietzsche, on objectera que le « sens commun » s'avilit d'une part sous la forme générique du perspectivisme inconsistant, simplificateur et falsificateur du troupeau², d'autre part sous la forme spécifique de la *doxa* dont les philosophes dont les adversaires ; mais l'esprit libre, on l'a vu, est celui qui rend justice à l'injustice même des opinions, des croyances et des convictions, les traverse toutes avec le plus d'yeux possibles (c'est son pouvoir de délocation) et leur rend ce qui leur revient en les libérant de leur solipsisme, c'est-à-dire en affirmant leur pluralité disjonctive, la multiplicité des modes d'existence de « chaque chose, vivante ou morte, réelle ou imaginée³ » ; l'esprit libre n'exclut pas le sens commun, il en parcourt tous les sens, en tous sens, pour affirmer ce qui leur est *commun* : le pluralisme de la volonté de puissance. De même chez Deleuze, qui pourtant n'a eu de cesse de contrer l'alliance du bon sens et du sens commun⁴ : c'est que la philosophie a trop longtemps postulé la bonne volonté de celui qui pense et présupposé que la pensée est toujours reconnaissance, par quoi la philosophie ne s'arrache pas à la *doxa*, quoiqu'elle y prétende (Nietzsche disait la même chose des « préjugés des philosophes⁵ »). Mais dans sa défense du *paradoxe*⁶ contre le bon sens, c'est bien l'acception pragmatiste du « sens commun » que retrouve Deleuze : les signes forcent à penser, les paradoxes insistent, l'expérience du divergent contraint la volonté de vérité – c'est cela qui est la chose du monde la mieux partagée, qui fait que c'est par les divergences que tout communique.

La pensée est appétition d'une telle insistance des interconnexions qui font la consistance du monde, elle en expérimente et évalue toutes les variations d'intensité, jusqu'aux plus faiblement perceptibles ; au besoin, elle tente de parcourir des interconnexions imperceptibles, et d'accroître leur intensité jusqu'à un seuil de perceptibilité : c'est *l'imagination*. Chaque science, et plus généralement chaque question, chaque intérêt porté par tel ou tel vivant occupent des domaines d'analogies

¹ Voir *Nouveaux essais*, II, chap. XXI, § 47 ; voir STENGERS 2002, p. 492, 549 et STENGERS 2020, p. 83.

² Voir *Le Gai Savoir*, § 354.

³ *Humain, trop humain*, § 636.

⁴ Voir notamment *Différence et répétition*, p. 171-180.

⁵ C'est le titre de la première section de *Par-delà bien et mal*.

⁶ Voir *Différence et répétition*, p.289-291, et *Logique du sens*, p.92 suiv.

fortes dégageant l'unité d'une thématique. « Or, de faibles analogies apparaissent cependant. Parfois elles prennent de l'importance¹ ». Car la pensée défriche également des territoires analogiques très improbables. Plus l'analogie est faible, précaire, déplacée, plus la synthèse disjonctive est puissante et créatrice, qui fait importer l'improbable, voire l'impossible : à preuve, la littérature et les autres arts, parmi lesquels finalement Deleuze a puisé presque tous ses exemples de la réalité de l'incompossible.

Mais la fiction hante toute pensée, pas seulement les arts : les sciences elles-mêmes sont fictionnantes, c'est-à-dire qu'elles expérimentent et multiplient les analogies les plus faibles et accroissent leur insistance dans la pensée et leur consistance dans le monde : c'est l'*interprétation*. Elles ne pratiquent ce faisant que ce que pratique tout vivant, à sa manière. Le perspectivisme, dans la diversité de ses manières, présente l'*unité* d'une triple opération du sens commun, de l'imagination et de l'interprétation : des interconnexions, on expérimente l'insistance, on évalue la consistance et on accroît l'importance. Pour ce faire, la méthode spéculative du perspectivisme consiste à évaluer tout élément d'une multiplicité selon une capacité d'agir et de pâtir, à imaginer cette capacité sous la forme subjective du point de vue (c'est-à-dire de la perception motivée par une visée), et à interpréter les interactions entre points de vue comme processus cosmologique de valorisation. Animisme, perspectivisme et analogisme opèrent de concert, à tous les degrés de puissance, de perception et de connexion : cette triple opération est capable d'envelopper et d'affirmer la plus grande polarité d'harmonie et de dissonance, de paix et de guerre, d'ordre cosmique et de désordre chaotique.

C'est une aventure spéculative, interprétative, imaginative mais non imaginaire, car les enjeux sont très réels, et très politiques : ils impliquent « un co-apprentissage de ce qui a permis aux peuples autochtones en lutte aujourd'hui de résister à la modernisation². », c'est-à-dire aux ravages de la bifurcation de la nature, de la

¹ *Modes de pensée*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 65-66.

désanimation du monde, du discrédit de l'analogie et du mépris de l'infinie multitude des puissances d'agir. Il faut le répéter avec Whitehead :

« Nous n'avons pas le droit de défigurer l'expérience de la valeur qui est l'essence même de l'univers¹. »

On ne saurait mieux dire, et avec plus de vigueur, que le perspectivisme est un engagement tout à la fois ontologique et cosmologique, éthique et politique. La chaosmopolitique perspectiviste est un tel geste spéculatif. Elle me semble rejouer le geste d'un dieu équivoque et tentateur, qui « sait imposer silence à tout ce qui parle fort et qui est auto-satisfait, et lui apprendre à tendre l'oreille », qui « apprend à la main balourde, et trop prompte, à hésiter et à saisir avec plus de grâce » ; le geste de ce « génie du cœur, que chacun quitte plus riche d'avoir été à son contact² » : Dionysos.

¹ *Modes de pensée*, p. 130-131, cité in STENGERS 2020, p. 41. Sur la valeur comme essence de l'univers, voir *supra*, chap. 6.

² *Par-delà bien et mal*, § 295.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

ŒUVRES DE GEORG WILHELM LEIBNIZ

Les textes de Leibniz sont cités d'après les éditions suivantes :

Correspondance avec Arnauld *Discours de Métaphysique. Correspondance avec Arnauld*, introduction et édition de Christian Leduc, Paris, Vrin, 1993.

Discours de métaphysique *Discours de Métaphysique et autres textes*, présentation et traduction de C. Frémont, Paris, GF Flammarion, 2001.

Elementa *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, édition d'I. Jagodinski, Paris, Kazan, 1913.

Mathematische Schriften *Leibnizens mathematische Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin & Halle, 1849-1863.

Monadologie *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie et autres textes*, présentation de C. Frémont, Paris, GF Flammarion, 1996.

Nouveaux Essais *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, présentation et notes de J. Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1990.

Œuvres *Œuvres de G.W. Leibniz*, édition de L. Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

<i>Opuscules</i>	<i>Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre</i> , édition de L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903.
<i>Philosophische Schriften</i>	<i>Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz</i> , herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1875-1890.
<i>Principes de la Nature et de la Grâce</i>	<i>Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie et autres textes</i> , présentation de C. Frémont, Paris, GF Flammarion, 1996.
<i>Recherches générales</i>	<i>Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités</i> , introduction et notes de J.-B. Rauzy, Paris, PUF, 1998.
<i>Réforme de la dynamique</i>	<i>La réforme de la dynamique. Textes inédits</i> , traduction et commentaire de M. Fichant, Paris, Vrin, 2002.
<i>Sämtliche Schriften</i>	<i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , Berlin, Akademie-Verlag, 1923.
<i>Système nouveau</i>	<i>Système nouveau de la nature et de la communication des substances</i> , présentation de C. Frémont, Paris, GF Flammarion, 1994.
<i>Textes inédits</i>	<i>Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre</i> , 2 tomes, édition de G. Grua, Paris, PUF, 1948.

ŒUVRES DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Les deux éditions de référence en allemand sont les suivantes : *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin und New York, DTV-Walter de Gruyter, 1967 ff.; *Werke. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, München und New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980.

Les traductions françaises sont citées d'après les éditions suivantes :

Vérité et mensonge au sens extra-moral *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in *Œuvres philosophiques complètes, I** : Écrits posthumes 1870-1873*, traduction de M. Haar et M. de Launay, édition établie par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1975.

La Naissance de la tragédie *La Naissance de la tragédie*, introduction, traduction et notes de P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2013.

La Philosophie à l'époque tragique des Grecs *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, in *Œuvres philosophiques complètes, I** : Écrits posthumes 1870-1873*, traduction de M. Haar et M. de Launay, édition établie par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1975.

Considérations inactuelles II *Considération inactuelles I et II. David Strauss, l'apôtre et l'écrivain. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, *Œuvres philosophiques complètes II**, traduction de P. Rusch, édition établie par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1990.

<i>Humain, trop humain I</i>	<i>Humain, trop humain I</i> , traduction et présentation de P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2019.
<i>Humain, trop humain II</i>	<i>Humain, trop humain II. Opinions et sentences mêlées. Le Voyageur et son ombre</i> , traduction d'É. Blondel, O. Hansen-Løve et T. Leydenbach, présentation d'É. Blondel, Paris, GF Flammarion, 2019.
<i>Aurore</i>	<i>Aurore</i> , traduction d'É. Blondel, O. Hansen-Løve et T. Leydenbach, présentation d'É. Blondel, Paris, GF Flammarion, 2012.
<i>Le Gai Savoir</i>	<i>Le Gai Savoir</i> , présentation et traduction de P. Wotling, GF Flammarion, 1997, réédition 2007.
<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> , traduction, préface et commentaires de G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972, réédition 1983.
<i>Par-delà bien et mal</i>	<i>Par-delà bien et mal</i> , présentation et traduction de P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.
<i>La Généalogie de la morale</i>	<i>Éléments pour la généalogie de la morale</i> , introduction, traduction et notes de P. Wotling, Paris, Librairie générale française, 2000.
<i>Le cas Wagner</i>	<i>Le cas Wagner. Crépuscule des idoles</i> , présentation et traduction d'É. Blondel et P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2005.

<i>Crépuscule des idoles</i>	<i>Le cas Wagner. Crépuscule des idoles</i> , présentation et traduction d'É. Blondel et P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2005.
<i>L'Antéchrist</i>	<i>L'Antéchrist</i> , présentation et traduction d'É. Blondel, GF Flammarion, 1994.
<i>Ecce Homo</i>	<i>Ecce Homo</i> , traduction de J.-C. Hémerly, revue, préfacée et annotée par D. Astor, Paris, Gallimard, Folio bilingue, 2012.

Les fragments posthumes sont notés FP, suivi du numéro et de la date, qui permettent de les retrouver dans les volumes correspondants des *Œuvres philosophiques complètes*, 14 vol., édition établie par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1968-1997 :

- I* *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes automne 1869 - printemps 1872*
- II* *Considérations inactuelles I et II. Fragments posthumes été 1872 –hiver 1873-1874*
- II** *Considérations inactuelles II et IV. Fragments posthumes début 1874 – printemps 1876*
- III *Humain, trop humain 1. Fragments posthumes (1876-1878)*
- III *Humain, trop humain 2. Fragments posthumes (1878-1879)*
- IV *Aurore. Fragments posthumes début 1880 – printemps 1881*
- V *Le Gai Savoir. Fragments posthumes été 1881 – été 1882*
- IX *Fragments posthumes été 1882 – printemps 1884*
- X *Fragments posthumes printemps-automne 1884*
- XI *Fragments posthumes automne 1884 – automne 1885*
- XII *Fragments posthumes automne 1885 – automne 1887*
- XIII *Fragments posthumes automne 1887 – mars 1888*
- XIV *Fragments posthumes début 1888 – début janvier 1889*

ŒUVRES D'ALFRED NORTH WHITEHEAD

Les traductions françaises de Whitehead sont citées d'après les éditions suivantes (nous indiquons entre parenthèses les éditions originales anglaises) :

- | | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Le Concept de nature</i> | <i>Le Concept de nature</i> , traduction de J. Douchement, Paris, Vrin, 2006 (<i>The Concept of Nature</i> , Cambridge, Cambridge University Press, 1920). |
| <i>La Science et le monde moderne</i> | <i>La Science et le monde moderne</i> , traduction de P. Couturiau, Paris, Éditions du Rocher, 1994 (<i>Science and the Modern World</i> , New York, Macmillan Company, 1925). |
| <i>Procès et réalité</i> | <i>Procès et réalité. Essai de cosmologie</i> , traduction de D. Janicaud et alii, Paris, Gallimard, 1995 (<i>Process and Reality: An Essay in Cosmology</i> , New York, Macmillan Company, 1929). |
| <i>La Fonction de la raison</i> | <i>La Fonction de la raison et autres essais</i> , traduction de P. Delvaux, Paris, Payot, 1969 (<i>The Function of Reason</i> , Princeton, Princeton University Press, 1929). |
| <i>Aventures d'idées</i> | <i>Aventures d'idées</i> , traduction de J.-M. Breuvert et A. Parmentier, Paris, Le Cerf, 1993 (<i>Adventures of Ideas</i> , New York, Macmillan Company, 1933). |

Modes de pensée

Modes de pensée, traduction de H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004 (*Modes of Thought*, New York, MacMillan Company, 1938).

ŒUVRES DE GILLES DELEUZE

Empirisme et subjectivité

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, PUF, 1953.

Nietzsche et la philosophie

Nietzsche et la Philosophie, Paris, PUF, 1962 / réédition en coll. « Quadrige », 2014.

La Philosophie critique de Kant

La Philosophie critique de Kant, Paris, PUF, 1963.

Proust et les signes

Proust et les signes, Paris, PUF, 1964 / réédition en coll. « Quadrige », 2010.

Différence et répétition

Différence et répétition, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1968.

Spinoza et le problème de l'expression

Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1968.

Logique du sens

Logique du sens, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1969.

Dialogues

Dialogues avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977 / 2e éd., coll. « Champs », 1996.

<i>Spinoza. Philosophie pratique</i>	<i>Spinoza. Philosophie pratique</i> , Paris, Minuit, 1981 / réédition en coll. « Reprise », 2003.
<i>Foucault</i>	<i>Foucault</i> , Paris, Les Éditions de Minuit, 1986 / réédition en coll. « Reprise », 2004.
<i>Le Pli</i>	<i>Le Pli. Leibniz et le baroque</i> , Paris, Minuit, coll. « Critique », 1988.
<i>Pourparlers</i>	<i>Pourparlers 1972 - 1990</i> , Paris, Minuit, 1990 / réédition en coll. « Reprise », 2003.
<i>Critique et clinique</i>	<i>Critique et clinique</i> , Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 1993.
<i>Deux régimes de fous</i>	<i>Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995</i> , édition de D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.
<i>L'Abécédaire</i>	<i>L'Abécédaire de Gilles Deleuze</i> , avec Claire Parnet, Pierre-André Boutang (1988), Éditions Montparnasse, 2004.
Avec Félix Guattari	
<i>L'Anti-Œdipe</i>	<i>L'Anti-Œdipe</i> , Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972.
<i>Kafka</i>	<i>Kafka. Pour une littérature mineure</i> , Paris, Minuit, 1975.
<i>Mille Plateaux</i>	<i>Mille Plateaux</i> , Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980.

Qu'est-ce que la philosophie

Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Minuit,
1991 / réédition en coll. « Reprise », 2003.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

ABRAM 2013

ABRAM, David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, traduction de D. Demorcy et I. Stengers, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.

ACAMPORA 1994

ACAMPORA, Ralph, « Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, 1994, n°16, p. 187-194.

ALLOA 2020

ALLOA, Emmanuel, *Partages de la perspective*, Paris, Fayard, 2020.

ALLOA/DURING 2018

ALLOA Emmanuel, DURING, Élie (éd.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018.

ANDRAULT 2017

ANDRAULT, Raphaële, « Leibniz et la connaissance du vivant », in: *Leibniz. Lectures et commentaires*, M. Laerke, C. Leduc et D. Rabouin (éd.), Paris, Vrin, 2017, p. 171-190.

ANSELL-PEARSON 2000

ANSELL-PEARSON, Keith, « Nietzsche's Brave New World of Force: On Nietzsche's 1873 "Time Atom Theory" Fragment and the Matter of

Boscovich's Influence on Nietzsche », in *New Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 5-33.

- ASTOR 2011 ASTOR, Dorian, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, coll. « Folio biographies », 2011.
- ASTOR 2014 ASTOR, Dorian, *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2014.
- ASTOR 2016 ASTOR, Dorian, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Paris, Autrement, 2016.
- ASTOR 2017 ASTOR, Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2017.
- ASTOR/JUGNON 2016 ASTOR, Dorian et JUGNON, Alain (éd.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Bruxelles, Les impressions nouvelles, 2016.
- BAEUMER 1977 BAEUMER, Max L., « Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche », in *Nietzsche-Studien* 6 (1977), p. 143-160.
- BARRAU 2017 BARRAU, Aurélien, *Des univers multiples*, Paris, Dunod, 2017.
- BARUZI 1907 BARUZI, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.
- BASILE 2009 BASILE, Pierfrancesco, *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2009.

- BEAULIEU 2004 BEAULIEU, Alain, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Mons, éditions Sils Maria, 2004.
- BELAVAL 1960 BELAVAL, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1960.
- BELAVAL 1962/2005 BELAVAL, Yvon, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1962 : 6e édition: 2005.
- BERETTA 2009 BERETTA, Francesco, « L'héliocentrisme à Rome, à la fin du XVIIe siècle : une affaire d'étrangers ? », in *Rome et la science moderne. entre Renaissance et Lumières*, A. Romanello (éd.), Publications de l'École française de Rome, 2009, p. 529-554.
- BERLIOZ/NEF 1999 BERLIOZ, Dominique et NEF, Frédéric, *L'actualité de Leibniz : Les deux Labyrinthes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999.
- BERTOT/LECLERCQ 2019 BERTOT, Clément et LECLERCQ, Jean (éd.), *Nietzsche et la phénoménologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- BITTENCOURT DE CASTRO 2011 BITTENCOURT DE CASTRO, Martinho Antonio « Proclus, the Cambridge Platonists and Leibniz on Soul and Extension », in *Fundamento*, V.2 n° 2, janvier-avril 2011, p. 207-238.
- BLONDEL 1986 BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986 / L'Harmattan, 2006.
- BOUVERESSE 1992 BOUVERESSE, Renée, *L'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Vrin, 1992.

- BRÉHIER 1928 BRÉHIER, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* [1907], Paris, Vrin, 1928.
- BRÉHIER 1951 BRÉHIER, Émile, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, PUF, 2e éd., 1951.
- BRÉHIER 1962 BRÉHIER, Émile (éd.), *Les Stoïciens*, 2 t., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.
- CANGUILHEM 2013 CANGUILHEM, Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966 / 12e éd., 2013.
- CARDOSO 1997 CARDOSO, Adelino, « La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne », in *Synthesis philosophica*, n° 2 (1997), p. 479-48.
- CARLIN 2017 CARLIN, Laurence, « Berkeley and Leibniz », in *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, B. Belfrage & R. Brook (éd.), London/New York, Bloomsbury, 2017, p. 254-267.
- CARR 2007 CARR, Bernard (éd.), *Universe or Multiverse*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- CHAMOIS 2019 CHAMOIS, Camille, *En perspective. Le perspectivisme au prisme des sciences humaines contemporaines*, thèse de doctorat, dir. M. de Gaudemar, Université Paris Nanterre, 2019.
- CHARCHARE 2017 CHARCHARE, Hélène, *Proust et Platon. Convergences linguistiques, érotiques et philosophiques*, thèse de doctorat, Université Sorbonne Paris Cité, 2017.

- CHAZAL 2004 CHAZAL, Gérard, *Les médiations théoriques*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.
- CLASTRES 1974 CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- CONNOLLY 2011 CONNOLLY, William, « Two Visions of Becoming: Whitehead, Nietzsche and Cosmo-Politics », APSA 2011, Annual Meeting Paper, 2011.
- CORRIERAS 2013 CORRIERAS, Maude, « La question de la connaissance et le statut de la créature chez Nicolas de Cues et Leibniz », in *Noesis*, 26-27 | 2016, p.197-218.
- CROSBY 2007 CROSBY, Donald A., « Two Perspectives on Metaphysical Perspectivism: Nietzsche and Whitehead », in *The Pluralist*, University of Illinois Press, vol. 2, n° 3, automne 2007, p. 57-76.
- CUES 1986 CUES, Nicolas de, *Le tableau ou la vision de Dieu*, traduction d'A. Minazzoli, Paris, éditions du Cerf, 1986.
- CUES 2006 CUES, Nicolas de, *Dialogue à trois sur le pouvoir-est : Trialogus de possest*, [1460], traduction de P. Cayer et al., Paris, Vrin, 2006.
- CUES 2011 CUES, Nicolas de, *La Docte Ignorance*, préface et traduction d'H. Pasqua, Paris, Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 2011.

- DAGRON 1999 DAGRON, Tristan, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999.
- DALL'IGNA/ROBERI 2013 DALL'IGNA Antonio e ROBERI Damiano (ed.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano, Mimesis Edizioni, Bibliotheca Cusana, 2013.
- DAMISCH 1987 DAMISCH, Hubert, *L'Origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1987; nouvelle édition en « Champs arts », 2012.
- DANIEL 2007 DANIEL, Stephen H., « The Harmony of the Leibniz-Berkeley Juxtaposition », in *Leibniz and the English-Speaking World*, P. Phemister & S. Brown (éd.), Dordrecht, Springer, 2007, p. 163-180.
- DE SUTTER 2015 DE SUTTER, Laurent, *Magic. Une métaphysique du lien*, Paris, PUF, 2015.
- DEBAISE 2006 DEBAISE, Didier, *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris, Vrin, 2006.
- DEBAISE 2007 DEBAISE, Didier (éd.), *Vie et expérimentation: Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007.
- DEBAISE 2015 DEBAISE, Didier, *L'appât des possibles – Reprise de Whitehead*, Paris, Les presses du réel, 2015.
- DEBAISE/STENGERS 2015 DEBAISE, Didier et STENGERS, Isabelle (éd.), *Gestes spéculatifs*, Paris, Les presses du réel, 2015.

- DEL PRETE 1999 DEL PRETE, Antonella, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in Età moderna*, Naples, La Città del Sole, 1999.
- DELUERMOZ 2007 DELUERMOZ, Frédéric, « Leibniz, dynamique et métaphysique » [2003], *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.
- DENNET 1990 DENNET, Daniel, *La stratégie de l'interprète*, traduction de P. Engel, Paris, Gallimard, 1990.
- DEOTTE 2001 DEOTTE, Jean-Louis, *L'époque de l'appareil perspectif*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DESARGUES 1951 *L'œuvre mathématique de G. Desargues*, R. Taton (éd.), Paris, PUF, 1951.
- DESCARTES 1953 DESCARTES, René, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- DESCOLA 1994 DESCOLA, Philippe, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarì? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », in *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, B. Latour (éd.), Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 1994, p. 329-344.
- DESCOLA 2005/2015 DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005 / « Folio essais », 2015.

Process Studies, University of Illinois Press, vol. 12, n° 1, printemps 1982, p. 1-14.

- DRENTHEN 2002 DRENTHEN, Martin, « Nietzsche and the Paradox of Environmental Ethics: Nietzsche's View of Nature and Morality, », in *New Nietzsche Studies*, 2002, n°1/2, p. 12-25.
- DUCHESNEAU 1994 DUCHESNEAU, François, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994.
- DUCHESNEAU 2010 DUCHESNEAU, François, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.
- DUFOUR 2015 DUFOUR, Éric, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Paris, Ellipses, 2015.
- DUMONCEL 2016 DUMONCEL, Jean-Claude, *La Mathesis de Marcel Proust*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- DUMONT 1967 DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967.
- DUMONT 1991 DUMONT, Jean-Paul (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.
- ELIE 2003 ELIE, Maurice, « Le monde, la raison et le sensible : Husserl, Whitehead, Merleau-Ponty », in *Noesis*, 5 | 2003, p. 59-101.
- ESPINOZA 2009 ESPINOZA, Miguel, « Une explication de la hiérarchie naturelle. Propriétés et limites du

naturalisme d'A. N. Whitehead », in *Thémata. Revista de Filosofia*, n° 41, 2009, p. 433-466.

- FEDERICI VESCOVENI 2016 FEDERICI VESCOVENI, Graziella, *Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2016.
- FICHANT 1998 FICHANT, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.
- FOESSEL 2008 FOESSEL, Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éditions, 2008.
- FOUCAULT 1966 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT 1971 FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172, repris in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1994/2001, texte n° 84, vol. I, p. 1004-1024.
- FRANCK 1998 FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.
- FREMONT 1981/1999 FREMONT, Christiane, *L'Être et la Relation avec trente-sept lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Paris, Vrin, 1981, éd. revue et corrigée, 1999.
- FREMONT 2003 FREMONT, Christiane, *Singularités. Individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003.

- FREUD 1999
FREUD, Sigmund, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, 1999.
- GANDILLAC 1993
GANDILLAC, Maurice de, « Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues », in *Concordia Discours. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Gregorio Piaia (éd.), Padoue, Edizioni Antenore, (« Medioevo e umanesimo », 84), 1993, p. 77-106.
- GENDRON 2007
GENDRON, Pierre-Marc, *Le voyage extraordinaire. Méthode et discours de Michel Serres*, maîtrise en études littéraires, Université de Laval, Québec, 2007.
- GHIO 1979
GHIO, Michelangelo, *Il concetto di espressione in Leibniz e nella tradizione platonico-cristiana*, Turin, 1979.
- GIERE 2006
GIERE, Ronald, *Scientific Perspectivism*, University of Chicago Press, 2006.
- GIL 1984
GIL, Fernando, « Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie », in *Passé présent*, n° 3 (1984), p. 147-164.
- GORI 2016
GORI, Pietro, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2016.
- GUATTARI 1989
GUATTARI, Félix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

- GUATTARI 1992 GUATTARI, Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- GUEROULT 1977 GUÉROULT, Martial, *Dynamique et métaphysique leibniziennes* [1934], Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- HADOT 2004 HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.
- HALLMAN 1991 HALLMAN, Max, « Nietzsche's Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, 1991, n°13, p. 99-125.
- HARAWAY 2008 HARAWAY, Donna, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY 2020 HARAWAY, Donna, *Vivre avec le trouble*, traduction de V. Garcia, Vaulx-en-Velin, Editions des Mondes à faire, 2020.
- HEIDEGGER 1961 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* [1961], 2 tomes, traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- HEYWOOD 2012 HEYWOOD, Paolo, « Anthropology and What There Is » : reflections on "Ontology" », in *Cambridge Anthropology*, 30 (1), mars 2012, p. 143-151.
- HUGH-JONES 1996 HUGH-JONES, Stephen, « Shamans, prophets, priests and pastors », in *Shamanism, History, and the State*, N. Thomas et C. Humphrey (éd.), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 32-75.

- HUSBANDS 2019 HUSBANDS, Conor, « Action at a Distance : From Boscovich to Nietzsche », in *Nietzsche-Studien*, 48-1, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2019, p. 198-219.
- IBBEKEN 2008 IBBEKEN, Claudia, *Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- INGOLD 1998 INGOLD, Tim, « Totemism, Animism, and the Depiction of Animals », in *Animal. Anima. Animus*, M. Seppälä, J.-P. Vanhala, L. Weintraub (éd.), Pori, FRAME / Pori Art Museum, 1998, p. 181-207.
- JAMES 2005 JAMES, William, *Essais d'empirisme radical*, traduction de G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005.
- JOLY 1930 JOLY, Ernest, *Études pascaliennes VII. La "sphère infinie" de Pascal*, Paris, Vrin, 1930.
- KAIL 2009 KAIL, Peter J. E., « Nietzsche and Hume : Naturalism and Explanation », in *The Journal of Nietzsche Studies*, 37, Spring 2009, p. 5-22.
- KANT 1987 KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction de J. Barni revue par P. Archambault, Paris, GF Flammarion, 1987.
- KAULBACH 1990 KAULBACH, Friedrich, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil : Wahrheit und Perspektive*

bei Kant, Hegel und Nietzsche. Mohr Siebeck, Tübingen 1990.

KOHN 2017

KOHN, Eduardo, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain* [2013], traduction de G. Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017.

KOYRÉ 1962/2003

KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], traduction de R. Tarr., Paris, PUF, 1962 / rééd. Gallimard, 2003.

KRULIC 2001

KRULIC, Brigitte, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », in *Archives de Philosophie* 2001/2, vol. 64, p.301-321.

KRUSE 1987

KRUSE, Bernhard-Arnold, *Apollinisch-dionysisch: moderne Melancholie und Unio Mystica*, Frankfurt/Main, Athenäum, 1987.

LANDENNE 2020

LANDENNE, Quentin (éd.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Presses de l'Université Saint-Louis de Bruxelles, 2020.

LAPORTE 1945

LAPORTE, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Vrin, 1945.

LAPOUJADE 2008

LAPOUJADE, David, *Fiction du pragmatisme : William et Henry James*, Paris, Minuit, 2008.

LATOURE 1991

LATOURE, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

- LATOUR 1999/2004 LATOUR, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découvertes & Syros, 1999 / La Découverte, 2004.
- LATOUR 2001/2011 LATOUR, Bruno, *Pasteur: guerre et paix des microbes. Suivi de Irréductions*, Paris, La Découverte 2001/édition de poche, 2011.
- LATOUR 2004 LATOUR, Bruno, « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », in *Critical Inquiry* 30, n° 2 (Winter 2004) / Réimpression in *Things*, B. Brown (éd.) Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p.151-174.
- LATOUR 2006 LATOUR, Bruno, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.
- LATOUR 2012 LATOUR, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- LATOUR 2015 LATOUR, Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- LATOUR 2018 LATOUR, Bruno, « “Ce cheval ne tient plus dans le cadre” ou les nouveaux avatars de l'analogisme », in *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola*, G. Cometti, P. Le Roux, T. Manicone, N. Martin, Tautem (dir.), Tautem, 2018, p. 573-584.

- LE BLANC 2000 LE BLANC, Guillaume (dir.), *Lectures de Canguilhem : Le normal et le pathologique*, Paris, ENS éditions, 2000.
- LEE 2015 LEE, Moon Kyo, *Deleuze et Whitehead: une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif*, thèse de doctorat de philosophie, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015.
- LEIBER/VOIGT 2014 LEIBER Theodor and VOIGT, Kirsten, « Beauty, the Will to Power, and Life as Artwork. Aesthetico-Speculative Realism in Nietzsche and Whitehead », in *Speculations V*, New York, Punctum Books, 2014, p. 57-91.
- LEJEUNE 1948 LEJEUNE, Albert, *Euclide et Ptolémée. Deux stades de l'optique géométrique grecque*, Bibliothèque de l'Université de Louvain, 1948.
- LÉVI-STRAUSS 1955 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS 2000 LÉVI-STRAUSS, Claude, « Postface », in *L'Homme*, 154-155, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000, p. 713-720.
- LYPP 1984 LYPP, Bernhard, « Dionysisch-apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz », in *Nietzsche-Studien* 13 (1984), p. 356-373.
- MACDONALD ROSS 1983 MACDONALD ROSS, Georg, « Leibniz and Renaissance Neoplatonism », in *Leibniz et la*

Renaissance, A. Heinekamp (éd), Wiesbaden, Steiner, 1983, p. 125-134.

MANIGLIER 2010

MANIGLIER, Patrice, *La Perspective du Diable. Figurations de l'espace et philosophie de la Renaissance à Rosemary's Baby*, Arles, Actes Sud / Villa Arson, 2010.

MANIGLIER 2017

MANIGLIER, Patrice, « Dionysos anthropologue. À propos d'Eduardo Viveiros de Castro », in *Les Temps modernes*, 2017/1, n° 692, p. 136-155.

MARTIN 2010

MARTIN, Jean-Clet, *Plurivers. Essai sur la fin du monde*, Paris, PUF, 2010.

MARTINEZ 2014

MARTINEZ, Isabelle, *La causalité émanative chez Plotin et chez Leibniz : création ou émanation ?*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2014.

MASSINI 2012

MASSINI, Michela, « Scientific Perspectivism and its foes », in *Philosophica*, n° 84, University of Boston, 2012, p. 25-52.

MASSINI/McCOY 2020

MASSINI, Michela et McCOY, Casey D. (éd.), *Understanding Perspectivism. Scientific challenges and methodological prospects*, New York, Routledge, 2020.

MEILLASSOUX 2006

MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

- MESNARD 1978 MESNARD, Jean « Leibniz et les papiers de Pascal », in *Leibniz à Paris (1672-1676)*, t. 1, *Les Sciences*, Wiesbaden, F. Steiner, 1978, p. 45-58.
- MORGAN 1941 MORGAN, George Allen, *What means Nietzsche*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.
- MORIZOT 2016 MORIZOT, Baptiste, *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Wildproject, 2016.
- MÜLLER-LAUTER 1998 MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, textes réunis par P. Wotling et traduits par J. Champeaux, Paris, Allia, 1998.
- NOHL 1912 NOHL, Hermann, « Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* », in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Hermann Schwarz (éd.), vol. 149, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1912.
- PANOFSKY 1975 PANOFSKY, Erwin, *La perspective comme forme symbolique* [1927], traduction sous la direction de G. Ballangé, Paris, Minuit, 1975.
- PARKES 1998 PARKES, Graham, « Staying Loyal to the Earth », in *Nietzsche's Future*, J. Lippitt (dir.), Londres, Macmillan Press, 1998, p. 167-188.
- PASCAL 1954 PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.

- PASCAL 1972 PASCAL, Blaise, *Pensées*, préface et introduction de L. Brunschwig, Paris, Librairie Générale Française, 1972.
- PAUTRAT 1971 PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.
- PÉPIN 1970 PÉPIN, Jean, « Plotin et le miroir de Dionysos », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 24/ n° 92 (2), 1970, p. 304-320.
- PERRE 2020 PERRE, Mickaël, *Lire par le milieu: Deleuze et la lecture comme expérimentation*, Thèse de doctorat, Université Toulouse 2 - Jean Jaurès, 2020.
- PHEMISTER 2016 PHEMISTER, Pauline, *Leibniz and the Environment*, New York, Routledge, 2016.
- PLOTIN 1976 PLOTIN, *Ennéades*, 7 vol., traduction d'Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1928/1976.
- POLITELLA 1938 POLITELLA, Joseph, *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*, Dissertation, University of Philadelphia, 1938.
- PRADELLE 2016 PRADELLE, Dominique (éd.), *Leibniz : Lectures phénoménologiques*, *Philosophie* n° 129, Paris, Minuit, 2016.
- RAUZY 2001 RAUZY, Jean-Baptiste, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

- REGINSTER 2000 REGINSTER, Bernard, « Nietzsche's "Revaluation" of Altruism », in *Nietzsche-Studien*, vol. 29, 2000, p. 199-219.
- REY 2009 REY, Anne-Lise, « L'ambivalence de l'action dans la Dynamique de Leibniz. La correspondance entre Leibniz et De Volder », I et II, in *Studiana Leibnitiana*, Franz Steiner Verlag, Bd. XLI, 2009, p. 47-66 et 157-182.
- REY 2011 REY, Anne-Lise, « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G. W. Leibniz », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 70, Paris, PUF, 2011/2, p. 253-256.
- REY/VENGEON 2011 REY, Anne-Lise et VENGEON, Frédéric, *Nicolas de Cues et G. W. Leibniz : infini, expression et singularité*, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 70, Paris, PUF, 2011/2.
- RICCI 1990 RICCI, Saverio, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Florence, Le Lettere, 1990.
- ROCCHI 2000 ROCCHI, Jean, *Giordano Bruno après le bûcher*, Bruxelles/Paris, éditions Complexe, 2000.
- ROCHEREAU 2020 ROCHEREAU, Arnaud, *Le sens pratique du perspectivisme*, thèse de doctorat de l'Université de Nantes, 2020.
- RODIER 1902 RODIER, Georges, « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz [Plotin] », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10, 1902, p. 552-564.

- ROWLANDS 2010 ROWLANDS, Mark, *Le philosophe et le loup* [2009], traduction de K. Holmes, Paris, Belfond, 2010.
- RUSSELL 1970 RUSSELL, Bertrand, *La Philosophie de Leibniz*, traduction de J. et R. Ray, Paris, Alcan, 1908 / réimpression, Paris, PUF, 1970.
- SCHOPENHAUER 1912 SCHOPENHAUER, Arthur, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1912.
- SCHOPENHAUER 2009 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, traduction de C. Sommer, V. Stanek et M. Dautrey, Paris, Gallimard, 2 vol., 2009.
- SERON 2012 SERON, Denis, « L'idéalisme de Cohen et Natorp : Entre Kant et Platon », in *L'idée platonicienne dans la philosophie contemporaine : Jalons*, S. Delcomminette & A. Mazzú (éd.), Paris, Vrin, 2012, p. 97-116.
- SERRES 1968 SERRES, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968.
- SERRES 1972 SERRES, Michel, *Hermès II. L'interférence*, Paris, Minuit, 1972.
- SERRES 1977 SERRES, Michel, *Hermès IV. La distribution*, Paris, Minuit, 1977.
- SERRES 1986 SERRES, Michel, *Genèse*, Paris, Grasset, 1986.

- SERRES 1990/2020 SERRES, Michel, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990 / nouvelle édition, Le Pommier, 2018 / Flammarion, 2020.
- SERRES 1992 SERRES, Michel, *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992.
- SERRES 2009/2015 SERRES, Michel, *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, Paris, Le Pommier 2009 / édition de poche Le Pommier/Humensis, 2015.
- SIBERTIN-BLANC 2013 SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013.
- SJÖSTEDT 2016 SJÖSTEDT, Peter, « Whitehead's Nietzsche. An Introduction to, and presentation of, A. N. Whitehead's Marked Copy of Nietzsche's *The Will to Power* », in *Philosopher.eu* (3:2016).
- SPINOZA 2010 SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, présentation et traduction de Maxime Rovère, Paris, GF Flammarion, 2010.
- STELLINO/TINLAND 2019 STELLINO, Paolo et TINLAND Olivier (éd.), *Nietzsche et le relativisme* Bruxelles, Éditions Ousia, 2019.
- STENGERS 1994 Stengers, Isabelle (éd.), *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994.

- STENGERS 1997/2003 STENGERS, Isabelle, *Cosmopolitiques*, 7 tomes, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de tourner en rond, 1997 / réédition La Découverte, 2003.
- STENGERS 2002 STENGERS, Isabelle, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.
- STENGERS 2009 STENGERS, Isabelle, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.
- STENGERS 2013 STENGERS, Isabelle, *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, La Découverte, 2013.
- STENGERS 2017 STENGERS, Isabelle, *Civiliser la modernité? Whitehead et les ruminations du sens commun*, Paris, Les presses du réel, 2017.
- STENGERS 2019 STENGERS, Isabelle, *Résister au désastre: dialogue avec Marin Schaffner*, Paris, Wildproject, 2019.
- STENGERS 2020 STENGERS, Isabelle, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte, 2020.
- STIEGLER 2001 STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.
- STIEGLER 2018 STIEGLER, Bernard, *Qu'appelle-t-on panser?*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018.

- STOLZE LIMA 2005 STOLZE LIMA, Tânia, *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiv*, São Paulo, Editora UNESP, 2005.
- TATON 1962 TATON, René, « L'œuvre de Pascal en géométrie projective », in *Pascal et les mathématiques. Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 15, n°3-4, 1962, p. 197-252.
- TEICHMÜLLER 1882 TEICHMÜLLER, Gustav, *Die wirkliche und scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau, 1882.
- THOMAS-FOGIEL 2015 THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.
- TIMMERMANS 2006 TIMMERMANS, Benoît (éd.), *Perspective: Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006.
- UEXKÜLL 2010 UEXKÜLL, Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, [1934], traduction de C. Martin-Fréville, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque Rivages », 2010.
- VARELA 1989 VARELA, Francisco, *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant* [1979], traduction de P. Bourguin et P. Dumouchel, Paris, Seuil, 1989.
- VERLEY 2006 VERLEY, Xavier, « Cosmologie et phénoménologie : Whitehead et Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006/1 (Tome 131), p. 35-55.

- VIAU 2009 VIAU, Marcel, « La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues », in *Revue des sciences religieuses*, 83/2 | 2009, p. 257-276.
- VILMER 2006 VILMER, Jean-Baptiste Jeangène, « Possibilité et existentiabilité chez Leibniz », in *Revue Philosophique de Louvain*, 104 (1), 2006, p. 23-45.
- VILMER 2009 VILMER, Jean-Baptiste Jeangène, « Le paradoxe de l'infini cartésien », in *Archives de philosophie*, 2009/03 (t. 72), p. 497-521.
- VINCIGUERRA 2007 VINCIGUERRA, Lucien, *Archéologie de la perspective. Sur Piero della Francesca, Vinci et Dürer*, Paris, PUF, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, n° 2 (2), 1996, p. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO 2009 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO 2014 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, 138-139 | 2014, p. 161-181.
- VIVEIROS DE CASTRO 2019 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, traduction de J. Pallotta, Paris, Éditions Dehors, 2019.

- VOGEL 1966 VOGEL, Martin, *Apollinisch-Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg, Gustav Bosse Verlag, 1966.
- WOTLING 1995/2009 WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995 / « Quadrige », 2009.
- WOTLING 1999 WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Allia, 1999.
- WOTLING 2008 WOTLING, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2008.
- WOTLING 2016 WOTLING, Patrick, *“Oui, l'homme fut un essai”. La philosophie de l'avenir chez Nietzsche*, Paris, PUF, 2016.
- ZIMMERMAN 2008 ZIMMERMAN, Michael, « Nietzsche and Ecology. A Critical Inquiry », in *Reading Nietzsche at the Margins*, S. Hicks et A. Rosenberg (dir.), West Lafayette, Purdue University, 2008, p. 165-185.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	3
<i>Abstract</i>	5
Remerciements	7
INTRODUCTION – LE PERSPECTIVISME : CIRCONSTANCES ET IMPULSIONS	9
I – UN MILIEU DE DÉPART (CIRCONSTANCES)	11
1 – Le modèle perspectif	12
2 – De la géométrie à la métaphysique : Leibniz	16
3 – Le perspectivisme « tel que je le comprends » : Nietzsche	19
4 – Multiplication des philosophes perspectivistes	22
5 – Actualité du perspectivisme : métaphysique et anthropologie, réalisme et relativisme	25
II – UN POINT DE DÉPART (IMPULSIONS)	34
1 – Triangulation : Leibniz, Nietzsche, Whitehead, par Deleuze	34
2 – Comparer : une « avancée de la disjonction vers la conjonction »	40
3 – Désir de texte, désir de monde	43
III – PLAN DE LA THÈSE	46
CHAPITRE 1 – ENTR’EXPRESSION DES POINTS DE VUE (LEIBNIZ, DELEUZE)	53
I - DE LA RECHERCHE DU POINT FIXE À LA MULTIPLICATION INFINIE DES POINTS DE VUE	53
1 - La question antécopernicienne	53
2 - Leibniz et Descartes	54
3 - Leibniz et Pascal	57
II - CONVERGENCE DES POINTS DE VUE ET ÉQUIVOCITÉ DE L'ÊTRE	61
1 - Expression et inclusion	61
2 - Convergence et existence	64
3 - Équivocité et convergence	67
III - DIVERGENCE DES PERSPECTIVES ET UNIVOCITÉ DE L'ÊTRE	71
1 - Le présupposé de la représentation	71
2 - Une « ruineuse hésitation » entre le possible et le virtuel	72
3 - Sens et non-sens	74
4 - Le monde « orgique » du divergent	76
CHAPITRE 2 – DISJONCTIONS DE L'APPARENCE (NIETZSCHE)	79
I - LA REPRÉSENTATION ORGIQUE	79
1 - Nietzsche antécopernicien	79
2 - Nietzsche, disciple de Dionysos	81
II - LES COUPLES DISJONCTIFS	84
1 - « À coups de formules schopenhaueriennes et kantienne »	84
2 - Apollon et Dionysos	90
	465

3 - Héraclite et Parménide	95
III - PHÉNOMÉNALISME ET PERSPECTIVISME	99
1 - Contre Kant	99
2 - L'apparence ou volonté de puissance	103
3 - Les degrés de l'apparence	108
CHAPITRE 3 – VIVANT MIROIR (NIETZSCHE ET LEIBNIZ – I)	111
I - LE MIROIR DIVIN DES NÉOPLATONICIENS	112
1 - Dionysos au miroir	112
2 - En miroir et en énigme	114
3 - Un unique miroir brisé	116
II - LEIBNIZ : LES MIROIRS DE DIEU ET DE L'UNIVERS	117
1 - Les miroirs monadiques	117
2 - Loi de la spécularité	120
III - LE MIROIR DIONYSIAQUE DE NIETZSCHE	123
1 - Miroir de miroir	123
2 - « De vivantes images dans un miroir »	126
CHAPITRE 4 – PERCEPTIVISME (NIETZSCHE ET LEIBNIZ – II)	133
I - UNE « PENSÉE DONT LA PROFONDEUR N'EST PAS ENCORE ÉPUISEE »	134
1 - Nietzsche face à Leibniz	134
2 - Renversement de l'apparence	136
II - LA PERCEPTION COMME ACTIVITÉ : LE MODÈLE DYNAMIQUE	138
1 - Perception, force et substance individuelle (Leibniz)	138
2 - Perception, forces et quanta de puissance (Nietzsche)	146
III - ATOMISME VS. CONTINUÏSME	156
1 - Hésitation de Leibniz (et de Nietzsche)	156
2 - Singularité et multiplicité : le principe hiérarchique	161
IV - PERSPECTIVISME ET « PERCEPTIVISME » : UNE ONTOLOGIE DE LA PERCEPTION ?	165
1 - L'Être percevant	165
2 - Une objectivité perceptive ?	168
3 - Mondes possibles et perspectives virtuelles	171
CHAPITRE 5 – LE DÉFERLEMENT DES DIVERGENCES (DELEUZE COMPARATISTE)	177
I – AFFIRMER LA DIVERGENCE	179
1 – La communication des événements	179
2 – Rendre justice à la vérité de l'événement	185
3 – Une difficulté : « Et toujours une autre ville dans la ville »	192
II – « L'ONTOLOGIE, C'EST LE COUP DE DÉS – CHAOSMOS »	198
1 – L'essence et les sens	198
2 – Proust, leibnizien et nietzschéen	201
3 – Le coup de dés : du chaos au chaosmos	207
4 – Chaosmos et éternel retour	214

CHAPITRE 6 – L'ACCOMPLISSEMENT DE L'IMPORTANCE (NIETZSCHE ET WHITEHEAD)	219
I – L'AVANÇÉE VERS LA CONJONCTION À PARTIR DE LA DISJONCTION	220
1 – « Je ramène ces monades aux événements unifiés dans l'espace et le temps »	220
2 - Monade, mode, monisme	223
3 - « Des préjugés des philosophes »	228
II – PERCEPTION ET RÉALITÉ	229
1 – Dualisme des mondes et bifurcation de la nature	230
a) <i>Nietzsche contre le dualisme du « monde vrai » et du « monde apparent »</i>	230
b) <i>Whitehead contre la « bifurcation de la nature »</i>	234
2 – Repenser la perception	238
a) <i>Rappel : Nietzsche, de la perception à la volonté de puissance</i>	238
b) <i>Whitehead : de la perception à la préhension</i>	241
III – PERSPECTIVE ET VALEUR	247
1 – L'importance	247
2 – La valeur des valeurs	256
3 – Justification esthétique de l'existence	266
CHAPITRE 7 – DIONYSOS ANTHROPOLOGUE	271
I – LES QUATRE ONTOLOGIES	274
II – ANIMISME MÉTHODOLOGIQUE	280
III – LA COMMUNICATION DES POINTS DE VUE : « UNE AFFAIRE RISQUÉE »	285
1 - Prédation et anthropophagie	285
2 - Métamorphose et anthropomorphisme	291
3 – Diplomatie animiste	299
4 – Une méthode analogique ?	305
IV – ANALOGIQUE DU SENS	309
1 – Recomposition analogique des mondes	309
2 – L'analogisme comme herméneutique (Foucault)	312
3 – Ontologies hybrides	316
CHAPITRE 8 – PERSPECTIVISME, ANALOGISME ET ANIMISME (LEIBNIZ, NIETZSCHE, WHITEHEAD, DELEUZE)	323
I – LE PERSPECTIVISME, UN HYBRIDE ?	323
1 - Trompe-l'œil	323
2 – Il n'y a que des hybrides	326
3 – Libération de singularités	328
II – ANIMATION ET PRÉDATION	332
1 – Leibniz : activité et appétition	332
2 – Nietzsche, spiritualité et assimilation	336
3 – Whitehead, visée et préhension	342
4 – Deleuze, vie non organique et double capture	343
III – CONNEXIONS ET HIÉRARCHIES ANALOGISTES	346
	467

1 - Leibniz et les degrés de perfection	347
2 - Nietzsche et le problème de la hiérarchie	348
3 - Whitehead et la libre nécessité de l'univers	353
4 - Deleuze, critique et capture de l'analogie	357
IV – DÉLOCATION ET MÉTAMORPHOSE	360
1 – Leibniz interprète : le <i>saltus</i> diplomatique	360
2 – Chamanisme de Nietzsche	369
3 – Whitehead : l'aventure et la transe	377
4 – Deleuze, le sorcier et les devenirs	384
CONCLUSION – PERSPECTIVES CHAOSMOPOLITIQUES	391
Engagement	391
« Conspiration »	393
Écologie des relations	396
<i>Serres avec Leibniz</i>	398
<i>Stiegler et Latour avec Nietzsche</i>	401
<i>Stengers avec Whitehead</i>	411
<i>Guattari avec Deleuze</i>	416
Sens commun, imagination, interprétation	425
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS	431
TABLE DES MATIÈRES	465

Titre : *PERSPECTIVISME. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze*

Mots clés : perspectivisme ; Leibniz ; Nietzsche, Whitehead ; Deleuze.

Le perspectivisme suscite de nos jours un intérêt grandissant en philosophie. Ce mode de pensée conçoit le monde par analogie avec la perspective en peinture : toute réalité dépend de la relation entre un point de vue toujours situé et une apparence toujours projetée sous un certain angle. Parmi les philosophes qui ont mobilisé ce modèle perspectif, Leibniz, Nietzsche et Whitehead ont une importance toute particulière. C'est Gilles Deleuze qui, le premier, a évoqué un lien profond entre ces trois versions du perspectivisme, qui formaient selon lui « une école un peu secrète ». Mais il n'a jamais explicité cette affinité qui était pourtant un enjeu central pour sa propre pensée. Le présent travail comparatiste est consacré à développer les analogies et à pratiquer des hybridations entre ces quatre philosophes. On y traverse l'aventure et l'héritage du perspectivisme, jusqu'aux points de vue non-occidentaux, et même non-humains, qu'étudient aujourd'hui l'anthropologie et l'éthologie, en faveur d'une véritable écologie des relations, d'une cosmologie qui puisse déboucher sur une cosmopolitique.

Title : *PERSPECTIVISM. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze*

Keywords : Perspectivism ; Leibniz ; Nietzsche, Whitehead ; Deleuze.

Abstract : There is increased interest in Perspectivism in philosophy nowadays. It conceives the world in analogy with perspective in painting: any reality depends on the relation between a point of view that is always located, and an appearance that is always projected under a certain angle. Leibniz, Nietzsche and Whitehead are amongst those philosophers who applied this perspectival model, those three contributions being of singular importance. Gilles Deleuze was the first to point out a profound connection between those three versions of perspectivism, which constituted, in his view, a "school somewhat like a secret society". But he never explained this commonality which was yet crucial for the elaboration of his own philosophy. The present comparative study is dedicated to developing analogies and hybridizations between those four philosophers, following the adventure and legacy of perspectivism, and reaching out to non-western, as well as non-human, points of view studied by anthropology and ethology. It proposes a real ecology of relations and a cosmology which can develop into a cosmopolitics.