Promotion du logos

Francis Courtès

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/baroque/528>

DOI : 10.4000/baroque.528

ISSN : 2261-639X

Éditeur :

Centre de recherches historiques - EHESS, Éditions Cocagne

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 1980

ISSN : 0067-4222

Référence électronique

Francis Courtès, « Promotion du logos », *Baroque* [En ligne], 09-10 | 1980, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 09 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/baroque/528> ; DOI : 10.4000/baroque.528

Ce document a été généré automatiquement le 9 mai 2019.

© Tous droits réservés

Promotion du logos

Francis Courtès

*Il occupe la première place et il est en même temps le
père du logos.
Platon, Banquet, 177 d.*

- 1 L'objet de cette communication est de marquer mon accord avec le thème de ces journées qui examinent le baroque en tant que promotion du Logos. Je me propose de le justifier par l'histoire de la philosophie. Toutefois, je prendrai comme point de départ un ouvrage étranger à cette discipline sur lequel j'aimerais ne faire aucune hypothèse : ni l'affirmer intemporel, ni l'identifier à une période connue. M'y référer seulement à cause de sa richesse.
- 2 C'est le *Dieu d'eau* de Marcel Griaule, rédigé il y a une trentaine d'années¹ d'après le témoignage d'un vieux chasseur dogon. L'enseignement recueilli par l'ethnologue français comportant, à distances croissantes d'un souverain créateur, une théogonie, une cosmogonie et une anthropogonie on s'attend à trouver une triple théorie de la sexualité, de la parole et du travail. Au milieu de la première, il y a deux problèmes, l'androgynie et l'inceste², appelés par d'autres exigences que la nécessité matérielle. En effet, le premier androgynie n'est pas la contraction du couple primitif en un individu unique, mais la première difficulté rencontrée par le créateur, la rébellion de son partenaire féminin. L'inceste n'est pas la carte forcée, la condition inévitable, mais la rançon ou le résidu d'un désordre moral dont les suites naturelles ont déjà été réparées³ : le chacal, fruit décevant de l'union difficile du Dieu à la Terre androgynie, veut l'inceste pour assumer, devant sa mère mais en son nom, la masculinité perdue par celle-ci, une deuxième union ayant déjà produit les jumeaux civilisateurs.
- 3 Si l'inceste occupe, dans ce mythe, une place qui est celle du châtiment, c'est qu'il est la preuve sensible, à l'usage des civilisés, d'un mal originel qui est l'état d'androgynie, ce mal que veulent guérir les pratiques sanglantes d'excision et de circoncision⁴. Encore faut-il savoir pourquoi il est un mal. Observons comparativement, la série d'œuvres des jumeaux. Ils commencent par couvrir la nudité de la Terre⁵ d'une jupe de tresses parallèles. Puis, les hommes naissant seuls et avec une âme double, à l'homme et à la femme ils ôtent respectivement la partie de leur sexe évoquant le sexe opposé. Bref, la

Terre s'embellit de ce qu'elle n'est pas, tandis que les humains, liés par le savoir de leurs secrets réciproques précisés par une opération douloureuse, deviennent capables de s'unir. On peut tenir pour de même sens les inventions, qui viennent ensuite, du tissage et de la vannerie. Les Génies que sont les jumeaux ont pour génie celui de faire tenir ensemble.

- 4 Ordre, parure et entretien nous suggèrent le mot Kosmos, lui-même confirmé par le classement des choses, le système du monde, l'ordonnance du corps. Quelques détails supplémentaires donnent à ce rapprochement une résonance particulière. Par exemple, à Griaule qui ne comprend pas pourquoi les hommes sont revenus du ciel après s'y être élevés pour devenir des génies sous la conduite des jumeaux, le vieux chasseur fait cette réponse que l'ethnologue estime évasive : « Les génies ne tombent du ciel que par colère ou bousculade⁶ ». Il n'est aucun lecteur de Platon à qui cette colère et cette bousculade ne rappellent un souvenir, celui de l'âme non divine et de l'attelage céleste, du cocher qui tantôt voit les réalités, tantôt les perd de vue, tout absorbé qu'il est à mieux tenir en main l'agitation de ses chevaux, emportés, « bousculant » les autres au cours de la révolution (*Phèdre*, 248 b). Griaule aurait peut-être aimé cette rencontre, qui l'aurait dispensé d'associer les Grecs à son réflexe de rétraction en présence des hellénistes. On pourra objecter qu'elle ne met en jeu qu'un ou deux mots de tout un mythe. Mais on ajoutera (p. 42) les conflits de préséance, eux aussi terminés par des drames et des chutes. Et surtout il y a dans le récit dogon la prise en charge des hommes par un couple de génies descendus sur la terre. Elle commence par la descente de l'aîné dans la fourmilière terrestre, « une parturition à rebours », une transsubstantiation des ancêtres humains, organisés par les Génies selon des règles séparatrices, chacun ayant à se nourrir d'une graine particulière⁷. À tout cela conviennent, en guise de conclusion, ces mots de l'Étranger du *Politique* (272 c) : « Tu viens donc d'apprendre, ô Socrate, quelle vie menaient les hommes à l'époque de Kronos ». Le renversement du temps, la Terre maternelle, la nourriture exclusivement végétale, la paix des animaux, la clôture, la limitation numérique des sociétés⁸, le gouvernement des hommes par des pasteurs divins, tous ces problèmes sont réunis dans le mythe du *Politique*⁹, à la différence près que la scène s'y déroule sur la Terre même et non au ciel. Mais la fin du récit rachète la divergence du début : car l'ancêtre dogon, abandonnant le ciel, reçoit pourtant de Dieu, sous la forme d'un panier¹⁰, de quoi ne pas oublier le système du monde, modèle d'intellection ; et les Fils de la Terre, abandonnés par Dieu, reçoivent de Prométhée, d'Héphaïstos, de Coré les moyens de produire ce qui leur était donné¹¹. Ici comme là, il y a culture à partir d'une séparation.
- 5 Par toutes ses prises, de toutes parts, la lecture du *Politique* semble nous ramener au geste du tisserand¹² qui serre ce qu'il assemble. Comme la chaîne et la trame, hommes libres et esclaves ont à former un seul tissu. La cité n'a pas seulement à rester une, mais à être, malgré l'imprudence des fougueux et le scrupule des conservateurs¹³. Entrecroiser les manières d'être, les caractères opposés, dans le partage des charges publiques, cette fonction royale apparente au tissage non seulement l'art associatif, mais l'appréciation des excès, le jugement, la juste mesure¹⁴. Que, de surcroît, il y ait lieu d'étudier parallèlement pour le tisserand et pour le roi leurs auxiliaires et leurs rivaux, c'est l'effet d'une ressemblance qui renforce leur analogie.
- 6 Laissons de côté pour le moment ce problème de la parenté et de la hiérarchie impliquée par celle-ci. Car, manifestement, il y aurait paradoxe à faire dépendre le roi d'un artisan, et la cité d'un de ses membres. Le tissage est un paradigme, c'est-à-dire un détour

emprunté par la recherche quand elle se croit dans une impasse. Le règne de Kronos a mis en évidence un modèle de gouvernement qui s'écarte de notre expérience ; dès lors, il se présente comme une donnée inutile, qu'il s'agit donc de rattraper par la voie des médiations ou plutôt de réintégrer dans un réseau de différences. Le tissage fonctionne ainsi comme une provocation à chercher, pour le politique, l'environnement de variations perceptible autour du tisserand. Tel est le sens, méthodologique, des remarques sur l'écriture¹⁵ qui suivent l'exposé du mythe de Kronos. Qu'elle soit l'exemple de l'exemple ne veut pas dire qu'elle soit le cas particulier d'une image supérieure à elle, mais bien qu'elle peut prétendre à quelque privilège, en tant qu'illustration beaucoup plus générale de la fonction de paradigme, qui porte dissociation et identification, comparaison et analyse des syllabes en vue des lettres. Il n'est donc pas question du tissage pour lui-même, mais de sa définition, ici appelée Logos. La quête du Logos est un apprentissage des moyens de s'orienter dans le monde des incorporels, des réalités « les plus belles », « les plus précieuses » assurément, mais aussi (peut-être surtout) les plus grandes¹⁶, entendons : les plus compréhensives.

- 7 Or, dans cette direction, le politique s'avance plus loin que le tisserand. Cela ne tient pas simplement au volume de la cité, où celui-ci n'est qu'un artisan parmi d'autres, encore que par rapport au cardeur et au fileur sa position en bout de chaîne représente un net avantage. Cela tient plus profondément à la nature du Logos, qui ressort de leur dissemblance. Le tisserand fait partie d'une classification, où sa place est déterminée par des gestes qui sont exclusifs : il ajuste et il ne troue pas, il n'use pas d'agglutinants¹⁷. Les autres gestes que celui-là doivent être accomplis par d'autres artisans : chacun a son programme et sa spécialité. Le roi, lui, n'a d'égard qu'au juste, à la droite constitution. Il s'y réfère pour évaluer ce qui n'y est pas conforme, dans l'un ou l'autre sens, et qui par là réclame des corrections contraires. Le trop et le trop peu ont ceci de commun, d'être des maladies également possibles, le traitement approprié à leurs natures différentes étant lui-même conçu par le seul politique. Et, du reste, qu'est-ce qui empêche qu'elles soient simultanées ? Il est plus d'une façon d'être de trop quelque part, et l'expulsion de certains pourra coïncider avec l'introduction de nouveaux citoyens, tout comme avec l'envoi de colons à l'étranger¹⁸. Ce que dit la juste mesure comme distincte de la mesure, c'est l'exigence de vérité singulière qui est au cœur de l'acte politique, où le nombre est inessentiel : à nombre égal de gouvernants, la tyrannie et la royauté s'opposent néanmoins l'une à l'autre¹⁹, et s'il n'y a qu'un nom pour deux démocraties, c'est au mépris des différences dans la prise des décisions. La méthode des dichotomies n'est qu'un aide-mémoire pour l'art de diviser le réel de son apparence, éventuellement numérique. En ce sens, elle est une logique, un exercice du Logos, un rappel à l'ordre, préalable au moment de se prononcer.
- 8 De cette conclusion nous pourrions dire sans doute qu'elle éclaire les thèmes majeurs du platonisme : par exemple, dans le cours d'études que préconise la *République*, la place de la dialectique par rapport aux mathématiques, et sa mission de saisir dans leur essence propre les réalités singulières ; aussi bien, le mélange des genres dans le *Sophiste* ; ou, dans le *Parménide*, la relation occulte entre les objections à la théorie des Idées et l'apprentissage exigeant de l'affirmation théorique²⁰, le souci d'exhaustivité, d'intellection différentielle ; et enfin, dans le *Théétète*, l'impossibilité de penser le Logos comme une fonction séparée dans le discours scientifique, du fait que ce discours est en lui tout entier²¹. Mais ce qui nous concerne principalement ici est que le Logos platonicien en reçoit un certain statut qui n'est pas, et de loin, le plus élevé possible. Un même

passage du *Politique* rapproche deux arguments qui pourraient être lus comme les deux bornes du Logos. L'un et l'autre sont relatifs au développement d'une aptitude. Soit le plus humble des problèmes, comme la façon d'écrire un mot correctement : sa dignité, irréductible à son contenu élémentaire, consiste dans l'initiative de traiter le langage comme objet de question : toutes les questions sur le langage sont accessibles après celle-là. À l'autre extrémité, de la comparaison entre roi et pasteur divin nous espérons devenir « meilleurs dialecticiens sur toutes sortes de sujets ». De toute chose en effet il y a référence à l'être divin qu'elle n'est pas, et le mythe de Kronos signifie tout autant, par le thème cosmologique de la révolution rétrograde, la distance de l'ordre divin par rapport aux faits de la matière. Il est très important que pour la mesure d'un roi la figure du pasteur divin soit trop haute. Mais maintenant ce n'est plus parce qu'un tel écart nous remet en mémoire le principe de dualité, mais parce, que, de toute évidence le platonisme aspire à fonder la grandeur d'un roi qui sait qu'il n'est pas dieu. La protestation indignée que fait entendre le *Sophiste* contre l'éventualité que l'absolu soit immobile²² revient à stipuler qu'on ne peut lui donner moins qu'à l'existant que nous sommes, de ce fait, cette fois nous servons de modèle, pour la conception de l'absolu ; nous n'avons pas à faire bon marché de nous-mêmes. C'est dans le même esprit que le vivant unique créé par le dieu du *Timée* doit contenir en soi tout ce que la nature compte en fait de vivants ; et finalement qu'à deux reprises, dans 1e *Timée* et dans le *Philèbe*²³, Platon souligne que le *Noûs* ne saurait exister sans l'âme dans et par laquelle ses pouvoirs sont actualisés.

- 9 Des travaux comme ceux de l'abbé Diès, facilement soupçonnés de défavoriser le rationalisme de Platon et de faire valoir à sa place l'attitude spiritualiste, seront toujours légitimés par ces textes irréfutables. Parlera-t-on d'un humanisme, d'un psychologisme de Platon ? Il est frappant que le Dieu des *Lois* ne soit la mesure de toutes choses²⁴ que par opposition à tel ou à tel homme ; que Socrate veuille se définir pour Criton par une présence²⁵ ; et surtout que dans la *République* le Logos ait toujours un caractère humain. Quand Socrate dit que la tyrannie naît du gouvernement populaire, son interlocuteur acquiesce : *ekhei logon*²⁶. Comment traduire ? C'est logique, c'est cohérent, c'est probable ;
- 10 « ça se discute », à la rigueur, puisqu'on traduit *en tô logô*²⁷ par « dans le cours de la discussion ». Le Logos est dans la parole quand celle-ci n'est pas fascinante, quand elle n'est pas un enchantement (608 a) et quand elle n'a pas le plaisir pour objet (607 b). À plus forte raison quand elle nous est une arme en vue de combattre le plaisir (606 c). En ce sens, il a son ampleur, son espace, son rayonnement comparable à celui que prend notre conduite, dans le temps, par les habitudes : le Logos et l'ethos²⁸ sont à notre service pour fortifier en nous la meilleure partie de l'âme. L'homme démocratique est celui qui ne consent pas au privilège du désir noble (564 a) et s'il doit pour cela faire taire le Logos, c'est bien parce que celui-ci a une direction verticale, celle qui, dans le fameux passage sur les lignes proportionnelles, nous conduit progressivement du sensible à l'intelligible.
- 11 En tant qu'il est le moteur de l'ascension de l'homme, ou l'agent de sa promotion, le Logos n'attend pas de promotion pour lui-même : il lui faut bien rester à l'intérieur de l'homme. On voit en quoi cette doctrine se rattache à celle de l'Eros, amour conçu comme ambition. Pour que l'on ait à parler de promotion du Logos, c'est l'amour qui doit changer de sens et descendre, de Dieu aux hommes²⁹.
- 12 Reprenons le récit dogon. L'androgyné y est de haut rang, puisqu'il s'agit de la Terre, lancée dans le ciel comme les astres et formée de la même glaise. C'est elle, porteuse d'un double sexe (fourmilière plus termitière) qui résiste à l'union envisagée par Dieu. Le contraste avec le discours d'Aristophane dans le *Banquet* est manifeste : non en ce que les

androgynes y sont les enfants de la lune, mais par ceci qu'ils veulent escalader le ciel, dans l'intention de s'en prendre aux dieux, tant ils ont d'orgueil et de force. Quand Zeus décide leur partage en deux moitiés mâle et femelle, ils deviennent alors désireux l'un de l'autre, mais c'est pour retrouver leur ancienne puissance, à la recherche du modèle qu'ils ont été auparavant. Platon explique l'amour tel qu'il est aujourd'hui par ce qui a déjà été. Le récit dogon, à l'inverse, est lancé dans une aventure et celle-ci doit aboutir à découvrir les voies de la communication : les hommes et les femmes créés par les jumeaux doivent avoir une âme double, faute de quoi l'âme de chacun serait fermée à celle de l'autre. Dirait-on que Platon n'est pas l'Aristophane du *Banquet* ? Mais il n'y a pas contradiction entre sa mythologie et l'enseignement de Diotime³⁰ : « s'élever sans arrêt, comme par échelons ; d'un beau corps s'élever à deux, ensuite à la beauté en général des corps ; des beaux corps s'élever aux belles occupations, aux belles sciences et enfin à la science sublime, pour isoler enfin l'essence même du beau ». Où il est question d'enfanter « de beaux et sublimes discours » par égard pour la beauté seule³¹, il importe peu que le terme ait figure soit de triomphe, soit de révélation.

- 13 Il importe, au contraire, que le récit dogon soit orienté différemment. L'invention du premier langage, a été, comme nous l'avons vu, destinée à couvrir la nudité de la Terre³². Elle est venue plutôt de commisération que de piété proprement dite. Elle a été, comme l'eau, une espèce de don. Mais le génie inventeur ne s'en est pas tenu là : il est descendu sur la Terre afin de régénérer, par un verbe nouveau, les huit ancêtres des humains (tous descendant du premier couple) dont l'un fait sienne la Parole³³ qui le transfigure en génie : une fois encore le don s'accomplit et s'accroît. Du ciel encore devra descendre, avec l'ancêtre forgeron, la terre demeurée pure auprès du créateur³⁴, loin de l'inceste du chacal, nécessaire complément des techniques du feu. Du ciel enfin, le génie septième dont la tête de serpent habite la moindre forge, son corps étant devenu semailles³⁵. Il est mort ici-bas, maître de la Parole, afin de sauver les hommes³⁶, après s'être identifié au plus vieux des humains vivants³⁷. Tout progrès requiert le sacrifice de celui qui vient l'apporter, qui s'y livre spontanément, jusqu'à l'union substantielle. Les sacrifices que font les hommes devant l'autel³⁸ ne sont pas de même nature : ils servent d'abord le sacrifiant, qui donne sa vie symboliquement, mais pour recevoir en échange la vie donnée jadis par le maître du Verbe, au point que sa Parole en diffuse le bienfait. La plus haute promotion du verbe a lieu là où il s'abaisse en vue de féconder. Cette masse d'évocations est d'une telle richesse qu'elle nous laisse insatisfaits. Le vieux chasseur dogon, sans cesse méditant et repensant ce qu'il a dit, pense-t-il aux mêmes questions que nous ? Celle qui a réédité récemment le *Dieu d'eau* a posé des marques précises, mais peut-être déjà franchies. Les formules qui sont les siennes, « une civilisation du Verbe », « origine divine », « rôle métaphysique et social » de la parole³⁹, ne vont pas jusqu'au bout de notre curiosité. Il faudrait souligner que le Dieu de ce récit s'efface derrière le divin et somme toute se borne à créer le décor où travailleront les jumeaux, à une œuvre de rédemption que nul péché ne précéda. Car c'est bien du rachat de l'homme qu'il s'agit, la fusion du génie septième avec le plus vieux des humains devant être considérée comme la guérison d'un mal ontologique. On oublie le nom du Dieu (nous ne l'avons pas cité), on ignore la naissance du premier couple humain. On ne sait plus que la rédemption. Aussi Griaule demandait-il ce qu'il advenait en elle de l'âme du vieil homme : jointe, en restant distincte, répondait le Dogon, capable ainsi de concevoir un être unique en deux personnes⁴⁰. La logique du Blanc l'amène à se demander si la marche des choses n'a pas tenu au fait que Dieu était unique, en d'autres termes : pénétré de l'exigence du rachat. Bref, qu'est-ce que l'homme pour le Logos et qu'est-ce que le Logos pour Dieu ?

- ¹⁴ A ces questions démesurées une réponse grecque est impossible. Le fait que Socrate naisse au foyer d'une accoucheuse et d'un sculpteur symbolise l'attachement aux formes et sa persévérance jusque dans l'ironie. Le dialogue aporétique paralyse les turbulents qui ne prennent pas le temps de voir : les seuls gestes qu'il accomplit sont ceux qui doivent permettre une meilleure perception. Ceux qui lui reprochent ses cordonniers, ses foulons et ses médecins⁴¹ sont seulement rebutés par son goût populaire ; ce qu'ils veulent, ce sont des images plus relevées : ce n'est pas en vain qu'Alcibiade va chercher dans le Silène les figurines des Dieux⁴². Ils sont tous à ce point hommes de l'expérience que la seule réfutation pensable à leur égard doit venir d'une expérience qui leur aura manqué⁴³. On ne les persuade qu'en leur proposant un échange, toujours limité : leur sagesse est prudente, leurs enjeux modérés. Or, à quoi se reconnaît une grande question, sinon au pari qu'elle impose ? Au temps de Pascal, précisément, l'infini transforme le calcul et parfois le rend dérisoire, comme on le constate chez Spinoza : beaucoup d'hommes qui passent pour grands théologiens soutiennent qu'ils chercheraient franchement leur propre bien s'il était vrai que l'amour de Dieu ne donnât pas la vie éternelle. C'est, dit-il, une absurdité⁴⁴. Observons la raison qu'il donne : elle signifie clairement la proximité de l'infini, sa présence déjà certaine ; chercher son propre bien hors de la vie éternelle serait se conduire comme un poisson qui songerait à vivre hors de l'eau, poussé par la crainte d'y mourir. D'ores et déjà, par conséquent, nous sommes dans la vie éternelle. Seule la routine des choses finies nous empêche d'en avoir conscience.
- ¹⁵ Faute de ces remarques, on ne comprendrait rien à la philologie biblique de Spinoza. L'usage rationaliste en présence du miracle est d'emprunter le moins possible et de réduire le contenu. Or, c'est l'inverse qui est de rigueur : adéquate est pour Spinoza l'idée qui procède d'un être plus élevé que son objet⁴⁵. Le miracle réclame d'être déduit de plus haut⁴⁶. Qu'est-ce à dire, si l'Écriture⁴⁷ ne s'éclaire que par l'Écriture ? Eh bien ! ceci, que sa limite sera le besoin de Dieu plutôt que son idée. Pour mieux dire : le besoin à la place de l'idée, en l'absence de son idée. On ne prend pas appui sur l'absence de cause. On ne se donnera pas non plus le ridicule de fabriquer tout un système qui, de finitude en finitude, impose à Dieu d'y recourir. La vérité requiert que l'on ait changé de registre, et que l'on soit allé du fait localisé aux lois de la nature en tant qu'elles manifestent l'éternité de Dieu. Rien ne saurait être connu clairement et distinctement qui ne soit connu ou bien par soi ou bien par autre chose qui est connue par soi. Les ouvrages de la nature perçus par l'entendement selon cette condition sont les seuls que nous puissions attribuer à Dieu, car au fond les deux prédicats se recouvrent exactement.
- ¹⁶ C'est pourquoi dans le spinozisme l'ordre des questions ne varie pas. Il commence toujours par Dieu, quelque préjudice qui en résulte pour l'homme, relégué dans une deuxième partie (selon le plan du *Court Traité*) ou parfois confiné dans un dernier chapitre : ce dernier cas n'est pas seulement celui des *Pensées métaphysiques* ; c'est aussi, à bien regarder, celui du *Traité théologico-politique*, en tant que seul le dernier chapitre intéresse l'homme de toujours. Encore faut-il être conscient du rôle qui lui est réservé. On peut l'être en lisant la toute première lettre écrite à Henri Oldenburg⁴⁸. Sa partie constructive traite de la substance, et naturellement l'homme n'y est pas nommé. Il l'est seulement dans un développement historique portant sur Descartes et Bacon, mais qu'est-ce donc qu'un thème de provenance étrangère ? La même chose, au fond, que le miracle : une sorte de condamnation à rester dans l'inadéquat ; puisque, comme l'a dit une sentence biblique, rien n'est nouveau sous le soleil, l'étrange⁴⁹ disparaît quand arrive la lumière. De fait, la discussion commence par Bacon sur la théorie de l'erreur : si les

causes indiquées par lui se ramènent à celle de Descartes (à savoir que la volonté de l'homme est libre et plus ample que l'entendement) les deux systèmes s'écroulent ensemble avec la doctrine de l'abstraction : puisque la volonté n'est qu'un être de raison, les volitions particulières ne peuvent pas être appelées libres ; l'humanité non plus ne peut être appelée la cause de Pierre ou de Paul.

- 17 Dès lors, la cause est entendue : nous commencerons par le Verbe, et il sera identique à Dieu. Pourtant, il ne suffit pas d'énumérer les textes. Ils paraissent comporter, sinon une gradation, du moins une fois un seuil avant lequel Spinoza n'est pas totalement spinoziste. Ouvrons le *Court Traité*, après le mouvement, l'entendement est appelé « aussi bien un Fils, un Ouvrage, ou une Créature immédiate de Dieu, créée de toute éternité et, dans l'éternité, demeurant immuable »⁵⁰. La fracture, la roche ensablée, c'est l'alliance de mots « créature immédiate », la dune et la falaise. Si nous laissons l'éternité de ce qui *pour Dieu* est immédiat se répandre vers la créature, qu'est-ce qui pourra ne pas en être gratifié ? Ainsi l'idée de Fils de Dieu n'est pas à sa bonne hauteur. « Notre réponse est donc qu'il est parfaitement faux que Dieu puisse communiquer son éternité aux créatures, et que le fils de Dieu n'est pas une créature : comme le Père, il est éternel. (*Pensées métaphysiques*, 2^e partie, X). Est-ce tout ? Une lettre tardive, elle encore adressée à Henri Oldenburg⁵¹, parle séparément du fils éternel de Dieu, sa sagesse éternelle manifestée en toutes choses, principalement en Jésus-Christ, et de l'impossibilité que Dieu ait pris une nature humaine. Mais le sens n'est pas douteux, *l'Ethique* déjà écrite ne servant qu'à le confirmer⁵². « L'entendement de Dieu, en tant qu'il est conçu comme constituant l'essence de Dieu, est réellement la cause des choses, aussi bien de leur essence que de leur existence ; ils semblent l'avoir aperçu, ceux qui ont affirmé que l'entendement de Dieu, sa volonté et sa puissance, ne sont qu'une seule et même chose. Aussi, puisque l'entendement de Dieu est la cause unique des choses, ce qui veut dire (nous l'avons montré) aussi bien de leur essence que de leur existence, il doit différer d'elles, de toute nécessité, autant quant à l'essence que quant à l'existence » Ultime promotion : sans espoir, sans avenir ? Éblouissante pourtant. Oldenburg n'oubliera jamais le sacrifice du Logos dans la passion et dans la mort⁵³ ; Spinoza « favorable à la religion chrétienne » (Oldenburg en est assuré) ne se croit tenu pour son salut que de le connaître en tant que sagesse.
- 18 Ce n'est pas que le salut paraisse à Spinoza moins nécessaire qu'à Oldenburg : il suffirait des premières pages de la *Réforme de l'entendement* pour nous convaincre du contraire. Mais au même moment nous saurions sous quelle forme le salut peut nous arriver : sitôt que je « réfléchis sérieusement » à sa recherche, je suis comme l'ayant trouvé, car il est intérieur à ma méditation. Laissons de côté, une fois de plus, le rapprochement avec Pascal. Le paradoxe de Spinoza est dans une autre direction : en quête d'un bien communicable, il l'atteint *dans* une conduite qui ne peut pas se déléguer.
- 19 Or, vouloir partager ce bien qu'est le salut, c'est, de la part de l'homme, s'identifier au Verbe. Transmettre un acte réflexif, le paradoxe alors ne fait que changer d'échelle. Il en est bien ainsi depuis le *Court Traité*⁵⁴, qui fait naître de la connaissance de soi « la connaissance claire et l'immortalité de l'âme ». Le cinquième livre de *l'Ethique* n'étale que plus largement, dans la prolixité de l'ordre géométrique, cette évidente difficulté. Le troisième genre de connaissance procure aux choses connues l'éternité de l'âme, sous forme de démonstration, et de ce fait l'idée de l'essence de Dieu comme support de leur existence ; cette idée étant Dieu dans l'âme, l'amour de Dieu qu'elle motive est l'amour même de Dieu pour nous. Dieu aime les hommes, s'aimant lui-même, parce qu'il est leur

éternité⁵⁵. Le Verbe ne rejoint l'homme que si l'homme se fait Verbe. La réflexion de Dieu glorifie dans l'instant l'initiative de l'homme, mais celle-ci en tant que telle De peut que nous laisser dans l'angoisse attendre son apparition. Depuis le *Court Traité* les principes se réduisent. Il en reste la substance, en soi, conçue par soi ; le sentiment, qui se sent lui-même, qui de la sorte présente comme elle une relation de soi à soi⁵⁶, ne l'a pas suivie jusqu'à l'*Ethique*. Dans la correspondance, aucun des exposés ne s'avance au-delà : ni Simon de Vries⁵⁷, ni Hudde⁵⁸ n'obtiennent davantage qu'avant eux Henri Oldenburg. Tout doit tenir dans la substance, elle-même repliée dans la forme réflexive de sa définition. L'achèvement du Spinozisme est le désaveu des empiristes⁵⁹, qui veulent par l'expérience le contrôle des idées et le pouvoir de les produire. *Index sui verum* : le vrai est à lui-même sa marque, comme il est la marque du faux. La théorie de la substance est théorie de la connaissance. Devant le Verbe il n'y a que le Verbe lui-même.

- 20 De là le caractère souvent tautologique, et parfois décevant, des réponses de Spinoza sur les rapports de Dieu aux choses. Derrière le *conatus* on aimerait concevoir une sorte de Providence, attentive aux individus. À cette affirmation Spinoza se dérobe, à l'époque du *Court Traité*, en réduisant au *conatus* la Providence particulière⁶⁰, dont il décourage la rêverie. Le *conatus* n'est pas une alliance divine mais un principe de mécanique, quelque chose comme une loi de composition des forces, excluant tout rapport au temps (*Ethique III*, proposition 8), parce qu'il va de soi qu'on ne saurait prévoir le jour ni l'heure de la défaite en présence d'une force supérieure : il contient seulement la vérité logique d'une soustraction mathématique. Il est à rapprocher des lemmes du livre II qui font de l'individu une certaine proportion de mouvement et de repos, et une manière déterminée de restituer le mouvement.
- 21 La conséquence est que, tel que nous l'entendons, comme existence qualitative, l'individu n'existe pas. Son corps est pris dans l'étendue, son âme n'est éternelle qu'identifiée à Dieu par la découverte du vrai. Hors de là, faite d'idées multiples, une pour chaque emprunt effectué par son corps, elle est dans le fond sujette à changer de passion, autant qu'à être passionnée. Là est la porte que Spinoza ouvre toute grande au baroque. A deux reprises au moins il a su s'engager dans l'imprudence rationaliste. Une première fois, en 1664, dans une lettre à Pierre Balling il imagine un père qui chérirait son fils au point de ne faire qu'un seul et même être avec lui. En ce cas les idées de l'essence des affections propres au fils, et de leurs conséquences, existent aussi chez le père, si bien qu'il devancera par l'imagination l'avenir prochain de son enfant. D'une possibilité que rien ne peut exclure au niveau des lois de la matière surgit l'étrangeté d'une seule âme en deux corps. Une deuxième fois, dans l'*Ethique* même (IV, 39, corollaire) Spinoza envisage l'hypothèse symétrique : le corps si bien changé au-dessous de l'apparence que l'âme initiale en soit déstituée au profit d'une remplaçante. Spinoza évoque par ouï-dire un certain poète espagnol tellement bouleversé par une maladie qu'il ne croyait pas siennes et plus jamais ne crut siennes les œuvres dramatiques qu'il avait pourtant composées. Peu importe que cette amnésie soit plutôt un sujet du théâtre espagnol que la biographie d'un de ses auteurs, plutôt un songe que la vie. On ne doit pas éluder ce texte en objectant qu'il a le niveau du premier genre de connaissance.
- 22 Il est sérieux comme les principes qui en font concevoir l'éventualité. Nous-mêmes, ajoute Spinoza, nous avons bien de la peine à nous reconnaître dans l'enfant que nous avons été bel et bien : Le fantastique réclame des pensées volontaires qui cherchent toujours au-delà de l'individu apparent.

- 23 C'est pourquoi nous avons à garder en mémoire cette image de Spinoza qui est dans la Bible de Rembrandt. Elle se rapporte au premier livre de Samuel (19, 9-10) :

Alors le mauvais esprit de l'Éternel fut sur Saül, qui était assis dans sa maison, sa lance à la main. David jouait et Saül voulut le frapper avec sa lance contre la paroi.

Mais David se détourna de lui et Saül frappa de sa lance la paroi.

Le tableau représente Saül, attentif comme s'il écoutait, tandis qu'il tient son arme cachée par un rideau. David a, paraît-il, les traits de Spinoza, Saül ceux du rabbin qui l'a excommunié. Mais la tristesse de Rembrandt a d'autres motifs que l'injustice ; l'indignation n'est qu'une lecture historique, voire anecdotique. Calviniste comme il est, il ne peut se détacher des mystères de l'élection et de la déréliction. Le vieux roi inspire la pitié, car il fut un jeune héros, comme ce David qui est là devant lui ; est-ce bien le même Saül, choisi par l'Éternel, qui un matin ravagea le camp des Ammonites ? Maintenant Dieu l'a rejeté, et c'est l'envie qui le dévore. Dieu n'a aucun égard aux services rendus. La vieillesse est misère.

- 24 Tout cela n'est pourtant que proverbe, et expérience courante. Quand on est Spinoza on ne cherche pas Dieu dans l'alliance temporaire dont il favorise tel ou tel. On n'appelle pas esprit de Dieu la violence qui selon le temps élève le prophète ou le rend fou furieux, et qui finalement, en fait d'identité, ne lui laisse que celle de son peuple. La démence de Saül lui vient de chercher Dieu hors de son entendement. Ses gestes décousus sont la quête d'un signe, dans n'importe quel sens. Est-ce tout à fait de la même manière que l'artiste accumule des formes par désespoir de la forme vraie ?

Qui a un corps possédant, un très grand nombre d'aptitudes, la grande partie de son âme est éternelle.⁶¹

Telle est la chance que donne au peintre son métier, comme au jongleur de Notre-Dame. Rien n'annonce du dehors celui qui est sauvé. Le baroque ne prend fin qu'au jour de la certitude, quand la bonne volonté passe pour suffisante, par la raison pratique substituée au Logos.

NOTES

1. Librairie Fayard, 1948 ; 2^e éd. 1966 ; réimprimé en 1975.

2. Pages 16 et 19.

3. Pages 16-17.

4. Pages 20-21.

5. Sur mutisme et nudité, p. 77,

6. P. 27.

7. - Pages 23-29.

8. - Stipulée p. 28.

9. 271 c - 272 b.

10. P. 29.

11. 274 b c.

12. Le paradigme du tissage commence à 279 b.

13. 311a c.

14. 283 d - 285 c.
15. 277cd.
16. 286a.
17. 279 c d e.
18. 293 d e - 297 a b.
19. 301abc -302 d.
20. C'est-à-dire le plan même de ce très grand dialogue.
21. Tel est en effet le sens de la dernière définition examinée de la science.
22. 249 a
23. *Timée* 30 b et *Philèbe* 30 b : *khôris psukhês adunaton*.
24. Livre IV, 716c.
25. *Phédon* 115 c.
26. Livre VIII, 564a.
27. Livre X, 612 c.
28. *Ibid.*, 606 a.
29. Voir l'histoire du jeune homme riche, *Évangile selon Marc* 10, 21.
30. 211 c.
31. 210 d.
32. Griaule, *op. cit.*, p. 18.
33. *Ibid.*, p. 24.
34. P. 41
35. Pages 42-43.
36. Pages 43 et surtout 55 : « Ma tête est tombée à cause des hommes pour les sauver ».
37. P. 56.
38. P. 130.
39. Geneviève Calame-Griaule, avant-propos (non paginé) d'avril 1975.
40. - P. 56, déjà citée.
41. Calliclès dans le *Gorgias*, 491 a, Alcibiade dans le *Banquet*, 221 e.
42. *Banquet*, 221 d - 222 a.
43. Par exemple, *République*, livre IX, 586 a, 582 c.
44. *Court traité*, II, XXVI, 4.
45. *De Emendatione*, § 41.
46. Voir chapitre VI du *Traité théologico-politique*.
47. *Traité théologico-politique*, préface.
48. Non datée (août-septembre 1661).
49. C'est un sens de l'adjectif *novus* sur lequel Spinoza s'appuie dans le *Traité*.
50. *Court traité*, première partie, chap. IX, § 3.
51. En réponse à sa lettre datée du 18 novembre 1675.
52. Première partie, proposition 17, Scolie.
53. Lettre citée du 18 novembre 1675.
54. Appendice, § 17.
55. *Ethique*, V, propositions 30 à 36.
56. Appendice, § 17.
57. En réponse à sa lettre du 24 février 1663.
58. Juin 1666.
59. Lettres à Schuller (18 novembre 1675) ; à Albert Burgh (probablement décembre de la même année).
60. *Court traité*, chap. v, § 2.
61. *Ethique*, cinquième partie, proposition 39.