Philosophie à outrance, essai sur Leibniz

Bruno Pinchard

▶ **To cite this version:**

Bruno Pinchard. Philosophie à outrance, essai sur Leibniz. 2008. hal-04468975

HAL Id: hal-04468975
https://hal.science/hal-04468975

Preprint submitted on 20 Feb 2024

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.

Bruno Pinchard

PHILOSOPHIE
A OUTRANCE

Cinq essais de métaphysique contemporaine

Table des matières

Chapitre I : Noms…… …… p. 4

Chapitre II. Masques……...p. 20

Chapitre III. Tarots…… ……p. 40

Chapitre IV. Occultation……p.73

Chapitre V. Polyphonie…….p.105

NOMS
Introduction à une Métaphysique outrée

Une crise dans l'esprit

Je veux partir d'une situation qui n'est plus exactement nouvelle aujourd'hui en occident, mais requiert plus que jamais tout l'effort de la pensée : l'esprit ne suffit plus pour réunir les pensées et les hommes. Par esprit j'entends la forme la plus active de la conscience européenne, cette part à la fois unificatrice et créatrice de la pensée qui, issue de la théologie trinitaire, s'est ensuite répandue sur toutes les fonctions de synthèse et de spontanéité de la personne humaine. L'esprit, ce n'était pas seulement un pouvoir, c'était un âge, et c'est cet âge qui finit[1].

C'est un fait peut-être accablant, mais il mérite d'être énoncé clairement. Malgré des tentatives insignes, qui résument le dessein d'une philosophie européenne, l'esprit s'est montré moins capable de création que de division, d'unification que de dispersion et finalement de spéculation que d'ivresse critique. L'esprit européen s'est d'abord conquis comme spontanéité et pouvoir de synthèse. Le voilà qui se retrouve, à force d'épreuves insurmontables par ses ressources propres, voué à la critique, critique des textes, des opinions, des intentions, des ambitions et des renoncements eux-mêmes qui les rendaient encore plausibles. Et si, forçant son temps et ses pouvoirs réels, l'esprit veut encore promulguer, il s'enferme dans sa partialité nouvelle et ne sert plus qu'à justifier l'exclusion, le rejet, l'intransigeance, se confondant bientôt avec l'ignorance : regardez les religions. A bien y réfléchir, il se pourrait que la fin de l'esprit soit une chance pour la pensée et comme l'annonce d'une libération à l'égard d'une limitation qui n'a que trop pesé sur notre rapport à la vérité. L'âge du post-spiritualisme a commencé et il se pourrait qu'il permette de lier autrement la mondialisation et l'idée d'un principe absolu.

L'équivalence d'un ordre vrai et d'un règne de l'esprit est bien morte et l'intelligence consiste à enregistrer ce nouveau mutisme : l'esprit n'est plus là. Et avec lui, le spiritualisme connaît une éclipse à laquelle il ne nous appartient pas de mettre un terme dans un jour prochain. Dans ces conditions, les moindres initiatives de la philosophie ne doivent pas être

[1] L'âge de l'Esprit est une formule de Joachim de Flore qui distinguait l'âge du Père, ou Ancien Testament, l'âge du Fils, ou âge christique, et l'âge de l'Esprit, ou troisième âge, âge de la communauté des sauvés. Le Cardinal de Lubac a montré que cette doctrine hérétique était à la base de toutes les philosophies de l'esprit des temps modernes.

prises à la légère, elles cherchent par tous les moyens que fournissent les savoirs à notre portée une relève pour la philosophie de l'esprit. On comprend mieux pourquoi rien ne saurait nous être refusé pour satisfaire notre désir de savoir, qu'il s'agisse des sagesses les plus inaccessibles ou d'expériences en apparence étrangères à l'ancien ordre de la vérité.

L'esprit a été le nom familier de la méta-physique qui venait après la physique. Nous en avons un témoignage enraciné dans la plus profonde tradition française dans ce résumé scrupuleux de l'idée métaphysique proposée par Félix Ravaisson, commentateur d'Aristote et représentant le plus noble du spiritualisme du XIXème siècle :

> Un seul et même Etre, qui n'est autre que la Pensée ou l'intuition de lui-même, apparaissant dans les puissances différentes de la matière, sous mille formes et en mille opérations différentes, s'y retrouvant à peine aux différents degrés de la sensation et de l'intelligence, mais en possession éternelle de soi dans l'acte simple de la contemplation ; une même lumière réfractée en mille figures et mille couleurs diverses parmi les milieux différents qui la reçoivent, et qui n'en brille pas moins dans le divin éther d'un invariable éclat ; mais une lumière intelligible et intellectuelle, transparente et visible à elle-même ; telle est la conception générale dans laquelle se résume toute la *Métaphysique*[2].

On goûtera l'ambiguïté de cette Métaphysique en italiques. En elle, se sont reconnus les fervents de l'amour et de la lumière pendant les grands siècles de la philosophie spiritualiste et ce n'est pas sans un grand effort de mémoire que Louis Lavelle, le dernier représentant illustre de ce mouvement, pouvait en 1949 décrire en ces termes les actes de l'esprit :

> *L'esprit, dans la mesure où il se détache du monde matériel et lui demeure pourtant lié, se meut tout entier dans le domaine de la possibilité et dans celui du souvenir, car il est le passage de l'un à l'autre ou plutôt la conversion de l'un dans l'autre : le lieu de ce passage, le chemin de cette conversion, c'est le monde*[3].

Pourtant simplement restaurer cette « prière à l'esprit », c'est passer à côté des tâches les plus inspirantes de l'heure et sont grands à nos côtés les maîtres qui nous ont aidé à nous détacher de cette souveraine puissance de conciliation de l'esprit car nous n'appartenons plus à ces échanges irrésistibles et vouloir seulement les répéter, c'est sacrifier le peu d'aura qu'ils ont encore à nos yeux.

---

[2] Félix Ravaisson, *Essai sur la « Métaphysique » d'Aristote*, 1834, rééd. Paris, Le Cerf, 2007, p. 742.

[3] Louis Lavelle, « La relation de l'esprit et du monde », in *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Paris, 1955, p. 272. Ce texte, qui date de 1949, était supposé, aux yeux de l'auteur, justifier le titre de la collection qu'il dirigeait chez Aubier : *Philosophie de l'esprit*, et fédérer la recherche de tous les philosophes contemporains, pour peu qu'ils consentent « à approfondir une certaine expérience intérieure sans laquelle l'expérience extérieure (celle que nous avons des choses) serait incapable de se soutenir. », p. 270.

L'esprit n'était certes pas un objet, mais un pouvoir. Mais ce pouvoir connaît une éclipse, et c'est son retrait qui fait question. Lavelle osait écrire quelques lignes plus haut : « L'univers ne cesse de nous quitter ; mais l'esprit ne peut se passer de lui. » Il semble que nous soyons arrivés à l'instant où cet abandon décourage même l'amour, qui le réparait à l'envi. Désormais, selon une célèbre formule d'Aristote, l'ACTE SEPARE : *è entéléchéia chôrizei*[4].

Cette seule phrase fit l'objet, il y a bien des années maintenant, d'un traitement spécifique de la part d'un mathématicien voué à l'étude des formes et de leur déploiement dans l'espace, René Thom. Avec cette inscription de la rupture au cœur de l'ontologie, nous enregistrons mieux qu'un changement d'âge, nous accompagnons les gestes exigés par une situation inédite.

René Thom faisait des bords le principe de toute morphologie possible. Pour lui une forme se définit à partir de la stabilité de ses limites. Le bord coupe la forme de son entour et la puissance qui s'y associe à la forme ne la relie pas à son milieu, mais la détache toujours davantage en la vouant à toute une série de transformations propres, dont la topologie algébrique s'efforce de classer les types. Qu'il y ait là la marque d'un véritable « démembrement » de la transcendance, Thom n'en doutait pas et c'est précisément la nouveauté de cette lecture d'Aristote. J'ai participé à l'éclaircissement de ces positions et je poursuis ici cet effort d'élucidation[5]. Mais cette fois, c'est pour marquer ce que le démembrement de la transcendance apporte de renouvellement aux thèmes majeurs de la philosophie après les réconciliations de l'esprit

Thom a placé en effet la pensée d'Aristote sous le signe d'une rupture dans l'être qui ne peut, évidemment, que bouleverser les perspectives de Ravaisson qui, non content d'insister sur la continuité de l'acte et des puissances qu'il limite, s'efforçait d'unifier tous les êtres dans ce qu'il appelait audacieusement « l'unité absolue des substances »[6]. Assuré de « l'unité substantielle de l'existence[7] » malgré la différence originelle des sens de l'être, il ne pouvait envisager le jeu de la puissance et de l'acte qu'au sein de cette unité primordiale. C'est ce qu'il exprime dans cette formule pleine de lyrisme :

L'univers forme donc un système continu de progressions ascendantes ordonnées à un seul et même terme. Ce n'est pas un poème mal fait tout forme d'épisodes, c'est un

---

[4] Aristote, *Métaphysique*, Z 13, 1039 a 6-7, cité in René Thom, *Esquisse d'une Sémiophysique*, Paris, InterEditions, 1988, p. 155 et 227.
[5] Cf. « Notes de lecture par Bruno Pinchard », in *Esquisse d'une Sémiophysique*, Annexe, *op. cit.* , p. 234sq.
[6] Félix Ravaisson, *op. cit*, p. 276.
[7] Félix Ravaisson, *op. cit*., p. 275.

enchaînement de puissances successives subordonnées les unes aux autres, selon les degrés de leur développement, et coordonnées entre elles par une série d'analogies, selon leurs rapports communs avec un même principe[8].

Pour Ravaisson tout commence avec la puissance, où toute opposition est enveloppée, mais le principe qui est action est supérieur à l'opposition. Mais emporté par cette exigence d'unité, Ravaisson finissait par exprimer son insatisfaction à l'égard du principe suprême de l'aristotélisme, la Pensée de la pensée, dont il soupçonnait qu'il comportait un risque d'abstraction vide. Il exprimait alors la nécessité d'en venir aux principes des modernes en entrant « dans la voie intérieure qui devait la conduire plus près encore de la source des choses ». Or quelle est cette source ? *L'esprit* évidemment :

Cependant l'aristotélisme n'a pas assez manifestement établi comme le point de vue propre de la métaphysique ce point de vue tout intérieur, où l'esprit, se séparant de tout le reste par la conscience de son activité propre, apprend à reconnaître dans cette activité même, ou du moins dans l'acte simple et éternel qui en est l'essence et la cause, la plus haute et la plus parfaite réalité, celle qui seule se suffit à elle-même, et par laquelle seule subsiste toute ce qui est[9].

On voit clairement dans quelle perspective unifiée vient se placer la pensée d'Aristote ainsi réinterprétée et quelle étape, à la fois puissante et insatisfaisante, elle constitue dans une histoire à la signification prédéfinie. Mais la pensée peut aussi bien être mobilisée dans un sens tout opposé et servir d'avertissement sur les limites de toute intégration forcée du réel dans l'esprit.

Cette avancée majeure pour toute pensée future fut d'abord perçue par un poète, Hölderlin, que le destin avait placé au cœur même du plus grand laboratoire de la philosophie de l'esprit, à Tübingen, entre Schelling et Hegel. C'est précisément lui qui, après avoir prédit les voies inévitables de l'idéalisme spéculatif, a immédiatement perçu la limite de ce style de la pensée et a prophétiquement dessiné les circonstances de sa chute. Un fragment, un simple fragment suffit à marquer ce tournant :

Mais les sages qui ne différencient qu'avec l'esprit, que de manière générale, retournent en toute hâte à l'être pur, et tombent dans une indifférence d'autant plus complète qu'ils croient avoir suffisamment différencié, et qu'ils considèrent comme éternelle la non-opposition à laquelle ils sont revenus. Ils ont mystifié leur nature à l'aide du degré le plus bas

[8] Félix Ravaisson, *op. cit.*, p. 404.
[9] Félix Ravaisson, *op. cit.*, p. 744.

de la réalité effective, de l'ombre de l'effectivité, l'opposition et la différenciation idéales, et elle se venge […][10].

.

Cette vengeance est sans appel et porte le masque sérieux de la vie tragique. Comment pourrions-nous pour autant différencier autrement qu'avec l'esprit et comment pourrions-nous faire valoir une montée d'effectivité face aux abstractions de l'esprit, cette question est lancinante depuis au moins 1799 ! Elle ne manifeste pas pour finir un autre pouvoir que celui de la poésie et des dieux, c'est ce qui la rend à la fois nécessaire et inutilisable pour les œuvres de la raison :

> C'est dans cet effort du partible plus infini vers la séparation, effort qui se communique dans l'état de la plus haute unité de tout l'organique à toutes les parties contenues en lui, c'est dans ce nécessaire arbitraire de Zeus que réside proprement le commencement idéal de la séparation effective[11].

La plus haute spéculation de l'idéalisme débouche ainsi sur un arbitraire à portée mythologique dont Hölderlin annonce, en tous points de son œuvre, la véritable signification métaphysique. L'irruption de l'événement annonce le dépassement de toute synthèse spirituelle par un déchirement plus originaire que toute forme d'acte voulu ou pensé. La tragédie du poème l'emporte sur la prose de la réconciliation et la philosophie se trouve confronté à un appel qui n'appartient pas à ses principes.

Quand je dis donc que l'esprit n'est plus le principe de notre savoir, je ne veux évidemment pas dire que les plus attentifs d'entre nous soient privés de tout accès à une intimité spirituelle *personnelle*, je dis que ce n'est plus dans l'esprit que pour nous l'Un et le multiple trouvent à se combiner et à faire œuvre commune. Jadis reliés dans l'idée, ensuite dans la forme ou la force, enfin dans l'esprit qui en rassemblait les moments, l'Un et le multiple exigent d'autres formes d'interaction depuis que l'acte est reconnu dans sa forme la plus propre, de grand Séparateur. L'acte est devenu le diable de notre conscience, non pas parce qu'il est « l'esprit qui toujours nie », mais parce nous nous sommes reconnus comme de simples spectres sur le bord d'un centre obscur. L'acte n'est plus un centre, c'est un bord. L'acte n'est plus animant, causant, constituant, il est effraction, propagation et démembrement.

---

[10] Hölderlin, « Mais les sages… », in *Fragments de poétique*, édition bilingue de Jean-François Courtine, Paris, Imprimerie nationale éditions, 2006, p. 205.
[11] Hölderlin, « Sur la différence des modes poétiques », éd. cit., p. 350.

Une ouverture mémorable

On doit à Nicolas Malebranche l'expression de « Métaphysique outrée » et il s'en défiait comme un excès d'imagination ou la marque d'une trop grande filiation à l'égard des pensées magiques de la Renaissance[12]. Il n'empêche, il a forgé la notion et elle convient exactement au dessein qui m'occupe : non seulement perpétuer un regard métaphysique après la fin de l'esprit, mais expérimenter le *méta*-physique de la métaphysique, bref pousser à outrance l'excès métaphysique et, par ce redoublement même, engendrer une métaphysique – « outrée », aussi outrageante que soumise aux outrages. *Outrance* est le mot de cette introduction à la métaphysique et la promesse de sa contemporanéité.

Malebranche retient ici parce que, bien avant la pensée romantique, il a tout de suite formulé des doutes sur la prééminence de l'esprit dans le traitement des opérations métaphysiques. Cette querelle va loin car c'est en son nom que Malebranche émettra des doutes fondamentaux sur toutes les pensées de la puissance et de l'agir. Littéralement, nous n'avons pas d'idée de la puissance et notre esprit n'accède pas comme esprit aux principes fondamentaux de la réalité. Si Malebranche est occasionnaliste c'est qu'il sépare l'efficace du monde de la conscience que je peux en prendre.

Fort d'un doute si paradoxal à l'aube d'une modernité qui reposera sur l'agir de l'esprit, il peut soutenir que l'un et le multiple ne seront jamais réunifiés dans mon esprit, mais dans l'Un seul car le multiple n'est que la façon dont nous voyons *en esprit* l'Un. Tout est Un, mais les limites de notre intelligence engendrent la multiplicité intérieure à l'unité et fixent des entités irréconciliables avec l'unité réelle. Selon ce point de vue, la connaissance pourra bien se vouer à la multiplicité, elle ne fera qu'avouer par là qu'elle n'est qu'une suite de regards humains privés de tout accès à la profondeur de l'Un. En somme, la fin de l'esprit, principe toujours particularisant, serait une chance pour une métaphysique enfin radicale : par-delà l'esprit règne le domaine inconnu de la toute-puissance de l'Un. Qu'on y prenne garde, cette radicalité va nous occuper, elle est la chance d'une pensée libre.

Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche a cette prémonition qui laisse sans voix : c'est juger, à son avis, avec précipitation que d'affirmer avec Descartes qu'il n'y a que des

[12] Qu'on soit bien attentif aux deux moments de l'argumentation : Malebranche commence par dénoncer la métaphysique « outrée », tout en prenant parti pour une extension imprévue de la métaphysique traditionnelle ! «Il se trouve tant de gens qui scandalisent les Fidèles par une Métaphysique outrée, et qui nous demandent avec insulte des preuves de ce qu'ils devraient croire sur l'autorité infaillible de l'Eglise […]. Je ne pense aussi qu'à cela ; et je ne prétends point quitter la Métaphysique, quoique je me donnerai peut-être dans la suite la liberté de faire quelque course au-delà de ses limites ordinaires ». Il oppose alors ce nouveau cours de la science des principes aux « considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires », où il faut reconnaître les qualités occultes des scolastiques et la pensée magique de la Renaissance; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, art. I-II, éd. Pléiade, II, p. 764 (je respecte les majuscules de l'édition originale).

esprits et des corps. C'est de même émettre une conclusion précipitée que d'affirmer par les seules lumières de la raison que Dieu est un esprit… Peut-être y a-t-il des êtres plus parfaits que nos esprits, et plus élevés au dessus de nos esprits que ceux-ci sont au-dessus de nos corps. Le principe absolu ne saurait être esprit comme nous concevons les esprits. Son seul nom est CELUI QUI EST, « c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel[13] ».

Ce fulgurant paradoxe, il est vrai, comporte bien des risques dans la mesure où il ne permet pas de trancher entre un panthéisme qui identifie la totalité et l'unité, et une théologie de l'éminence qui repose sur notre impuissance à comprendre comment l'un et le multiple s'unissent dans l'absolu :

> C'est une propriété de l'infini d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections, et tellement simple que chaque perfection qu'elle possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle, car comme chaque perfection divine est finie, elle est tout l'être divin. Mais l'âme étant un être particulier, un être borné, […] ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le sentir confusément[14].

Nos esprits sont donc réduits à engendrer des conceptions qui ne peuvent que sombrer irréversiblement devant les manifestations de l'absolu dans son droit, dont la marque ne peut être que l'évidence. Mais il ne faut pas s'en tenir à cette évaluation négative de la connaissance humaine, partagée entre la clarté aveuglante des idées et les limites de nos affections. Il est encore possible de déceler comme une puissante pédagogie dans la chute de chacun de nos appuis finis pour parvenir à l'absolu et ce serait comme une satisfaction pour le métaphysicien de voir que les modalités représentatives acquises à grand peine par notre esprit au cours de l'histoire de la civilisation sont non seulement vouées à disparaître au cours des aléas de l'histoire, mais que la tragédie de cette disparition n'est peut-être au fond que la libération de nouveaux horizons pour l'union de notre âme à un infini véritablement illimité. L'être commence toujours par détruire, c'est pourquoi nous sommes toujours plus métaphysiques que nous ne le croyons.

Malebranche opposait pour sa part « la fausse philosophie des païens, la philosophie fondée sur l'autorité humaine, en un mot toutes les opinions non révélées » et, d'une autre côté, la philosophie qui porte « le caractère de la vérité, cette évidence invincible qui force les

---

[13] Nicolas Malebranche, *Recherche de la Vérité*, III, II, IX, éd. Pléiade, I, p. 368-369.
[14] Nicolas Malebranche, *X ème Eclaircissement*, éd. cit., p. 920.

esprits attentifs à se soumettre[15]. » Posons pour notre part qu'il y place *dans cette opposition même* pour une nouvelle reconnaissance de cette philosophie seulement « humaine », non qu'il s'agisse de la substituer à la Vision en Dieu des vérités, mais parce qu'en position résiduelle elle participe encore à l'absolu, à tout le moins en tant qu'elle s'y oppose et résiste. Ce processus mérite qu'on le déploie dans toute son ampleur. Il est le visage de l'humain après la fin de l'esprit.

Supposons un instant avec Malebranche que la fulgurante ascension parmi les ruines à laquelle nous sommes appelés nous donne bien la vision de la substance absolue, mais d'un autre côté, de l'aveu même de l'auteur, nous n'aurons jamais accès à sa simplicit*é*, en sorte qu'il nous faut toujours progresser dans le multiple alors que nous avons perdu tout appui dans le fini. C'est précisément ici que la voie s'ouvre, que l'être infini se fait chemin et que le savoir retrouve une chance alors que nous pensions déjà rendre les armes devant plus grand que nous.

Malebranche multiplie les réflexions pour introduire à un tel mouvement de pensée : « L'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini[16]. » Nous grossissons ainsi des riens, mais ces riens témoignent en un même mouvement de la présence permanente et active de l'être dans toutes nos conceptions, même les plus erronées, et tel est précisément le mystère de notre humanité : nous sommes tout à la fois réfutés et divinisés. Pur néant, la philosophie humaine ne cesse de s'effacer face à l'absolu, mais elle vit de cet absolu et témoigne, par sa fragilité même, d'une histoire de l'absolu qui doit encore trouver son statut et témoigner de sa dignité jusque dans sa chute.

Jusque dans sa négation, l'heure est venue de reconnaître une certaine dignité du fini. Ne voyons-nous pas Dieu à notre façon ?

> Je ne vous nie pas qu'on ne voie la substance de Dieu en elle-même. On la voit en elle-même en ce sens, que l'on ne la voit point par quelque chose de fini qui la représente. Mais on ne la voit point en elle-même en ce sens, qu'on atteigne à sa simplicité, et que l'on y découvre ses perfections[17].

D'un côté, Malebranche nous délivre de l'illusion d'avoir à nous forger des représentations de ce qui est, tant l'être dans cette dimension absolue dépasse notre faculté de produire des images de ce nous percevons en lui. Mais il existe encore une progression du savoir hors de la représentation, non pas progression par des moyens finis, progression par

---

[15] *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, VI, art. II, éd. cit., p. 765.
[16] *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, art. IX. éd. cit., II, p. 696.
[17] *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, art. VII, éd. cit., p. 693.

l'impossible intégration que nous tentons en permanence du multiple dans l'unité, mais progression par renoncement successif, par abolition révélatrice de nos images limitées du principe. La destruction des métaphysiques est la Voie royale de la Métaphysique. A la fin, l'être sans restriction l'emporte toujours. Ce n'est pas une bonne nouvelle pour l'humanisme, mais il suffit qu'un domaine ait été conquis pour les hommes au-delà de la philosophie de l'esprit[18].

Le salut paradoxal du fini

Nous pensons toujours d'une façon trop finie, c'est pourquoi les hommes croient pouvoir parler de Dieu et se demandent s'il y en a un. Ils croient même pouvoir y penser sans qu'il y en ait un. Nous pensons certes à l'infini, nous avons des pensées finies même qui conduisent à l'infini. Mais l'infini que nous voyons n'est point tel dans le fond. Il demeure un assemblage de plusieurs choses finies dans cette idée et cet assemblage n'est pas tant infini que confusément indéfini. Certes il faut bien qu'un pouvoir infini agisse dans notre propre fonds pour que nous puissions engendrer de tels monstres, mais ces monstres nous font obstacle et nous nous heurtons à des effets d'infini plus qu'à des infinis réels.

Quelles que soient les fictions ou les demi-conceptions dont nous nous embarrassons, il y a dans cet effort laborieux et millénaire un acte de l'infini qui œuvre en elles, qui en fait des visions de l'absolu, peut-être partielles, mais toujours efficaces dans leur fond. Vouées à la destruction, ces pensées n'ont d'autre avenir que de nous conduire par-delà l'esprit. C'est assez pour les respecter et concéder sa part aux œuvres de la conscience. Elles sont autant de chemins vers d'autres pouvoirs de révélation. Nous pouvons poser dès lors les moments d'une pensée qui est passée de l'esprit à l'infini et s'est décidée pour la métaphysique dans son outrance :

1) Toute pensée métaphysique, procède d'un fonds d'infinité réelle qui l'authentifie
2) Chaque limitation, qui procède toujours d'une incapacité foncière à réconcilier l'un et le multiple, apparaît comme le visage humain qui vient s'inscrire jusqu'au centre de nos plus impersonnelles perceptions expressives de l'absolu
3) Il y a donc place pour deux savoirs métaphysique, celui qui conduit à une éradication progressive des limitations qui affecte l'infini, et celui qui prend en considération l'effet de l'infini sur l'amas des images héritées, des conceptions

[18] Ce mouvement est au cœur de l'ouvrage de Raffaele Carbone, *Infini et science de l'homme*, L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche, Città del Sole-Vrin, Naples-Paris, 2007.

partielles et des pensées inabouties dans lesquelles notre propre esprit naît à lui-même.

4) Si la première contemplation de la métaphysique peut être nommée « recherche de la vérité », la seconde devrait être nommée une *herméneutique de l'agir de l'infini dans les représentations limitées*. C'est à cette herméneutique inquiète de l'infini, mais en proie aux anticipations de la mémoire que se voue une métaphysique après l'entrée de l'esprit dans l'insignifiance.
5) La métaphysique dépossédée de son esprit est la prise en charge des résistances de l'homme à l'absolu, non pas résistances positives et donnant lieu à un chimérique droit du fini, mais résistances significatives pour l'humanité seule, dont le rapprochement, la mise en forme systématique, la hiérarchisation selon un principe d'infinité croissant pourrait constituer un des regards les plus généreux sur l'histoire de la métaphysique au moment de la catastrophe avérée de sa limitation spiritualiste.

La métaphysique ainsi redéfinie est vouée par son illimitation de principe à l'incompréhensibilité et elle ne trouve dans les choses finies, même les plus spirituelles, qu'une fragile esquisse de ce mystère. Mais chacun de nos échecs terrestres ne fait que vérifier que nous ne pouvons trouver dans nos propres limites de quoi nous représenter l'infini qui pourtant s'empare de nous et gouverne toute l'efficacité de nos actes. Les fruits de l'impuissance deviennent un monde.

Ainsi les métaphysiques humaines seront-elles toutes partielles, mais leur partialité révélera toujours qu'un acte plus grand que le nôtre s'y exerce. La métaphysique est donc l'exercice qui, loin de réduire à ma propre substance mes efforts de connaissance, les projettent dans une dimension fondamentale dont ils tirent toute leur provenance. Plus je me voue à la métaphysique, plus je découvre non seulement la radicale impuissance de ma substance à engendrer le fond de l'univers que révèlent tous mes actes, et d'abord mes conceptions les plus hardies, mais je découvre surtout que le fond de mon être m'est absolument impénétrable. Car s'il n'est pas source de mes pensées, il n'est donc pas intelligible et il ne se manifeste à moi en conséquence que par les modifications ténébreuses qui seront sa trace inconsciente en moi.

Et inversement ces modifications ténébreuses, par nature inintelligible, constituent la part irréductible d'humanité qui vient s'inscrire dans les conceptions les plus hautes et

témoigne que jusque dans l'absolu, des limites incompréhensibles viennent affecter les conceptions les plus abstraites, certes concevables par leur commune convergence vers l'unité, mais obscurément irréductibles par la fidélité qu'elles entretiennent avec le fond de l'univers.

L'œuvre de parole

On le voit, il suffit d'invoquer le plus uniforme des systèmes du rationalisme classique pour y fonder aussitôt la légitimité non négligeable d'une métaphysique contemporaine. C'est que Nicolas Malebranche ne défend nul système personnel, mais s'exerce à la dépersonnalisation de la pensée. Par ce biais il devient un libérateur et ouvre les voies à une nouvelle appréciation du fini : appréciation dans sa ruine, mais d'autant plus universelle et compréhensive qu'elle procède d'un pouvoir qui ne retient rien des demi-mesures de nos représentations.

Dans sa célèbre progression démonstrative vers la doctrine de la vision en Dieu, Malebranche aura analysé successivement les versions limitatives de la connaissance présentées par l'aristotélisme, le cartésianisme et les différentes formes du néoplatonisme et de la créativité supposée de l'âme. Ce processus critique, qui débouche vers la doctrine de la Vision en Dieu, n'est pas seulement le modèle par excellence d'abolition préservante du fini, il offre un usage futur de la raison spéculative en proie aux savoirs finis.

Ce respect, ce recueil, cette réécriture du multiple n'a jamais été le dessein proprement dit de Malebranche qui n'œuvrait que pour proposer un usage non aliénant des pouvoirs de la science. Mais dans cette défaite des métaphysiques que célèbre Malebranche au moment où il remet tout savoir de l'infini à la Vision en Dieu pourrait aussi bien dater le commencement d'une autre anthropologie. Cette anthropologie de l'abolition est l'anthropologie non spirituelle de la Métaphysique outrée. Puisque c'est la représentation qui est impossible, pourquoi ne pas laisser sa chance à un pouvoir de connaissance antérieur à la représentation, que la représentation prétend s'asservir, mais qui la dépasse, comme les archives de l'humanité dépassent les actes de conscience qui les ont portées au jour? Au-delà de la représentation, il y a encore place pour la *nomination*, et c'est par le nom que le fini et le multiple exprimeront leur protestation contre l'esprit qui a retardé leur exhaustion à l'infini.

Tandis que la représentation doit choisir entre devenir représentation DE Dieu ou sombrer dans les horizons finis du cerveau humain, le nom, lui, perpétue son chemin de limite, mais dispose d'un pouvoir qui le rend disponible à un tout autre savoir : dans le nom la

représentation s'épuise à définir et à énumérer les propriétés significatives, tandis que le nom, par l'aura de ses significations secondaires, continue toujours au-delà de ses combinaisons intérieures, de ses Kabbales secrètes. Dans le nom, même les savoirs finis se prolongent à l'infini et la part qui meurt en lui n'est que représentation, tandis qu'il acquiesce de toute la force de son intention de dire à l'infini qui commande en lui et l'impose comme un signe de l'union à l'invisible.

Dans la perspective de cette philosophie du nom préservé, toute l'érudition humaine, celle des langues, des révélations et de leurs commentaires, ne sera pas traitée du seul point de vue de l'homme, de l'histoire, d'une science humaine qui se détache par nature de l'efficace de l'infini, mais sera au contraire reprise en faveur du pouvoir de vision ou d'intuition intellectuelle que l'esprit humain exerce quand il est en proie à ce qui n'est pas lui, mais le gouverne. C'est pourquoi une Métaphysique outrée est toujours une philosophie du nom lorsqu'elle donne la parole à l'homme, parce qu'elle sait recueillir la seule résonance qui survit aux savoirs morts.

Il est significatif à cet égard que Malebranche condamne la vaine érudition qui se contente de connaître l'histoire des concepts et s'épargne la tâche de les rendre intelligibles, mais il ne néglige jamais quelle force infinie est à l'œuvre dans chaque erreur, chaque abstraction, chaque limitation subie plus que voulue. Et c'est précisément ici que le spiritualisme, limité par son présupposé que seul l'esprit conduit à l'infini, ne peut assumer l'idée métaphysique véritable avec toute l'ampleur nécessaire : il lui manque précisément la force de porter le faux et de lui restituer sa part de vérité. L'Un au contraire, dans sa vocation de principe et sa puissance d'éminence, entraîne la pensée plus loin que les opérations de l'esprit pour unir notre raison à sa source et relier les régimes de multiplicité qui nous servent d'univers au principe qu'ils désignent sans le comprendre.

Ainsi naîtra, pour quiconque est sensible à la variété des témoignages de pensée métaphysique que l'humanité a laissée derrière elle, l'idée qu'il convient de préserver dans le déchiffrement des signes humains cette généralité que l'infini impose à toutes nos conceptions trop limitées. Mais l'histoire de l'infini qui en découle inévitablement permet aussi bien de définir la fonction de nos propres limites dans l'absolu. Si tout signifie l'infini, l'infini tel que les hommes le nomme n'est jamais unifié. Il ne peut l'être puisque la simplicité de l'infini excède les capacités de la pensée humaine. Mais quel est le fondement réel de cette résistance de l'infini à sa propre idée, si ce n'est, précisément, les paroles effectives des hommes

lorsqu'ils pensent l'infini ? Ainsi les partages de la parole métaphysique, tantôt sacrale, vulgaire et spéculative sont autant de fondements pour une différence qui vient s'inscrire jusqu'au cœur de l'infini. En somme si tout système de pensée est agi par l'infini, c'est précisément chacun de ces systèmes de NOMS qui attestent et fonde la résistance de la pensée à sa propre simplicité.

Hölderlin, on l'a souligné, a été d'emblée aux frontières de cette dialectique qui outrepasse les pouvoir de l'esprit et il s'est efforcé d'inscrire, dans le rythme même de l'absolu, une participation de la parole à l'unité pure et la résistance concomitante qu'elle lui oppose. Chez lui, l'intuition intellectuelle est ce qui nous unit à tout ce qui vit et se fait témoignage de l'Un, mais tout aussi bien, par ce mouvement qu'il nommait le « Retournement catégorique », elle est la reconnaissance d'une puissance de séparation dont le poème est le seul instrument car il conduit aux limites de l'espace et du temps :

> En un tel moment, l'homme s'oublie soi-même et oublie le dieu, et il se retourne, comme un traître, en mode sacré il est vrai. – A la limite extrême de la souffrance, il ne reste en effet plus rien que les conditions du temps et de l'espace.
>
> En cette limite, l'homme s'oublie parce qu'il est tout entier dans le moment ; le dieu parce qu'il n'est rien que temps ; l'un et l'autre son infidèles, le temps, parce qu'en un tel moment il vire catégoriquement, et qu'en lui début et fin ne se laissent plus accorder comme des rimes en aucune manière ; l'homme parce que dans ce moment il lui faut suivre le retournement catégorique, sans pouvoir, par la suite, s'ajuster en aucune manière à l'initial[19].

Ainsi l'œuvre ou le partage de la parole est aussi bien voie vers l'Un et partage de l'Un en une somme d'irréductibles différences. Il appartient à la parole d'assumer ce rôle fondamental d'être à la fois le site depuis lequel la pensée se rend vers l'unité primitive et celui où elle résiste, avec sa tonalité propre, à toute forme d'unification qui méconnaîtrait les partitions originaires qui font la vie profonde de la totalité.

Certes, il suffit en Métaphysique générale d'accompagner le dessein d'unité de la pensée, mais en Métaphysique *outrée* il faut entendre que la Parole qui porte ce dessein contient une puissance de séparation qu'on pourrait nommer *l'outrecuidance* de la parole face à la puissance de synthèse des concepts. Ainsi la parole dans sa vocation conceptuelle accomplit-elle la vocation vers l'Un, mais la parole dans sa vocation oraculaire (ou mythique) témoignerait pour une irréductible différence : elle servirait alors de fondement à la multiplicité que la pensée humaine ne peut pas ne pas introduire dans sa conception du divin.

---

[19] Hölderlin, « Remarques sur Œdipe », éd. cit, p. 411.

La Métaphysique outrée devient le lieu le plus ouvert de la modernité au jeu de l'Un et du multiple, de l'Un, parce qu'elle défend l'unité *profonde* du savoir, du multiple parce qu'elle trouve dans la Parole les actes par lequel toute pensée du simple se voit irréversiblement renvoyée vers une diversité irréductible. En somme, le geste de la Parole trouve droit de cité dans l'absolu par la légitimité qu'il apporte à la nécessaire analogie de l'Etre.

Il suffit de rassembler les divers moments de notre démarche pour nous persuader qu'il y a bien un dessein pour la pensée au-delà des œuvres de l'esprit et que ce dessein s'identifie à la fonction de la parole, non pas la parole réduite à la description des seuls mécanismes de la signification mondaine, mais la parole restituée dans son énergie propre, qui est énergie de la différence et puissance divine des noms.

René Thom, avec lequel nous avons commencé cette pensée de la séparation, jugeait ainsi l'entreprise de Malebranche :

> Le point de vue de Malebranche qui unifie l'efficace de la cause est rigoureux. C'est bien pourquoi il faut démembrer la transcendance si l'on veut sauver l'expérience humaine de la causalité et l'intelligibilité qu'elle procure[20].

Démembrer la transcendance pour sauver les hommes et les noms ! Mais Malebranche lu d'une façon outrée ne dit pas autre chose : en abolissant le monde, la transcendance se démembre en autant de flux partiels qu'il y a de noms humains. Quel étonnement si l'analyse de Thom s'achève alors sur une véritable promotion de la parole comme site de contemplation du démembrement de la transcendance ?

Pris dans le flux de la transcendance initiale, le Logos chez Thom se segmente pour accompagner les transformations topologiques des formes dans le temps. Les noms désignent

---

[20] René Thom, Conversation du 18 février 1992 à propos du texte suivant de Malebranche : « Vous voyez la multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé, mais vous n'y voyez pas distinctement son unité. C'est que vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue, que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini, sans qu'elles égalent jamais la réalité qui les représente. » Les pures multiplicités, à la façon de Deleuze ou de Badiou, ne sont donc que des multiplicités possibles, des multiplicités abstraites vouées à la seule représentation, car ils présupposent toujours sans raison que l'être réel n'accède jamais à l'unité. Malebranche est moins unilatéral quand il continue ainsi à propos de l'infini : « C'est que vous le voyez comme Raison universelle, qui éclaire les intelligences selon la mesure de lumière qui leur est nécessaire maintenant pour se conduire, et pour découvrir ses perfections en tant que participables par des êtres limités. Mais vous ne découvrez pas cette propriété qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple, qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. », *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, II, art. VI, éd. cit., p. 692. Malebranche pouvait ainsi distinguer entre les irrégularités de l'espace (la genèse des irrationnels) et la continuité de l'infini réel.

les êtres saillants, et les verbes les modes de changements dans l'apparence des choses et des êtres[21] :

On voit qu'ainsi le Logos est régi par un certain nombre de régularités qui sont la manifestation de prégnances locales, reflets lointains et dévalués de l'éclair du Fiat initial à travers l'investissement de la vie[22].

Le langage n'est pourtant pas, selon ce point de vue, une simple répétition, à un degré restreint, des catastrophes de l'absolu, il en présente aussi bien une tentative limitée, mais transmissible, de contrôle destinée à rendre possible la transmission de la vie :

Cette stabilité structurelle permet – dans une certaine mesure – de maîtriser, en tout cas de limiter, la contingence inhérente à toute rencontre spatiale dans notre monde tridimensionnel. [23]

La spéculation sur l'Etre infini, la Métaphysique outrée, le Retournement catégorique, la Transcendance démembrée consentent donc, pour finir, aux noms : mieux elles les appellent et cernent ainsi le site d'une nouvelle naissance du langage dans la philosophie.

A partir de cet acquis, on peut suggérer deux relèves pour l'esprit blessé dans ses pouvoirs de synthèse : un avenir dans la profondeur de l'Un restitué à sa multiplicité intérieure, et un avenir dans les tâches d'une poétique supérieure qui soit fidèle à la puissance séparatrice des noms. Il se trouvera alors que nous aurons fondé, par un mouvement naturel de détachement de l'esprit et de ses exclusivités, la nécessité d'une Métaphysique dont il nous reste désormais tout à apprendre.

Les partages de la parole ne sont rien d'autre que l'accompagnement des césures de l'influx primordial dans ses articulations. Ces articulations que l'ontologie ne reconnaît que comme sa défaite face à l'Un, la parole en fait un instrument de désignation du divers qui fait monde.

La parole se fait ouvrière du monde là où l'ontologie, en proie à l'Un, montre son défaut natif de multiplicité. Confrontée à l'autorité de l'Un, la parole invente une nouvelle nécessité du temps dans le principe. C'est retrouver les grands rythmes mythiques révélés par

---

[21] René Thom, « La Trancendance démembrée, », in Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée*, Paris, 1992, p. 584-585.
[22] *Op. cit.,* p. 591. Ainsi le Retournement catégorique et la Transcendance démembrée se vérifient-ils l'un l'autre dans les mêmes conditions de l'espace et du temps, conditions à la fois entropiques et dissymétriques chez Thom, tragiquement traîtres et infidèles chez Hölderlin.
[23] *Op. cit*, p. 585.

Hölderlin, même s'il est chaque jour plus difficile de répondre à la question qu'il a laissé en suspens : « Le mythique lyrique reste encore à déterminer[24]. » Mais qu'importe que le mythe lyrique n'ait pas encore de visage, il suffit qu'il soit le principe le plus intérieur de la langue quand elle tient lieu et place des opérations de l'esprit. Le mythe, c'est le pouvoir de l'esprit quand il s'absente dans les œuvres de la langue. En lui, résident la spontanéité et la synthèse. Nous commencions par le constat de leur déclin, nous voici revenus au début, nous détenons désormais le centre de leur efficace et l'avenir de leur métamorphose. C'est assez pour répéter les gestes premiers de toute Renaissance.

[24] « Les rapports religieux dans leur *représentation* ne sont ni intellectuels, ni historiques, mais intellectuel-historiques, c'est-à-dire *mythiques*, aussi bien en ce qui concerne leur matériau que leur exposition. […] Les parties historiques ne sont jamais des parties accessoires par rapport à la véritable partie principale, par rapport au *dieu du mythe*. **Le mythique lyrique reste encore à déterminer**. », Hölderlin, *Fragments de lettres philosophiques*, éd. cit., p. 183.

MASQUES
Mémoire du Pantagruélisme

I. Montaigne ou Rabelais ?

Rabelais, Montaigne : le débat est classique et a excité la verve de Michelet qui s'est plu à opposer la santé de Rabelais et l'atmosphère de chambre de malade qui se répand sur les écrits de Montaigne. Il faudrait cependant inventer une appréciation non romantique de ce dossier pour y trouver à mieux orienter notre Métaphysique outrée dans les possibilités offertes par la démesure de la Renaissance. Prenons-y garde : il n'est ici question que de géants. Encore faut-il choisir le champion des outrances pensées. Il n'est pas difficile de définir où penche mon cœur. Encore faut-il montrer la nécessité de ces voies.

Rabelais comme en passant

Montaigne a lu Rabelais, possédait les œuvres de Rabelais et on peut s'essayer à reconstituer son jugement sur son prédécesseur. Pourtant les éléments qu'on peut mettre à contribution sont minces. Ils pourraient se réduire à une proposition assez mondaine dans les *Essais*, II, X :

> Entre les livres simplement plaisans, je trouve, des modernes, le Decameron de Boccace, Rabelays et les Baisers de Jean second s'il les fut loger sous ce tiltre, dignes qu'on s'y amuse.

Mais aussitôt la pensée se précise et l'on comprend pourquoi la réception de Rabelais est ici définitivement obérée :

> Quant aux Amadis et telles sortes d'écrits, il n'ont pas eu le credit d'arrester seulement mon enfance.

Je laisse de côté l'aveu que l'âme pesante d'un Montaigne vieillissant ne trouve plus aucun plaisir à lire l'Arioste, pas plus qu'Ovide. L'important est la rupture avec une puissance

légendaire résumée ici à quelques aspects de l'épopée et du conte comique. Montaigne en fait l'aveu au nom de la liberté qui conduit ces jugements. Nous, nous savons déjà que nous avons changé d'âge. S'il fallait définir en un mot le Pantagruélisme, il tiendrait au contraire à un respect pour ce que le Prologue du Pantagruel appelle les « narrez » : des *Chroniques de Gargantua* Rabelais dit que ses lecteurs aristocratiques les ont pris pour vrais

> Et y avez maintesfoys passé votre temps avecques les honorables Dames et Damoyselles, leur en faisans beaulx et longs narrez […]

Le Pantagruélisme, on le voit, ne se réduit par à transcrire une verve populaire. Il appartient d'abord aux cercles aristocratiques de la communication, mais une communication vouée de part en part à la fable et à la continuation de la narration transmise, au point qu'il semble qu'il n'y ait d'autre tâche au monde que de continuer, toutes affaires cessantes, ce long récit dans lequel viennent s'inscrire les mythologies pantagruéliques.

Rabelais fait ainsi de son œuvre un simple chaînon d'une « religieuse Caballe », dont Montaigne se sera coupé dès le début de son rapport au livre, livre désormais non pas cru fidèlement, mais lu et relu selon les limites d'un jugement qui assume les limites d'une opinion personnelle. Rabelais voue son œuvre aux « propriétés occultes » de *Fessepinte*, d'*Orlando furioso*, le *Robert le diable*, de *Fierabras*, de *Guillaume sans paour*, de *Huon de Bourdeaulx*, de *Montevieille* et *Matabrune*, pour ne rien dire des *Frères Aymon* ou des *Chroniques gargantuines* elles-mêmes. Car c'est là qu'est le fruit, plutôt que dans les vieilles ferailles latines.

Mais cette liberté a disparu chez Montaigne. Certes Montaigne récite, on le sait, mais il « récite l'homme » puisqu'il ne le forme pas. Mais il ne récite pas le récit de l'homme, il saisit l'homme dans son récit, il ne le prolonge pas dans une parole. Dès lors il sera voué à la mosaïque des citations et à l'arlequinade des états du moi, au lieu d'entrer dans le gigantisme des traditions qui font mieux que réciter, ou même former l'homme, elles le grandissent. Mais on sait que de la grandeur, Montaigne, de son propre aveu, préfère médire !

Il sait d'ailleurs exactement ce qu'il nie, et il est impossible ici de ne pas entendre la charge anti-rabelaisienne explicite de cet autre passage tiré « De l'institution des enfants » :

> Car des Lancelots du Lac, des Amadis, des Huons de Bordeaux, et tel fatras de livres à quoy l'enfance s'amuse, je n'en connaissois pas seulement le nom, ny ne fais encore le corps, tant exacte estoit ma discipline[25].

[25] Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd Villey, Livre I, Chapitre XXVI, p. 175 (je cite toujours cette édition).

Les mythologies ne sont pas une discipline exacte et leur corps n'est qu'un fatras : on ne saurait s'opposer davantage aux leçons fondamentales du Pantagruélisme, qui éduque, à coup sûr, autrement les enfants et les vérolés. Mais Montaigne n'est pas un auteur vulgaire, et il se sera soustrait aux formes de transmission qui s'exercent dans les langues non disciplinaires, mais où le peuple imprime sa respiration. Le savoir du moi a bien un avenir, mais il n'est pas indépendant du déclin des grands récits. Il en est même l'alternative saturante qui oublie qu'elle est un symptôme.

Et nul ne le mesurera davantage que dans la laborieuse explication où il s'engage lorsqu'il défend le caractère de ses capacités de lecteur. S'il fatigue à la lecture d'un livre, il accepte son impuissance à dépasser l'écorce des choses et « se contente de se garentir seulement du trouble et du faux lustre. » Et Montaigne d'ajouter ailleurs en une rivalité stupéfiante, quoique cachée avec le Prologue de *Gargantua*, que certes les livres, par exemple Esope, « ont plusieurs sens et intelligences » :

> Ceux qui les mythologisent, en choisissent quelque visage qui quadre bien à la fable ; mais pour la pluspart, ce n'est que le premier visage et superficiel ; il y en a d'autres plus vifs, plus essentiels et internes auxquels ils n'ont sçeu pénétrer ; voilà comme j'en fay.

Finie la dérision rabelaisienne à l'égard de l'allégorisme scolaire des Alexandrins et des Médiévaux, fini le défi rabelaisien d'un pouvoir d'interpréter qui s'effectue aux dépens de tout refus d'interpréter, fini surtout la promesse rabelaisienne d'une création herméneutique qui sente le vin plus que l'huile. La divination du texte laisse place à un allégorisme non plus du moraliste ou du théologien, mais proprement de ma finitude qui engendre l'allégorie indépassable de ses propres pouvoirs de projection.

On le voit, Montaigne sait lire, et sait lire Rabelais qu'il s'ingénie à imiter non pour entrer en émulation avec lui, mais pour arrêter son libre essor d'enthousiasme socratique et lui substituer un aveu mélancolique de superficialité calculée.

Rabelais au cœur

Nous connaissons dans l'histoire de l'humanisme ces filiations avortées, il suffit de se reporter aux citations biaisées de Dante chez Pétrarque pour mesurer comment un siècle voué aux livres prend ses distances avec la puissance d'une tradition orale qui est, aussi bien, le jaillissement naïf du pouvoir poétique des nations. Montaigne prend ses distances avec des récits qui ne l'empêchent jamais ne faire l'éloge de la poésie, jusque dans la philosophie nommée pour l'occasion une « poésie sophistiquée », mais il faut que cette poésie soit latine,

qu'elle est l'excès d'inspiration de Virgile ou de Térence, mais elle ne saurait se confondre avec la tentative rabelaisienne d'engendrer un humanisme non pas du texte, mais du récit, un socratisme non pas seulement de la réflexion, mais de l'inspiration, pour s'en tenir à des approches encore très programmatiques.

On aura beau dans ces conditions chercher à rompre avec un modèle interprétatif des rapports entre Rabelais et Montaigne de type romantique, on n'en fera que davantage place à une forme de parole qui n'intéresse visiblement pas le seigneur de Montaigne, alors qu'elle concentrait toute la verve rabelaisienne, sans la réduire aux fantasmes d'une parole populaire. Ne confondons pas en effet de libres mythologies qui véhiculent de façon éparse des enseignements qui ne demandent qu'à être rassemblés pour devenir signifiants, et un parti pris de la farce qui peut faire rire Montaigne, mais n'appartient pas à la race des arbres de « haulte fustaye ». Montaigne poursuit bien un dessein socratique, mais en s'en tenant à un Rabelais « simplement plaisant », il risque de ne connaître qu'un Socrate privé de son humeur canine, privé de son instinct de chasseur, et comme tel dépourvu d'un élan véritable pour la vérité.

Les aveux de Montaigne sont trop connus pour être répétés, mais il faut ajouter qu'ils ne sont jamais loin d'une relecture secrète de Rabelais, soit que Montaigne se souvienne littéralement de son prédécesseur[26], comme nous venons de le voir à l'instant, soit qu'il joue avec des éléments pris de façon essentielle dans le puissant pouvoir de métamorphose du Pantagruélisme. N'oublions pas que tout jeu avec Rabelais est un jeu pour Montaigne avec la génération de son père. S'il est plus facile, malgré les apparences, de s'excuser d'avoir traduit la *Théologie* de Raymond de Sebonde que de souvenir qu'on a eu un père géant, Montaigne ne cesse de se souvenir des héros sans goût ni jugement de son enfance. C'est en ce site même que va se livrer la bataille des « grotesques ».

Ce n'est pas un problème secondaire puisqu'il est au centre du livre, non pas du livre définitif, mais au centre du premier livre et est associé à la figure d'Etienne de la Boétie. Certes le livre a changé, et c'est II, XII qui désormais fait centre visible des *Essais*. Mais n'oublions jamais que c'est parce que le premier centre fit défaut que le second et ultime s'imposera comme le tourbillon qui marque peut-être l'absence du pôle intérieur de cette pensée veuve[27].

---

[26] Les exemples sont innombrables : certains ouvrages puent l'huile, p. 40, nonchaloir des choses humaines, p. 44, la chaise percée de l'être divin, p. 262, etc…. Il faut naturellement faire la part des lectures communes.

[27] Je me souviens évidemment ici du livre de Michel Butor, *Essai sur les essais*, Paris, qui loin d'être réfuté par les recherches plus récentes, me semble toujours plus confirmé dans ses hypothèses. Derrida a poussé jusqu'au vertige cette pensée du deuil : « Interrompant un fonctionnent finalisé mais en laissant une trace, la mort a toujours un rapport essentiel avec cette coupure, le hiatus de cet abîme où se surprend le beau. », in « Parergon »,

Or le centre avorté de l'œuvre, celui qui court de l'essai sur l'amitié à la publication des Sonnets de La Boétie en lieu et place de celle du Contre Un, s'impose dans l'œuvre par la haute sophistication de son exposition. Montaigne y reprend tout un vocabulaire issu de l'histoire de la peinture de la Renaissance : la fresque, le portrait, le vide du parergon, son remplissage par la motif raphaëlesque des « grottesche » venues d'Italie :

> Considérant la conduite de la besongne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élabouré de toute sa suffisance ; et, le vuide tout au tour, il le remplit de crotesques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grace qu'en la varieté et estrangeté. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crotesques et corps monstrueux, rappiecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuité ? […] Je vay bien jusques à ce second point avec mon peintre, mais je demeure court en l'autre et meilleure partie : car ma suffisance ne va pas si avant que d'oser entreprendre un tableau riche, poly et formé selon l'art[28].

On sait que ce tableau devait être le Contre Un dont Montaigne aura formé le décor de grotesque. Mais le tableau manquera à sa place et il ne restera que la forêt obscure des grotesques montanistes.

Voilà bien la figure d'un authentique bachisme montaniste qui assume l'absence de centre à la Renaissance, fut-ce au prix du deuil, et sous le signe d'une amitié qui seule fera la « sainte couture » qui manque à l'écriture. Le livre aménageait un milieu pour l'ami, et voici qu'il n'est plus de livre que de moi selon un rapiècement qui exclut qu'il n'ait d'autre matière que moi-même. La Boétie eut été un visage, l'autoportrait de Montaigne est une anamorphose qui attend en vain le point de vue selon lequel elle deviendrait une forme de l'art et un témoignage achevé de l'humaine condition.

Cette peinture bachique où est-elle mieux mise en œuvre que chez Rabelais ? L'œuvre commence en effet par l'éloge des Silènes, non pas tant la figure antique que quelque boîte à médicament « pinctes au dessus de figures joyeuses et frivoles », de « peintures contrefaictes à plaisir ». Et Rabelais revendique la tradition bachique de cet objet ainsi décoré : « Quel fut Silene maistre du bon Bacchus ». Ces boîtes contenaient des drogues et des antidotes sous leur dehors étrange et la conclusion peut alors tomber : « Tel disoit estre Socrates ».

Il se joue bien quelque chose du socratisme de la Renaissance dans les grotesques de Montaigne et dans les joyeusetés rabelaisiennes : chez Montaigne elles voilent un deuil et

---

La Vérité en peinture, Paris, 1978, p. 101. Et esquissant peut-être les voies subtiles d'une entrecroiement entre Rabelais et Montaigne, il ajoutait : « Ce qui se reforme toujours – l'économimesis –pour se refermer n'en laisse pas moins chaque fois une embouchure » (p. 136). C'est à repérer cette embouchure que je m'emploie à favorisant une pensée du masque et de sa vaste bouche.

[28] *Les Essais*, I, XXVIII, p. 183.

révèlent un défaut du centre. Chez Rabelais, elles sont le centre même d'une analogie du monde pour laquelle le sens littéral est un voile et la vérité divine se cache. Les grotesques de Montaigne sont des torsions autour d'un centre à jamais vidé de sa substance, les grotesques de Rabelais sont autant d'énigmes qui appellent non seulement un déchiffrement, mais une attitude extatique de l'esprit qui se dispose à une contemplation transcendante : « déprisement incroyable de tout ce pourquoy les humains tant veiglent, courent, travaillent, navigent et bataillent[29] ».

Plus loin dans le *Gargantua*, Rabelais précisera encore cet état d'esprit qui trahit l'apparence de son enveloppe et contraint toute figuration, même centrée, à n'être que fanfreluches antidotées : « Cessez, Cessez, ce masque nul n'imite. » En effet la littérature aura déjà renoncé à son statut platonicien et ne parviendra à énoncer le mystère de l'idée qu'en décevant toute forme de mimesis pour entrer dans une démesure tout autant, du moins dans ce passage, diabolique de dionysiaque : « Retirez vous au frere des serpens. », conclut en effet l'auteur des *Fanfreluches*.

Etienne de la Boétie ou Pantagruel ?

Rabelais n'aura donc pas renoncé au centre parce qu'il aura accepté cette torsion peut-être diabolique des figures, mais Montaigne, moins transgressif, évite le centre grâce à la marge dionysiaque que lui offre l'art de la Renaissance, en sa double maturité de figure et de décor. Panurge est un « couillon de crotesque » dit encore Rabelais dans le chapitre XXVI du *Tiers Livre* et au cas où l'on aurait manqué la référence plastique, l'appellation est mise en face de cette autre : « couillon de stuc ». Que ce soit en pleine page et en plein milieu, ou sur une ou deux colonnes, l'art grotesque de Rabelais s'empare d'un centre qui ne le fuit pas et le soumet à sa guise en lui imposant de devenir le support accueillant les mouvements mercuriels de Panurge.

Mais Montaigne n'a d'autre Panurge à sa disposition que lui-même et sujet plus fixe, il ne peut que s'évider au centre faute de pouvoir résider lui-même au milieu. Tel est le destin de ces échanges que Rabelais enseigne, qui veulent qu'on commence par être Panurge si l'on veut être divin comme Socrate, tandis que Montaigne préfère éviter d'être un Socrate si divin

[29] Pour marquer les limites de cette évocation de Socrate, il faut évidemment noter, qu'à l'inverse de Montaigne, Rabelais cite de moins en moins Socrate et que cette ouverture tonitruante du Gargantua sur la figure de Socrate correspond bien au style humaniste de ce livres, tandis que les autres livres laissent l'ironie l'emporter sur le cas de Socrate, préférant nettement Diogène, pour ne rien dire de Couillatris. Dans le *Cinquième livre*, ce sera finalement Aristophane qui l'emportera et la dialectique socratique sera réduite à un jeu verbal minuscule qui ne peut plus porter les enjeux de l'initiation en cours.

s'il faut l'être à un prix si lourd ou si honteux. On dira donc que ce n'est pas un Socrate inspiré qui manque à Montaigne, mais un Panurge grotesque et que c'est faute d'avoir assumé les contorsions du premier que Montaigne est devenu le disciple et le promoteur d'un Socrate laïc et humaniste à la façon des simples hommes. Mais entre temps les hommes avaient perdu l'audace de séjourner auprès du frère des serpents et d'en affronter les venins.

Par comparaison avec son prédécesseur, Montaigne nous propose donc un socratisme à la marge, tandis que Rabelais se déclare sans honte ni deuil en faveur d'un art de pleine page et de pleine affirmation. Rabelais n'est pas encore un penseur de la représentation. Il ne dispose pas d'une opposition maîtrisée entre le cadre et l'image, et pour lui tout est milieu car il n'écrit pas encore selon un art de la perspective qu'il connaît en architecture, mais se garde de surévaluer dans ses mythologies littéraires. Le bord est toujours menacé d'être voué à la merde chez lui et ce qu'il dit des gloses juridiques vaut pour tout évitement maniériste du centre qui triomphe chez Montaigne :

> Et disoit aulcunesfois que les livres des loix luy sembloyent une belle robbe d'or triumphante et precieuse à merveilles, qui feust brodée de merde[30].

Comme dans la querelle du bleu et du blanc, où Rabelais défend les significations naturelles et nationales des ces couleurs, et dénonce avec une vigueur inouïe tous les simples jeux du signifiants dépourvus de tout rapport aux choses, le maniérisme du cadre lui apparaîtrait comme une incapacité à discerner la merveille du centre que précisément l'humanisme a la charge de restaurer, ici texte des Pandectes restitué à leur état originel, là vigueur d'humanité qui ne prend pas peur devant l'héroïsme des choses et de situations.

Cette puissance d'affirmation nous est devenue si étrangère que nous acceptons de la voir mise en œuvre par des géants, mais nous reconnaissons au contraire dans l'humanité une propension définitive à la glose :

> Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject : nous ne faisons que nous entregloser[31].

Montaigne suivra la leçon jusqu'à faire entrer le travail des *marginalia* jusqu'au centre de son texte, jusqu'à constituer son texte « à lopins » en déjouant tout stabilisation du corps par le travail serpentin de l'insertion, si ce n'est de la variante, et il y a toute une philologie de cette permanente dé-textualisation de l'écriture montaniste. Pendant ce temps les études

---

[30] François Rabelais, *Pantagruel*, chapitre V, p. 231, éd. Mireille Huchon (je cite toujours cette édition).
[31] *Les Essais*, III, XIII, p. 1069.

rabelaisiennes essaient d'établir un texte à plusieurs mains, acceptent l'anonyme, le censuré, le raturé et tentent d'établir une trajectoire unifiée dans un texte pluriel qui revendique constamment son unité jusqu'à son TRINCH final.

Sur le fond de ce premier bilan, pourquoi ne deviendrait-il pas légitime de se demander si c'est bien Etienne de La Boétie qui fait réellement défaut au centre du livre de Montaigne ? La Boétie ne serait-il pas le nom propre d'un style d'être et de pensée qui le dépasse, et qui ne serait autre que celui de la première Renaissance, première Renaissance désormais hors de cours et qui n'entre dans le texte montaniste que pour en sortir par une porte désormais latérale, puisqu'elle n'a pu obtenir le centre. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour suggérer que ce n'est pas La Boétie qui manque dans ce livre, mais que le deuil, le seul deuil qui l'habite est celui de voir fuir Rabelais et son pantagruélisme, pensées d'honneur et d'audace qui désormais n'existent plus que par leur renversement, comme dans ce passage que nous avons lu et qui préfère la production d'allégories individualistes à d'authentiques créations de sens.

Il serait cependant vain de se plaindre et l'on doit cependant ne pas hésiter à unir en quelques occasions ces auteurs qui ont pris le parti des grotesques et de leurs étrangetés, et en ont fait le lieu d'une inépuisable inventivité. Tout ici est sculpture et lumière et c'est l'auteur anonyme du *Cinquième livre* qui a peut-être placé dans tout son attrait cette frise du monde qui traverse l'histoire et se défie des scènes figées auxquelles elle s'arrête trop complaisamment :

> Le sculpteur avoit autour de la corpulance d'icelle lampe cristaline engravée, à ouvrage cataglyphe, une prompte et gaillarde bataille de petis enfans nuds, montez sus des petis chevaux de bois, avec lances de virolets, et pavois faits subtilement de grappes de raisins, entrelassez de pampre, avec gestes et effors pueriles […] Et ne sembloient engravez dedans la matiere, mais en bosse, ou pour le moins en crotesque apparoissoient enlevez totalement, moyennant la diverse et plaisante lumiere, laquelle dedans contenue ressortissoit par la sculpture[32].

Ces grotesques de lumière sont le centre d'un pantagruélisme dont nous savons, par d'autres sources, qu'il est une guerre entre l'ombre des chocs selon Démocrite et le ballet lumineux des idées platoniciennes. Par elles certes, l'œuvre de Rabelais se sépare de l'idée des grandes formes de la tradition classique et réduit son auteur au statut de « petit riparographe », peintre d'illusion pour boutique et de vils animalcules. Mais elles annoncent un jaillissement de lumière, de la matière même et de ses anfractuosités, qui ne perce pas

[32] *Cinquième Livre*, chapitre XLI, p. 823.

toujours aux coutures des Essais. C'est que Montaigne parle de l'homme présent parce qu'il désespère des choses futures, et Rabelais des choses présentes parce qu'elles font l'homme futur. Nous n'avons pas de communication à l'être et notre vie est vouée à ses propres marges : est-ce si sûr ? Mais pour répondre à cette suggestion, il faut approcher le foyer substantiel qui donne à l'être sa capacité à unifier en lui toute la manifestation. Et là, la question des grotesques accède à toute son universalité, car avec elle, c'est le pouvoir des masques dans la pensée humaniste qui est interrogé.

II. L'homme précaire et ses masques

Au cœur d'un essai au titre significatif, *De la diversion*, qui, comme par hasard, fait mémoire de la Boétie et de la nécessité de fuir le deuil par des stratégies de « diversion », Montaigne soutient qu'à ses yeux un seul a pu soutenir la mort sans s'enivrer de quelque prétexte pour la fuir, et ce cas unique et exemplaire, c'est Socrate. Socrate est l'homme sans divertissement, mais nous autres hommes, jusqu'à l'article de la mort, nous fuyons toute forme de concentration de notre pensée sur l'essentiel, faute de pouvoir supporter de face ni la souffrance ni la mort.

Pascal a entendu dans cet art de la diversion quelque propension au divertissement qu'il ne manqua pas de dénoncer comme une trace certaine de péché originel. Mais il est plus utile pour notre propos de lire dans la diversion un art de penser et de parler de biais qui participe de façon essentielle à l'écriture du détour ou du contour où se concentre toute la modernité endeuillée du montanisme.

Ce Socrate impossible centre mérite d'être comparé non pas tant au Socrate de Rabelais, qu'à la capacité rabelaisienne à mettre sa parole au service d'un centre, certes tourbillonnant, mais puissamment axé. Certes, Rabelais ne place pas son message silénique au centre pour nous enseigner le face-à-face avec la mort, car la mort chez Rabelais, comme celle de Raminagrobis, n'a besoin que de solitude et de silence, et n'a cure de la représentation. En revanche, Rabelais multiplie les actions au centre, qu'il s'agisse du roulement des tonneaux

dans les caves ou du mécanisme conjoint des broches dans la cheminée des cuisiniers et des étoiles dans la machine céleste.

Est-ce à dire que Rabelais ferait tourner le monde autour de son axe comme Platon dans le mythe d'Er ? La proposition n'est pas assez dionysiaque et se place trop naïvement sous la tutelle de Minerve. Il faudrait plutôt dire que le propre de Rabelais est de faire en effet tourner son monde, mais que le centre se retire dans cette rotation même. Je ne veux pas dire que le centre de la circulation pantagruélique soit vide, mais il se retire derrière une manifestation de présence si violente qu'elle se donne plutôt comme un chiffre que comme une épiphanie. Entrer dans cet argument c'est entrer dans la voie des masques. Or, c'est bien connu, si Montaigne aura voué l'écriture de diversion des essais à l'arrachage des masques dont se couvre une Renaissance éprise de son propre maniérisme, Rabelais est le maître des masques.

Le masque est le dernier mot d'une critique des stratégies qui se couvrent des prestiges du parergon. Il est présent au centre de la représentation, mais se retire dans son inadéquation même à son objet. Le masque n'est pas une pièce de la mimésis cosmique car il heurte par des propriétés repoussantes ou aberrantes. Cependant il ne laisse pas la place du centre vide car s'il œuvre pour quelque fin, c'est précisément pour saturer le centre et obliger la pensée à circuler dans les plis de son mandala fascinateur.

Le masque fait assez peur que pour enseigner qu'il n'est pas le moyeu de la roue céleste, mais il plaît assez pour contraindre la pensée à s'attacher à une saillance qui désormais n'aura plus de fuite possible. C'est autour de lui que s'enroulent toutes les présences, et de son mouvement horrible que partent toutes les fulminations présentes et futures. Une fois apparu, le masque ne peut plus être fui, mais il ne règne cependant que comme personne, c'est-à-dire que par son vide. Mais s'il aspire ainsi les regards et soumet ses fidèles, c'est qu'il est un lieu tenant, précisément le lieutenant de cette réalité substantielle qui ne paraît jamais, mais demeure le centre d'émanation de toute réalité. La manifestation a une cause, dernière parole du masque.

Par le masque une pensée fondamentale prend sa détermination décisive. La cause n'est ni présente, ni absente, elle grimace dans le masque. La cause n'est ni niée, ni affirmée, elle se fait visage et appelle les vœux au nom du masque, jamais au nom sa réalité substantielle. La voie des masques n'est pas celle du Dieu caché car le Dieu caché n'est jamais si caché qu'il ne paraisse assez pour imposer sa loi à ses fidèles. Comme l'a assez indiqué Pascal, le Dieu se voile par ses apparitions chétives, pâle eucharistie ou errances de Jésus sur les routes de Palestine. Dans le Dieu masqué au contraire, il ne paraît rien du fondement, tout est substitut,

mais le visible est saturé de présence, couleur et matières, expression outrée et affection théâtrale. Rien ne fait défaut à la présence, mais cette présence est une doublure et la vêture somptueuse laisse place au dédoublement de sa consistance. Rien d'étrange dès lors si en occident chrétien le masque est maudit, si l'acteur doit imiter comme une personne et non caricaturer comme une mascarade et si la religion est somptueuse, mais que la splendeur apprend à se limiter elle-même pour faire place à la présence évanouissante du Dieu qui se révèle. Visage sans masque, Jésus laissera derrière lui la Véronique et le signe halluciné du Saint Suaire. Visage masqué, le dieu païen n'en persiste pas moins dans la provocation de sa grimace et l'ombre exagérée de sa bouche béante. La pensée gigantale de Rabelais est du côté des masques et rompre l'os pour sucer la substantifique moelle, c'est venir à bout de la croûte cartonnée derrière laquelle l'acteur accepte de vociférer qu'il n'est pas dieu.

Cette évocation de l'agir substantiel pourrait convenir aux traditions théâtrales du Japon, ou aux danses africaines, elle s'étend dans le monde méditerranéen à tout le registre expressif du dionysiaque. S'emparant de ces pouvoirs, Rabelais ne fait que suivre, au cours des métamorphoses de ses personnages, le témoignage d'Hérodote qui raconte qu'Héraklès demandant à Zeus avec insistance de le voir, le dieu lui répondit qu'il ne pourrait le voir sans mourir. Alors s'emparant d'une tête de bélier il parut au demi-dieu avec le masque de la bête :

> Vertus de Acheron, il belina[33] pour un jour la tierce partie du monde, bestes et gens, fleuves, et montaignes : ce feut Europe. Pour cestuy belinaige les Ammoniens le faisaient portraire en figure de belier belinant, belier cornu[34].

Ces cornes assureront un jour à Panurge des rêves infaillibles[35]. Même si Rabelais, toujours aux prises avec un humanisme chrétien, hésite au dernier moment à entrer complètement dans cette voie[36], il est, non certes par ses partis pris, mais par la logique de sa création, le plus grand pourvoyeur de faces de bélier de la modernité naissante. On ne saurait multiplier les masques de Bacchus sans reconnaître ceux de Jupiter Ammon. C'est d'ailleurs ce qu'enseignent les dernières pages du manuscrit du *Cinquième livre* :

---

[33] Faire le bélier, couvrir.

[34] *Tiers Livre*, chapitre XII, p. 386. La référence essentielle d'Hérodote se trouve en *Histoires*, II, 42.

[35] Pantagruel rapporte que la porte de corne dans le songe donne accès à des rêves certains, vrais et infaillibles : « Vous voulez inferer (dist frere Jan) que les songes des coquz cornuz, comme sera Panurge, Dieu aydant et sa femme, sont tousjours vrays et infallibles »., TL, XIII, p. 392.

[36] Toujours au chapitre XII du même livre, il rappelle que Protée ne prédisait jamais les événements futurs quand il se dissimulait sous ses masques : « pour les praedire force estoit, qu'il feust restitué en sa propre et naïfve forme : aussi ne peult l'home recepvoir divinité, et art de vaticiner, sinon lors que la partie qui en luy plus est divine (c'est Nous et *Mens*) soit coye, tranquille, paisible, non occupée ne distraicte par passions et affections foraines. ». TL, XII, p. 389. Cette interprétation à la fois moralisante et néoplatonicienne, nous la connaissons déjà : c'est en son nom que Pantagruel condamne l'éloge des dettes de Panurge et recommande à l'homme de ne compter que sur son propre fonds.

Ils quant leur estude addoneront et labeur à bien rechercher par imploration de Dieu souverain, lequel jadis les Egyptiens nommoient [un blanc] cest adire en leur langue l'abscond, le mussé, le caché, et par ce nom l'invoquant supplioient à eux se manifester et descouvrir, leur eslargira cognoissance et de soy et de ses creatures, par aussi conduits de bonne Lanterne[37].

On retrouve dans ces moments ultimes l'imploration et le mystère, manifestés de plus par un blanc où Claude Gaignebet déchiffre le nom égyptien et hébreux « Amon » : le caché, le secret, l'abscond[38], évidemment l'ultime réponse à la « doctrine plus absconce » sur laquelle s'ouvrait le premier livre avec le Prologue du *Gargantua.* Mais, et c'est le point décisif, ce Jupiter égyptien et lybien, ce Jupiter « Ammonien », est toujours un Jupiter cornu d'une corne de bélier enroulée. Pantagruel parlait ainsi de cette corne :

ainsi nomment les Aethiopiens une pierre precieuse à couleur d'or et forme d'une corne de belier, comme est la corne de Jupiter Hammonien[39].

Rabelais clôt donc sa périgrination sur un masque cornu et pour nous, tout masque est une corne enroulée sur le chef du mystère. Panurge en porte déjà la ramure « un autre Acteon cornant, cornu, cornancul[40] ».

En rien ignorant de ces jeux, Montaigne a pris son parti, il dénoncera la mascarade sociale et affrontera les fantasmagories du masque pour manifester le nouveau pouvoir du discours décentré. Ce qui se décentre en son deuil joue de son biais pour déjouer le pouvoir du masque, et dans ce jeu, c'est l'être qui renonce à l'homme et l'homme à l'être. Mais, inversement, selon la culture affirmatrice de Rabelais, on n'affirme jamais assez le mystère de l'être comme lorsque au centre de sa destination humaine s'interpose un masque qui éduque le regard aux lois du centre : puisque le centre fascine, qu'il fascine jusqu'à l'effet et, consentant à son prestige, qu'il laisse le centre primordial rompre les liens avec la présence et au lieu même de la danse des masques, présenter les portes à jamais d'un sanctuaire sans accès humain. Ainsi le paradoxe est-il à son comble : Montaigne proclame que nous n'avons pas

---

[37] CL, chapitre XLVII, p. 840, leçon manuscrite.
[38] Cf. Plutarque, *Isis et Osiris* : « De plus, au dire de quelques uns, le nom propre de Zeus en langue égyptienne est *Amoun*, mot que nous autres Grecs avons altéré en le prononçant Ammon. Or, Manéthon le Sébennyte croit que ce terme veut dire 'chose cachée, action de cacher' ». trad. Mario Meunier, Paris, 1992, p. 44-45. En précisant que les Egyptiens invoquent Dieu par ce nom, Rabelais ne fait que suivre le même passage : « Hécatée d'Abdère ajoute encore que les Egyptiens se servent de ce mot pour appeler quelqu'un, car ce vocable est interpellatif. Ainsi, en s'adressant au premier Dieu, le même selon eux qui est dans l'Univers, comme à un être invisible et caché, ils l'invitent et l'exhortent, en l'appelant *Amoun*, à se montrer à eux et à se découvrir. »
[39] TL, XIII, p. 392 ; cf. Claude Gaignebet, « Sur un mot en / / du *Cinquiesme livre* », *Etudes rabelaisiennes*, XXI, 1988, p. 29-36.
[40] CL, XXXV, p. 813.

communication à l'être, mais c'est lui qui arrache les masques pour rejoindre une présence sans défaut, tandis que Rabelais veut que les signes conduisent aux choses signifiées, mais ce parti pris des choses trouve sa limite dans l'artefact du masque qui, bientôt, coupe tout accès au cœur de ce qui s'est manifesté avec une telle bienveillance.

Le débat de Rabelais et de Montaigne est donc bien un débat sur l'abord de la dimension fondamentale dans la pensée. Tour à tour masqués et démasqués, nos auteurs humanistes se partagent selon des traditions anciennes qui cherchent leur stabilisation à venir. Montaigne ouvre la voie à une pensée critique qui ne l'arrêtera plus de dénoncer les mascarades du pouvoir social comme des faux semblants intimes, tandis que Rabelais, non content de préparer les voies d'un théâtre qui, demain, sera celui de Molière, oblige la pensée à se confronter à sa propre bestialité, bestialité de dépouille et de toison. La bête est l'essence du masque rabelaisien et sa fourrure est le signe, depuis la naissance de Pantagruel, d'une singulière puissance chamanique que l'œuvre ne se lasse pas d'explorer. Mais nul doute qu'il n'y soit jamais aussi profondément parvenu que lorsqu'il a enseigné que les écoulements substantiels qui coulent, « comme cathares », du Manoir de vérité sur les mondes qui l'entourent, à l'heure prescrite, et sans menace jamais d'épuisement quelconque, devaient être recueillis, tels une précieuse rosée aurifère, dans l'épaisse toison que Gédéon avait étendue devant les pas de son seigneur :

> En certaines années par longs intervalles, part d'icelles tomber sus les humains comme catarrhes, et comme tomba la rousée sus la toizon de Gedeon : part là rester reservée pour l'advenir, jusque à la consommation du Siècle[41].

Le Graal chez Rabelais a perdu son aura et ne règne plus sur les imaginations que comme une tête de lapin rôti[42]. En revanche, le Pantagruélisme déploie encore d'épaisses fourrures pour recueillir les liqueurs précieuses qui découlent de la quintessence jusque sur la terre des hommes. Montaigne, en revanche, a renoncé à cette ontologie du trophée et à cette chasse au trésor selon des rites de trappeur chamanique. Il a pris d'autres voies pour chanter sa propre chasse. Nous ne saurions lui en tenir grief, mais nous n'oublierons pas que lorsqu'il dit Socrate, il veut dire à coup sûr que Socrate est un homme, mais lorsque Rabelais invoque le va nu pied des rues d'Athènes, c'est un masque qu'il brandit.

---

[41] *Quart Livre*, chapitre LV, p. 668.
[42] CL, chapitre X.

La Renaissance comme masque

Ce n'est pas évidemment un acte de petite conséquence que de vanter ainsi, depuis la Renaissance, la culture du masque, qui est toujours aussi un cynisme du masque. On risque, sur la voie des masques, de susciter des exclamations du type de celle de Panurge s'adressant à Thaumaste, son rival anglais, qui ne parvenait pas à mener un débat entièrement par gestes : « Vous avez parlé, masque ![43] ». Nous serions alors voués à un silence de marionnette et la protestation du masque se réduirait à cette autre version du masque, si cruelle, que rencontre au passage Rabelais : le masque, qu'est-ce d'autre que le poing dans la figure de celui qui ne sait pas se taire : « Auriez de ma main un masque sus votre paillard visage[44] », à moins qu'il ne faille s'attendre à quelque « masque de bouze de vache[45] » ? Faut-il donc que le masque ne soit voué qu'à nous faire taire ? Ce serait l'alliance subtile entre les masques qui baillonnent l'innocence et les masques qui rendent l'hypocrisie impénétrable.

Masque d'humiliation, masque d'hypocrisie, ces deux obstacles du masque ne sauraient faire entièrement obstacle à une autre voie du masque, qui est le masque dans son théâtre. Car d'abord le masque fait parler. C'est le sens que nous pourrions retenir de la volonté affichée par Lévi-Strauss de relier le masque au mythe.

On connaît le magnifique éloge des masques qui ouvre son grand ouvrage sur les masques indiens de la côte ouest :

> Unique en son genre, cet art réunit dans ses figurations la sérénité contemplative des statues de Chartes ou des tombes égyptiennes, et les artifices du Carnaval. Ces traditions d'une égale grandeur et d'une pareille authenticité, dont les boutiques de foire et les cathédrales préservent aujourd'hui les restes démembrés, règnent ici dans leur primitive unité. Ce don dithyrambique de la synthèse, cette faculté presque monstrueuse pour apercevoir comme semblable ce que les autres hommes conçoivent comme différent constituent sans doute la marque exceptionnelle et géniale de l'art de la Colombie britannique[46].

Il ajoute alors cette phrase qui a valeur de tournant méthodologique après cet éloge à la Malraux, un Malraux qui se souviendrait de Fulcanelli, de la puissance de synthèse des masques :

> Pas plus que les mythes, les masques ne peuvent s'interpréter en eux-mêmes et par eux-mêmes comme des objets séparés[47].

---

[43] *Pantagrue*l, chapitre XIX.
[44] TL, chapitre XX.
[45] *Gargantua*, chapitre X.
[46] Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, I, éd. Pléiade, p. 878.
[47] *Op. cit.*, p. 882.

Peu importe pour nous qu'il faille ou non «interpréter » le masque rabelaisien dans son rapport à Montaigne, mais il est un fait c'est que la longue cabale rabelaisienne pourrait être conçue comme un gigantesque masque qui entre en dialogue avec la totalité du fait social de la Renaissance. Ce masque fait parler la Renaissance comme nulle autre bouche d'ombre de ce temps et nie les séparations arbitraires qu'on voudrait imposer dans le fait humaniste global. Qu'est-ce qu'un géant si ce n'est cette bouche de la vérité qui, dans ses contorsions grotesques, laisse paraître un mythe du monde que nulle profération humaine ne pourrait arracher à sa prose trop lissée ?

Avant d'être un fait de signification, le masque est un porte-voix et c'est cette élévation du ton qui constitue le premier rapport du masque au mythe et du mythe à la vie humaniste en général. Sans Rabelais, la Renaissance n'aurait pas haussé le ton, ne se serait pas rendue visible, n'aurait pas fait effraction dans la série des pensées ordonnées des hommes. Avec le masque, voici une autre humanité qui s'affirme et qui prend la parole de toute la hauteur que lui confère son visage d'emprunt. Face à cette audace bariolée, les pensées critiques, les pensées démasquantes sont toujours des chuchotements qu'on a peine à ne pas confondre avec la rumeur des illusions qu'elles dénoncent.

Montaigne invente ainsi la philosophie du point de vue :

De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lécher seulement, tantost à effleurer ; et parfois à pincer jusqu'à l'os[48].

Rabelais se souvient des masques de Protée[49], autant d'empêchements certes à la pure divination, mais vraie forge des masques de toute forme et clé de toute métamorphose. Mais ce n'est rien encore à côté du foyer de tous les masque et vrai masque des masques, l'inépuisable Panurge.

Avec les géants, le pantagruélisme appartient au genre de la protestation et remonte aux grandes pantomimes de l'ours. Avec Panurge, commence un jeu plus affairé et plus sournois qui biaise les piliers des grands mythes et les fait entrer en péril à force de les lier aux pouvoirs du sarcasme. Si Pantagruel est encore un Olympien, Panurge appartient à la race maudite des Loki qui précipitent le crépuscule des dieux.

---

[48] *Les Essais* I, L, p. 302.

[49] « Car comme jadis le grand vaticinateur Proteus estant desguisé et transformé en feu, en eau, en tigre, en dracon, et aultres masques estranges, ne praedisoit les choses advenir : pour les praedire force estoit, qu'il feust restitué en sa propre et naïfve forme. »,TL, chapitre XIII, p. 389.

Mais Panurge n'en est pas moins le masque par excellence : cocu, c'est lui le dieu cornu, le Jupiter Ammonien à la corne gainée d'or[50]. Derrière les démythologisations partielles ou promises auxquelles se livre Rabelais sur les marches du temple, il y a une ramure mythique intégrale, la corne, et qu'elle repose sur la tête-terre de Panurge ou qu'elle menace ses orifices les plus intimes depuis le fond des enfers, elle est l'emblème qui met la tête à la fenêtre tourangelle du pantagruélisme. Ce masque arborescent n'oublie jamais qu'il vient de la forêt antérieure et le trophée de la forêt celtique règnera au-dessus de toutes les portes du Chambord où Rabelais chasse nuit et jour. Le dieu ne déserte pas si aisément son temple pour peu qu'il trouve un officiant fidèle au rite.

Les dieux attendaient ainsi leur crépuscule en riant, mais quoi de plus mythologique que le crépuscule ? Et voici les masques appelés à un nouveau règne. Panurge ne piétine jamais assez ses masques sans qu'ils ne deviennent, une fois arrachés à son visage mobile, disponibles pour de futures mascarades. Le jeu protéiforme des masques, loin d'annoncer leur déclin, est la promesse d'une prolifération qui rivalise avec le panthéon du paganisme. Vous avez dit mille millions de dieux, il y aura mille millions de masques, et la Renaissance en est la première galerie avec ses Sciomachies, ses Entrées royales, ses galeries pleines de faunes et de dianes chasseresses et ses songes pleins de Poliphiles aux pieds de la déesse Nature. Le trépied de la prophétesse n'est plus à Delphes, il est à Chinon et l'oracle n'est plus muet, il suffit de l'entendre en buvant du vin à une oreille.

Ce n'est pas en vain que le vieux français de la Renaissance aura donc permis à Rabelais de parler du « simulachre » de Jupiter, Diane ou Cybèle. Pontus de Tyard pourra librement interroger Mantice et l'oracle restera ambigu. Mais désormais on appellera masque la façon dont l'homme colle à ce qu'il apprend et regarde. Dans son obscénité habituelle Rabelais fait dire à un Panurge cette fois loin de plaisanter : « La prochaine fois que tu voudras regarder dans mon cul, n'oublie pas de retirer tes lunettes. »Voilà le masque : la trace lisible à plein de visage qu'un acte de connaissance est advenu. Nous portons en colliers et en barbes tout ce que notre visage a envisagé face-à-face et le masque, loin de nous servir d'écran, atteste à quelle table du savoir ou de la jouissance nous avons, il y a une heure, dîné. Le masque de Panurge est de cet ordre : il porte en sautoir sur son visage tous les fruits défendus sur lesquels il a porté les mains et les lèvres. Les vrais masques païens ne sont pas des mines, compassées ou théâtrales, ce sont des barbouillages d'une vie pressée à même la treille. Le masque

[50] « Autant de la corne de Hammon. Ainsi nomment les Aethipiens une pierre precieuse à couleur d'or et forme d'une corne de belier, comme la corne de Jupiter Hammonien », TL, chapitre XIII, p.392.

marque toujours non ce que l'on cache, mais d'où l'on vient : paille et sillon. Tout masque est villageois et dialectal, tout masque est un idiome et tout dieu est un masque.

Le masque est un déguisement qui revendique une origine. Le masque est provenance et non pas dissimulation. Il est fondamentalement un aveu, une peau plus qu'une parade. A sa façon, le masque panurgesque peut être rapproché du tablier du compagnon : il porte les traces de son travail, il permet de mesurer quelles matières il affronte et quelle résistance il affronte. Farces, bals et jeux d'échecs, mômeries et jeux dissolus, tarots et litanies des fols ou des couillons, liste des salades et des aspics, devinettes et énigmes, tropes et allégories, tous ces jeux de l'érudition rabelaisienne viennent retrouver leur place sur la trogne enluminée du fol et c'est bien de lui qu'on peut dire que sa tête a une géographie comme la terre. D'une certaine façon, si le catalogue du monde échappe au pouvoir de l'Eros néoplatonicien et se soumet sans résistance à Gaster, c'est que toute cette trippe en quoi consiste le désir du monde est le grand épouvantail que les hommes portent à même leur visage, transformant en emblème rassembleur et en matière de parole les actes intimes de leur pouvoir de connaître et d'aimer.

Montaigne n'a jamais suivi cette voie : « Les enfans ont peur de leurs amis mesmes quand ils les voient masques, aussi avons-nous[51]. » Le Pantagruélisme de la moelle et de la substance généreuse est ce masque populaire d'une figure inconsciente qui, au-delà de l'authenticité prétendue des modernes, rassemble les nœuds d'un destin qui se sait lié à une loi obscure.

Géants précaires et bouffons post-humanistes

Il faut en finir avec ces masques de dissimulation qui demeurent asservis à un art de cour. Quand on retire le masque de cour, il reste toujours le masque forestier ou théâtral. Dans la vaste famille des pantagruélistes, ouverte à toute semence, il y a déjà place pour ce que, bien plus tard, André Malraux appellera un Musée imaginaire et le masque y tient une place privilégiée en ce qu'il nous place face à ce que l'auteur appelle une « Océanie intérieure ». En quoi elle se sépare de l'expérience du sacré familière à nos religions, il nous l'explique en quelques mots à partir de l'exemple de l'art africain :

> La profondeur de l'art africain est moins ce qui nous échappe sans recours, l'insondable Majesté à quoi répond la prosternation, qu'une approche de notre élément secret et inaccessible, une communion avec lui. […] Sans doute appelons-nous profond, en nous, ce

[51] *Les Essais*, I, chapitre XX, p. 96.

qui touche au mystère, à notre dépendance, à leur puissante union. Le sacré de Job peut être adoré, il ne peut être approché. Le surnaturel sauvage, au contraire, suggère un chemin, fût-il menaçant ; car certes l'immémorial, vers la caverne, le plus sinistre fétiche est un intercesseur. Le contraire du ciel étoilé. Il nous mène vers la part brumeuse du monde, à travers la nôtre. Comme le mythe[52].

Il nous avait prévenu, « ce n'est pas 'le plus barbare' qui nous retient, c'est le plus enfoui, le plus profond. » Et précisément le masque en porte toute la puissance d'énigme dans la mesure où il substitue aux valeurs socratiques de la beauté et de la moralité, une intensité magique devant laquelle nous sommes désarmés. Certes, Rabelais est le premier à rire des épouvantails qu'il suscite et qui pourraient bien ressembler, si nous les prenions au sérieux, au Mâchecroute des carnavals lyonnais dont la mâchoire articulée fait peur aux petits enfants. Mais Rabelais n'a jamais pu neutraliser ce pouvoir du chemin dont parle Malraux, cet art de l'approche dont précisément son rire est le premier symptôme, symptôme d'autant plus inquiétant qu'il fait tomber, dans le spasme bienveillant, toute forme de défense.

La promesse allégorique sur laquelle s'ouvre le *Gargantua* a beau être construite sur une succession de fuites, elle engage le lecteur dans une instabilité des signes dont l'œuvre entière se nourrira, depuis le masque du nom propre jusqu'aux permutations savantes des noms substitués et du TRINCH qui les rassemble. Cette Renaissance masquée entend, là encore, les approches de L'Intemporel :

Ni une hiérarchie nouvelle, ni une insertion dans l'ancienne. Un monde-de-l'art différent ; lié, qu'il le sût ou non, à une mise en question de l'homme, beaucoup plus qu'à un nouveau concept : le Musée imagine sera celui de l'homme-flou[53].

Le Pantagruélisme des géants est déjà l'humanisme de l'homme-flou, c'est-à-dire un POST-HUMANISME. Malraux ne s'est pas avancé au-delà de la notion de l'Homme précaire, en précisant toujours qu'il ne pouvait en anticiper les métamorphose entre le plus ancien âge de la mort ou d'autres formes de recomposition aussi aléatoires que peut-être moins durables. Mon attachement au Pantagruélisme se situe quelque part entre l'Homme

[52] André Malraux, *L'Intemporel*, Paris, 1976, p. 279. Malraux donne en effet un privilège exorbitant au masque parmi toutes les manifestations artistiques irréconciliables avec l'unité de l'esthétique académique. On peut lire ainsi : « Les masques sauvages, quelques effigies de morts ou d'esprits, présentent sans doute les formes les plus chargées de surnaturel que nous connaissions : beaucoup plus pénétrantes que celles des démons asiatiques ou médiévaux, acoquinées au théâtre ; et même que la plupart des précolombiennes. »,. *op*. cit., p ; 256. C'est que Malraux reste persuadé que « nous avons beaucoup plus à apprendre d'un surnaturel aléatoire, que du surnaturel institué qui nous est devenu familier. », p. 341. Les masques et les fétiches en font partie.

[53] André Malraux*, L'Intemporel*, Paris, 1976, p. 261.

approximatif de Tristan Tzara et l'Homme précaire de Malraux et je soutiens que les civilisations socratiques ne sont pas en mesure d'en ouvrir l'augure.

On me rétorquera évidemment que Rabelais ouvre son œuvre par une référence si centrale à Socrate qu'elle semble dominer de sa haute stature tous les autres personnages qui hantent le roman. Mais c'est lire avec bien de la hâte une somme proprement encyclopédique qui, précisément, commence par Socrate pour finir avec Diogène, vouant ainsi Socrate à séjourner entre Empédocle et Pythagore dans une galerie de sages qui rencontreront assez vite leur Aristophane, nommé pour l'occasion « Le Quintessential »[54] ! Bientôt, Rabelais en effet préférera Couillatris ligérien pauvre en cognée au Socrate érasmien pauvre en femmes ! Et Rabelais ira alors chercher dans les tripes de Gaster les secrets de civilisation que Socrate réservait à Eros.

Rabelais ferait-il sien l'idée que « ce que nous appelons encore l'art, c'est le jeu de la métamorphose et de la mort[55] » ? C'est bien là la formule qui engage l'homme précaire de Malraux dans les circonstances d'une création aléatoire. Contentons-nous pour l'instant de reconnaître que les combinaisons de formes et de mots qui, au cœur de l'initiation pantagruélique, défient les symétries de l'esthétique classique ne cessent de déjouer toute fixation de leur humanisme à un système de valeurs données. C'est pourquoi Rabelais masqué est bien un nom inattendu, mais légitime pour un certain Posthumanisme qui se cherche à l'heure présente, si l'on entend par là un humanisme contraint à la métamorphose sous l'action d'un Musée imaginaire qui ne se réduit plus à la résurrection des dieux antiques.

Vu depuis le Pantagruélisme le Posthumanisme, qu'on restreint trop en en faisant un manifeste de la fin de l'homme sous la pression des technologies du corps, pourrait ainsi se trouver une généalogie singulière. Des géants, rien que des géants ont ébranlé les fondements du temple humaniste depuis la première heure. De leurs masques ont pourrait dire ce que Malraux dit des masques et des fétiches vaudous qu'il voit soudain paraître à la fin de sa méditation sur les formes de l'art : ils ne manquent pas d'apporter leur poids de menace et d'inépuisable interrogation alors qu'il serait temps de conclure et de clore enfin le cercle des rétrospections et des résurrections :

---

[54] Que peut le socratisme face à cette transcendance de la pensée : si Socrate avait tiré la philosophie des cieux sur la terre, il employait la moitié de son temps à mesurer le saut des pusses ? Cf. CL, chapitre XXI.
[55] André Malraux, *L'Intemporel*, Paris, 1976, p. 339.

L'essentiel n'est pas dans les dogmes vaudous (lesquels ?) ni même dans l'iconographie, sauf pour les peintres des sanctuaires ; il est dans l'éventualité constante du dialogue avec le surnaturel, dans la relativité du réel, comparable à l'éventualité constante du miracle[56] […].

Ce miracle rompt le cercle des penseurs de la fin. Derrida a remarqué depuis longtemps que l'humanisme a toujours eu un rapport aux fins de l'homme, avec le poids d'équivoque et de dramatisation que cette formule implique. Face à ce cercle enchanté des déconstructeurs, le Posthumanisme s'adresse à un peuple qui a plus croisé le surhumain, c'est-à-dire l'homme sur son déclin, que les antithèses d'école sur l'humanisme et l'antihumanisme. Il ne s'agit pas pour autant d'annoncer la mort de l'homme, mais de le reconnaître soumis à une suite d'aléas que les humanistes ont appelé Fortune et que Rabelais préférait jouer aux dés comme les procès du juge Bridoye.

Je n'oserais dire que cette grâce à la fois astrale et providentielle est la forme de notre aléa. Mais je suis sûr que cette grâce est porteuse de masques millénaires, à commencer par le masque du juge comme de celui qui se recommande à la bienveillance des cieux. Par leur précarité même, ces masques nés de l'aléatoire et destinés à le conjurer quelque fois, faits de branchages ou teints de sang séché, montrent un au-delà des attendus humains où commence le nouveau territoire que nous appelons Posthumanisme. C'est dire qu'en le nommant nous ne conquérons ni un pouvoir, ni une sécurité, mais la seule chance de continuer le temps, alors même qu'il nous semble compté.

[56] *Op. cit.,* p. 341.

TAROTS
Précis de Pantagruélisme

I. Enivrer la philologie et remythologiser nos livres

Notre Métaphysique outrée est un Pantagruélisme. Mais dans le vaste océan du « Pantagruélisme », qui inclut les œuvres de Rabelais mais ne s'y limite pas, il faudrait que se dresse un mont Saint Michel pour servir d'amer et fixer des routes. Qu'on s'en tienne à la contribution de Rabelais, n'y voit-on pas refluer, au gré des marées d'équinoxe d'une parole sans exemple, toute la Matière de Bretagne, les traditions épiques et héroïcomiques issues des croisades, les traditions mineures et majeures de la lyrique française, les enseignements de la philosophie scolastique, et d'abord de l'école franciscaine et scotiste, tous les visages de l'art médical, depuis les facéties des garçons de salle jusqu'à l'art de soigner par les plantes ou la poudre de momie ? N'ayons garde d'oublier en contrepoint, au-delà des œuvres antiques restituées dans leur ordre et leur gloire, depuis les obélisques d'Egypte jusqu'au Palatin romain, les almanachs des astrologues bonimenteurs, les feuillets de colportage et les tatouages de galériens, les graffitis des lieux d'aisance et les bégaiements de kabbalistes transportés d'extase, les manuscrits généalogiques, héraldiques, alchimiques avec leurs armoiries et leurs rébus, transmis, articulés, hallucinés dans tous les patois, les dialectes, les idiomes des régions et des cantons de France et d'Italie, ponctués par l'argot des métiers et des clercs, redistribués selon les rites, les légendaires, les proverbes, les tarots, les mots de passe, les contrepets de l'enfance et de l'alcôve, toujours introduits avec une exactitude de bréviaire et selon des cycles calendaires qui remontent à l'art pariétal, le tout pour le service

des mythologies, hautes et basses, de la cour de France et la perpétuation des lignées royales? J'en oublie et je cherche toujours le Mont Saint Michel d'une telle baie et de tels courants. Car il me faudrait encore raconter l'histoire de la Réforme, de l'Evangélisme après celles des Cathares, des Bogomiles ou des Joachimites, de toutes les hérésies et les gnoses de la chrétienté, sans oublier la célébration des techniques de l'imprimerie pour assurer leur diffusion et le passage littéral de l'oral à l'écrit… Par Pantagruélisme, j'entends en somme une certaine disposition spirituelle, hérétique et prophétique, qui résume le véritable génie du christianisme et j'en fais le chapitre d'une énergétique religieuse encore à venir qui saurait s'orienter entre les différents versants d'un occident mystique à la fois interdit et improbable.

Pour s'orienter dans cette sagesse sans terme assignable, que ne parvient à rassembler dans l'état des recherches que le nom de son héros éponyme « Pantagruel », François Rabelais s'est toujours montré un guide sûr, lui, et toute la famille de ses géants, même s'il faut aller le débusquer jusque sous ses anagrammes variés, Alcofrybas Nasier, Seraphino Calbarsy, Mirebalais, « rats et blattes » ou saint Blaise. On dit que Grangousier et Galemelle, les parents de Gargantua, ont fondé, dans la mer bretonne, les îles du Mont Saint Michel et de Tombelaine[57]. Cela suffit : nef des fous ou navire d'Argos, nous sommes embarqués.

Il faut d'abord se libérer d'une idée convenue : Rabelais n'est pas un « énaurme » *créateur*, c'est un compilateur, l'archiviste d'un savoir qui lui préexiste. Un moine copiste en somme, mais un moine épris de savoirs perdus, des landes du savoir, et qui, comme ses confrères d'Islande ou d'Irlande, transmet des mondes oubliés qui, sous sa plume, deviennent aussitôt des mondes nouveaux. Derrière les exagérations proverbiales et les leçons d'un humanisme propre à son temps, Rabelais accumule une sagesse millénaire qui vient frapper à notre porte sans crier gare. Il est peu d'œuvre sérieuse qui ait le pouvoir de troubler comme celle-là, née pour faire rire.

Rabelais, comme Jérôme Bosch en son *Enfer*, nous fait des signes. C'est assez pour reconnaître qu'il n'est pas l'écrivain de fantaisie dont on nous rebat les oreilles, il est d'abord l'ordonnateur d'un savoir. Loin de se livrer à un travail de fiction, il rassemble des matériaux et propose un certain arrangement, infiniment modifiable, infiniment améliorable, ouvert à tous les vents de la permutation, mais manifestant toujours une volonté. Ainsi l'œuvre est-elle plus du côté de la reconstitution d'un corpus que de l'invention d'une légende, un travail de

[57] Cf. *Les Grandes et inestimables Cronicques*, éd. par Mireille Huchon, in Rabelais, *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1994, p. 161. L'œuvre n'est pas de Rabelais, mais sort à Lyon quelques mois avant le *Pantagruel* et porte la trace d'une relecture par Rabelais.

philologue en somme dont la formule la plus parfaite est sans doute donnée dès le début du Gargantua. Il suffit de lire.

Alors qu'on trouve une généalogie lacunaire de Gargantua dans un tombeau antique près de Chinon, le narrateur indique qu'il a été appelé pour déchiffrer le document ruiné par les années :

> « Je (combien que indigne) y fuz appelé : et à grand renfort de bezicles practicant l'art dont on peut lire lettres non apparentes, comme enseigne Aristoteles, la translatay, ainsi que veoir pourrez en Pantagruelisant, c'est à dire, beuvans à gré, et lisans les gestes horrrificques de Pantagruel[58]. »

La méthode est exposée avec une rigueur incomparable : d'abord un texte, lacunaire, ensuite une art de lire *plus attaché à ce qu'on ne lit pas qu'à ce qu'on lit*, un art de lire voué à l'invisible, à l'effacé, au corrompu, à l'entamé, à l'arasé, enfin la nécessité pour entrer dans la combinatoire des lettres de pratiquer une transcription non pas aveugle, mais guidée, guidée par quoi ?, par l'art de pantagruéliser. On sait que l'œuvre regorge de définitions de plus en plus ambitieuses du Pantagruélisme, mais la première a quelque chose d'incomparable en ce qu'elle révèle que nulle trace de civilisation n'est à la portée de l'interprète moderne s'il se contente de s'attacher à la lettre. Non qu'ici Rabelais oppose la lettre à l'esprit. Mais il faut d'abord opposer la lettre visible à la lettre invisible, et ensuite replacer ce jeu des lettres, apparentes ou inapparentes, dans la mythologie qui leur sert d'arborescence ordonnatrice. Sans mythologie, le sens se perd et seule la geste du mythe est en mesure d'engendrer un principe unificateur des traces de la culture.

« Pantagruéliser » signifiera donc ici aller lire les mythologies de Pantagruel, telles que le même auteur les a restituées dans ce *Pantagruel* par lequel il a commencé son entreprise. Cette lecture a valeur de dénouement et son usage ivre est la clé de toutes les résistances du sens. Du sens en effet, il ne peut être question tant que les significations latentes, possibles et même impossibles ne sont pas poussées à l'ivresse d'une lecture qui est de part en part mythologique et procède de la dimension gigantale des récits d'origine. Dans ce rapport si profond à l'écrit, toujours lacunaire parce que toujours transmis, il n'y a pas place pour une philologie « scientifique », car l'archéologie des savoirs est suspendue à un récit organisateur parce que mythologique, qui trouve dans la trace du texte soumis à examen matière à une expansion nouvelle et à la révélation de nouvelles régions de sa puissance

[58] G. chapitre I, p. 10.

fondatrice. Dans son intégralité, pantagruéliser signifie donc s'enivrer d'une mythologie qui n'est pas le résultat d'une restitution, mais le principe d'une inspiration.

La procédure est complexe car Rabelais ajoute une dernière facétie avant de nous livrer le fruit de son travail. Comment lire, dit-il en substance, le petit traité qui clôt cette généalogie de Gargantua, les fameuses « Fanfreluches antidotées » ?

> Les ratz et blattes ou (affin que je ne mente) aultres malignes bestes avoient brousté le commencement, le reste j'ay cy dessoubz adjouté, par reverence de l'antiquaille[59].

Rats et blattes, ce sont évidemment Ra-belais lui-même ! Ainsi Rabelais, ou ses amis et collaborateurs, mange le commencement ou le principe de la naissance mythologique et ne réserve à ses lecteurs qu'un reste dont il détermine la quantité et la nature à son gré. Expert de la leçon manquante, il est en même temps la maligne bête qui nous prive du texte intégral ! Autant dire que Rabelais est à lui seul l'auteur et le détracteur de l'auteur, qui donne le texte et le retire pour nous enjoindre à entrer à notre tour dans le travail mythologique des lettres inapparentes. Voilà l'ampleur du travail exigé sur le texte-mère de la tradition et comment il faut entendre l'usage par Rabelais de la matière mythique rapportée par les chroniques gargantuines.

On mesure ce qu'une philologie traditionnelle aurait d'insuffisant dans le traitement de l'œuvre rabelaisienne, faute de se laisser prendre par cette méthode circulaire où le copiste dévore son propre livre avant de le livrer à la loi de son invisibilité. Mais cette invisibilité procède d'un centre organisateur mythique qui rend le texte conforme à son idée en le faisant entrer dans le circuit de ses arborescences réelles. Le cercle pantagruéliste n'est un cercle que parce qu'il prolonge le texte dans toutes les directions que celui-ci appelle par le seul fait de son existence, c'est lui qui permet de faire d'une simple collection de signes un monde. *Pantagruéliser la culture*, c'est mieux que la vouer à un Musée imaginaire, c'est donner son volume à un art de dire encore contenu dans la dimension bidimensionnelle de la page.

Le nom caché de Pantagruel

Nous disposons donc d'une règle de lecture. Elle est destinée à un grand avenir car c'est avec cette discipline pseudo-aristotélicienne qu'au livre suivant, en pleines mythologies

[59] G. Chapitre 1, p. 11.

pantagruéliques, Panurge finira par découvrir dans un anneau d'or l'inscription qui livre un des mots-clés de l'œuvre[60].

Pantagruel reçoit une lettre ainsi adressée : « Au plus aymé des belles, et moins loyal des preux, PNTGRL», qui contient un anneau d'or orné d'un diamant faux. Or cet anneau envoyé à Pantagruel par une femme déçue porte en inscription la parole du Christ sur la croix, « Lamah hazabthani » (il est vrai restituée ici en araméen) : Pourquoi m'as-tu abandonné ? Par le jeu des citations évangéliques et des lettres inapparentes, le sens peu à peu se dévoile : la phrase complète rapportée par les Evangiles est : «Eli, Eli, lama sabachthani », qui est une citation du *Psaume* 22 où « Eli », dans la bouche du supplicié, est une invocation de Dieu. La femme invoque donc Pantagruel comme le Christ mourant invoque son père. La traduction complète de ce message, blasphématoire à outrance, est donc : « Dy amant faulx : pourquoy me as tu laissée ? » Et Panurge peut exulter de tant d'habileté interprétative de sa part ! Mais lisons le texte de Matthieu ici sous-jacent. Il annonce bien d'autres complexités :

> Or, vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : « Eli, Eli, lama sabachthani ? » c'est -à-dire « O mon Dieu, ô mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Or quelques-uns des assistants, ayant entendu, disaient : « Il appelle Elie, celui-ci[61] ! »

Cette fois, *Eli* est *Elie* ! Et Rabelais s'empare de ce malentendu sublime pour nous révéler le nom secret de Pantagruel, ou du moins pour nous forcer à l'entendre, même au prix d'une méprise : Elie, Elie le prophète, Elie le porteur de feu, Elie l'Artiste…

Voici donc la formule extrême du Pantagruélisme : non seulement nous ajoutons les mots qui manquent, mais nous ne les limitons pas au sens littéral, nous mythologisons notre propre religion comme les Juifs qui mythologisent la scène de la crucifixion avec le prophète Elie. L'erreur soudain se fait plus explicite que la vérité. Derrière le drame christique une autre histoire s'écrit et Rabelais en est sinon le Judas, en tous cas le disciple à la fois secret et assidu.

Et sans doute, nous savons la suite du texte par cœur : après en effet qu'un des témoins a apporté à Jésus une éponge imbibée de vinaigre, d'autres ajoutent : « Voyons si Elie vient pour le sauver[62] ». A notre tour, après avoir bu selon notre gré[63], attendrons-nous pour voir si Elie viendra consoler la femme abandonnée et dévoiler son identité ? Mais la suite du texte rabelaisien nous enseigne que Pantagruel partira secourir son père et n'aura cure de sa

---

[60] Cf. P., chapitre XXIII-XXIV.
[61] *Matt*. 27, 46-47, in *Synopse des Evangiles*, par Lucien Deiss, Desclée de Brouwer, 1991.
[62] *Matt*. 27, 49.
[63] Déjà, dans les *Propos des bien ivres* du *Gargantua*, les Templiers buveurs demandent à boire en répétant la parole du Christ sur la croix : « Sitio » : cf. chapitre V, p. 19 : « J'ai la parolle de dieu en bouche : Sitio ».

maîtresse. L'analogie évangélique se suspend donc ici et l'espérance qui l'accompagne tourne court, laissant plutôt place à une morale virgilienne : dans l'urgence, il ne faut pas dénouer les nœuds, mais les couper. L'Elie gallique n'est pas le nouveau Jésus qu'on croit. Plus hébraïque peut-être, il cherche la vérité du père et partage les guerres qui sont les siennes. Son nom ne comprend que des noms de Dieu : *El*, et *I*, et son destin est de remonter au principe plutôt que de mourir pour les hommes. Quant à l'Eglise, sa femme, elle est laissée seule au bord du chemin, à jamais vouée à la perplexité devant le nom bifide de celui qu'elle a invoqué dans sa détresse comme son Sauveur.

On déclarera ces commentaires blasphématoires, mais ils ne sont que le développement, effroyablement compliqué il est vrai, du système d'allusion[64] sur lequel tout l'enseignement de Rabelais se construit. Il n'y a là rien d'autre, en effet, que la mise en œuvre de cette « manière de lire lettres non apparentes » sur laquelle nous avons commencé, ces fameuses lettres que Rabelais appelle dans ce passage *acriton* ou, en latin, *illegibilis*[65]. Cette acribologie nous livre ainsi, sous la garde d'un étrange Francesco di Nianto le Toscan invoqué pour la circonstance (en somme François de « niente », François « de rien »), la révélation la plus considérable, celle d'un Pantagruel, d'un PNTGRL devenu Elie au char de feu, entré peut-être dans la littérature française pour sauver l'Homo crucifié par l'histoire et appelant en vain son père.

Mais comment s'étonner après cela que Pantagruel vole au secours du royaume de son père menacé, qui réside dans ce non-lieu qu'est Utopie, à quoi on n'accède que par Meden, c'est-à-dire précisément rien[66] ? La philologie rabelaisienne se joue au péril de ce rien, qui est sa capacité à multiplier des déviations infimes dans les enseignements dominants, unissant alors l'être et le néant selon des proportions insupportables aux grands discours de l'affirmation[67]. Au palais de la Quinte Essence, le narrateur verra des personnages qui « chassoient aux vents avec des rets », ou un autre « qui tiroit des peds d'un Asne mort », d'autres enfin « de neant faisoient choses grandes, et grandes choses faisoient à neant retourner[68]. »

---

[64] On a retrouvé un court poème latin, essentiel, attribué à Rabelais, dont il suffit de dire ici qu'il porte pour titre : « Francisci Rabelaesi Allusio». Les jeux d'ellipse et de condensation sémantique des noms divins sont évidemment caractéristiques de la poétique indo-européenne, dans le *Véda* comme dans l'*Edda*.
[65] P., chapitre XXIV, p. 300-301.
[66] P., chapitre, chapitre XXIV, p. 301.
[67] Ainsi la devise de Thélème, Fais ce que voudras, n'est que la coupure de celle d'Augustin : Aime et fais ce que veux. Cette coupure « inapparente » décide de tout, donnant son congé à l'amour rédempteur, pour affirmer la seule illimitation de la liberté des Thélémites.
[68] CL, chapitre XXI, p. 774.

Si l'on y prend garde, ce jeu de l'être et du néant annonce une des entreprises les plus considérables de la rationalité de l'Occident, rationalité classificatrice qui fit rêver Foucault jadis à l'orée des *Mots et des choses*, mais dont il eut tort de penser qu'elle se limitait à un âge de la ressemblance. Rabelais n'est pas tenu par une règle enfantine de ressemblance, mais par un jeu de l'être et du néant qui conduit les choses à leur annihilation dont aucun Dieu créateur ne les sort, les livrant plutôt à un pouvoir gigantesque dont le Pantagruélisme est la loi la plus intérieure. La rationalité mythologique n'est pas seulement tabulation, elle est tabulation de présence et d'absence, et comme telle un damier qui annonce quel monde qualitatif résistera demain aux algèbres binaires du Grand siècle. Tel est le sens qu'on peut attribuer au bal de la Quinte Essence à la fin de l'œuvre :

> Pour iceluy commencer fut le pavé de la salle couvert d'une ample piece de tapisserie veloutée, faite en forme d'eschiquier, savoir est, à carreaux, moitié blanc, moitié jaulne, chascun large de trois palmes, et tous carrez coustés[69].

Codex, palimpseste, tabulation, encyclopédie

J'épargne au lecteur curieux la description de ce ballet en blanc et jaune, même si Rabelais, là encore à l'avant-garde de l'histoire des jeux, s'y montre novateur et capable de composer des coups qui défient un calcul simple. Il suffit de reconnaître simplement que nous n'avons pas affaire ici à une simple structure en forme d'« échelle de la nature », mais à une combinatoire, à un art des permutations qui laisse envisager dans quelle perspective il est nécessaire de relire les énumérations rabelaisiennes. Elles sont désordonnées, ou même simplement compilatrices en apparence, mais en réalité elles constituent les termes d'une combinaison à la mesure du jeu de présence et d'absence auquel se condamne tout lecteur un tant soit peu attentif des sources de la tradition.

Et c'est dans cette ligne qu'il faut prendre au sérieux le premier geste intellectuel connu de Rabelais à l'égard des « légendes gargantuines », car des récits de la vie de Gargantua publiés à Lyon en 1532, la même année que le *Pantagruel*, nous savons à tout le moins que si Rabelais n'a pas contribué entièrement à leur rédaction, il est probablement l'auteur des *tables des matières* qui les accompagnent, tables qui unifient, en une première projection dans l'espace de l'imprimerie, la geste du géant. Comme l'a remarqué madame Huchon :

---

[69] CL, chapitre XXIII, p. 778.

La table des matières ne coïncide donc pas avec la délimitation des chapitres, si bien que leur lecture respective donne l'impression de deux textes différents […]. Cette table des matières semble un commentaire destiné à signaler les éléments dignes d'intérêt[70].

Cette façon de faire ressortir des éléments organisateurs du mythe répond évidemment à l'idée d'un Rabelais explorateur, ordonnateur et interprète de sa propre entreprise, qui n'est jamais que de saisir les ressorts universels de la mythologie gallique[71].

C'est de même lui qui à la fin du *Quart livre* concède à son lecteur une « Briefve declaration d'aulcunes dictions plus obscures contenües on quatriesme livre des faitcs et dicts heroïcques de Pantagruel ». Ce petite lexique rabelaisien dépasse en réalité une simple liste de noms et d'éclaircissements philologiques. C'est déjà une mise en table du Pantagruélisme selon une loi de distribution dont l'œuvre entière avoue la nécessité à chaque instant. Car qu'est-ce que pour finir le « mot de la bouteille », si ce n'est un ultime oracle que nous concèdera notre temps devenu pourtant muet, cet oracle qui dénoue les perplexités de Panurge (l'homme en quête de sa moitié) et qui soudain donne un centre à la rotation du tout ? Car qu'il s'agisse de la rotation des tonneaux dans les caves, ou de leur cerclage, du retournement de l'arbre mal renversé d'hommes inconscients de leur origine céleste, du Manoir de vérité placé dans le centre des mondes ou de la recherche du temple souterrain de la vérité, Rabelais est toujours loin du désordre déconcertant qu'on lui prête. Le fourmillement du rhizome rabelaisien est au contraire, sous son apparent foisonnement, un tel comble d'ordre que les interprètes finissent par succomber à la réticulation d'un texte en forme de pigeonnier ou de ruche qui ne souffre aucune exception à sa régularité spontanée. Les tables et les énumérations n'en sont que le symptôme le plus visible et le plus adapté au génie nouveau de l'imprimerie. L'humanisme de Rabelais est d'abord la révélation de l'ordre qui préside au phénomène humain, pour peu qu'on y suppose un pouvoir pantagruélique à l'œuvre, fondé sur le jeu du visible et de l'invisible.

Ce monde rabelaisien, ponctué d'énumérations, de listes, d'enfilades plus ou moins illimitées, cet arpentage typique de la Renaissance qui, dans son élan, fait le décompte presque exhaustif des breloques que l'homme depuis le néolithique traîne dans son sac, — ce monde est d'abord un grand dessein encyclopédique qui se déploie avec une régularité dont Rabelais lui-même avait annoncé le dessein lorsque, au retour de Rome, il avoue avoir conçu un véritable plan projectif de la ville, de la Rome encore debout et de la Rome souterraine :

---

[70] G, éd. cit., p. 1174-1175.

[71] La *Pantagrueline prognostication* fait allusion à un certain Jean de Gravot, auteurs de « Mythologies galliques », qui n'est autre que Rabelais lui-même.

Pour ma part, m'appuyant sur l'invention de Thalès de Milet, ayant pointé un cadran solaire, je partageais et je représentais la Ville par quartiers, grâce à une ligne transversale tirée d'est en ouest, puis du midi au nord[72].

Rabelais rappelle encore que personne ne connaît mieux sa propre maison qu'il connait Rome et tous ses quartiers. Cette topographie de Rome n'est pas une étape parmi d'autres dans la formation de notre auteur, elle est le premier geste projectif de l'ordre pantagruélique en tant qu'il procède depuis un centre, et ce que Rabelais n'avait pu achever seul pour Rome, voici qu'il le mènera à son terme avec les Mythologies galliques, en proposant la première topographie du texte occidental même si, comme il le dit encore de Rome, « il ne semblait pas facile de disposer une masse informe d'éléments hétéroclites dans un ordre clair, harmonieux et bien agencé » (*rudem et congestitiam molem enucleate, apte, et concinne digerere*.)

La crème des homme

Loin d'être contenu dans les labyrinthes des caves de Touraine, l'œuvre de Rabelais a donc une vocation encyclopédique gouvernée par un principe solaire. Elle se présente comme un partage orienté de l'espace, pour lequel l'astrologue Alcofribas n'était pas trop mal armé. Dans cette ligne de recherche, il serait plus qu'instructif de tenter une première lecture d'un texte peu fréquenté, *La Cresme philosophalle*, attribué à Rabelais ou à l'un de ses amis lyonnais. On trouvera ici sans doute un ordre parmi d'autres, une projection entre d'autres projections, mais, peu à peu libérée de ses allusions inextricables et de sa prodigieuse compression, il se pourrait qu'elle mette à notre disposition la structure-mère du tout, la topographie spirituelle générale qui permet de réécrire la lettre du texte publié ainsi que les lignages de possibles qu'elle recèle. La *Cresme philosophalle*, voilà bien le Mont Saint Michel du Pantagruélisme[73].

---

[72] François Rabelais, *Epître-Dédicace de la* « Topographie de l'ancienne Rome » *de Marliani*, éd. cit., p. 988. C'est de cet ouvrage que ce sont encore servis les archéologues actuels pour identifier le Lupercale lors des dernières fouilles du Palatin. Rabelais a vu la grotte et son aigle avant nous. C'est assez dire la précision de ses informations archéologiques.

[73] Je fais l'hypothèse que nous détenons dans ce simple document la table des matières idéales et comme le cahier des charges du Pantagruélisme. De là à penser qu'il a été rédigé d'abord et que l'œuvre n'est là que pour décliner sur divers tons et dans divers styles cet axe premier, il n'y a qu'un pas. Je reconnaîtrais volontiers dans ce plus vieux programme du Pantagruélisme la trace d'une joute littéraire entre les Pantagruélistes lyonnais identifiés par Mireille Huchon. Rabelais aurait pris en charge le déploiement de ce platonisme pessimiste dans la matière folklorique (les *Cronicques*), dans le roman humaniste (le *Pantagruel*), dans les Almanachs (les *Pronostications*), dans la gravure de colportage (les *Songes drolatiques*), dans l'érudition (les éditions de Galien, d'Hippocrate, de Manardi, de Macrobe, de Marliani etc.). L'ensemble constituait l'ouverture d'un champ général

Nous ne savons rien de ce texte, si ce n'est qu'on a pu le lire, à partir de 1565, dans les éditions du *Cinquième livre*. Il devait se trouver dans les manuscrits de Rabelais qui ont servi à la composition de ce livre. Une seule chose est claire, cette simple feuille, remplie de questions saugrenues, est liée à la publication du *Pantagruel* en 1532 et aurait pu servir de feuille-annonce s'il n'était pas si difficile à interpréter. On y retrouve à tout le moins tout l'arsenal des mythologisations rabelaisiennes.

J'y vois une fois de plus à l'œuvre l'esprit organisateur de Rabelais, cette fois sous une forme programmatique qui mérite qu'on s'y attarde. S'il y a un rationalisme de Rabelais, il ne s'inscrit pas seulement dans les interstices de son discours mythologique, il se constitue au cœur de son traitement de la matière gigantale et s'identifie à la création rabelaisienne dans son ensemble, qui œuvre ainsi pour la constitution d'une véritable *raison mythologique*. Elle ne serait pas indépendante des extravagances rabelaisiennes, mais elle vaudrait dans la stricte mesure où elle constituerait la structure absolue de ces singularités, leur unité à la fois invisible et infaillible. Nous ne parlons pas ici d'imaginaire rabelaisien, mais d'une loi générale qui vaut en toute occasion et ne connaît pas d'exception. C'est à ce seul prix que l'intelligence rabelaisienne des mythes nous fait sortir des nostalgies du folklore pour entrer dans une authentique aventure de la raison, non pas raison de la vérité univoque, mais raison de l'analogie ou théodicée des mythes fondateurs de monde — autrement dit *Mythodicée*. Le libertinisme de Rabelais est bien un libertinisme de la raison, mais sa raison est la raison orphique[74].

Mais pourquoi une telle crème, et de quel lait ? A coup sûr de l'Encyclopédie pantagruélique achevée[75], mais le lait n'est pas encore le vin, et pas davantage la crème. On a pu croire qu'il s'agissait là d'une parodie du Saint Chrême, mais l'explication est évidemment plus rabelaisienne. Cette crème est une onction, et cette onction un onguent mercuriel, le même que nous voyons paraître dès le Prologue du *Pantagruel* : « O quantesfoys nous les

---

de savoir gigantal et comme le prologue à une *renovatio studii* préludant à une singulière révolution culturelle du royaume très-chrétien.

[74] Je tranche le débat entre un Rabelais rationaliste et un Rabelais fidéiste en supposant que Rabelais dévoile l'harmonie des narrations fabuleuses que l'homme engendre pour répondre à la stupeur de sa naissance et à l'évidence de son gigantisme natif ; cf. Bruno Pinchard, « Essai de mythodicée », in *Heidegger et la question de l'humanisme*, faits, concepts, débats, sous la direction de Bruno Pinchard, Paris, PUF, 2005, p. 365 et sq. Que l' « orphisme » que j'évoque ici soit un orphisme éleusiaque régulièrement transmis à Rabelais ou une forme de gnose manichéenne et hermétique résultant de différents canaux, égyptien d'abord, c'est une autre question.

[75] Le titre complet du morceau est bien le suivant dans l'édition de Mireille Huchon : « La Cresme philosophalle des questions *enciclopediques* de Pantagruel » (je souligne). Rabelais parle par ailleurs dans le *Tiers livre*, chapitre XXXVIII, de la « fine creme de sapience » en parlant d'un philosophe, mais le propos est ironique et s'en prend au scepticisme du personnage.

avons veu à l'heure que ilz s'estoyent bien oingtz et engressez à poinct[76]»… Et de fait, comme le rappelle madame Huchon, « le traitement caractéristique de la vérole se faisait par des onctions mercurielles, mélange de vif-argent et de graisse de porc[77]. » Voilà de quoi rendre les vérolés *très précieux*. Ne brillent-ils pas de graisse ?

Telle est la raison pour laquelle il faut privilégier les éditions où « philosophallique » s'écrit bien avec deux *-l* [78]! La philosophie de Rabelais est d'abord mercurielle par thérapie et si elle devient onction, c'est pour en oindre le corps phallique qui cuit dans ses venins. Tout est *pharmakon* dans cette suite de déplacements et d'ironies, et la philosophie qui est passée par ces pouvoirs du médecin du mal d'amour, ou « mal français », est bien décidé à soigner le mal par le mal et la solidification des apparences par les solutions du mercure. Il n'y a pas d'autre voie vers la pierre « philosophale ».

L'ordonnance s'achève dans les éditions anciennes par une signature qui mérite qu'on s'y arrête. Je la traduis du latin : « Voilà les thèses proposées par François Rabelais, poète assoiffé. » Suit une formule difficilement traduisible car le texte en est très incertain selon les éditions :

Vie, liens (je lis *licia*), soif, tu as liquéfié, tu pleureras, tu brûleras, les membres, l'homme, le tombeau, par la mort, par la liqueur, par le feu[79].

Ces triades s'emboitent si bien qu'elles s'interprètent les unes les autres malgré leur obscurité. On les proclamera alchimiques car elles traitent de l'œuvre du feu, on doit surtout bien les distribuer. Ici un tableau est nécessaire :

Vie	tu as liquéfié	les membres	par la mort
Liens	tu pleureras	l'homme	par la liqueur
Soif	tu brûleras	le tombeau	par le feu

[76] *Pantagruel*, Prologue, p. 214. Une autre voie interprétative est possible, sans être contradictoire avec celle que je retiens ici. Cette crème devrait être rapportée alors à toute la méditation sur le liquide vital développée par les penseurs depuis le temps d'Homère, à en croire l'importante étude sur la parole AION, durée de vie, mais aussi moëlle, jadis développée, par R.B. Onians, dans *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, de 1951,* chapitre 6. Notre Encyclopédie serait ainsi la colonne vertébrale autour de laquelle s'enroule le Kundalini de la substantifique moëlle, avec le sperme, la sueur, la synovie, les larmes et le vin. Il faudrait traduire alors « Aiôn philosophallique ». Il ne faudrait pas non plus négliger les voies symboliques offertes par la fermentation du lait par la pressure et donc le fromage, ou par la semence ou encore l'écume, toutes voies répertoriées par Pernéty à l'article *Lait* de son *Dictionnaire Mytho-hermétique* : « Le mercure des Philosophes se caille et se coagule »…

[77] Ed. cit., p. 1236.

[78] Pour être tout à fait obscène, j'ajouterais que cette crème fouettée philo-sophallique est sans doute la meilleure définition de la future femme de Pantagruel. Il aurait donc épousé la vérole ? Oui, comme Raminagrobis qui, il est vrai en secondes noces, avait épousé la « grande Guorre, dont naquit la belle Bazoche », *Tiers Livre*, chapitre XXI, p. 416. On méditera longtemps sur ces véroles qui font entrer dans des guildes ou des compagnonnages…

[79] Cité en note par madame Huchon, p. 841. J'ai comparé le texte sur l'édition des Oeuvres de 1588.

Il va de soi que cet ordre n'est pas figé, mais qu'il suppose des combinaisons nombreuses qu'il faut explorer. Retenons que, comme dans la légende maçonnique d'Hiram, le maître est mort, que la chair quitte les os, que tout se désunit et qu'il convient de pleurer sur ce tombeau. Ce tombeau, nous le connaissons, c'est évidemment celui qui clôt le *Cinquième livre*, l'épigramme qui s'achève sur NATURE QUITE et annonce que Rabelais est mort, mais qu'il reparaît plus triomphant que jamais dans la personne de son successeur et éditeur. Ce jeu, l'épigramme le rappelle, fait vivre et nous rend quitte de notre dette à l'égard de la nature.

Ainsi le tumulus triangulaire qui achève les œuvres complètes de Rabelais, s'il ne demande pas vengeance de la mort du maître, propose à la fois une célébration funèbre et un bûcher purificateur qui nous libère du corps mort pour laisser place au feu final. La putréfaction dénoue, délie, mais c'est pour laisser place à la triade *éliaque* Vie, Liens et Soif. Le Pantagruélisme est un accès à ce culte du feu fondateur du lien social et de l'embrasement du désir, et c'est lui que Rabelais a su discerner au sein des traditions populaires dont il s'est fait d'abord l'éditeur avant d'en devenir le grand architecte.

Mais le don du feu n'est pas tant reçu comme une invitation au vitalisme, qu'exercé par un activisme mental qui suppose les liaisons les plus terribles avec la même sérénité que s'il s'emparait des liens du plaisir. Que dire en effet de la combinaison qui donne : tu pleureras l'homme, tu brûleras son tombeau, car tu as liquéfié la vie, les liens par le feu de sa soif ? Mais que dire encore de cette autre : Tu as liquéfié ta soif par la liqueur, tu brûleras pour les liens et l'homme liquéfieras son tombeau par la liqueur de la vie ? (car les liens grammaticaux sont libres et permutables, et les temps peuvent eux-mêmes s'échanger).

Nous ne sommes pas au bout de nos étonnements car ces combinaisons basées sur des triades plus pythagoriciennes qu'augustiniennes (et trinitaires) ne sont que la signature d'un texte d'une toute autre ampleur, la *Cresme Philosophalle*, le cœur de l'encyclopédie rabelaisienne. Voici en effet qu'il nous faut passer maintenant à la véritable solennité d'une dispute scolastique ! En matière d'ordre, Rabelais n'hésite pas, tout lui est bon, de la cryptographie jusqu'à la somme théologique disputée en Sorbonne, il n'y a pas d'ordre préférentiel, le Pantagruélisme n'est rien d'autre qu'une symphonie d'ordres non pas concurrents, mais polyphoniques, qui déferlent sur une réel toujours rebelle, toujours singulier, toujours voué à un nominalisme rétif. Mais l'ordre spontané de la raison s'éveille, l'invention tabulaire montre sa puissance et le réel, de séparé, entre dans un système de relations qui, à la fois, libère sa polysémie et maintient le monde dans un arrangement cernable. Il n'est pas jusqu'aux tonneaux qui ne soient des formes d'ordre, pour peu, il est

vrai, qu'ils soient contenus par des tresses de cornouiller flexibles et serrées. Resserrer l'ordre scolastique, dévoiler la bouffonnerie qui lui est propre, lui reconnaître l'encyclopédie qu'il mérite, voilà l'enjeu de cette dispute gigantale qui constitue le détour paradoxal que Rabelais a retenu pour introduire à sa cosmologie la plus intérieure.

II. Une *Crème philosophale*

Il n'est pas question de dépasser ici une simple lecture *en esquisse* de ces formidables questions : qui peut aujourd'hui venir à bout de leur puissance de révélation quand il s'agit du corpus pantagruélique dans son ensemble[80] ? Si Rabelais est le géomètre du Pantagruélisme présent et à venir, s'il l'est par le *Pantagruel*, par les *Prognostications* comme par les tables des *Grandes cronicques*, il l'est sur un mode aphoristique et synthétique inégalé dans cette litanie des *Utrum*, des « est-ce que ? » enfantins et fantastiques dont je vais maintenant tirer quelques énigmes certainement enterrées dans les fondements de Thélème[81].

Je transcris en français lisible, à grand renfort de bésicles, et buvant selon mon gré, car le sens est parfois si enfoui qu'il fait désespérer le lecteur. Mais le peu qui paraît donne à penser que nous tenons là une sorte de credo pantagruélique minimal qui nous permettrait de nous orienter dans les circonlocutions du texte rabelaisien, et, pourquoi pas ?, dans les

[80] En véritable Pantagruéliste, Eloi Johanneau, le président de l'Académie celtique sous l'Empire, s'y est essayé par la suite dans son édition des *Œuvres diverse*s de Rabelais, mais il n'a pas su y retrouver autre chose qu'un dessein anti-scolastique.

[81] Il y a bien des « trous » dans ces « u-trum » qui font *trinch*.... Dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint Victor on trouve une esquisse de cet art scolastique de la question : « Question très subtile : Utrum une Chimère voletant dans le vide peut se nourrir d'intentions secondes ? Voilà qui fut débattu pendant dix semaines au Concile de Constance » (je traduis), *Pantagruel*, chapitre VII, éd.cit., p. 238. Nous allons retrouver ces idéalités voletantes sous peu. On a retrouvé le modèle de ces fantaisies dans un ouvrage anonyme datant d'environ 1518 et publié à Lyon, les *Quaestiones praegnantissimae* (Questions décisives), pour des funérailles ! C'est assez dire que le sens en restait ouvert quand Rabelais s'en est emparé. Une fois de plus, Rabelais reprend un élément à la sémantique instable (chroniques, fatrasies diverses) pour en faire un vecteur de savoir dont il se réserve de décider le sens ultime. Une seule chose est sûre : la forme scolastique de la question ne saurait limiter, comme on l'a supposé, le propos à une dimension simplement parodique des savoirs académiques. D'ailleurs, qui pourrait traduire *en latin* les questions pantagruélines ? A elles seules, ces questions saugrenues résument l'irréductibilité de la langue française et de son génie à toute formulation latine. Nous avons sous les yeux une véritable défense et illustration de la langue française.

soubresauts de notre temps, tout voué qu'il soit à un désordre autrement radical, mais tellement plus pauvre qu'il se laisse aisément saisir par ce reclassement impondérable des êtres.

BAUME PHILOSOPHALLIQUE
des questions encyclopédiques de Pantagruel,
qui seront disputées sorbonificablement en vue d'une habilitation
à l'Ecole des Décrétales,
près de Saint Denis de la Charte, en l'île Saint Louis à Paris

Voilà donc notre Pic de la Mirandole vérolé proposant ses onze thèses, qui prétendent bien rivaliser avec les 900 de son homologue italien. Tous les Anglais qui courent voir ce maître de sagesse, sont peut-être plus des « maîtres anglés », c'est-à-dire des *compagnons de l'angle* que des natifs de Grande Bretagne, même compagnons d'Arthur[82] ! Mais comme Thaumaste, ils sont des êtres d'enthousiasme et d'étonnement. Suivons les Décrets de cette formidable dispute, nous y gagnerons peut-être le déchiffrement de certaines chartes cachées avec la tête de saint Denis en l'île Saint-Louis, entre Baudelaire et Guénon, séjournants illustres de ce lieu sacré entre tous.

1) Utrum*, une Idée Platonique voltigeant de gauche à droite au-dessus de l'orifice du chaos, pourrait chasser les escadrons des atomes de Démocrite ?*

Au commencement, il y a les idées platoniciennes et leur ballet dialectique doit l'emporter sur le matérialisme militant, pour ne pas dire militaire de Démocrite, l'homme qui gouverne les atomes comme des escadrons pour restituer les agrégats dont nous vivons et au milieu desquels nous séjournons. Les Pantagruélistes vont aménager un canal, une trappe, au moins un simple orifice pour que les bénéfices de la lumière intelligible puissent réordonner par les nombres platoniciens le chaos atomiste. On retrouve ici l'interprétation de Démocrite par Plutarque : si pour Démocrite il n'y a que vide *et* atomes comme causes de l'univers, les

[82] La supposition doit être prise avec un peu d'humour car elle est une simple hypothèse, judicieuse pourtant, de Péladan dans son *Rabelais inconnu,* comme est supposée cette Fraternité de l'Angle « composée de constructeurs et artisans à rituel géométrique, possesseurs d'un jargon particulier, l'Angle, usité chez les compagnons du bâtiment. », cf J. H-Probst-Biraben, *Rabelais et les secrets du Pantagruel*, Nice, 1949, p.85. Il n'est une ligne de la grande confrontation entre Pantagruel, Thaumaste et Panurge qui ne mêle en effet souvenirs de Pic de la Mirandole et rituels compagnonniques. C'est même ce mélange qui fait la différence entre le néoplatonisme florentin, issu de la tradition livresque, et le néoplatonisme pantagruélique qui repose d'abord sur la tradition orale et cherche les signes de l'idée dans les traces des initiations effectives.

atomes règnent dans l'ordre physique, le vide prend la place du monde intelligible. Mais Rabelais ne l'entend pas de cette oreille, il ne laisse pas le site de l'intelligible vide, et ce n'est pas pour rien qu'il fait communiquer le haut et le bas par un orifice approprié : les idées y déverseront leur lumière et l'univers aura un axe autour duquel s'enrouler, de gauche à droite, depuis le désordre néfaste jusqu'à l'ordre dextrogire [83].

On reconnaîtra dans ce scénario cosmogonique la matrice du *Timée* platonicien et le partage qu'il propose entre les modèles idéaux du démiurge et la chôra, le site du monde livré aux simples actions mécaniques de la matière. Seulement ici Rabelais apporte une double innovation : la causalité mécanique n'est pas seulement réduite à de simples soubresauts matériels soumis au pur et simple déterminisme, mais elle est réinterprétée, conformément au syncrétisme de la Renaissance, à l'aide du modèle atomistique de Démocrite, avec mise en évidence de son caractère fondamentalement agonique (les escadrons), que nous retrouverons plus loin avec la doctrine de l'action réciproque des contraires, l'antipéristasie. Ensuite, point de trace d'un démiurge : à sa place, la doctrine à la fois organique, celtique et kabbalistique des puits ou des trous de lumière. Du modèle artificialiste de Platon, on passe à une doctrine des influx de lumière.

Rabelais se contente en effet de percer un trou dans la matrice de ce monde et y introduit une lumière ordonnatrice qui va jouer son rôle dans la guerre de l'origine entre les corps et les esprits. Il règne aussi bien une lumière de *Genèse* dans le propos : il y a des eaux d'en haut et les eaux d'en bas et l'esprit de Dieu souffle sur les eaux. Mais Dieu ne souffle jamais sur les braises du monde que par un trou. Ce trou ouvert à la lumière est bien la « pupille du monde[84] », mais sa béance doit aussi bien chez Rabelais être attribuée à la gorge, à l'anus et la vulve, version pantagruélique de la doctrine kabbalistique des vases brisés qui répandent la lumière. Par cette dilatation généralisée, et par elle seule se définissent les contours de l'éthique philosophalle.

---

[83] Ainsi l'atomisme n'est-il pas tant réfuté que réinterprété, au point qu'on peut y déchiffrer comme une relecture ésotérique des ontologies matérialistes. Qu'il y ait d'ailleurs eu, dès l'antiquité, une lecture ésotérique du stoïcisme et de l'épicurisme, Clément d'Alexandrie l'atteste ; cf. *Strom*. V, 575.

[84] La fameuse « Korè kosmou » du *Corpus hermétique*, à la fois en grec jeune fille et pupille. Seul Rabelais prend au sérieux l'ambivalence de cette pensée trouée par la lumière en développant à la fois la féminité et l'ocularité du trou organisateur. On retrouve des initiatives semblables dans un texte hermétique de Franz von Baader sur le soleil, le cœur et l'œil, cité par Schelling en 1809 dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, éd. Courtine-Martineau, Gallimard, Paris, 1980, p. 153, note. La dialectique schellingienne du fondement et de la lumière convient curieusement pour exprimer notre enquête sur le néoplatonisme obscène de la Renaissance. C'est assez dire que le trou n'est pas seulement un motif anthropologique ni même topologique, il appartient à l'obscure volonté de révélation du fond, c'est-à-dire de ce qui gît par-delà l'être absolu de l'identité et constitue, comme Nature et ombre de Dieu, le fondement effectif, mais nocturne de l'existence (p. 144, 151, 160).

En ces quelques lignes, Rabelais ne propose donc rien moins qu'une alternative à l'artificialisme grec et à la toute-puissance judéo-chrétienne. Plus urgent qu'un dieu producteur ou créateur, il y a la préservation d'une percée de la lumière jusqu'au cœur des échanges matériels. Au commencement est le trou, et l'humanisme illuminé qui répond à cet appel est un humanisme du passage transfigurant, par les trous de la terre et du corps. Dans la compacité matérielle, il n'y a décidément de bonheur que là où s'inscrivent des solutions de continuité libératrices de trop de lumière contenue, fut-ce au prix d'une vérole ou de quelque insecte rongeur[85] ! Rien ne peut arrêter le songe qui voltige de l'autre côté du miroir, même pas la victoire des escadrons de la mort. La vie mortelle est une chambre obscure où perce une image du bonheur qui vient se renverser sur nos états finis. Nous ne vivons vraiment que l'œil collé au trou de la serrure qui nous boucle dans le champ des causes et des effets. Mais nous ne voyons même les forces qui nous tuent que par l'infiltration dont nous tétons le lait.

2) Utrum*, les chauves-souris, voyant par la translucidité de la porte cornée, pourraient comme des espions découvrir les visions venues de Morphée, dévidant, en tournant, le fil de crêpe merveilleux qui emballe les tranches des cerveaux mal calfatés ?*

Après la lumière voici la nuit. Nous sommes du côté du monde, du chaos et des ténèbres et c'est comme des chauves-souris que nous pouvons entrevoir les voies de la connaissance. Mieux que chez Virgile, nous sommes appelés à regarder dans la mort, non par des portes d'ivoire, opaques, mais par des portes de cornes, translucides. Nos rêves, inspirés par Morphée, nous font entendre que, oui, nous sommes liés à l'autre monde, non par un accès simple, mais par un fil de crêpe infime, fil de la destinée qui procède de la fêlure jamais suturée de notre fontanelle : par ce trou, nous allons aux rives de la lumière et, même si c'est par le biais seulement des images et des symboles, nous sommes invités à remonter le fil de notre destinée et à rejoindre les principes de l'ordre universel. Le Pantagruélisme ne nous laisse pas dans le chaos et dans ses guerres physiques, il voue son humanisme à un cheminement parmi les formes jusqu'à la fracture de l'origine, et comme chez Shakespeare, nous sommes destinés à devenir *les espions de Dieu.*

[85] Par exemple le charançon qui perce un trou dans la fève des pythagoriciens et retrouve alors la fonction sacrale du scarabée égyptien avec son symbolisme excrémentiel ; cf. CL, chapitre XIII, éd. cit., p. 755. On retrouve ailleurs chez Rabelais cette gigantomachie entre les idées et les atomes. Dans le *Tiers Livre*, Jupiter se transforme tour à tour en « Atomes épicuriens » et en « secondes intentions ». C'est le scénario même de notre théogonie rassemblé dans le Dieu du tout (où l'on vérifie que pour Rabelais les idées et les très scolastiques « secondes intentions » signifient bien le même monde intelligible, quoique selon des traditions différentes). Dans le même passage, Jupiter peut se transformer aussi bien en Feu, comme en toutes les constellations du ciel d'ailleurs. Nous retrouverons ce feu central avec les enseignements pythagoriciens de Philolaos.

3) Utrum*, les atomes tournoyant au son de l'harmonie d'Hermagore, pourraient faire une coagulation ou bien une résolution de la quinte essence par le mouvement latent des nombres Pythagoriciens ?*

Cet Hermagore pose difficulté, mais l'idée est forte : le monde devient un cosmos sous l'action d'une harmonie intelligible. Les points de matière ne sont pas laissés au seul pouvoir des forces mécaniques, mais entrent dans un rythme intérieur qui seul donne une vérité aux formes visibles et aux valeurs humaines. Aussi le monde se laisse-t-il ordonner par le cinquième élément, qui est la première émanation de l'ordre hyperphysique dans le monde *encosmique*.

Hermagore est sans doute Hermagoras d'Amphipolis, philosophe stoïcien de l'époque de Zénon, dont nous ne savons presque plus rien, si ce n'est quelques traits fort pantagruélistes : il a écrit sur le « chien », l'animal philosophe par excellence, quoique ce soit plutôt contre lui (mais en réalité il s'agit plutôt d'une polémique anti-cynique). Il a écrit sur la Mauvaise fortune, mais surtout sur la divination par les œufs ! Pour finir il semble qu'il ait critiqué la phase sceptique du Moyen platonisme. Où est son harmonie ? Elle est nommément d'origine pythagoricienne. Voilà un mélange tout rabelaisien. Il n'est mentionné ici que comme une attestation typique d'un syncrétisme qui associe toutes les écoles en tâchant de les concilier dans une *Philosophia perennis* dont Pic de la Mirandole a défini une fois pour toutes le style.

On trouve rassemblé, dans cette figure qui tient d'Hermès à coup sûr, les forces et les faiblesses du Pantagruélisme : son lien avec les bêtes, son sens de la fortune, son inquiétude à l'égard des puissances de la mantique, son combat contre le scepticisme. Et ce bestiaire est ressaisi en un plaidoyer pour une symphonie visionnaire, manifestant les profondes convergences entre le platonisme et le stoïcisme, considérées comme des pensées du tout.

Voici donc qu'on nous nous propose un ballet de lumière là où les atomes feraient régner la guerre. La nature, désormais nourrie par la lumière éthérée venue de l'orifice primordial, évolue selon le rythme d'une alchimie supérieure qui tantôt coagule les éléments et en fait des corps, et tantôt les résout et les fait revenir à la semence initiale. J'ai mis mouvement latent pour le mot « substraction », qui veut dire ici non pas soustraction, mais un mouvement de traction sous la surface des choses. Ainsi les apparences physiques ne sont plus réductibles à des mouvements seulement matériels, mais à des infusions éthériques qui obéissent aux lois inexorables des nombres premiers.

4) Utrum*, le froid de l'hiver des Antipodes, passant en ligne droite par la solidité continue du centre de la terre, pourrait par un renversement croissant des qualités échauffer la consistance superficielle de nos talons ?*

Nous passons maintenant à la terre, qui va suivre les lois supérieures des symétries pythagoriciennes. L'hiver austral souffle sur les antipodes et ce froid traverse la terre. Mais suivant le renversement des qualités primordiales, il faut supposer que ce froid se fait chaleur en passant d'un hémisphère à l'autre et vient chatouiller nos talons. L'été de notre hémisphère est en conséquence d'abord un été terrestre, obtenu par un réchauffement des sols, avant d'être un été solaire. Le monde est fait de l'équilibre des contraires, que le texte appelle ici du nom savant d' « antiperistasie ».

Il faut retenir que le globe terrestre est un système construit à partir de l'axe équatorial et qu'il diffuse des qualités égales et inverses d'un pôle à l'autre. C'est la terre qui introduit ici le thème polaire, on va voir qu'il va permettre de construire les forces qui gouvernent aussi le ciel qui, chez ce fier astrologue qu'est Alcofribas Nasier, va contracter en lui tous les événements, bons et mauvais, qui conduisent le destin des hommes sur la terre.

On lira dans ce moment de l'argumentation une attestation majeure de ce que peut le monde des qualités pour qui sait en conserver toute la puissance cosmogonique. La qualité n'est pas un artefact subjectif au sein d'un monde par ailleurs livré à la quantité. Pour qui sait garder à la qualité une irréductibilité de principe et un statut proprement catégorial, la qualité participe de la diffusion de la lumière dans le chaos par les orifices appropriés car la qualité atteste un centre de circulation. Le Pantagruélisme trouve son expression elliptique dans la *Cresme philosophale*, mais celle-ci repose en dernière instance sur le jeu des qualités terrestres et ce jeu n'a d'autre fonction que s'ordonner autour d'un centre. Ainsi l'extrême labilité du monde qualitatif atteste-t-il un principe d'ordre immuable. Ce passage aux extrêmes est un des ressorts de l'harmonie rabelaisienne, mais c'est un fait caractéristique qu'il ne s'exerce jamais en dehors des pouvoirs de la terre.

5) Utrum*, les régions qui s'étendent de part et d'autre de la zone torride de la terre pourraient tellement s'abreuver auprès des sources du Nil, qu'elles en viennent à humecter les plus brûlantes parties du ciel Empyrée ?*

De la terre, nous passons au ciel par une voie inédite. Nous voici sur la zone la plus exposée aux rayons du soleil, cette zone saharienne qui inquiète tellement Rabelais que,

contrairement à Platon, il suppose sans cesse que le monde pourrait finir par la sécheresse plutôt que par les inondations. C'est que sans doute Platon n'est pas assez pantagruélique, et craint plus les flux que la brûlure. Mais Pantagruel est le Dominateur des altérés et voue ses disciples à la boisson et aux plaisirs de la gorge plus qu'à la dessiccation sous les traits de la lumière. Boire est le cri de qui connaît la morsure du désert.

Rabelais en vient à penser que le Sahara boit aux sources du Nil. Sans le Nil, l'Egypte est déserte et les dieux nous font défaut à jamais. Mais où est passée l'eau ? Dans l'Empyrée ! Mais je croyais qu'elles avaient été absorbées par les entrailles de la terre… Ici le lecteur tremble et s'interroge. Et si l'Empyrée, traditionnellement le feu qui régit le ciel, se trouvait plutôt sous la terre ? L'énigme est puissante, mais elle se dénoue peut-être ainsi : Rabelais cite avec faveur dans le *Cinquième livre* Philolaos, et quelques autres astronomes néopythagoriciens, qui soutenaient l'existence d'un feu autour duquel la terre, et tout l'univers, tourne, non pas un feu dans les hauteurs du ciel, mais un feu dans le centre de l'univers[86]. C'est cette doctrine qui a fait croire que les Pythagoriciens étaient non pas géo-centristes, mais héliocentristes. En réalité, l'idée se situe ailleurs : derrière les apparences, brûle un feu central. Et il nous est dit ici que quiconque, brûlé par la soif, absorbe l'eau sacrée de l'Egypte, transfère cette eau, par les orifices de la terre précisément, jusqu'au feu central. Le feu central ne s'en trouve pas éteint, mais au contraire nourri.

Ce passage de l'eau au feu, qui n'annonce que des comburations multipliées, qu'est-ce donc sinon des équivalences alchimiques ? Certes, elles valent pour les équilibres primordiaux, mais sur la terre, les hommes entrent dans un péril inconnu : plus le feu central se nourrit de l'eau qu'on lui apporte, plus les hommes sont dévorés par la soif. Certes, le Pantagruélisme a l'esprit du sel, il brûle la gorge et serre les entrailles. Mais il peut arriver des temps où, loin de contribuer à l'étanchement de la soif sur la terre, il se résume au constat d'un incendie que désormais plus rien ne peut contenir : c'est l'antique doctrine de l'apocastase, de la réduction de toute chose au feu. Il y a une apocalypse du feu qui chemine sous les sourires de Rabelais. Et elle passe par la perte des eaux saintes.

---

[86] « Pour Philolaos, c'est le feu qui occupe le milieu de l'univers dans la région du centre, qu'il dénomme d'ailleurs, foyer de l'univers, demeure de Zeus, mère des dieux et encore autel, rassembleur et mesure de la nature », in *Les Ecoles présocratique*s, édition établie par Jean-Paul Dumont, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1991, A, XVI, citation d'Aétius, p. 257 ; cf. CL, chapitre XXV, p. 787. On se reportera au commentaire éclairant de l'astronomie de Rabelais par P. N. Mayaud, dans son grand ouvrage *Le conflit de l'astronomie et de l'Ecriture Sainte*, Paris, Champion, 2005. Après le syncrétisme, voici donc le pythagorisme. Il est en réalité le principe organisateur de toutes les autorités dont procède le Pantagruélisme, principe d'autant plus puissant que nous entrons ici dans des attestations fragmentaires qui appartiennent plus à une tradition qu'à une reconstruction philologique. Ici tout est « lettres inapparentes », mais c'est là que la puissance de la pensée est précisément mise à l'épreuve. Rabelais tentera cependant de dépasser le pythagorisme lui-même pour une sagesse plus large encore dans le Prologue du *Cinquième livre*.

6) Utrum*, à cause seulement du long poils laissé après sa métamorphose en ourse, ayant le derrière tondu comme une vraie bougresse pour faire une capuche à Triton, elle pourrait être gardienne du pôle arctique ?*

Le sens est de plus en plus difficile à saisir, même si l'enjeu est clair : s'il y a un feu central, son représentant est l'étoile polaire autour de laquelle s'effectue la révolution céleste. Plus la terre brûle, plus le salut des hommes repose dans l'étoile du nord et dans la certitude qu'elle donne que la circulation universelle a un centre. Cette religion est une religion de la Grande ourse, elle appartient à la tradition des mythologies ursines, c'est assez dire que Rabelais n'oublie rien du folklore le plus ancien et le plus universel.

Zeus était amoureux de la nymphe Callisto, servante d'Artémis, et Héra, jalouse, l'a métamorphosée en ourse. Pour la consoler, Zeus en a fait la grande Ourse et l'a placée au centre du ciel. Héra a obtenue que le dieu de la mer, Triton, ne l'accueille jamais (et en effet elle ne se couche jamais dans la mer). La constellation semble une tête à laquelle pend un long cheveu, mais ici le fil de ces hautes mythologies se perd quelque peu. Il semble que Callisto soit associée à la Fortune à la tête rasée, mais celle-ci ne porte qu'une mèche sur le devant, car on ne peut la rattraper quand elle s'est enfuie et que l'heure est passée. Est-ce que nous devons comprendre que le centre ne se présenterait qu'une seule fois à l'homme, et ne serait-ce pas à l'heure de sa mort ?

Une femme, la bougresse, règne donc au ciel, et cette femme est une ourse. Par sa protection, le monde manifesté a un centre et la lumière intelligible peut fuser jusqu'au chaos brûlant où nous séjournons. La religion de l'ourse devient le symbole visible de toute la gigantomachie contre les atomes. Si les atomes en guerre règnent au sud, au plus proche de la perte des eaux du Nil, l'étoile polaire résume le bénéfice du nord, favorable aux grands fleuves qui conduisent à Thulé, l'île bienheureuse[87].

7) Utrum *une sentence élémentaire pourrait alléguer une prescription décennale contre les animaux amphibies, tandis que l'autre, inversement, déposerait à son tour une plainte en cas de saisine et de changement de possesseur ?*

[87] Il faudrait se rendre attentif à certaines rencontres. Ainsi, dans la litanie des « fols » du *Tiers Livre*, nous trouvons un fol tantôt céleste, jovial, *arctique*, héroïque, génial, « métaphysical », à quoi répond, dans la bouche de Panurge un fol « de seconde intention » ou de haute futaie (chapitre XXXVIII, p. 470-473). Ces différents prédicats recoupent des partages déjà rencontrés. On pourrait supposer que la première série énonce dans la langue des dieux une pensée polaire et anti-atomistique, la seconde dans la langue des hommes. La *Cresme philosophalle* serait ainsi écrite simultanément dans les deux langues et c'est cette complexité qui créerait son obscurité.

L'œuvre de Rabelais est pleine de cas de perplexité juridique et cette prescription contre les animaux amphibies est étrange. J'y vois la vérification du principe de symétrie qui règne sur le texte, qui n'est jamais un principe de confusion. L'amphibie n'est qu'une confusion des genres, alors que le jeu des hémisphères est un ordre de réciprocité qui permet toujours de discerner un centre. L'amphibie n'est ni chair ni poisson, il est seulement l'ambigu, la réciprocité est reflet, inversion et renversement, et inclut dans son jeu les paradoxes du miroir et de son système de renvoi. La vraie sentence élémentaire est donc celle qui, se dégageant du mélange (qui n'est qu'un chaos s'instaurant entre les formes distinguées), préfère une loi d'échange de part et d'autre d'un axe, précisément ce jugement éternel qui advient par la lumière qui sourd de l'orifice de l'autre monde. S'il y a des idées platoniciennes, les mouvements des atomes auront beau se confondre, il restera une loi du monde et son axe sera pythagoricien car il œuvre selon les lois de la symétrie et des nombres pairs[88].

8) Utrum *une grammaire historique et une grammaire météorologique, débattant de leur antériorité et postériorité par la triade des articles qui les constituent, pourraient trouver quelque ligne ou caractère de leurs chroniques dans la paume de Zénon ?*

Cette grammaire intrigue. *Grammè* en grec, c'est la ligne, ou le caractère. Nous retrouvons d'ailleurs ces mêmes mots plus loin dans la proposition. Mais comment le simple trait et l'écriture peuvent-ils se conjoindre pour rassembler dans un savoir unique l'histoire et la météorologie ? Quelle est donc cette *grammatique générale* qui se couvre du nom de grammaire de l'écriture et des nuages ? Le Pantagruélisme se résumerait-il à une géométrie des signes ?

On ne peut rendre intelligible ces propositions qu'à passer par l'auteur qui ouvre cette série encyclopédique, Démocrite. Certes, Démocrite est atomiste, mais il pense que les agrégats d'atome ont des formes (ou plutôt des configurations), qu'elles ont, littéralement, des « rusmos », des rythmes[89]. Comme le dira plus tard Lucrèce, les atomes sont comme des lettres et se combinent pour former des phrases. Le principe est le suivant : il y a un rythme de

[88] On peut tenter aussi une autre hypothèse et soutenir que les animaux amphibies ne sont rien d'autre que les étoiles qui, à la différence de l'étoile polaire, se couchent dans la mer, et sont ainsi à la fois ciel et mer, manifestant alors leur appartenance aux deux hémisphères. Callisto n'aurait ainsi, dans son exil polaire, que du mépris pour les étoiles qui tournent autour d'elles, quelles que soient leurs récriminations pour que leurs effets de part et d'autre de la ligne équatoriale soient reconnus.

[89] D'emblée la conciliation de cette grammatique avec la théorie des idées est facilitée par le fait que Démocrite lui-même n'hésite pas à nommer les atomes des idées, ce qui donne des formules aussi suggestives que celle-là : « Des différentes rythmes atomique (ou Des idées) », in *Les Ecoles présocratiques*, éd. cit., B, V, i, citation de Jean Tzèzès, scolie à Hésiode.

la matière, une métrique des flux cosmiques. Dès lors la science de la langue et celle de la nature peuvent marcher de front, dans une commune loi de combinaison qui produit la prose du monde. Peu importe dès lors que l'une prétende précéder l'autre, et que leurs ternarités syllogistiques rivalisent de préséance. Le secret du monde est dénoué : il y a une combinatoire de signes à l'origine du tout et il ne serait peut-être pas inutile de l'appeler une Kabbalah.

Comment cette kabbale prend-t-elle une forme proprement pantagruélique ?

Le Pantagruélisme se présente d'abord comme un fait d'écriture reposant dans une histoire de la langue. Les mots ne s'y relient pas par de simples assonances ou par un arbitraire subjectif, mais suivent des filiations et restituent une grammaticalisation selon l'histoire des racines. En quoi cette philologie rejoint-elle les mouvements des nuages et la trajectoire des météores ? Parce que le mot rabelaisien fait monde et qu'il ne peut être séparé de l'histoire de la terre. De leur conjonction naissent à la fois des signes écrits et des lignes d'évolution céleste qui constituent le légendaire pantagruélique. Les mots et les météores ne s'ignorent plus, ils associent l'homme et le monde naturel dans une prise de parole commune qui réduit à une science unique les cas de la langue et les hasards du temps. Ces conditions climatiques liées à l'histoire du monde, cette grammaire de l'eau et du feu, c'est précisément l'objet de la *Cresme philosophalle*, qui est une météorologie générale, dont le *Pantagruel* constituera à son tour la grammaire historique.

On retrouve cette conjonction dans les conditions initiales de la naissance de Pantagruel, dont la royauté future ne sera pas décidément séparable de la sécheresse et des événements célestes qui la précédèrent. Pantagruel est un feu pour la langue comme pour la terre et le sel qui exsude de la terre le jour de sa naissance est aussi le sel du savoir qui va sourdre de la récapitulation de la langue par les géants.

La pluie des Antipodes hantera les assistants à la naissance du jeune géant poilu comme un ours. L'eau qui sourd de la terre, eau salée qui ne fait qu'attester plus profondément la crise du cosmos en ses météores, sourd des entrailles de la terre qui a tellement bu l'eau du Nil qu'elle a communiqué son feu dévorant à l'eau fraîche des Antipodes soumis à l'hiver austral. Voilà les thèmes de notre *Cresme* rassemblés, mais c'est le propre de ce texte de relier cette série de désordres terrestres à une mythologie organique qui cependant n'est jamais indépendante du génie de la langue française prise dans son histoire.

Une parole et un ciel, voilà ce qui manquera toujours à notre raison trop courte. Et pourtant ils sont dans la main du philosophe ! Le texte suppose en effet que la paume de

Zénon le stoïcien pourrait unir dans une même chiromancie les cas de la langue et les hasards du ciel. Les flux atomiques de la langue et du ciel suivraient les voies d'une main bénéfique et unificatrice ? Le monde ne serait pas que poussière, sa grammatique suivrait les plis d'une main antérieure à ses querelles de préséance épistémique !

Dans cette main réside le destin du Pantagruélisme, lignes et caractères. Selon Cicéron, Zénon illustrait en effet le processus de connaissance avec sa main. La tenant ouverte devant lui, avec les doigts écartés, il disait : « voici la représentation ! » ; puis, les rassemblant un peu, il ajoutait : « voici ce qu'est l'assentiment (représentation acceptée et approuvée) ! » ; et, fermant le poing, il affirmait alors : « voici l'appréhension conforme à la chose ! ». Loin de toute fidélité littérale à un stoïcisme d'Ecole, Rabelais nous tient dans cette main dont les cinq doigts constituent désormais l'horizon de convergence « quintessential » pour les différentes triades de la science. Si le mot ultime de l'œuvre est bien « Trinch », le dernier objet qui en contient tous les pouvoirs est cette main symbolique du quinquénaire dont le Pantagruéliste suivra les signes, jusqu'à comprendre de quel sillon il est le pèlerin, de quel doigt il est le désigné et de quelle figure kabbalistique de la main et des doigts il devient le dévot.

Dans le *Pantagruel*, Rabelais en appelle volontiers au cerclage des tonneaux. Ici la tonalité de la main semble plus ouverte sur une thématique d'humanisme classique. Mais ne prenons pas à la légère ces réseaux d'images car ils concentrent en eux la vigilance métaphysique par excellence.

Rien n'est plus facile en effet que de réduire aux simples états de la matière les émergences les plus complexes de la conscience. Oui, le monde est d'abord une boue, ou une guerre qui conduit à la boue des putréfactions dissolvantes. Rabelais, après le Léonard des « déluges », le sait et donne sa part à la grammatique des états matériels, à ses arrangements, à ses mouvements de flux et de reflux. Mais cette grammatique tient dans une main, cette grammatique obéit à un mouvement de synthèse, à un acte de l'esprit, à une loi idéelle. En apparence, voilà qui n'ajoute aucune propriété supplémentaire aux états matériels. Mais dans le fond, voilà qui change tout : car la main comprend les lignes et les caractères dans un rythme supérieur, méta-grammatique, de clôture et de déclosion, de consentement et de retrait. Par la main, l'idée devient l'horizon des mouvements atomiques et l'unité des aléas énergétiques. Par les plis de la main, la lumière fuse dans le chaos et ruisselle sur les protubérances des amas grégaires. Par les signes de la main, le monde ne peut plus se priver de la divination de l'être invisible, lui qui donne toute mesure aux rythmes inchoatifs des

grains de matière. Chez Rabelais l'homme n'est pas intelligent parce qu'il a une main, mais il a une main parce qu'il est intelligent. Une grammaire des mots et des ciels ne suffit pas à faire du monde une phrase douée de sens, encore faut-il que cette grammaire de l'histoire et des météores soit prise dans les cinq doigts de la quintessence. Et c'est depuis cette quintessence que se déclinent les « chroniques » du monde livré au temps, à la guerre, et, selon les montuosités de la main unificatrice, les chroniques *gargantuines*. Chez Platon le temps est l'image de l'éternité, chez Rabelais, la chronique est dans la main de l'Aiôn. LA MAIN EST LE LIEN DU MONDE ET LA POUSSIERE DES CHOSES RESIDE DANS SES PLIS.

Voici donc l'atomisme de Démocrite corrigé par le stoïcisme de Zénon, ce qui ne fait que vérifier la filiation entre Démocrite et les Pythagoriciens, d'abord par l'intermédiaire de Philolaos. Mais Hermagoras lui-même était l'élève de Zénon. Ainsi tous les penseurs, malgré la dispersion des écoles, attestent l'unité profonde d'une tradition unique où le stoïcisme retrouve le platonisme et le platonisme le pythagorisme, sous le signe de la seule idée malgré les escadrons rythmés des atomes. Mais qui le sait ? La sagesse merveilleuse de Pantagruel, naturellement. C'est du moins en son nom que cette réécriture ordonnée des savoirs prend une forme aussi désarmante, aussi insolente que capable de retenir en elle les moyens d'une transmission parfaite.

9) Utrum *les genres généralissimes par violente élévation au-dessus de leurs prédicaments, pourraient grimper jusqu'aux étages des transcendantaux, et par conséquent laisser en friche les espèces spéciales et prédicables, au grand dam des pauvres maîtres ès arts ?*

Rabelais n'est pas un penseur de la substance. Dans une pensée classique, la main qui retient la fuite des états fluides du monde aurait été interprétée immédiatement comme une exigence de substantialité et elle aurait signifié l'urgence de réhabiliter des « formes substantielles » pour mettre fin à la tentation de laisser le monde finir en rythmes et en manière, c'est-à-dire en agrégats diversement agencés plus qu'en centres organisateurs. Mais Rabelais reste un auteur de la Renaissance et c'est par l'élévation vers les sources transcendantes de l'être qu'il cherche à donner un nom à la main secourable qui est venue au devant la dispersion du multiple.

La thèse qui répond à cette attente joue sur un irréductible mélange de tons, elle est pourtant parfaitement claire dès lors qu'on la rapporte aux structures de l'ontologie scolastique et aux hiérarchies de l'université médiévale. Rabelais veut dire qu'il invite les

penseurs à dépasser les catégories d'Aristote, à remonter plus haut que les concepts les plus génériques et à se tenir au seul plan de « quelque chose », « un », « être », délaissant résolument les sciences subalternes pour rejoindre les principes mêmes du savoir. Certes, cette poussée contemplative va laisser sans travail les pauvres enseignants asservis aux logiques communes et destinés, comme c'est bien le cas en effet dans l'université médiévale, à n'étudier que certains genres particuliers de la réalité. Alors seuls les professeurs de théologie étaient habilités à enseigner la science de l'être pur, de l'être en tant qu'être, de l'être qui n'est soumis à aucune des formes de limitations auxquelles est contraint le langage humain dans son lien avec la nature créée. Rabelais place le Pantagruélisme dans cette dimension radicale et ultime, savoir purement transcendant qui ne peut être confondu avec les tâches limitées des savoirs spécialisés. Mais s'il reprend l'architecture des sciences médiévales pour nous indiquer où se situe sa contemplation éthérée, c'est aussi pour que nous nous débarrassions bien vite de cet ordre pesant pour entrer dans l'ordre analogique et combinatoire propre au Pantagruélisme.

Si le Pantagruélisme est ainsi le « plus hault sens » de tous les savoirs transmis par la tradition, il l'est comme émule naturel d'une théologie qui aurait enfin su se dégager de ses dépendances disciplinaires limitées pour contempler le principe dans toute sa plénitude, un principe qu'on ne rejoint jamais à dire vrai par de simples principes logiques, mais d'abord par un effort de contemplation qui ne va jamais, comme le reconnaît d'ailleurs l'Evangile lui-même, sans une certaine violence, violence exercée il est vrai, non pas contre l'homme, mais contre les limitations qui voudraient limiter sa vue.

10) Utrum *l'omniforme Protée se faisant cigale, et musicalement exerçant sa voix dans les jours de la canicule, pourrait d'une rosée du matin soigneusement emballée au mois de Mai, faire une tierce concoction couvrant le cours entier d'une écharpe du Zodiaque ?*

Le Pantagruélisme est une grammatique des mots et des nuées. A chaque moment de la langue correspond un état cosmique qui répond à la pondération des échanges entre l'eau et le feu autour de notre terre. Dans les âges où le Pantagruélisme paraît, l'univers trébuche et on ne doit pas attendre de cette sagesse une restauration d'un ordre stable, mais un certain art de vivre dans la précipitation des temps vers le triomphe du feu. Le Pantagruélisme n'humecte pas les gorges, il creuse la malédiction de la soif et Pantagruel n'est jamais rien d'autre qu'un Dominateur des altérés. Seul le feu du ciel peut répondre à la raréfaction de l'eau, c'est dire

aussi que dans cette comburation la civilisation mûrit et rejoint sa destination suprême au moment où elle bascule dans l'anéantissement certain.

Ce n'est plus ici le Nil qui pourrait apaiser la brûlure, mais la rosée alchimique de Mai qui, dans la bouteille close qui la réserve, est jetée dans le feu du 25 juillet, jour caniculaire de la naissance de Pantagruel et de saint Jacques, tandis que brûle au ciel la Voie lactée où séjournent les âmes avant de renaître sur la terre. Rabelais demande si ce peu de fraîcheur pourrait couvrir les terres équatoriales qui s'étendent sous le zodiaque, mais quel que soit l'élixir concocté par le dieu multiforme, il faut s'attendre à un triomphe irrémédiable du feu et rien n'arrêtera les suites de la déviation que Phaëton a causé dans l'univers, — si ce n'est peut-être pour ceux qui tremperont leurs lèvres dans la rosée qui résiste aux épreuves du feu.

Protée, celui qui enseigne chez Virgile par quel sacrifice les abeilles peuvent renaître après les souillures qui ont causé leur perte, se fait le prophète de cette rosée rédemptrice : comme déjà dans le *Phèdre*, la cigale représente ici le pur chant voué à la divinité et aux Muses, chant gratuit de l'âme qui ne se soucie que de l'absolu. Callisto, Triton, Protée sont tous des protagonistes du mythe de Phaéton, celui précisément dont la conduite ahurissante a embrasé l'univers. Le Pantagruélisme est une doctrine de l'embrasement universel qui annonce de grands bouleversements, mais affirme la prééminence d'une âme qui, dans le feu qui gagne, accepte la punition de la démesure, tout en vouant sa substance entière à un chant pythagoricien et orphique qui s'unit au monde idéal et surmonte les désastres du chaos en se fiant aux chants célestes. Ainsi l'eau de l'aube s'est-elle faite musique du jour.

11) Utrum *le noir Scorpion pourrait souffrir une solution de continuité en sa substance, et par l'effusion de son sang obscurcir et embrunir la voie lactée au grand dam des philosophes soiffards pèlerins de Saint Jacques ?*

Mais c'est le pire qui se produit, car la constellation du Scorpion se rompt et livre l'univers à la nuit de son sang. Cet Antéchrist appartient toujours à la même mythologie de l'ourse. Le Scorpion, constellation australe, a été envoyé par Artémis pour tuer le chasseur Orion. Ainsi se trouve-t-il opposé à la constellation d'Orion. D'autres versions suggèrent qu'Apollon envoya le scorpion par jalousie à cause de l'attention qu'Orion portait à Artémis.

On se souvient que Callisto est servante d'Artémis. C'est toujours la même punition qui frappe les amours de Jupiter et les valeurs de lumière qui accompagnent la montée de l'année vers les jours caniculaires. Le monde pourrait sombrer dans un hiver sans remède, fausse issue à la dévoration solaire de l'été. Le froid des antipodes n'est donc pas suffisant car

nous savons qu'il se transforme en chaleur sous nos talons par la pondération des extrêmes, nous avons besoin de l'eau, de la fraîcheur, de la guérison de la brûlure par une rosée qui ne soit pas aussitôt reprise par le feu de l'Empyrée.

Les hommes se contentent du cycle de l'été et de l'hiver, mais il n'y a là qu'une répétition sans consolation, alors que Rabelais appelle à une remontée vers le ballet des idées qui nous libère du cycle de la génération et fasse de nous de véritables divinités, libres des altérations communes. C'est l'enseignement même du *Phèdre* en son grand mythe du char attelé. Nous sommes appelés à marcher sur le toit du monde, à nous baigner dans le lait de la voie lactée, mais voici que nous subissons des vengeances célestes, des venins sans remède qui sont autant d'obstruction de l'orifice qui donne sa vérité au monde. Les philosophes sont vaincus, mais eux seuls, pour peu qu'ils quittent les éruditions visibles pour entrer dans les savoirs invisibles de la lettre gallique, peuvent reconstituer la théogonie de leur défaite et écrire pieusement l'histoire du monde. Elle n'est qu'une histoire des mots pris entre l'eau et le feu, dessinant les équilibres supérieurs et chantant la musique des âmes, celle qui apaise même les monstres et promet, par le jeu des infiltrations cosmiques et des rotations célestes, l'immortalité aux poètes.

Ainsi s'achèvent nos onze propositions : elles racontent l'histoire du monde. Comme le pythagorisme, elles décrivent une décade, mais elles ouvrent une onzième porte pour l'abolition des dix premières. 1 est donc 10, 1 peut en finir avec 10, mais 10 règne quand 1 s'acharne car 10 est complet et 1 est la nuit veuve du temps et de la malédiction.

Mais le chiffre 11 a aussi par lui-même son symbolisme. 11 est la racine de tous les chiffres magiques, 22, 33, 66, 99, de ceux qui gouvernent en particulier l'œuvre de Dante[90]. Sans entrer plus avant dans cette numérologie savante, retenons à tout le moins que 22 divisé par 7 présente l'équation même du cercle : 3,14. C'est la formule de l'intégration de toute réalité. Fort de ces observations, nous pouvons tenter à notre tour un essai de numérologie pantagruélique : il faut multiplier 11 par deux, c'est-à-dire lire au moins deux fois la *Crème philosophalle*, et diviser par 7, c'est-à-dire par le nombre des compagnons de Pantagruel invités à visiter l'oracle de la Dive bouteille, et nous obtiendrons la loi du cercle. Ce n'est qu'une suggestion, mais le chiffre 11 ne peut être sous-estimé dans ses pouvoirs analogiques et dans sa capacité à résumer la grammaire intégrale des éléments dont Rabelais a tracé

[90] Cf. René Guénon, *L'ésotérisme de Dante*, Paris, Gallimard, 1957 : « La vérité, c'est que le nombre 11 jouait un rôle considérable dans le symbolisme de certaines organisation initiatiques. […] En dehors des significations diverses qui peuvent s'attacher à 11 et à ses multiples, l'emploi qu'en a fait Dante constituait un véritable 'signe de reconnaissance', au sens le plus strict de cette expression. », p. 54. Guénon fait allusion ici aux vers de onze pieds qui constituent la métrique de la *Commedia* et aux liens de ce chiffre avec les rituels Templiers.

l'épure. Par lui nous avons été invités à faire tourner, dans les deux sens, les onze questions de la *Cresme philosophalle* comme autant de lames d'un tarot singulier dont nous n'avons cessé de solliciter les arcanes majeurs toujours infaillibles.

Grand architecte des qualités occultes

C'est un savoir de haute sagesse égyptienne qu'il n'y a d'ordre que des dieux. Est ordonné ce qui exprime sur la terre l'ordre solaire des dieux et leur rotation nocturne dans le pays des morts. Toutes les sagesses que nous venons de traverser et de concentrer en quelques propositions captieuses sont des savoirs si originaires qu'ils n'évoquent rien d'autre qu'une Egypte éternelle. Mais les dieux vont finir, du moins dans ce cycle, il va falloir perpétuer notre race avec le seul soutien de quelques pauvres formules jetées au hasard de rites incomplets et de tarots des ports. Dans ce nouvel âge, le Livre des morts devient Pantagruélisme et les formules d'Outre-tombe des calembours de « bien ivres ». Quant aux momies antiques, Panurge le revendique[91], elles ne seront même plus celles des crocodiles et des chats, mais du corps venteux des pauvres fols à la recherche d'impayables dettes. La terre des dieux est vidée de ses cultes, le Pharaon n'accueille plus le soleil. Ne demeure que la philosophie et sa « fine follie ». C'est alors que la question profane de l'*ordre* prend tout son sens.

Les modernes n'y peuvent rien, ils sont confrontés à la question de l'ordre. Leur dignité se résume à la puissance d'ordre que leur seul esprit pourrait introduire pour tenter de rendre intelligible, au moins à titre provisoire, un présent effrayant, brutal et sourd à toute initiative de participation rationnelle. Les meilleures intelligences s'en tiennent à de simples variations des ordres passés et y puisent leurs recettes. Ici je propose une procédure inverse : je cherche dans les maîtres du désordre un pressentiment de l'ordre qui marche à rebours des constats les plus pessimistes. Puisque l'ordre déserte les séries contrôlées, tentons les ordres latents des émergences confuses. C'est ici que Rabelais devient un maître avec lequel il faut compter.

Le désordre de Rabelais n'est évidemment pas n'importe quel désordre, c'est un désordre de la Renaissance, ou encore un désordre humaniste. Cet humanisme, nous avons appris à le rencontrer jusque dans le désordre des lettres apparentes, et dans l'ordre des lettres inapparentes. C'est dire qu'il s'identifie à cette puissance de l'esprit qu'on pourrait nommer :

[91] « La momie de mon paillard et empesté corps leurs sera remede praesent », TL, chapitre VI, p. 369. On tirait à la Renaissance des baumes des corps momifiés, autre et terrifiante crème philosophale… Manger le corps des morts embaumés, voilà l'onguent salvifique après la profanation des pyramides.

l'inversion ordonnatrice des ordres désordonnés. A ce prix, il y a un ordre humaniste, il n'y a même d'ordre doué d'avenir qu'humaniste et la question de l'ordre se définit comme la question humaniste par excellence.

C'est précisément juger l'ordre non pas sur ses prétentions déjà déjouées à la domination, mais sur son art de se soustraire à la vindicte des ordres voyants en multipliant les contre-réseaux au revers des ordres défaits. Tour à tour tyrannique et grotesque quand il s'exerce sur de grandes masses et s'en tient aux moyens de la simple administration, l'ordre devient sinueux et subtil quand il se fie aux circonstances. Il était de fer, il devient magnétique. Il était un décor imposé, voici qu'il reçoit la leçon des affinités électives. Il joue sa nécessité aux dés de la bonne fortune et se confie « en l'aspect bienveillant des cieux et faveur des Intelligences motrices[92]. »

On appellera en conséquence Renaissance cette pratique di-vertissante de l'ordre et humanisme la part de désordre qu'un pensée peut porter sans verser dans le chaos. C'est le moment de supposer que Rabelais n'était pas seulement voué aux tourbillons de son temps, il était fait pour régner parmi les agrégats dégradés qui ne manqueraient pas de venir au-delà de l'aurore des temps modernes car, se plaisait-il à rappeler, « la fin et catastrophe de la comédie approche[93] ». Il était destiné à faire voltiger les idées de Platon à l'encontre des escadrons de Démocrite, comme, dans son récit, le cortège de Dionysos aura affronté victorieusement les éléphants des puissances orientales[94]. Il fut en effet ce fol dionysiaque risquant son pas de danseur contre les carrés du causalisme. Ce face-à-face avait de l'avenir, nous y sommes toujours, mais les danseurs ont perdu de leur assurance.

Car ce n'est pas dans la fixité des principes que se tient la force de l'ordre, mais dans une arabesque faite de tours et de retours dont toute la trajectoire est précisément de se délivrer des chocs atomiques et de leurs alignements armés. Le rayonnement de l'intelligible n'est pas séparable d'une fragilité insensée, d'une exposition à la lumière, d'un renoncement à une prédétermination des événements qui désarme les déterminismes comptables. Pendant ce temps le monde court à son destin de frottement et d'affrontement. Mais une issue est

---

[92] TL, chapitre XLIV, éd. cit.,p 489.

[92] CL, chapitre XL, éd. cit., p. 820. C'est René Thom qui a opposé, dans son épistémologie, une approche réductionniste, qui se meut dans l'espace même où se produit le phénomène, et une approche herméneutique, qui introduit de nouveaux espaces à la mesure de la complexité des formes, permettant d'exprimer la variété des niveaux d'organisation propre à un objet : cf. *Paraboles et catastrophes*, Paris, Champs-Flammarion, 1999, p. 83-84. Le Pantagruélisme dans cette perspective pourrait être défini assez rigoureusement comme l'espace-auxiliaire dont procèderait, par association avec tout sens donné, la polysémie du texte occidental.

[93] QL, chapitre XXXVII, éd. cit., p. 602

[94] CL, chapitre XL, éd. cit., p. 820. S'il n'est pas brahmanique, le bachisme rabelaisien sera donc résolument shivaïste, pour nous en tenir aux oppositions qu'affectionnait Alain Daniélou.

esquissée, à condition de ne se figer jamais en un arrangement ultime et de donner lieu à des développements toujours plus aléatoires, pour peu que le crêpe mystique qui les oriente ne soit jamais rompu au hasard des boucles et des nœuds auquel il se prête.

Et ceci n'est concevable que parce que l'Encyclopédie pantagruélique repose, malgré une incoercible dispersion de surface, sur un système d'une rigueur parfaite, unissant l'ontologie, la géologie, la climatologie, la grammaire et la mythologie, sans rien laisser dans l'ombre ni jamais manquer à une vocation de part en part prophétique. Le Pantagruélisme a donc bien sa charte dans cette liste des questions disputées à Saint Denis de la Charte et Rabelais, à coup sûr, y a formulé ses propres décrétales, non pas celles de l'autorité exercée pour le seul règne de l'hiver austral, mais celles qui dilatent les passages et les orifices, et retrouvent le grand dessein virgilien de la libération des sources[95].

Le propos a beau être ordonné comme un poème, il est fondamentalement menaçant et place l'humanité à venir dans un déséquilibre croissant qui la fait errer entre les dévorations du feu et la pétrification par les froids de l'hiver et de la vengeance. La voie pantagruéliste est donc étroite et nul ne peut prévoir si les fils d'Orion, les pèlerins de Saint Jacques, les philosophes de la haute mythologie et du plus haut sens arriveront, non pas certes à imposer leur point de vue de puisatiers, mais à tout le moins à survivre. Car le scorpion saigne d'un sang très noir, scorpion peut-être christique dans une conception très blasphématoire du christianisme, en tous les cas diabolique car il ferme de sa substance éventrée l'orifice qui nous promettait la connaissance des réalités ordonnées. Certes, il reste bien, dans ce triomphe du monde visible sur le monde invisible, la fixité de l'étoile polaire, mais elle n'est elle-même que le résultat d'un châtiment sans fin. N'est-elle pas à jamais privée du bain de jouvence des eaux de Triton ?

Cet univers est tragique car il tend sans cesse à se fermer sur ses propres venins et à sacrifier les héros, Phaëton le premier, qui ont voulu rejoindre les réalités célestes. Un tel verdict est la source d'un savoir qui a été d'abord remarqué pour son obscénité, et d'ailleurs condamné comme tel. Parce que toute aspiration céleste semble en effet vouée au châtiment ou à la persécution, l'heure n'est-il pas à un intérêt redoublé pour les feux de la terre et à la tentation de percer les mystères par les cloaques de la vie plus que par les envols supérieurs, tous soumis à une domination plus fermée que la matière elle-même ? Rabelais a élevé très

[95] « Salut, grande mère porteuse de fruits, terre vouée à Saturne\ Grande par tes hommes ; pour toi dans une oeuvre de culture et de célébration antiques\ Je m'engage, osant rouvrir les fontaines saintes », *Georg*., II, 173-175. Rabelais a écrit les *Géorgiques* modernes, et elles contiennent une *Enéide* et des *Bucoliques*.

haut cette barrière à la lisibilité de son œuvre par les honnêtes gens. C'est pourtant en ce centre de feu et de cuisson que gît le principe de sa puissance et de son art royal.

Le chantre du Pantagruélisme est en effet à la fois la cigale qui nous chante le ciel et le médecin voué à la défécation et à la béance vulvaire qui réserve, entre vie et mort, des mystères qui sont autant de chemins pour rejoindre le feu central qui régit l'univers. Les altérés auront à user de violente élévation et d'un réel pouvoir d'effraction pour rejoindre par le bas une issue qu'aucune révélation « morphique » venue du ciel ne nous assure plus dans le ciel voilé qui règne sur nous. Certes, ce ciel n'est voilé que parce que là-haut, il brûle toujours davantage, mais les écrans entre ce feu et notre condition mélancolique se multiplient chaque jour et, tandis que l'embrasement est imminent, il n'y a plus personne pour porter le sceau du feu, tout est à l'obscurcissement et au rembrunissement. Le roi de France portait le signe de la Salamandre avec cette sentence : *nutrisco et extinguo*, je nourris et j'éteins. Par un destin intérieur au royaume, ce sont ainsi les mêmes serviteurs du feu qui se rendent immortels en favorisant le foyer mythique et en le précipitant vers sa fin. François I[er] a résumé l'ambivalence de ce symbole de feu et d'eau jusqu'à en faire les armes d'un port de haute mer, Le Havre de Grâce, fondé par lui sur les bords des routes maritimes nouvelles. Et de fait, le soleil du soir y tombe dans l'eau ouvrant la route de Thulé. Ainsi la mort de la lumière est-elle l'annonce d'un soleil éternel dans une île réservée aux seuls héros capables de l'arracher aux eaux-mères[96].

Ce regard de Rabelais sur notre monde et notre avenir demande à être poursuivi et toujours remis sur le métier. C'est un regard chiffré qui ne se révèle dans son ampleur qu'à ceux qui ne reculent pas devant la manipulation des lettres vérolées. C'était mon objet que de montrer la fécondité de ces prestidigitations de la main philosophique. Fécondes, elles le sont, si elles ne se complaisent pas à leur propre innocence, mais s'accompagnent d'une méditation permanente, lente et complexe, entièrement vouée aux gestes horrifiques de Pantagruel et de la longue lignée des fils de la terre. Alors la main peut se faire initiatique.

---

[96] Le thème du feu dans l'eau échappe ainsi pour finir à la dimension foncièrement apocalyptique qui hantait les dernières lignes du *Gargantua*. Georges Dumézil a montré que, chez les Indo-Européens, l'un des dieux du Feu dans le Rig Véda est le « descendant des Eaux ». Et il commente en ces termes : « Il est la force ignée qui, ordinairement cachée dans les eaux, se manifeste aussi soudain par l'éclair sortant de la nuée, par la flamme jaillissant du bois que l'eau a nourri. », *Mythe et Epopée*, III, « La saison des rivières », Paris, Gallimard, 1973, p. 21. Par la filiation iranienne nous retrouvons, avec les mêmes caractéristiques de fulguration sortie des eaux, le Saint Graal (cf. p. 24-26), et l'on peut ajouter ici l'épée dans le lac ou la couronne dans la fontaine. Dumézil observe enfin que souvent dans ce domaine mythique le plus haut des eaux et l'éruption des puits se produisent *à la Canicule*, pourtant période de basses eaux (*op. cit.*, p. 34, 74 et 88). Or s'il est une heure pour le Pantagruélisme, c'est bien la canicule, temps de la naissance de Pantagruel et heure de sagesse pour les « chiens » philosophes, assoiffés de substantifique moëlle.

Dans la lettre-préface à l'édition d'un testament antique qu'il a procuré en 1532 à Lyon, Rabelais manifeste son intérêt pour les travaux du dédicataire, son ami Amaury Bouchard, un des premiers disciples français du platonisme de Marsile Ficin. Et résumant les travaux de son ami sur l'immortalité de l'âme, il croit heureux de les résumer à sa façon : « J'attends un de ces jours ton dernier et joli petit livre, *L'Architecture de l'univers*, qui doit avoir été tiré des armoires les plus saintes de la philosophie[97]. ». *De Architectura orbis* : à coup sûr Amaury Bouchard, même s'il était un lecteur fervent du *Timée*, n'avait pas des ambitions si hautes[98] ! En revanche, on ne saurait mieux résumer le dessein de Rabelais tel que nous l'avons rencontré tout au long de ces pages écumeuses, celui de bâtir à sa façon, sur les marges d'innocentes mythologies françaises, un nouveau *Timée*, une cosmogonie du visible et de l'invisible qui raconte l'histoire du monde à partir du système volatil des qualités que demain mépriseront les modernes en les nommant des « qualités occultes »[99]. Mais un tel occultisme des qualités a précisément ce pouvoir entre nos mains d'avoir été refoulé, méprisé, réduit par un savoir qui a désormais montré ses limites : qui dira quelle puissance gît dans ce rebut irréductible qui hante les grandes structures identitaires de la mondialisation ? Sous la forme légère du Pantagruélisme philosophal, l'encyclopédie rabelaisienne n'aura cessé de transmettre une vérole rédemptrice à ceux qui ne se contentent pas des guerres démocritéennes de la matière parcellisée.

Rabelais architecte des qualités occultes et maître d'œuvre de l'antipéristasie universelle, tel serait le dernier mot de la fermentation cosmique à laquelle nous venons d'assister. Quel étonnement alors que notre préfacier conclue son éloge par ces propos lourds de sens ?

> Car tu n'as jamais rien publié ou écrit qui n'ait quelque parfum d'une doctrine secrète et venue d'ailleurs, et qui ne semble avoir été directement puisé dans le puits horriblement profond dans lequel, à en croire Héraclite, la vérité se cache.

---

[97] François Rabelais, Epître-Dédicace du « Testament de Cuspidius », éd. cit., p. 987.

[98] Dans son analyse du texte, Henri Busson s'étonne aussi de l'écart entre le manuscrit de Bouchard et le titre par lequel Rabelais le désigne : *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature de la Renaissance* (1533-1601), Paris, 1922, p. 177.

[99] A moins qu'ils ne définissent la métaphysique, comme le faisait Louis Lavelle : « Ainsi il appartient à la métaphysique de fonder une science de la qualité, c'est-à-dire, non point comme l'art, de nous en donner la possession actuelle et plénière, mais de nous montrer comment elle répond, dans chacune de ses espèces, à un acte original de la conscience qu'elle prolonge et qu'elle consomme. », in *De l'intimité spirituelle*, Paris, 1955, p. 111. Mais Lavelle n'a sans doute pas évalué à quelle profondeur de rire et de mystère l'acte de l'esprit et la qualité du monde peuvent se réconcilier. Pour une autre interprétation, cf. Bruno Pinchard, *Méditations mythologiques*, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, Paris, 2002, p. 172-176, 193.

Le point ultime est ainsi fixé : le puits. En ce puits gît non seulement la vérité, mais c'est en lui que se reconnaissent tous les trous et tous les orifices organisateurs du Pantagruélisme. Qu'importe alors, pour nous, que les érudits attribuent à Démocrite plus qu'à Héraclite cette sentence à longue portée? Il suffit que nous soyons reconnus pour ce que nous sommes : les instructeurs, encore maladroits, des religions à mystères d'un Bas-Empire où nous avons à survivre avec la seule mémoire d'Orphée.

OCCULTATION
Un Mémorial pour la métaphysique

Toute métaphysique commence par un Mémorial et la Métaphysique outrée ne fait pas exception. Si nous ne disposions pas du bout de papier chiffonné qui porte ce nom et que Pascal cousait dans ses vêtements, même si nous ne détenions pas des copies de cette copie, nous pourrions dire, a priori, qu'une métaphysique a toujours besoin d'un mémorial qui à la fois l'instaure, la perpétue et la célèbre. Bien absolu, premier moteur, cogito, intuition intellectuelle, coup de dé, tous ces principes ont leur face rationnelle, mais ils ont d'abord leur scène originaire et la puissance traumatique qui leur est propre, qui rappelle que tout savoir est d'abord une trace psychique et que l'objet de connaissance ne traverse pas un sujet sans y laisser sa forme ou son empreinte. Ce n'est pas la métaphysique qui fait défaut à notre temps ingénieux, mais la scène du Mémorial, le simple cri du Feu métaphysique que Pascal sut saisir, que tous ont traversé mais dont quelques uns seulement se souviennent assez pour en développer la fidélité première.

J'appelle de mes vœux un Mémorial nouveau et je veux m'appliquer à décrire la possibilité de cette instauration. Pour y parvenir, il me faut quelques lectures, quelques détours et ce passage progressif de la gravure en noir et blanc de Pascal jusqu'à des splendeurs plus crépusculaires. Mais le cheminement n'a d'autre but que de cerner l'exclamation, le graphisme et la puissance de propagation d'un Mémorial pour la métaphysique future. Qui lit ces pages sans cette conviction risque de succomber au bruit des mots et à l'affairement des lectures. Mais celui qui sait que c'est un dieu vivant, mais caché dont je cherche la trace dans de telles cendres, dépasse déjà les termes du Mémorial tracé ici et annonce que d'autres mémoires et d'autres splendeurs d'être et de pensée sont en cours de par le monde.

I. Eau-forte

Dans la *Scienza nuova*, au chapitre des Principes, Vico croit pouvoir affirmer que dans l'obscurité qui touche les origines de l'humanité, nous voyons paraître au moins cette lumière qui ne connaîtra pas de déclin, la lumière d'une vérité qui ne peut être jamais remise en doute : ce monde des sociétés humaines a été fait par les hommes. Aussi pouvons-nous en fait, parce que nous le devons en droit, retrouver les principes du monde humain dans les seules modifications de notre âme[100].

Tel est le *cogito* qui ouvre l'anthropologie moderne, *cogito* non plus solitaire, mais fondateur d'un règne humain soumis à l'intelligibilité d'un critère unique, le faire, l'agir créateur des hommes. Cette certitude que la philosophie de l'homme dépend de la pensée de l'agir est devenue si universelle que c'est sur elle que Heidegger ouvrira à son tour sa *Lettre sur l'humanisme* et c'est depuis la question de l'agir qu'il invitera à reprendre la question de l'être.

Proposer une intuition ésotérique de la réalité, entrer dans cette "discussion de l'interne" que recommandait Lebniz dès les premières lignes de la *Théodicée*[101], c'est résister scandaleusement au verdict de Vico, un verdict qui s'élève d'autant plus haut qu'il s'est montré capable de mettre la poésie et les poètes de son côté en reconnaissant dans le faire poétique le type le plus achevé de l'agir créateur humain.

C'est dire que la contestation du propos vichien ne pourrait se contenter de quelque retour d'occultisme et de la revendication facile d'expériences revendiquées comme sacrées. Car Vico, précisément, a su s'emparer du sacré et du secret, a su leur trouver un rôle cardinal dans la poème immanent de l'humanité et s'est toujours efforcé de déjouer les tentations épiphaniques ou allégoriques de l'ésotérisme, et ceci à chaque fois qu'elles auraient eu la tentation d'élever leur critère gnostique à la place du procès historique et politique de l'humain. On connaît le résultat de ce nouveau système des nations:

---

[100] Giambattista Vico, *Principi di Scienza nuova*, ed. Cristofolini, Opere filosofiche, Firenze, Sansoni, 1971, p. 461.

[101] "Nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables.", Leibniz, *Théodicée*, Préface.

Ainsi se retrouveront aussi importunes toutes les significations mystiques de très haute philosophie conférées par les savants aux fables grecques et aux hiéroglyphes égyptiens, que naturelles découleront les significations historiques que les unes et les autres devaient naturellement contenir[102].

Sur la base de ces résultats saisissants, l'inquiétude moderne pourrait cependant être tentée de formuler un mot d'ordre inverse : celui d'une occultation progressive de la philosophie, rendue nécessaire par les limites du critère de vérité illustré par le faire humain. On pourrait appeler en effet *occulte* la pensée qui résiste à la lumière vichienne de l'agir et ne remet pas le monde humain à l'action des hommes. Si cette voie a un sens, elle refonde à nouveau frais la nécessité d'un ésotérisme de l'ontologie, non pas délibéré, ou manipulateur, mais rendu nécessaire par l'opacité même de l'agir.

Vico savait très bien que son entreprise anthropologique contrevenait aux analyses les plus poussées de l'agir dans le cartésianisme de son temps, et d'abord dans le cadre de cette disqualification de la notion de force en quoi consiste l'occasionalisme de Malebranche. Mais il essayait de dépasser ces avertissements sur la nature des voies dans lesquelles il s'engageait en se fiant à la faculté d'invention de la philologie qu'il pratiquait si spontanément. Et de fait, Vico savait tirer des mots de la tradition une richesse de contenu archaïque qui dépassait largement le cadre de son ontologie de l'agir. Il savait aussi qu'en France, un certain Blaise Pascal avait proposé à Port-Royal un nouveau projet d'encyclopédie chrétienne susceptible de remettre en cause les présupposés de la raison cartésienne. Mais il ne voyait là que des "lumières éparses" qui ne pouvaient prétendre au statut de savoir systématique qu'il souhaitait pour le monde humain.

Mieux que quiconque cependant, Giambattista Vico a pressenti qu'il pesait autour de l'instauration de la science moderne, et de sa "Science nouvelle" en particulier, des difficultés fondamentales qui rendaient urgente une autre manière de juger le règne cartésien de la certitude, ainsi que les divers cogito qui s'y succèdent jusqu'à la centralité d'un agir de l'humanité. Il s'y est employé à sa manière, toute métaphorique et prophétique. Mais parmi les divers moyens mettant en question le règne du sujet des modernes, il y avait aussi celui qui consiste à s'engager derrière les "lumières éparses" de Pascal[103]. Quelles sont donc ces lumières de Pascal et quel est leur rôle dans le soupçon jeté sur l'universalité du faire? Ce sont évidemment les lumières jansénistes du Dieu caché, ce sont les ombres du chiffre biblique, ce

[102] *Principi di Scienza nuova*, éd. cit., p. 479.
[103] "I *Pensieri* del Pascale sono pur lumi sparsi", Giambattista Vico, *Vita di Giambattista Vico*, éd. cit., p. 16. Cette remarque intervient au cours d'une revue des faiblesses du cartésianisme et de son incapacité à constituer un système de la réalité. On notera que Vico reconnaît une percée incontestable chez Pascal.

sont des sensations inédites d'obscurité totale devant les fruits de notre action, auxquelles ne répond que le soleil noir du Mémorial. C'est surtout un soupçon généralisé, au nom du mystère de notre condition, à l'égard de toute prétention du savoir humain à se constituer en système de l'immanence.

Pascal a toujours accompagné la méditation de ceux qui se trouvaient peu à l'aise dans l'espace des modernes et qui ressentaient un appel du mystère à la mesure de la clôture de la Mathesis qu'il engendre. Mais plutôt que d'inviter Pascal à ajouter à la critique généralisée de la raison de la science qu'on observe, il serait peut-être plus utile de raisonner en ce sens : ce n'est pas le mystère qui manque à notre temps, qui n'est que trop prêt d'y sacrifier de la façon la plus facile et la plus complaisante. Quoi de plus commun qu'une intuition occultiste de la réalité et quoi de plus difficile au fond que de rester homme précaire avec Vico plutôt que tout-puissant dans la nuit avec la meute des magiciens?

Pascal propose autre chose, proprement un art critique du mystère. Ainsi serait-il moderne avec Vico dans la volonté de déchiffrer les fausses ombres des métaphysiques occultes, mais il serait loin de la *Science nouvelle* en repoussant de toute sa force de penseur et d'écrivain l'axiome de la convertibilité du vrai et du fait. Mais un tel Pascal existe-t-il? Un tel Pascal, à la fois solidaire de Vico, et capable de tenir à distance la prétention à la simple humanisation du règne humain, est-il à l'ordre du jour? Est-il concevable de rendre actuel un tel pari sur le mystère? Mais quelle attente serait davantage à la mesure de notre sidération devant le faisceau des causes et des effets, et l'impuissance de nos résolutions les plus concertées à y mettre un terme concevable? L'occultation de la philosophie prend en charge cette complexification des voies de l'intelligence et expose les dialectiques qui bornent la puissance de notre agir et suscitent les mystères dont il provient et où il retourne.

Chimère

L'homme voudrait régner sur le mystère, mais quel homme? Qui lui assignera une nature stable et une identité nommable dès lors qu'il se reconnaît pris dans le labyrinthe des signes? Comment s'approprier un agir quand on est d'abord ainsi agi, et où commence le poème de la langue là où le chiffre est si brouillé qu'il n'est plus articulable?

Quelle chimère est-ce donc que l'homme! Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradictions, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile vers de terre,

dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers! Qui démêlera cet embrouillement[104]?

Joseph de Maistre aurait pu être ce grand témoin prophétique de la parole perdue et retrouvée de l'homme, mais il fut emporté par la tourmente révolutionnaire et dut sacrifier aux superstitions qu'elle engendrait comme son ombre. Gérard de Nerval a été un des plus grands informateurs des arts de l'initiation, mais il fut aussi le pendu du soleil noir et de sa mélancolie. Raymond Abellio a bien annoncé un nouveau prophétisme, mais sa langue à la fois raidie par des affirmations hautaines et alourdie par des dialectiques outrageuses n'a pas connu l'art de persuader.

On aura beau faire, un Pascal manque. Qui coudra dans son pourpoint le souvenir du feu qu'il a reçu de l'étreinte des choses et des êtres[105]? Mais ce serait là un travail de Classique et nous ne sommes que dans des temps d'essais ou de recommencement.

Pascal a fait surgir une nécessité religieuse nouvelle au cœur des grandes polémiques qui ont résulté des guerres de religion. Entre Luthériens, Calvinistes, Catholiques, Jésuites, Jansénistes, il a discerné un étrange renversement des vérités de la tradition et il a cherché un point fixe dans le mouvement universel des croyances. En s'efforçant de concevoir l'homme sous l'idée de contrariété et en discernant en lui deux états concurrents ou deux "natures", il a cru bon de comprendre notre destinée à partir de l'idée que nous avions *perdu* quelque principe dont nous fûmes détenteurs et qui ne se signale aujourd'hui que par son manque. Peut-on nommer pourtant ce qui manque? Non, car manquer c'est seulement manquer à notre certitude et nous faire entrer dans un mouvement qui s'attaque moins à nos possessions qu'à notre capacité à nous tenir dans la situation fixe de posséder quoi que ce soit : "Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire[106]."

L'art du mystère est un art du tourbillon, avec l'injustice du principe de sélection qui en résulte. Mettre en doute l'autonomie de l'agir, ce ne sera jamais en conséquence se fixer en une posture d'adoration, mais plutôt commencer à renoncer à exercer une maîtrise quelconque

---

[104] Blaise Pascal, *Pensées*, in éd. Lafuma, *Œuvres complètes,* Paris, le Seuil, 1963, L 131a. Nous citons cette numérotation classique des pensées, mais nous utilisons : Blaise Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard\Armand Colin, Paris 1992 (cité EM).L 131a.

[105] "Peu de jours après la mort de M. Pascal, un domestique de la maison s'aperçut par hasard que dans la doublure du pourpoint de cet illustre défunt il y avait quelque chose qui paraissait plus épais que le reste, et ayant décousu cet endroit pour voir ce que c'était, il y trouva un petit parchemin plié et écrit de la main de M. Pascal, et dans ce parchemin, un papier écrit de la même main. […] Tous convinrent qu'on ne pouvait pas douter que ce parchemin écrit avant tant de soin et avec des caractères si remarquables, ne fût une espèce de Mémorial…", in éd. Lafuma, p. 618.

[106] L 149c.

sur soi et sur les circonstances. Quelque chose est donné, mais ne vaut que par le côté de sa perte réelle ou prévisible. A nouveau Oedipe s'aveugle :

Il ne faut pas qu'il ne voie rien du tout; et il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le possède, mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdue; car, pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne pas voir; […][107].

Guerre

"Quelque parti qu'il prenne, je ne l'y laisserai pas en repos…", ajoute Pascal, en se plaçant évidemment du côté de Dieu. Ce devait être la paix, mais c'est la guerre :

La plus cruelle guerre que Dieu pût faire aux hommes en cette vie est de les laisser sans cette guerre qu'il est venu apporter. "Je suis venu apporter la guerre", dit-il; et, pour instrument de cette guerre, "je suis venu apporter le fer et le feu". Avant lui, le monde vivait dans cette fausse paix[108]

On peut laisser à Pascal la responsabilité de ce jugement final sur les temps antiques, mais il est certain que le combat contre les apparences engendre cette conséquence qu'il devient impossible de se contenter du prétexte d'une obscurité totale. Soudain, la nuit a été déchirée. Pascal explique à merveille cette nouvelle détresse de celui qui ne peut plus se contenter d'une simple indifférence :

Je puis bien aimer l'obscurité totale, mais si Dieu m'engage dans un état à demi obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît, et parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité, il ne me plaît pas. C'est un défaut et une marque que je me fais une idole de l'obscurité séparée de l'ordre de Dieu. Or il ne faut adorer qu'en son ordre[109].

Combien se font une telle idole et ne connaissent que le "mérite" de la nuit! Pourtant cette facilité n'est pas accordée à tous et il est temps de faire place à certains personnages qui intriguent et tout autant inquiètent. Ceux-là allient un singulier goût de la vérité et une intuition du cœur :

Le monde ordinaire a le pouvoir de ne pas songer à ce qu'il ne veut pas songer. […] Mais il y en a qui n'ont pas le pouvoir de s'empêcher ainsi de songer, et qui songent d'autant plus qu'on leur défend. Ceux-là se défont des fausses religions, et de la vraie même s'ils ne trouvent des discours solides[110].

---

[107] L 449.
[108] L 924.
[109] L 926.
[110] L 815.

Encore faut-il que ces discours solides soient proportionnés aux temps de guerre et puissent se faire entendre au milieu des ruines d'une perte irrémédiable. Pascal voue l'humanité à une alternance de présence et d'absence, clé de tout langage symbolique, qui devient le rythme même de la pensée et de l'action :

> Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. – –
> Chiffre a double sens : un clair, et où il est dit que le sens est caché[111].

On voit naître ici les prémisses d'une *théorie pure du secret*, venant à se décliner dans les champs distincts de l'affect religieux et des divers rituels initiatiques. Pascal a multiplié les formules qui balisent cette remontée au principe voilé de toute chose

> Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Tout porte ce caractère[112].

Et sur le fond de cette extension du secret à toute réalité manifestée, Pascal ajoutait :

> Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela[113].

Il est permis de se demander ici si c'est bien à la religion de proposer cette "instruction" et s'il ne serait pas davantage souhaitable de demander une telle conception à un corps de principe antérieur au lien dévotionnel que l'homme entretient avec son Dieu. Poser cette question, c'est évidemment poser la question d'une extension possible de la doctrine du Dieu caché à une ontologie générale du secret, et d'une ontologie générale du secret à une gnose du mystère.

Mais parce qu'il est un penseur du secret du divin, parce qu'il voue la pensée occidentale au nœud du mystère, parce qu'il parvient à imposer jusque dans les lois de l'espace moderne la place d'une ombre irréductible, Pascal reste l'allié de tous les chevaliers de l'initiation et son fol exemple ne doit pas être objet de risée, dans la ligne de Voltaire, mais au contraire sondé, interrogé, provoqué pour qu'il livre sa face universelle même à ceux qui ne partagent pas, en dernière instance, les mêmes formes du mystère que lui.

---

[111] L 265.
[112] L 449 h.
[113] L 242.

Fonctions du mystère

Il est permis ici de chercher un imaginaire plus ouvert que l'idéologie de Port-Royal pour célébrer la nécessité du mystère en son chiffre. Le "mystère de Jésus" fait alors place à une arborescence mythologique qui s'étend à tous les mythes connus. L'homme n' est pas pour autant appelé à se perdre dans des formes universelles de l'imaginaire, mais dans cet imaginaire ce sont les traces de sa grandeur native qui sont interrogées. Loin de subjectiviser l'homme, l'imaginaire n'a ici d'autre fonction que de le tourner vers son être. Un tel imaginaire n'est que l'instrument d'un travail sur soi pour entrer dans les grandeurs et les misères d'une humanité qui n'est, en dehors du mystère qui l'accomplit, qu'un monstre incompréhensible.

L'invocation des mythes au pays du mystère n'a ainsi pas d'autre fonction que le Traité des sections coniques chez Pascal ou les différents théorèmes arithmétiques qu'il fut amené à concevoir pour chercher un ordre dans l'apparent chaos des nombres. Ce serait même un des acquis d'une fréquentation de Pascal que de reconnaître que la quête de soi et la recherche de l'homme s'emparent de moyens extérieurs comme la géométrie, l'arithmétique, ou ce théorème que Pascal lui-même appelle l'Hexagramme mystique[114], ou encore la machine arithmétique, la découverte du vide ou même la circulation des transports dans Paris! –, tout cela rassemblé, réfléchi, réordonné pour parvenir à une concentration suprême des moyens de l'intelligence et l'appliquer à l'homme dans son ouverture au mystère.

Le mythe initiatique à son tour n'a pas d'autre usage, il propose un parcours dans les différents états de l'être. Il n'enferme pas dans les différentes couches de la "psychè", il met à disposition des régions mondaines entières qu'il s'agit d'explorer à la façon des héros des catabases antiques. Ne croyons pas que le sujet soit ici piégé par son propre pouvoir de fiction. La fiction est le moyen par lequel l'ontologie du sujet est convoquée dans tous ses actes pour accomplir en un instant une pluralité de vies qui n'auront jamais d'autre moyen de se manifester pour lui dans l'expérience effective qui lui est réservé. C'est bien pourquoi l'homme de désir devient au cours de son parcours un homme universel, quand bien même il ne donnerait à voir au regard du profane attaché au seul monde manifesté que l'exemple d'une vie définitivement limitée.

---

[114] Cf. *Lettre de Leibniz à Etienne Périer, neveu de M. Pascal, sur le traité des coniques* : "Il explique les propriétés remarquables d'une certaine figure, composée de six lignes droites, qu'il appelle Hexagramme Mystique", éd. Lafuma, p. 37; cf. encore le *Traité des nombres magiquement magiques*, in Adresse à Académie parisienne, éd. Lafuma, p. 101-102.

Pascal a pratiqué lui-même, et d'abord dans les mathématiques, des expériences saturantes d'un genre d'être déterminé. "La géométrie est le plus beau métier du monde, mais enfin ce n'est qu'un métier", aimait-il à répéter. Il faut en dire autant des états d'être révélés par la fiction initiatique, elles permettent une véritable exhaustion de certaines possibilités de l'être, et tel fut encore le rôle chez notre auteur de la géométrie projective, de la magie arithmétique, mais aussi bien de la prière ou de la polémique, pour ne rien dire de l'écriture : toutes ces appartenances convergèrent pour finir dans une expérience authentique du chiffre et de l'obscurité dont il est indissociable. C'est ici que les *Pensées* révèlent leur appartenance à l'initiation plus qu'à la mystique.

Détour par Chateaubriand

On est redevable à Chateaubriand d'avoir inventé le Pascal d'après le jansénisme :

> Il est difficile de ne pas rester confondu d'étonnement, lorsque en ouvrant les Pensées du philosophe chrétien, on tombe sur les six chapitres où il traite de la nature de l'homme. Les sentiments de Pascal sont remarquables surtout par la profondeur de leur tristesse, et par je ne sais quelle immensité : on est suspendu au milieu de ces sentiments comme dans l'infini[115].

Le nouveau Pascal ne livre pas l'homme à l'infini, il use de l'infini pour comprendre l'homme. Par ce dialogue avec l'infini, il prend en charge le savoir de son temps, mais parce qu'il y voit une façon de sonder l'abîme humain, il l'intègre à sa méditation du mystère de notre condition. L'infini n'est pas le comble d'une pensée tragique, il est le début d'un déchiffrement des énigmes dans lesquelles le fini tend à nous confiner. Infinité et humanité : le combat est, là encore, un combat commun et commun est, à l'une et l'autre discipline, le silence éternel des espaces infinis. C'est dans cet espace que brûle le feu du Mémorial :

> "Feu […] Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. […] Grandeur de l'âme humaine. […] Joie, joie, joie, pleurs de joie."

Entre ces exclamations vient s'inscrire chez lui toute la tradition biblique et évangélique. C'est ici que le nouvel homme de mystère n'oublie pas de quelle matière mythique est fait l'individu et à quel point elle est consubstantielle à toutes les formes de certitude auxquelles il peut atteindre. Il en porte les symboles jusque sur l'écriture de sa peau qu'il expose aux circonstances du temps, aux fibrillations de ses yeux jetés éperdument sur les écrans qui l'entourent sans relâche, aux tours et retours de sa langue se jouant de la

[115] François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, III, II, VI, éd. "Pléiade", p. 825.

surveillance universelle. Pascal aura eu aussi sa géométrie de l'absolu, mais il en aura confié pour finir la réalisation ontologique à l'orthodoxie catholique la plus intransigeante. Si c'est la limite de Pascal, c'est aussi la profondeur d'un enracinement que ne manqueront pas d'envier tous les aventuriers modernes du mystère.

Emmanuel Martineau, dans l'un des essais éditoriaux les plus aboutis des *Pensées*, insistera sur le cheminement anthropologique à quoi aboutit l'œuvre de Pascal et il fera des pensées sur l'homme un véritable dépassement ultime des dualismes dans lesquels sa pensée aurait tout d'abord évolué :

> Le Pascal le plus accompli, le plus moderne, est par définition, si je puis dire, celui qui un jour parviendra à réduire l''évidence', et ainsi à secouer le joug de l'anthropologie dualiste de la *miseria* et de *dignitas hominis*. […] Il s'est bel et bien produit en 1658, au sein même des 'Pensées', une rupture philosophique de l'anthropo-théologique pascalienne[116].

Et il ajoute alors que la première exposition à Port Royal du dessein de l'Apologie, tout entière tournée vers la double nature de l'homme, est "aussi et surtout le cap que la méditation pascalienne, au cours des dernières années, aura pour tâche de dépasser." Ce dépassement supposé retient l'attention sans qu'il soit certain qu'il faille l'entendre dans le même sens, puisque Martineau voit un progrès dans le dépassement du "diphysisme anthropologique", alors que pour l'homme de mystère, c'est précisément la dualité qui lui permet de creuser en lui le mystère qui lui est remis avec l'initiation.

Emmanuel Martineau veut l'homme sans le mystère, nous voulons l'homme pascalien avec son mystère, non pas tant son contenu que la structure de dualité qui permet d'inscrire le pli d'un secret dans l'espace des modernes. Martineau veut aligner Pascal sur une quête existentielle du temps propre à la modernité, nous voulons replacer Pascal dans un jeu intemporel d'ombre et de lumière qui place le mystère au centre de l'anthropologie. Martineau veut un Pascal humain par dépouillement de ses attaches orphiques et platoniciennes, nous cherchons dans les contrariétés pascaliennes des structures mystériques qui, à la fois, dépassent les convictions particulières et deviennent les chiffres de toute appréhension humaine du mystère.

Nous ne faisons en cela que suivre un mouvement fondamental des *Pensées*. La condition de l'homme est l'objet de toute inquiétude et de toute recherche, mais elle n'est pas maîtrisable sans qu'on y introduise une tradition immémoriale qui appartient à l'ordre des vérités révélées. Ce n'est ni le temps, ni l'imaginaire, ni même la science qui suffisent pour

---

[116] EM, p. 235.

déterminer la cause du destin humain. Il faut y introduire un abîme autrement incompréhensible.

Le Péché originel de la tradition catholique ne semble pas aux yeux de Pascal un excès trop grand et une transgression de la raison trop violente pour approcher un tel mystère. Lui seul est en mesure de restituer à l'expérience humaine sa logique et de réconcilier les contradictoires. Ici, à coup sûr, la discipline mythique se sépare entièrement de l'augustinisme fiévreux de Pascal. Elle remet, certes, comme lui, la solution du chiffre à une tradition transmise, incompréhensible et douée d'une puissance illimitée. Mais plus universelle, elle ne se contente pas du seul héritage biblique et en appelle à une commune Tradition Primordiale, tradition certes perdue, détournée, déviée, mais primordiale par la direction commune qu'elle indique et qu'elle célèbre par d'innombrables actes de mémoire transmis par les langues humaines. De la transmission involontaire du péché à la transmission régulière d'une mythologie originelle passe toute la différence du mystère qui gouverne les deux formes spirituelles qui se partagent ici le champ de l'expérience.

Sacrifier en effet la parole du rite selon l'ordre de la Tradition primordiale et en conférer à l'homme le pouvoir célébratif, tout cela en lieu et place de la componction maudite du Péché originel, telle est la différence proclamée. Mais la remontée au fondement mythique de l'existence demeure la parenté la plus profonde des deux voies, même si les mythes s'opposent comme s'opposent la malédiction et la gnose, l'homme déchu et l'homme primordial. Mais tout homme du chiffre s'accordera avec la topologie du noeud sur quoi débouche la grande démonstration pascalienne :

> Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme[117].

C'est dans cette ligne encore que Pascal situera le rôle qu'il attribuera aux autres mystères du catholicisme, et d'abord à l'Eucharistie, à la fois faite pour aveugler visiblement et pour éclairer invisiblement. Toute pensée du mystère rencontre son défi dans le pouvoir de réalisation ontologique délivré par ce sacrement : :

[117] L 131b.

Les Chrétiens possèdent Jésus-Christ dans l'Eucharistie véritablement et réellement, mais encore couvert de voiles.[…] Et ainsi l'Eucharistie est parfaitement proportionnée à notre état de foi, parce qu'elle renferme véritablement Jésus-Christ, mais voilé[118].

Un tel voilement fait l'éclat du pascalisme et de son style. On attend qu'un pareil lustre éclaire les voiles de tous les temples de la terre.

Chateaubriand a appelé "Génie du christianisme" un tel cheminement dans le mystère et y a fondé le sentiment romantique de la vie : "Il n'est rien de beau, de doux, de grand dans la vie, que les choses mystérieuses[119]." Le Pascal que nous appelons ici de nos voeux aura ainsi progressé depuis ses convictions initiales de converti jusqu'à la puissance herméneutique d'un tel mystère fondateur d'un commun sentiment d'appartenance aux "choses mystérieuses".

Se reconnaître pascalien dans ce contexte nouveau, c'est donc plaider pour une forme de romantisme assumé pour les années de pélerinage de l'âme. C'est le fruit de toute initiation que de nous délivrer de nos limites et nous pourrions trouver un sens renouvelé à ces jugements si profonds de Chateaubriand sur le regard antique et le regard moderne. Procédant certes de la tradition catholique, ils donnent un aperçu essentiel sur la culture du mystère quand elle ose déployer ses conséquences sur tous les actes de la vie.

Cette Tradition se confond-t-elle en effet avec les étroitesses des mythologies de manuel? Certes non, elle redécouvre d'abord un sentiment d'illimité que les allégories communes auraient tendance à rendre inaccessible. Ecoutons ici la leçon poétique de Chateaubriand :

Il a fallu que le christianisme vînt chasser ce peuple de faunes, de satyres et de nymphes, pour rendre aux grottes leur silence, et aux bois leur rêverie. Les déserts ont pris sous notre culte un caractère plus triste, plus vague, plus sublime; le dôme des forêts s'est exhaussé; les fleuves ont brisé leurs petites urnes, pour ne plus verser que les eaux de l'abîme du sommet des montagnes : le vrai Dieu, en rentrant dans ses oeuvres, a donné son immensité à la nature. […] Libres de ce troupeau de dieux ridicules qui les bornaient de toutes parts, les bois se sont remplis d'une Divinité immense. Le don de prophétie et de sagesse, le mystère et la religion semblent résider éternellement dans leurs profondeurs sacrées. […] Il était dur de ne voir que les aventures desTritons et des Néréides dans cette immensité des mers, qui semble nous donner une mesure confuse de la grandeur de notre âme, dans cette immensité qui fait naître en nous un vague désir de quitter la vie, pour embrasser la nature et nous confondre avec son Auteur[120].

---

[118] Blaise Pascal, *Les Provinciales*, Seizième lettre; cf. lettre IV à Charlotte de Roannez.
[119] *Génie*…, I, I, II, p. 472.
[120] *Génie*…, II, IV, I, p. 719-721.

Certes, Chateaubriand n'a pas souhaité élever son esprit au dessus des phénomènes naturels. Pascal, de son côté, ne croyait pas que le mystère s'y révélât avec toute l'intensité que manifeste le fait humain lui-même. Mais la nature n'est pas opposée à la Tradition, elle en illustre seulement des puissances particulières et c'est par elle que commence à se libérer le regard. Là encore, "il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire[121]."

Les convulsions et leur chiffre

La pensée moderne du mystère est ainsi née des convulsions conjointes de la religion traditionnelle et de la science à sa naissance. Ces convulsions n'ont laissé après elles avec Pascal que des fragments, mais les mystères ainsi initiés, dont les traditions remontent plus haut mais qui ne peuvent faire l'économie des révolutions de la science, ont besoin de passeurs pour s'acclimater aux nouvelles règles du savoir. Si Leibniz y est parvenu en procédant directement à partir de ses propres affiliations à "l'interne", Pascal a dû se confronter avec la rigueur de la loi chrétienne pour découvrir un chemin du mystère qui puisse s'étendre à d'autres expériences du divin, ou plutôt de sa dissimulation et de sa perte. Il en découle des dialectiques aux conséquences infinies :

> S'il n'avait jamais rien paru de Dieu, cette privation éternelle serait équivoque, et pourrait aussi bien se rapporter à l'absence de toute divintié qu'à l'indignité où seraient les hommes de la connnaître; mais, de ce qu'il paraît quelquefois et non pas toujours, cela ôte l'équivoque. S'il paraît une fois, il est toujours; et ainsi on ne peut conclure, sinon qu'il y a un Dieu, et que les hommes en sont indignes[122].

Nous concluons peut-être différemment, c'est pourquoi nous avons aussi besoin de l'infini des mers et du sentiment romantique du mystère.

Ce Pascal dialecticien du mystère n'est pas le Pascal des orthodoxies, mais le Pascal saisi aux sources mêmes du feu dont il garda la mémoire jusque dans la doublure de son vêtement, un Pascal du Mémorial et de sa puissance comburante des savoirs bornés et des certitudes dogmatiques : "Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession[123]", s'exclamait-il.

---

[121] L 149c.
[122] L 448.
[123] L 228.

Ce Pascal vit en nous par une certaine puissance d'effraction sans égale, qui tient tout autant à un style qu'à une vision[124]. Mais c'est précisément ce style d'être et de se dire voué au mystère qui n'est plus d'usage. Aux adeptes de retrouver le chemin d'une inquiétude et d'un amour de la vérité que les religions ont souvent mieux su cultiver chez leurs fidèles. Mais ce n'est pas assez même d'en appeler à des vertus quand le modèle pascalien apparaît d'abord comme un travail de la langue. De toutes les voies indiquées par cet auteur, c'est à la fois la plus définitivement inaccessible, car elle s'identifie au génie d'un siècle, et la plus féconde en découvertes car c'est dans la langue que le mystère se fait tradition, et c'est dans le texte de la langue que Pascal a eu à s'y confronter. S'il y a un point commun à ceux qui héritent du dispositif mythologique de la tradition, c'est celui de se faire philologues avant d'être philosophes. Vico n'y a pas plus échappé que Pascal et c'est au ras du texte que la pensée du mystère aura dû imposer ses possibilités les plus décisives.

Pascal distingue fermement le plan de la traduction et le plan du chiffre. Pour le rationaliste tout sera traduction. Pour l'homme des complexités, la traduction devra céder la place à des combinatoires plus erratiques, où l'interprète n'est pas voué à un sens unique, mais s'engage vers des essais multiples :

> Les langues sont des chiffres où, non les lettres sont changées en lettres, mais les mots en mots, de sorte qu'une langue inconnue est déchiffrable[125]. – –

Mais précisément cette distinction entre le chiffre et la traduction interdit de livrer un texte quelconque à un ésotérisme aveugle. Si la traduction suffisait au mystère, tout serait allégorie. Mais s'il y a chiffre, alors il faut une clé. Pascal formule alors un véritable avertissement. Le titre du fragment pourrait être pris dans un autre fragment : "Je ne dis pas que le *mem* est mystérieux[126]". En effet,

> Il n'est pas permis d'attribuer à l'Ecriture des sens qu'elle ne nous a pas révélé qu'elle a. Ainsi de dire que le *mem* d'Isaïe signifie 600 : cela n'est pas révélé. Il n'est pas dit que les *tsade* et le *he "deficientes*" signifieraient des mystères; il n'est donc pas permis de le dire; et encore moins de dire que c'est la manière de la pierre philosophale. Mais nous disons que le sens littéral n'est pas le vrai parce que les prophètes l'ont dit eux-mêmes[127].

---

[124] "Certitude, joie, certitude, sentiment, *vue*, joie"(nous soulignons) disait la version du Mémorial transmise par le parchemin autographe perdu. On insistera sur cette "vue" qui n'appartient déjà plus au voilement de la foi.
[125] L 557.
[126] L 476. Il s'agit de l'interprétation kabbalistique de certaines étrangetés orthographiques de l'hébreu dans les prophéties d'Isaïe concernant la venue du Messie (*Is*. IX, 5-6).
[127] L 272; cf.255.

Un nouveau rationalisme est en train de naître qui se met en travers des dispositifs kabbalistiques hérités de la tradition. Pascal tient pour une parfaite immanence de l'interprétation et n'admet pas l'imposition de sens transcendants au texte considéré. Il n'y a plus de place pour la recette de la pierre philosophale dans le chiffre pascalien. Comment peut-on donc proposer son déchiffrement et d'abord qu'est-ce donc *qu'être mystérieux*? C'est être, pour répondre à Vico, non pas *fait* par les hommes, pas davantage "donné" à eux selon une économie du don et de la dette, mais *révélé* dans un livre et consigné dans l'histoire d'une promesse.

Et comment éprouve-t-on qu'une signification est révélée dans le Livre? Elle l'est si le texte se dévoile assez pour avouer qu'il ne se réduit pas à son sens littéral : il faut en somme que le sens littéral se dénonce lui-même. Pascal parlera ainsi "contre les trop grands figuratifs[128]", c'est-à-dire les faiseurs d'allégories sans fondement textuel et dénoncera les "extravagances des Apocalyptiques, et Préadamites, Millénaires[129]".

Mais le dispositif du mystère se complique encore car être mystérieux, c'est toujours être mystérieux *pour un autre*. Pour être mystérieux il faut entrer dans une comparaison entre deux témoins. Un dialogue s'établit et une combinaison raisonnée des positions peut s'établir : "C'est comme ceux entre lesquels il y a un certain langage obscur; ceux qui n'entendraient pas cela n'y comprendraient qu'un sot sens[130]". Etendu au plan d'une théorie générale, le problème prend cette forme :

> De deux personnes qui disent de sots contes, l'une qui voit double sens, entendu dans la cabale, l'autre qui n'a que ce sens, si quelqu'un, n'étant pas du secret, entend discourir les deux en cette sorte, il en fera même jugement; mais si ensuite, dans le reste du discours, l'un dit des choses angéliques et l'autre toujours des choses plates et communes, il jugera que l'un parlait avec mystère et non pas l'autre, l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telles sottises et capable d'être mystérieux, l'autre qu'il est incapable de mystère et capable de sottise[131].

Pascal fait mieux ici qu'énoncer des règles d'herméneutique pour quiconque s'impose de lire un texte à partir de lui-même sans recourir à des instances extérieures. Il décrit les procédures de falsification des discours doubles à partir d'une logique du témoignage. Ce monde de la parole transmise, conservée, aussi perturbée dans sa forme qu'illuminée de l'intérieur, c'est celui de l'effarement de la langue sous l'impact du mystère. Et pourtant,

---

[128] L 254.
[129] L 575.
[130] L 476.
[131] L 276.

l'épreuve n'est pas là, mais dans le fait qu' "Il y a des choses claires trop hautes pour les estimer des sottises[132]". Ce bégaiement sublime a donc des syllabes organisatrices.

Le blanc déclare le noir. Si les clartés sont ridicules, on ne peut prendre les obscurités pour des mystères. Mais si le bizarre laisse entrevoir des clartés admirables, il sauve le sens de l'obscur. Comme conclut admirablement Pascal en retrouvant le vocabulaire du pari : "La partie n'est donc pas égale[133]". Elle n'est pas égale au sens où toutes les obscurités se vaudraient. Il y a de l'obscur qui est plus obscur que de l'obscur car il porte une lumière invisible. Il y a une clarté de l'abîme et Pascal a l'oeil assez noir pour déchiffrer cette inégalité dans la nuit de l'intellect :

> Il ne faut pas égaler et confondre ces choses parce qu'elles semblent être semblables par un bout, étant si différentes par l'autre. Ce sont les clartés qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère l'obscurité[134].

On croit entendre dans ces formules saisissantes le discours intérieur de celui qui déchiffre les rêves ou médite quelque difficulté de Rabelais : il veut croire que, malgré tout, la partie n'est pas égale et qu'il y a des différences dans l'obscur qui le distingue de l'absurde. La conclusion est alors inévitable aux yeux de Pascal :

> Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons, dans l'indifférence que nous avons de la connaître[135].

Bien sûr, Pascal n'a gagné ces pensées obsédantes qu'en excluant les mythologies de la Pierre philosophale du dur travail du déchiffrement des mystères. C'est que, pour lui, "tout ce qui ne va point à la charité est figure[136]" et il n'hésite pas à subordonner toutes les puissances du symbole à la seule fin de l'Incarnation et au bien qu'il en attend :

> Tout ce qui ne va point à l'unique bien en est la figure. Car puisqu'il n'y a qu'un but tout ce qui n'y va point en mots propres est figure.

Dieu n'a donc diversifié cette fin unique que pour satisfaire notre curiosité qui cherche le vrai par les voies les plus différentes. Mais le bien impose un unique nécessaire, car seul le Christ peut nous laver du péché originel. On voit comment la doctrine de la transmission

---

[132] L 268.
[133] L 217.
[134] L 219.
[135] L 439.
[136] L 270.

commande à la philosophie du déchiffrement. On peut en conclure qu'une transmission différente libérera d'autres possibles dans l'herméneutique des signes.

II. Splendeur

"Parler avec mystère", voilà donc la tâche qui résume toutes les autres. Nous venons de voir qu'elle suppose qu'on choisisse d'abord les clartés, non pour fuir les ombres, mais pour trouver la nuit de la nuit, non pas celle qui se réduit à des platitudes, mais celle qui place l'interprète devant le chiffre absolu, celui qui, selon les convictions de Pascal, ne peut être résolu que par le sacrifice de l'homme-Dieu.

Il est pourtant une objection qu'il faut formuler au mode pascalien du déchiffrement qui ne passe pas par la seule contestation de la part dogmatique de l'oeuvre. Dans les dernières lignes de ses contributions à la revue *Regnabit*, René Guénon, le philosophe qui croit pouvoir procéder à partir de la supposition d'une tradition restituée dans sa forme *primordiale*, a énoncé la différence ultime qui sépare la pensée de Pascal d'une véritable doctrine mystérique. On pourra s'irriter de ces remarques qui renoncent d'emblée à la splendeur baroque des fonds noirs pascaliens. Mais un instant de méditation sur les deux géométries qui se confrontent ici marquera que toute poussée de pascalisme dans la pensée comporte aussi ses oblitérations et ses déviations, et que penser dans l'ouverture de l'orphisme ne revient pas exactement à poursuivre les "provinciales" du catholicisme défendant son identité menacée.

Guénon reprend ainsi l'idée de Pascal selon laquelle Dieu est "une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part" et la compare à une autre qu'il trouve dans le *Tao* : "le centre immobile d'une circonférence sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités." Guénon ajoute alors :

> A première vue, on pourrait presque croire que les deux images sont comparables, sinon identiques ; mais, en réalité, elle sont exactement inverses l'une de l'autre : Pascal, en effet, s'est ici laissé entraîner par son imagination de géomètre, qui l'a amené à renverser les véritables rapports, tels qu'on doit les envisager au point de vue métaphysique. C'est le centre qui n'est proprement nulle part, puisque comme nous le disions plus haut, il est "non localisé"; il ne peut être trouvé en aucune lieu de la manifestation, étant absolument transcendant par rapport à celle-ci, tout en étant intérieur à toutes choses. […] C'est donc, en réalité, la circonférence qui est partout, puisque tous les lieux de l'espace, ou, plus généralement, toutes les choses manifestées (l'espace n'étant ici qu'un symbole de la manifestation universelle), "toutes les contingences, les distinctions et les individualités", ne sont que des éléments du "courant des formes", des points de la circonférence de la roue cosmique"[137].

[137] René Guénon, *Ecrits pour Regnabit*, Arché, Nino Aragno editore, Milano-Torino, 1999, p. 179.

C'est avec ces mots qu'en mai 1927, René Guénon mettait un terme à son dialogue avec l'Eglise catholique et la foi chrétienne. Au-delà de la gravité des circonstances, qui voyait la voie de la Tradition primordiale se séparer de la religion de l'occident, on ne manquera pas de reconnaître le caractère décisif de ces observations : Guénon n'accuse pas vainement Pascal ne céder au déclin supposé du monde moderne, il reconnaît la fulgurance géométrique de l'image et repère aussitôt un des traits de l'intelligence combinatoire que Pascal partagera avec Leibniz : pouvoir énoncer un rapport selon tous ses renversements grâce à cette liberté que l'intelligence abstraite manifeste et dont la musique aussi est coutumière : un thème fugué n'est complètement exploité que lorsque le compositeur s'est montré capable de le faire rentrer sur un mode renversé. De même, Pascal joue avec la théologie et les hiérarchies ontologiques selon toutes les libertés fournies par l'ordre de l'intelligence.

Mais ces possibilités de l'intelligence pure ne prennent pas en compte ce qu'aujourd'hui la physique appelle l'irréversibilité et où il faut d'abord voir la marque du caractère orienté de la flèche du temps. Les mathématiques ne travaillent que sur la réversibilité de leurs égalités, les physiciens que dans l'usure irréversible du temps. Et les métaphysiciens? La réponse de Guénon est claire : plutôt que de distinguer les corps, les esprits et la charité, Pascal aurait dû distinguer les corps, les sciences et la métaphysique. Pascal ne parvient pas à maintenir une différence ferme entre le génie combinatoire des sciences et la procession métaphysique de l'être et du possible. C'est pourquoi il entraîne Dieu dans des jeux qui lui font perdre la seule fonction qu'il devrait jouer dans une initiation : non pas celui de créateur, mais celui de pôle immobile de la manifestation vouée au temps.

Par la seule force d'un symbole utilisé à des fins rhétoriques, Pascal a donc, aux yeux de Guénon, livré Dieu à la manifestation, l'aliénant à la circonférence des êtres manifestés qui n'est qu'une limitation universelle. La nouvelle science de l'infini plonge ses racines dans l'hermétisme infiniste de la Renaissance et entraîne ses tenants vers une confusion permanente entre l'infini manifesté et l'infini métaphysique. Pascal n'est ainsi remonté qu'à un absolu conditionné et orienté en conséquence vers le seul mystère de l'Incarnation de Jésus. L'homme de mystère veut plus. Peut-être est-ce à ses dépens, mais même torturé par les circonstances, il saura toujours que cette résistance du monde conditionné à sa libération ne peut atteindre en lui l'Homme universel en voie d'identification à l'acte immobile du Premier moteur.

Il découle de ces observations ultimes que le conflit qui s'esquisse ici est, encore une fois, loin de se réduire à l'opposition sourde entre modernité et tradition, ou même entre un

spiritualisme voué à corriger les effets de la science moderne et l'aura des grandes traditions reconduites à leur forme originelle. C'est qu'en fait Pascal n'est pas seulement un savant de la science moderne de l'espace, il use lui aussi de son ésotérisme. Ici la puissance de la représentation géométrique est au service d'un ésotérisme d'ailleurs facile à identifier puique, par le relais de la Renaissance et du Moyen Age européen, il remonte au moins au Corpus hermétique. Mais cet ésotérisme, qui cherche un principe de plénitude dans la nature au nom des paradoxes de l'infini rencontre un autre ésotérisme, celui du Premier moteur et de l'acte du centre. *Ainsi somme-nous face au conflit de deux ésotérismes* et c'est le grand mérite de l'analyse de Guénon que de contraindre à examiner les oppositions de doctrine sous cet angle. Dans le monde véritable, seuls des ésotérismes se confrontent et s'opposent. Toute grande pensée raconte l'histoire de la victoire d'un ésotérisme sur un autre, c'est-à-dire d'une possibilité spirituelle sur une autre.

Nous ne pourrons plus oublier désormais ce que toute pensée, quelle soit éventuellement mystique ou scientifique, doit en dernière instance aux partages secrets de l'ésotérisme. Or la guerre des pouvoirs ésotériques exprime toujours l'opposition entre un monde manifesté, avec le faisceau de ses possibles, et un monde non manifesté, avec les possibilités de non-manifestation qui lui sont propres. Si le principe de la manifestation l'emporte, l'esotérisme n'est toujours qu'un forme de démiurgie. Si c'est les possibilités non manifestées qui s'imposent, alors l'ésotérisme est mystérique et dévoile le centre comme possibilité des possibilités, ou Possibilité universelle. Dieu lui-même, comme cause de ce qui est, est un être secondaire par rapport à ce foyer primordial dont tout procède, y compris ce qui ne procèdera jamais car cela restera caché jusqu'à la fin des temps, car telle est sa fonction dans l'économie universelle.

Guénon n'est pas en proie à l'obscurité pascalienne parce qu'il n'arrache pas ces propre possibilités au monde manifesté. C'est pourquoi il ne peut répéter dans son style et dans ses énoncés doctrinaux le déchirement du chiffre pascalien. Mais ceci ne signifie pas qu'il ne faille évaluer avec toute la rigueur possible les propositions critiques qu'il énonce car elles proposent un incontestable approfondissement des positions déjà acquises.

On peut en formuler l'enjeu en ces termes : il ne suffit pas, pour qu'une pensée s'accomplisse, qu'elle se contente de reconnaître le mystère dans son ordre, même si c'est déjà une tâche immense que d'être le témoin de cette illimitation intérieure des êtres. Encore faut-il être capable de faire tourner le mystère autour du centre qu'il appelle, plutôt qu'autour d'autant de centres qu'il y a de subjectivités par le monde. L'hermétisme infiniste est solidaire

d'une subjectivation de l'ontologie qui convient aux besoins d'une épistémologie de la science moderne, mais elle ne saurait répondre aux exigences d'une initiation qui cherche le point ultime de toute remontée à l'illimitation originelle. Les limites d'une subjectivité, même ouverte au mystère, ne sauraient lui convenir et c'est pourquoi il serait nécessaire d'envisager un véritable "Mémorial"du Mémorial, destiné à prolonger et dépasser le jansénisme pathétique de Pascal pour accéder au centre qui le transcende et le gouverne.

Le moi est injuste en ce qu'il se fait le centre de tout, disait Pascal, mais parce que lui-même n'a pas su porter jusqu'au bout un dessein ontologique fondé sur l'effacement mystérique du monde profane, il n'a pas montré comment sa propre expérience du mystère échappait à la tyrannie d'un point de départ fondé dans le sujet et parvenait à rejoindre l'objectivité absolue des ordres de l'être. La fameuse théorie des trois ordres, ordre des corps, ordre des esprits, ordre de la charité ne conduit en somme qu'à un mystère d'amour sacrificiel qui souffre de cette limitation fondamentale.

Chateaubriand chantait l'infini dans lequel Pascal immergeait l'homme et il en tirait des conséquences pour un nouveau regard sur les possibilités offertes par la nature. De la même façon, il nous appartient *après Guénon* de défendre une illimitation qui délivre l'homme non seulement des formes naturelles, mais encore des formes du surnaturel, pour proposer une anthropologie d'un genre inouï que la langue profane, certes, n'est pas capable d'évoquer jamais, mais que précisément les rites des très vieilles initiations ont toujours eu pour charge de transmettre à ceux qui étaient disposés à un tel voyage en soi et hors de soi. Prendre en charge cette puissance de transformation, c'est entrer dans les inépuisables échanges de la splendeur et de son déclin.

Les cuivres du Mémorial

Aux extrêmes du pouvoir du secret, l'ésotérisme a besoin de la splendeur. Il ne faut pas laisser le mystère à son ombre, encore faut-il montrer qu'il déserte la lumière. Pascal avait le Mémorial du feu. Nous aurons le Mémorial de la splendeur.

La splendeur sied mal, semble-t-il, à l'ésotérisme. Pourtant elle lui est indispensable, consubstantielle. Le Haut empire de l'ésotérisme a besoin d'un Bas empire de somptuosités débordantes, de richesses accumulées, de gestes de théâtre, qui enseignent aux témoins que la lumière commune ici subit une éclipse. C'est pourquoi les grandes œuvres de l'ésotérisme ne

craindront pas de se mêler à la "vilenaille des sacrificateurs", comme Rabelais nomme les gastrolâtres, ou adorateurs de leur ventre. Certes, ils ne sauront jamais comme l'homme de mystère en quel sens d'alchimie supérieur "tout est pour la trippe". Mais le bien ivre doit frayer avec les mal ivres, et le regard le plus pur, le regard le plus indiscernable doit être confondu avec le chaos originel pour manifester sa puissance ou plutôt dissimuler à quel point il a choisi de se soustraire à toute manifestation.

C'est ici que commence la vraie splendeur, celle dont le centre inhabitable est vide, celle qui ne s'entoure des vêtements du sacre que pour signifier que le roi est absent. Je ne suis pas d'accord avec les successeurs de René Guénon lorsqu'ils proposent d'instaurer une sorte d'ascétisme de l'initiation, laissant dans un commun refus toutes les manifestations limitées qui accompagnent l'entrée dans l'illimitation. Chateaubriand, je l'ai rappelé, nous a laissé le mot d'ordre d'un romantisme infini, il serait bon, pour finir, de laisser à des "Wagner", s'il y en a, la tâche d'en finir avec les illusions du faire, non pour restaurer quelque centralité du moi, mais pour adorer encore une fois ce monde alors qu'il s'en va. On ne mesurera pas la puissance du destin ésotérique tant qu'on ne l'aura pas délibérément confronté à son contraire, le livrant à la montée des eaux originelles, le moquant au milieu de ses défroques, l'humiliant dans la déchéance qu'attend son pouvoir de retour.

L'ésotérisme aura son romantisme d'exaltation et d'amplification, romantisme n'attestant aucun présence, mais exposant la somme des postures qui ne sont pas suffisantes à son dessein. Gloire à ceux qui accumulent les preuves du faux, ils sont les véritables profonds dans ce monde et dans l'autre. Wagner a été mal compris, par Nietzsche, c'est évident, par Mallarmé, c'est pire. Il ne faut pas opposer l'œuvre intérieure du Livre à la débauche sonore faite pour les parvis[138]. Il ne faut pas regretter que l'encre de l'écriture ne retienne qu'à peine le jaillissement cuivrés de l'orchestration paroxystique. Il faut jouir d'un ésotérisme intérieur marié à cette défaite du poème. Il faut humilier Brünnhilde captive pour que le bûcher du héros embrase le monde des dieux.

Ces dialectiques du mythe ne sont pas extérieures à la méditation qui s'engage au-delà de Pascal. Elles font partie d'une critique de l'humanisme en son agir car elles rappellent que toute action finira par s'enfermer dans son éthique, tandis que le secret qui commence au-delà du cercle des intentions est doué d'une efficace autrement obscure, dont les compromissions apparentes seront autant de dépassement de nos étroitesses. Pascal savait mieux que quiconque que le faux est nécessaire au vrai, qu'un vrai pur est une forfaiture et une

[138] Stéphane Mallarmé, *Hommage*, sonnet, La Revue wagnérienne, 8 janvier 1886.

impudicité, qu'une virginité proclamée est l'annonce d'une prostitution sans frein. Une critique ésotérique de l'agir, l'entrée dans les lois despotiques du mystère qu'elle suppose commencent toujours par une recommandation d'impureté. Pascal n'a connu ni celle de Rabelais, propre à la Renaissance, ni celle de Wagner, qui est passée du gigantisme du ventre au gigantisme du geste orchestral. Mais Dante lui-même faisait jouer du cor à ses géants au fond de l'enfer et entendait le son de la trompette au cul de ses méchants diables.

L'intuition ésotérique de la vie fera donc chemin avec les mensonges de Chateaubriand et les décharges nerveuses de Wagner. Elle ne séjournera certes pas dans cette accumulation de splendeurs, mais précisément elle restituera la splendeur à elle-même, la délivrant de dire le vrai. Ni icône dévotionnelle, ni joaillerie d'orchestrateur, la splendeur annonciatrice d'un ésotérisme mûri a l'aura de la faute, et c'est ce qui la rend inoubliable. Il faut des voix, des fosses, des scènes, des accents, des trahisons, des séjours, des rois, des festivals à la splendeur et par cette orgie de matière et de talent, la splendeur prend son poids, celui d'une blessure, blessure des pudeurs anciennes, blessure de la loi sainte, blessure des mesures respectables. Mais telle est la volonté du secret suprême : il sera confondu avec sa négation et perdu dans son contraire qu'il aime.

Non, la splendeur ne doit jamais être l'éclat du vrai. La splendeur atteste que le vrai est en déroute et c'est proprement la seule trace qu'il laisse parmi les hommes. Toute splendeur est un bûcher votif : on y accumule les richesses de ce monde dans un désir de sacrifice que n'arrête aucune considération d'avoir ou d'être. Il faut que le monde paie de s'être commis avec les théophanies du manifeste, c'est pourquoi il n'a plus qu'à accumuler sans hâte son trésor pour la solennité de l'heure dernière. Et si le sacrifice qui se noue doit être couronné de quelque vierge rayonnante, ce ne sera pas la faute des foules inquiètes, mais l'effet d'une loi somptuaire en quête de son propre évanouissement.

Il faut cesser de vouer toute entreprise humaine un tant soit peu ambitieuse à quelque ascétisme sous-jacent. Non, l'art pauvre n'est pas l'art initiatique car où est le mouvement de dépouillement des apparences chez celui qui se croit capable de choisir parmi les aliments de son élection, La fatuité ici se fait centre de tout. C'est au contraire dans l'humilité de la splendeur que se cache l'âme vouée au mystère et il ne faut pas craindre de dire que tout mystère s'annonce par une aura de splendeur. Il faut rire de Valéry qui croyait discerner des gestes de styliste dans les aveux les plus tremblants de Pascal! L'art suprême est ici le signe que l'authenticité est vaine car elle n'engage qu'elle-même, alors que la concertation de l'art est la scène sur laquelle l'agir humain expérimente sa défaite.

Baudelaire est autrement plus rigoureux lorsqu'il définit l'étude du beau comme "un duel où l'artiste crie de frayeur avant d'être vaincu". Cette défaite aura manqué aux lumières de Vico, même s'il n'est pas d'auteur plus fait pour l'accumulation des splendeurs antiques. Mais il n'a pas assez *wagnérisé* sa "Science nouvelle". Au lieu d'un Crépuscule des dieux de la splendeur laissant toute place au désert du mystère, il a voué son œuvre à une circulation toujours recommencée qui parie sur une éternité sans preuve pour le pauvre souci humain d'agir.

Il faut dire au contraire que le véritable agir humain est toujours cumulatif des preuves de son impuissance. Il est peut-être excessif de déclarer avec Malebranche que l'impuissance de l'agir humain est la voie de notre bonheur car Malebranche, panégyriste de cette "heureuse impuissance", aurait dû d'abord célébrer l'énergie du monde avant de la livrer au feu de son néant de force. Mais dans cette voie, il y a cette vérité que le centre est ailleurs, que l'infini doit d'abord être infiniment infini pour être l'absolu et que la causalité ne se distingue pas du pouvoir de créer. Tout autre est l'agir humain, il ne connaît que le dépouillement de ses prétentions à gouverner les choses. Il est le basculement qui passe d'un pouvoir limité à une impuissance illimitée. C'est en ce point de passage que s'instaure le mystère, qui n'est jamais qu'un relai d'une impuissance certaine à une puissance étrangère.

Et Pascal avait raison de nommer Grâce ce secret de notre agir. Mais la Grâce ne paraît jamais dans ce monde, ni dans les miracles, ni dans notre élection supposée. Elle ne sert qu'à épaissir le mystère et à troubler les eaux des savoirs purs. La Grâce est impure de tous les voiles où elle se rend désirable et c'est pourquoi il faut substituer à l'eau bénite pascalienne la fosse orchestrale de Wagner. Parmi tous les abêtissements volontaires que recommandait Pascal, le sacrifice de la liberté de l'auditeur à la baguette du chef d'orchestre élève l'idée de dévotion à des sommets autrement vertigineux. On peut toujours demander plus d'emphase à l'idéal sacerdotal et aux encens où on le fait officier. La chute dans le mystère n'en sera que plus subtilement amère.

Il faut se pâmer résolument sous les effets faux de la Grâce vraie, faute de quoi nous n'appartenons qu'à des Grâces apparentes. Il faut user jusqu'à trame la faute du monde pour disposer d'un accès à sa présence et s'initier aux secrets éventés de l'agir. Dans l'écroulement de la splendeur paraît le seul site du vrai mystère, le retour de l'Anneau dans le fleuve primordial. Sans ce dévalement des puissances, il n'y aurait plus de site où contempler le début de la fin. Sans cette scène en feu, comment verrions-nous le mystère finir ce qu'il a commencé?

La dialectique de la splendeur est toujours un esthétique du bûcher des vanités et toute culture pour l'homme de mystère est un patient rassemblement de ce qui va mourir. On ne lit tant de livres, on ne traverse tant de paysages, on ne scelle tant de promesses que pour le bord qu'ils présentent en s'enfuyant. Les hommes ne s'appliquent qu'à ce qui finit et c'est avec une hâte sauvage et un plaisir non dissimulé qu'ils goûtent dans la jouissance l'approche d'une fin qui les délivrera d'un effort dont les succès n'ont que trop duré. Les hommes sont des dévorateurs besogneux et ils n'ont de patience qu'avec ce qui donne des signes certains de la fin. La fin est le terme unique de toutes les possessions et c'est avec cette joie au coeur de bientôt finir qu'ils consentent à leurs victoires.

Les grandes prédictions de la fin appartiennent, on le sait depuis les grandes pérégrinations médiévales, au Royaume des Mères. Les Mères sont les protectrices du mystère car elles savent de science certaine que ce monde va finir. Les héros et les dieux descendent auprès des oracles de cette triste sagesse pour trouver le courage de finir. Il faut en effet que la loi du mystère l'emporte. Mais avant, quelle attentes, quelles épreuves, quels patiences avant que le temps soit venu et que le dévoilement pour finir enfin se précipite! Les Mères sont alors bien là pour prêcher le renoncement, jouir de l'inéluctable, montrer la vanité de tous les efforts sauf celui de se préparer à la fin. L'atonie des Mères a la nudité du mystère, a la vacuité de l'illimité, mais ne connaît pas le roulement des illusions perdues et l'écroulement des splendeurs. Du mystère, elle connaissent la fin de Wotan, mais rien de l'amour de Siegfried et Brünnhilde. Elles pratiquent l'anéantissement sans connaître les chemins de l'annihilation. En elles le mystère paraît sans son rapport à la splendeur et c'est assez d'être une fois descendu chez les Mère pour comprendre que l'ésotérisme n'est une traversée des apparences que s'il offre une fin à la splendeur. Sans se service réciproque du secret et de la manifestation, le secret est inerte et la manifestation sans son feu.

Le Mémorial ne rencontre pas son feu sans qu'il se soit propagé à la philosophie terrassée et jamais le Dieu d'Isaac et Jacob n'a été plus grand que lorsqu'il a exercé sa puissance d'embrasement sur le Dieu splendide des philosophes. Les philosophes ont besoin de ce feu iconoclaste qui met un terme à leurs arguties, mais de son côté le Dieu vivant n'est grand que parce qu'il a triomphé de leur séjour complaisant dans les limites de la nature.

L'agir ne suffit pas, encore faut-il confronter les résultats de nos actions au terme qui les achève et qui, les achevant, les fait rentrer dans leur néant. La philosophie de l'agir n'est jamais assez agissante pour consentir à son non-sens. A ce seul prix elle serait une pédagogie du mystère. On veut que les actions réussissent! Mais elles ne réussissent pas si leur poème ne

rencontre sa prévisible catastrophe dans l'objet invisible qu'il désigne. Le langage ne se ferme pas sur lui-même, mais veut mourir de ne pouvoir être son objet. Il faut donc être enfin sérieux avec le culte des grands poèmes et comprendre que leur auteur est appelé à disparaître dans le ciel trop large qu'il a appelé de ses vœux. C'est cette invocation par Victor Hugo de sa propre disparition qui compte, plus que la clôture de l'œuvre inachevable ou l'autorité qu'elle parvient à susciter chez ses destinataires :

O Seigneur! ouvrez-moi
les portes de la nuit,
Afin que je m'en aille
et que je disparaisse.

"Que je disparaisse" est le dernier mot non pas du renoncement, mais de la possession portée jusqu'à accomplissement. Il faut avoir beaucoup possédé pour en appeler à cette ordalie. Le monde contemporain à coup sûr ne *possède* pas encore assez car il ne paie pas son ésotérisme réel au prix du sacrifice de sa splendeur. Il voudrait prendre des précautions. C'est dire qu'il est encore loin du terme. C'est pourquoi nos villes sont encore trop peuplées et qu'on n'entend pas encore assez souvent le récit de philosophes renommés qui, pour finir, ont disparu sur les confins du monde connu.

Wagner mot de passe

Ainsi Wagner, autrement évalué, n'est-il qu'une orchestration du "style brisé" qui fait le charme intimiste du luthiste de la mélancolie que fut Pascal. Cette orchestration n'est pas superfétatoire, elle donne cette démesure à l'âme qui n'est pas séparable de l'expérience du mystère. Tout classique qu'il fut, Pascal saisit ce mouvement dont il voudrait bien trouver le terme :

Il est nécessaire de relâcher un peu l'esprit; mais cela ouvre la porte aux plus grands débordements. Qu'on en marque les limites. Il n'y a point de bornes dans les choses : les lois y en veulent mettre, et l'esprit ne peut le souffrir[139]. (L 540).

En classicisme, l'esprit le souffre encore trop et mieux vaudraient des débordements plus conformes à son ontologie native. De tels débordements continuent nos actes et transforment nos décisions en résultat. Ce n'est pas l'agir qui compte, mais la quantité de circonstances qu'il éveille et qui le conduit à une vérité de lui-même inconnue de son moteur initial. Le débordement est la voie royale d'un agir qui veut laisser sa trace car seul compte

[139] L 540

l'agir qui ne sait pas où il va : lui seul termine car il apprend d'abord à finir et fait ainsi commencer en lui ce qui peut éventuellement le terminer à son heure. Un tel agir sait que seule la déprise dans l'événement écrit pour lui l'histoire et que dans sa limite, il n'est qu'un point d'insertion pour la puissance invisible qui cherche à s'exprimer jusque dans l'ordre des causes et des effets.

Le wagnérisme généralisé est une telle ontologie du débordement. Il est l'esprit même, pour continuer avec les mots de Pascal, qui souffre en tout de la limite, il est la choséité même, qui se heurte à toute forme de légalité. Le mystère a rapport avec cette énormité de la chose. Il faut relâcher l'esprit car la chose pousse en lui et veut lui enseigner sa mesure réelle. Je ne vois là rien de contraire à l'enseignement de René Guénon lecteur de Pascal et arrivé au terme de son expérience en terre chrétienne.

La chose se moque ainsi de nos lois. Il est bien vain pour un homme de choisir la chose contre la loi car c'est précisément parce qu'on est sans proportion avec la chose qu'on est sujet à la loi. Il n'empêche, la chose œuvre toujours et conduit à la catastrophe attendue tout ce qui se légalise pour se donner l'illusion de durer. Mais la catastrophe sera musique tout autant que sanction, dilatation en vue de la mer de tous les possibles tout autant que submersion d'un avoir déjà condamné avant même de naître. Qui peut se donner un aperçu souverain sur ses alternatives et apprendre à jouer sur leur crête?

Pascal a le mot : il faut un peu de relâchement, c'est-à-dire cette juste relaxation qui permet l'ouverture et se retient encore sur le bord de l'anéantissement. Le relâchement a encore la main sur le linteau de la porte qui livre le passage aux grands débordements. Il n'est pas encore le chaos, il n'est plus le culte de la loi, il est un apprentissage de la mort quand elle reste dans les limites de la jouissance. Il faudra bien se résoudre à jouir non pas des biens qui sont offerts à notre luxure, mais au mystère qu'ils couvrent.

Cette jouissance est la leçon d'une musique qu'on n'aime pas parce qu'elle est "vulgaire". Mais toute possession est vulgaire face au mystère et c'est être infiniment vulgaire que de vouloir être fin et choisi face à la décharge qui s'arme. Il faut avoir l'âme basse pour craindre la vulgarité d'un son qui ne détaille pas sa jouissance et montre la sortie. Tout autre séjour s'attarde et se fait petit. Mais l'esprit le guette et il ne lui pardonnera pas d'avoir retardé le temps des débordements.

La vulgarité *inqualifiable* de Pascal aura été le fragment, qui ne se tient pas et ne cesse de reconnaître la vanité de ses bords. Une rhétorique d'honnête homme aurait été autrement conduite, mais elle n'aurait pas laissé place à la véhémence de ses interstices. La mélodie

continue des grandes œuvres wagnériennes ne doit pas tromper. Nietzsche s'est montré excellent auditeur quand il a dénoncé la mosaïque d'effets partiels qu'elle ne cesse d'enchaîner. Il n'y voyait pour sa part que pauvreté. Mais c'est cette pauvreté qui nous intéresse. Par le collage, par le contrepoint laborieux, par la superposition criarde, la musique apprend à mourir à sa propre continuité et finit sur ses bords, reconnaît son incomplétude permanente, avant de conduire à la submersion finale.

Il faut louer ces musiques fabriquées, bricolées, improvisées qui ne peuvent résister à la critique des analystes de profession. Ce flux est si puissant qu'il charrie sa propre mort et se plaît à cette profusion hétéroclite où tout élément joue contre tous les autres. Mais tandis que l'oreille exercée entend la dissonance qui reste cachée et discerne avec consternation l'élément brut qui se cache sous la véhémence des accents, l'auditeur vraiment métaphysicien jouit de l'inachèvement de la proposition et s'exalte à l'idée qu'un tel homme a donné une telle musique à finir aux étoiles. Il n'a pas composé, il a lancé une proposition, sachant toujours qu'on commence, mais qu'il faut être fat pour vouloir finir sur le même ton et les mêmes moyens.

Wagner appartient à la poétique du fragment et c'est pourquoi il n'y a rien d'insupportable à entendre *Parsifal* dans le *Mystère de Jésus* ou les *Pensées* dans le chantier thématique de la *Tétralogie*. En somme, Nietzsche était bon musicien, mais piètre témoin du mystère et il est plus proche des censeurs académiques de Wagner que de la confiance naïve d'un Brückner qui a compris la leçon et a continué à lancer des paquets mal ficelés de grands accords au néant qui silencieusement les écoute et les prolonge.

Ce sont toujours les souteneurs qui ont dénoncé dans Wagner une "musique de bordel". Ils ont les pudeurs intéressées des tortionnaires, mais que savent-ils du plaisir dont ils tiennent la maison close? Wagner, dans le bordel mystérieux où nous attendons le numéro de notre chambre d'agonie, a pris le parti des clients qui sanglotent après la passe, c'est pourquoi il est immense, c'est pourquoi il parle à tous les fidèles d'amour, tandis que les faux dévots du maquerotage ne connaissent que le phénomène érotique de leurs comptes pléthoriques. Ils additionnent des dons assurés, Wagner n'aura cheminé qu'entre des promesses de perte. C'est pourquoi il a engendré Debussy et a livré la musique à la mer.

Apprendre à finir

L'occident ne veut pas finir. Nous serons donc privés de la splendeur, d'une splendeur qui nous revenait. Une véritable "occultation de la philosophie" serait l'art de retourner ce

déni en une attente nourricière et un consentement confiant. L'occultation de la philosophie aurait ainsi partie lié avec la splendeur. Aussitôt les savoirs ne valent plus par leurs limites librement consenties, mais par une forme de porosité à leur propre dépassement. On cherche en vain des propositions d'embarquement dans les finitudes qui prolifèrent et bien peu, parmi les nantis de l'authenticité, n'ont choisi leur baleine blanche pour flotter parmi les débris d'un naufrage selon leur choix.

Si, selon Hegel, l'art est quelque chose qui d'abord se brise en deux pour ensuite apprendre à finir[140], il faut ajouter, contre lui, que la philosophie est un processus de connaissance qui commence au plein jour de la raison, mais achève sa tâche dans la nuit de la non-manifestation. L'occultation de la philosophie signifie que le concept est travaillé par une dualité irréductible entre la part qui appartient de plein droit à la conscience de soi et une autre part qui demeure énigme, non seulement comme l'en soi de la conscience, mais d'abord comme le fait même de son surgissement. C'est ce qui rend unique le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui n'hésite pas à conduire à l'épreuve du fondement la somme de toutes les représentation expérimentées par l'esprit. La conscience multiplie alors les plongées dans la nuit de l'entendement et vit, entre le plein jour de la présence et l'abîme de la nuit, au rythme de ses disparitions programmées[141].

L'occultation de la philophie se souvient de ces renversements et de la splendeur des images spéculatives qu'ils suscitent, mais elle prend une double voie distincte.

D'une part, elle propose une véritable dissimulation de la philosophie car il est bien vain aujourd'hui d'avancer dans la pensée sans le masque de l'occulte. Il faut cacher ce qu'il y a de bon dans l'esprit sous le boisseau des pensées fausses de peur que le premier venu vienne dénoncer l'éclat de la lumière qu'on abrite. Il est tout juste temps de cacher la vraie puissance de la pensée car si les dieux ne sont pas jaloux, les hommes le sont devenus à leur place. Au soupçon qui veut voir de quelle lumière tu t'éclaires, il faut répondre que tu ne vis que de nuit et que tu n'as d'autre fin que de vaquer sous un plafond de nuit à tes oeuvres propres. En suivant cette voie, la philosophie ne fait que suivre un mot d'ordre prononcé dans des circonstances difficiles il y a bien longtemps déjà, celui d'une "Occultation du Surréalisme" : on reconnaît ici un des motifs les plus mal compris du *Deuxième manifeste*

[140] Hegel dans l'*Encyclopédie*, § 556, parle de la forme de l'art comme d'un "Zerfallen", un éclatement entre l'oeuvre et son spectateur.

[141] Pour un développement de ce point de vue, cf. mon article : « Le Système et son secret, contribution à l'ésotérisme de Hegel », in *Cahiers du GESC,* n° 12, Métamorphose et Conversion, actes édités par Antoine Faivre, Archè Milano, 2008.

d'André Breton : "JE DEMANDE L'OCCULTATION PROFONDE, VÉRITABLE DU SURRÉALISME"[142]. C'est le moment pour la philosophie de s'en emparer et de le faire sien.

Mais, à cet art de cacher ce qui devrait n'être que trop manifeste, il faut ajouter cette autre occultation qu'est le refus de livrer à un jour illimité une parole conceptuelle qui ne vit que de la part d'inexprimable qu'elle recèle. L'occultation de la philosophie a rompu dès longtemps avec la philosophie absolue ou système du vrai et son ésotérisme est d'abord un lecture à rebours du système du vrai selon Hegel : l'ombre, au lieu de s'y retirer, ne cesse de s'y accroître et c'est proprement la gloire de la philosophie ici dans son savoir manifeste que de succomber aux actes qu'elle suscite. Si l'art est une chose qui finit, la philosophie est une chose qui s'obscurcit et c'est la seule attestation qu'elle puisse attendre de ses progrès.

Cet art de l'enveloppement répond au souci ancien de développer. Mais développer supposait que le mystère concédait les longueurs de la pensée dans sa pleine force. En plein âge d'occultation, la philosophie se fait plus modeste et se souvient que Pascal prenait soin de découper ses pensées en autant de bouts ou de lanières, de peur que la lumière ne fuse pas assez entre les lignes de ses trop parfaits discours.

Ce constat pourrait favoriser une poétique de la ruine. Il se trouve plus à l'aise dans les villes en chantier où croissent les catastrophes dignes de notre attente. A elles, l'intégralité de la splendeur! Nulle œuvre d'art consacrée n'y arrête un regard d'abord mû par des intérêts élémentaires. La série des voitures converge vers les basiliques du produit manufacturé selon des règles reconnues de tous. La route est défoncée, le trottoir inégal, le paysage brûlant est un empilement de plaques de béton percées de fenêtres jusqu'au ciel, qui pleurent de la rouille et sanglotent de guingois. De rares cheveux poussent au sommet de la muraille frontale et ce ne sont qu'antennes et signaux pour des formes nouvelles de surveillance et de punition intégrée. Des portes immenses s'ouvrent parfois dans l'alignement des titans qui se desquament, et ce sont encore, jusqu'à la hauteur de l'horizon, des enfoncements béants d'alignements parallèles pour des défilés de tanks aux écoutilles fermées.

Il faudrait que le paysage fût vide et la ville désertée. Mais c'est compter sans la passion des voitures pour le cortège et pour le clignotement long des freins dans l'embouteillage du soir. C'est compter sans les trois fleurs vendues à la sauvette sur le bord de l'autoroute et sans le kiosque où fondent, sous plastique, des filles à vendre aux voyeurs

[142] Avec sa variante décisive dans la note qui accompagne cette proposition : "Plus que jamais, puisqu'il s'agit ici des possibilités d'occultation du surréalisme, je me tourne vers ceux qui ne craignent pas de concevoir l'amour comme le lieu d'occultation idéale de toute pensée.", *Second manifeste du surréalisme*, éd. "Pléiade", p. 823.

maladifs qui retournent à la soupe familiale. C'est compter sans les enfants gigoteurs aux tricots tachés, sans les travailleurs poudreux jusqu'aux sourcils, sans les mères de famille appesanties, leurs chaussures déformées et leurs jambes ulcérées, sans les grandes filles ahuries qui arpentent, colonisent, piétinent et butinent le macadam à toute heure du jour et de la nuit. C'est compter sans les menstrues de la vie qui ruissellent au milieu des grandeurs pliées de l'histoire qui n'arrive pas à passer.

Alors le soleil paraît et l'on se tait car la splendeur va parler. Nul besoin de Venise ici, ni des dômes d'Istanbul, ou de dorures pour les invalides. La splendeur va parler dans la stupeur des pauvres, elle va paraître, d'autant plus drue qu'elle n'a laissé paraître nul indice. Elle établit son site ici, oui, ici, en pleine zone du délabrement certain, parce que rien de l'autorise, rien ne la veut, rien ne la proclame, vraie puissance neutre qui devient obédientielle pour peu que la grâce commence.

Et la grâce tombe du ciel. Du ciel tombe la récompense d'un soleil violet sur les tours abolies. Quelques arbres s'élèvent encore assez haut entre les carrefours inachevés et les rails désaffectés pour retenir la chute du soleil rayonnant. Des silhouettes marchent sans autre dessein que la gloire sur des remblais hâtifs. La file des voitures brandit autant de miroirs pour le passage de la lumière, du sang du soir au vert sombre de la nuit. Dans la dislocation des harmonies, paraît le port de gloire non sans que la ruine, la déception, la trahison, l'humiliation n'aient laissé leurs stigmates fécondes. Mais la morsure de la déchéance n'atteint pas les racines de la lumière. Quelle racines! Elles prennent appui sur les allées gigantesques, elles coulent leur force en fusion par les orées de l'ouest urbanisé, elle poussent leurs ramifications où, un instant encore, l'orgueil humain piétinait la terre stérile et lançait des jets de suie à l'étagement des vies en voie de réduplication. Maintenant la ruche s'anime, les âmes sont sauves, le pantocrator est là et vient visiter, pieds nus, les damnés de la lumière : les yeux consomment les couleurs, les peaux se confient à la poussée des photons qui se ruent par les fentes des avenues béantes, le cœur reçoit des clous d'or. Les yeux concèderont encore des étincelles aux bougies de la nuit et les pieds des miraculés feront des bonds vers les clignotements de la nuit industrielle.

J'appelle *splendeur*, et Mémorial de la splendeur, nulle conservation jalouse d'un avoir, mais l'espace désencombré de toute possession quand paraît la lumière qui emporte toute assise et s'offre autant d'empires qu'il y a de matin et de soir. Dans sa vacance, cet espace mérite la splendeur, mais parce qu'il est assiégé par les bouches innombrables des

volcans du besoin, soudain il pressent la ruine certaine, consent au vacillement et s'affaisse sur l'horizon qu'il trace. Commence alors le culte désarmé du mystère. J'en suis.

POLYPHONIE
Une symphonie du désordre

Le dernier mot de la Métaphysique outrée sera symphonique. Pour donner un final à la théorie des complexités à laquelle nous nous sommes voué, il y a une voie inévitable qui passe par l'examen de la dette que ce paradigme entretient à l'égard de Leibniz, de ses modèles de finalité et d'économie. Avant de trancher sur le sens de cet héritage, commençons pas prendre le chemin d'une lente lecture et d'une évaluation désintéressée. Il se pourrait que nous soyons surpris et que la polyphonie de l'ancienne métaphysique portée à son épure systématique finisse par s'imposer comme une des clés pour rapporter à son centre vivant et organisateur tout ensemble donné, pourvu qu'il se reconnaisse comme un agrégat complexe.

De la nécessite du désordre

Il est bien des façons de lire et de relire la *Théodicée* de Leibniz sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, pour reprendre son titre complet. Mais la plus aveugle consisterait, dans l'urgence des drames contemporains, à s'emparer des solutions proposées par l'auteur en cédant à la tentation de simplifier une oeuvre parmi les plus touffues et les plus rhapsodiques de Leibniz et de la tradition métaphysique tout entière.

Essayons de réfléchir un instant à la façon dont le livre se donne à nous : loin de s'en tenir à une épure et à la structure d'un traité systématique, il se présente comme un collage aberrant de thèmes, de diversions, de remarques latérales et de démonstrations d'érudition superfétatoire qui découragera toujours l'homme pressé d'en finir avec la question du mal. Leibniz a été tout de suite conscient du défaut de composition de son livre et s'en excuse mollement : « Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public[143]. » Dans un lettre à Burnett, il se fait plus direct encore : « La plus grande partie de cet ouvrage avait été faite par lambeaux[144] », et il rappelait alors le lien de ces spéculations avec les débats développés à la cour de la Reine de Prusse.

---

[143] Leibniz, *Théodicée*, éd. Gérardt, vol. VI (T), p. 29.
[144] *Lettre à Burnett*, du 30 octobre 1710, *éd. cit*., p. 9.

Ce thème du lambeau et du rassemblement ne peuvent être pris à la légère, d'autant plus que la Préface de l'œuvre donne lieu à l'esquisse d'un projet dont le livre semble marquer l'échec radical plus qu'une esquisse convaincante :

> J'avais tâché de bâtir sur de tels fondements, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connaissances principales que la Raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liés, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des anciens et des modernes[145].

Mais, à quoi bon, puisque Leibniz ne faisait tant d'effort que pour Pierre Bayle et qu'il vient de mourir ! Soumis aux réciprocités du système monadique, Leibniz n'arrive jamais à commencer l'œuvre grandiose faute de vis-à-vis approprié. Sa vie se passe alors en dispersions accablantes. Il l'avoue humblement à son correspondant Burnett : « Si j'étais débarrassé de mes travaux historiques, je voudrais me mettre à établir ces Eléments de la Philosophie générale et de la Théologie naturelle, qui comprennent ce qu'il y a de plus important dans cette Philosophie pour la Théorie et pour la Pratique. » Il se console cependant en avançant que « ce présent ouvrage peut servir d'avant-coureur, comme aussi les pièces détachées que j'ai données dans les journaux d'Allemagne, de France et de Hollande[146]. »

Il faut dont s'y faire, les matériaux de la *Théodicée* sont certes liés ensemble, mais ils ne sont pas bien liés, en un corps démonstratif, comme le regrettera toujours en vain son auteur. Certes, la *Monadologie*, avec ses références infra-paginales insistantes à la *Théodicée*, constitue comme la trame systématique de l'œuvre. Mais pour abondantes qu'elles soient, ces notes sont aussi évasives et incomplètes que les entrées de la Table des matière que Leibniz a cru devoir ajouter à son grand œuvre pour en faciliter l'usage. Nous sommes loin du rêve d'un corps de doctrine dans sa forme systématique et exhaustive. Il faut s'y faire, on ne peut traiter du mal que par fragments. C'est le premier signe de finitude qui s'impose au livre labyrinthique. Il mérite qu'on s'y attarde.

Mais que le propos garde la forme des conversations de cour dont il est issu, passe encore, mais que la gravité du problème suprême du mal devienne l'occasion pour présenter l'état passé et actuel des travaux de l'auteur, qu'il donne lieu à des digressions sur l'histoire supposé d'un Hermès mondial, qu'il donne lieu à des débats sans fin avec un mécréant comme Bayle et laisse si peu de place aux autorités scripturaires ou à un débat en forme avec les philosophes contemporains ou du passé, voilà qui pourrait passer pour de la pure et simple mondanité, pour une complaisance d'auteur, pour une confusion regrettable des genres.

---

[145] T, p. 44.
[146] *Ed. cit.*, p. 10-11.

Que faire en effet de phrases de ce genre : « J'avais publié un système nouveau […] : il fut assez applaudi » ; « Ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force Active, sur les lois du mouvement[…] ». Ou encore : « J'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seraient indiscernables […]» ? Cette fois, on a l'impression de dépasser les bornes du sérieux, d'autant plus que pour faire mieux comprendre en passant comment l'homme s'aide du secours de la grâce dans la conversion, il faut entendre qu'il n'y a point de coopération dans la glace, lorsqu'elle est rompue[147]… Ce passage de la grâce à la glace laisse rêveur. Il fait penser à ceux qui ont failli perdre la vie en se laissant aller à confondre l'âme et l'âne[148].

Mais Leibniz se veut rassurant : « Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification ; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il faillait égayer une matière dont le sérieux peut rebuter[149]. » Et de fait, les remarques de linguistique indo-européenne qui suivent ne laissent pas d'étonner au milieu des spéculations techniques de théologie. Mais Leibniz se veut rassurant :« Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux curieux ». Il est vrai que les curieux ont matière à satisfaire leur passion dans ces pages étranges. Mais peut-être aussi bien seront-ils déçus par un auteur qui reconnaît qu'il a été particulièrement précipité et « distrait[150] » en rédigeant cet ouvrage.

Parvenu à ce point de notre lecture, est-il besoin d'aller plus loin et de prêter une attention démesurée à un livre de cette forme ? Quel pourrait en être le centre de gravité ? L'œuvre n'est-elle pas manquée et ne faudrait-il pas directement passer à l'étude de Kant si nous voulions nous faire une idée sur l'origine radicale du mal et sur les impossibilités de toute théodicée ?

Avant d'en finir aussi vite, il convient cependant de peser notre jugement. Et si notre déception n'était que le fait d'une superficialité navrante ? Et si le mal ne se livrait pas de face, mais toujours de biais, selon quelque anamorphose ? Ce modèle n'est pas étranger à Leibniz, il l'emploie précisément pour nous donner à entendre comment le bien surpasse le mal dans ce monde chaotique en apparence :

C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les

---

[147] T, p. 45.
[148] François Rabelais, *Quart livre*, A mon seigneur Odet, cardinal de Chastillon : « Et avoit eu en horreur quelque mangeur de serpens, qui fondoit mortelle haeresie sus un N. mis pour un M. par la faulte et negligence des imprimeurs. », éd. Huchon « Pléiade », p. 520.
[149] T, p. 47.
[150] T, p. 48.

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[151].

L'anamorphose est la pudeur de toute pensée du mal, la trace de l'onde de choc qu'elle crée. Le mal indicible a paru, a jeté son désordre dans la représentation, a scellé sa présence en se rendant à jamais invisible de face. Restent les points de vue latéraux. Mais qui saura déterminer le vrai point de vue pour entendre une telle Théodicée de la pudeur selon sa juste perspective ? Qui nous donnera le vrai point de vue sur les « déformités apparentes de nos petits mondes » afin qu'elles se réunissent « en beautés dans le grand » ? Elles n'auraient plus rien alors « qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait[152]. »Mais qui peut surmonter les aveuglements de notre finitude, qui sont autant de marques de nos épreuves ? Dans ses déformations irréductibles, le livre de Leibniz donne à lire la résistance de notre souffrance à la certitude de sa fin universelle.

Ainsi faut-il suivre jusqu'au bout la série des analogies dans lesquelles nous sommes entraînées : voici un livre confus qui nous donne à entendre comment s'ordonne la confusion apparente de la condition humaine et qui le fait en montrant comment nos vies, comme nos livres, sont choisies et rangées « non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance » qu'elles ont avec le plan de Dieu[153], c'est à dire avec le grand monde. Un livre ordonné, un discours maîtrisé ne procéderait-il pas à l'inverse de ce qu'il chercherait à démontrer ? C'est le désordre qui porte ici tout l'effort de la démonstration. L'homme, nous le devinions déjà à l'occasion du jeu sur la grâce et sur la glace, n'est pas appelé à coopérer à l'œuvre divine. Coopérer ici serait simplement résister. Il suffit de convenir qu'il y a des *degrés* dans la résistance, et c'est ce qui fait la différence entre les hommes. Les circonstances contribuent à notre attention à ce qui nous est donné, ainsi qu'aux mouvements de notre âme. C'est le concours de tous ces facteurs qui décident des effets de la grâce sans les rendre jamais seulement nécessaires[154]. Comment s'étonner dès lors que le livre qui transmet de telles vérités ait été composé au gré des circonstances ?

Il y a donc lieu de prêter d'abord attention à la symphonie de l'argumentation leibnizienne et de ne pas se laisser prendre au thème simple du « procès de Dieu » ou de la « cause de Dieu ». On peut, en effet, abréger la controverse, et la réduire à des arguments en forme, et Leibniz joint à la fin de son livre un essai significatif de cet ordre. Mais ce jeu

---

[151] T, § 147.
[152] *Ibid.*
[153] T., § 105.
[154] Cf. T, p. 45-46.

logique est pauvre. Surtout il n'est pas à la mesure des mouvements nécessaires pour poursuivre jusque dans ses conséquences les plus extrêmes la nécessaire analogie entre l'homme, le livre et Dieu, entre le petit monde, les représentations livresques qu'il se donne sur le tout, et la façon dont il parvient, par expressions successives, à se donner la représentation la moins limitative possible de la cité sainte ou république des esprits, celle qu'il est amené à contempler depuis sa naissance ou son émergence comme monade rationnelle.

Il nous appartiendrait donc de recueillir de la façon la plus attentive les volutes de la *Théodicée* si nous voulions nous pénétrer de sa doctrine la plus féconde et de ses stratégies d'enveloppement de la question du mal. Rien dans le fond n'est étranger au problème du mal. Tout savoir, toute expérience, toute érudition, toute modélisation y sont convoqués. On ne traite pas séparément du problème du mal et du problème de la connaissance. C'est précisément la supériorité de Leibniz sur Kant que d'avoir impliqué sa *Théodicée* dans son ontologie, son ontologie dans sa théorie de la connaissance, et sa théorie de la connaissance dans son explication de la beauté de l'univers. C'est en tous les cas une autre façon de se mettre à la hauteur du problème et de sa propension à se répandre sur tous les versants de la manifestation. Le mal se propage, le livre doit aussi se propager. C'est le résultat d'un monde dans lequel le mal est consubstantiel à toute réalité en tant qu'elle est seulement possible.

C'est ce que Leibniz enseigne en une phrase : « Il y a une imperfection originale de la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement[155]. » Le livre qui dit cette imperfection doit épouser son objet. Se libérant du traitement global du problème que la théologie propose pour répondre au plus vite à l'inquiétude humaine, il répond à un autre désir, celui de trouver une forme d'ordre en mouvement qui prenne en compte les résistances, et comme l'inertie des créatures. Il ne sera pas désordonné pour autant, il se contentera de prendre en compte le rythme de la question, c'est-à-dire la façon dont le bateau de l'auteur est lui-même chargé sur le fleuve des doutes et des circonstances qu'il doit, comme tout être vivant, descendre en se fiant au courant universel. Seulement il n'y a pas de cheminement unique, ni exemplaire. Chaque péniche a son gabarit et son chargement influe sur la vitesse avec laquelle elle descend le fleuve :

> La matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de vitesse ; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir[156].

[155] T, § 20.
[156] T, § 30.

Ainsi Leibniz lui-même n'agit-il pas lui-même quand il consent au désordre de son œuvre, il ne fait qu'exprimer les modalités propres de sa réceptivité originaire. Il y a une inertie de l'écriture comme il y a une inertie de la volonté. Mais l'un et l'autre naviguent sur le même courant universel. Tout vivant est pris dans ce courant cosmique et sa fragilité croît à mesure qu'il s'y expose davantage. Plus son âme est chargée d'événements et de savoirs, plus elle est sensible à sa propre passivité. Une philosophie conséquente n'échappe pas à cette marque de la condition humaine.

Et continuant la métaphore du fleuve, il ajoute encore : « Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau[157]. » C'est pourquoi le livre de Dieu ne ressemblera jamais au livre d'un philosophe. Leibniz a soin de libérer l'exposition de la philosophie de toute procession définitive du Logos qui prétendrait aller à tout ce qui est possible[158]. Au contraire, l'imperfection sera la marque d'une singularité vivante et l'attestation que ce livre, qui passe pour présenter de grands arguments pour vaincre l'insatisfaction qu'on éprouve à l'égard du tout, en réalité se raconte à lui-même et expérimente sa propre limitation en effectuant le parcours qui lui permet d'acquérir sa place dans l'ordre de la manifestation universelle.

Le détail de l'ordre

Au cœur de sa libre revue des thèmes principaux du leibnizianisme, la Préface de l'œuvre, déjà bien sollicitée par notre première approche, livre comme en passant un principe de grand poids pour l'intelligence de cette étonnante liberté de la philosophie de l'harmonie à l'égard d'un irréductible désordre : « Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses[159] ». Dans ce passage, il s'agit de la préformation du vivant. Leibniz dans les lignes précédentes rappelait les motifs classiques d'un auteur des choses, qui fait tout avec ordre. Cependant cet ordre n'est pas seulement l'ordre du présent, c'est un ordre préétabli programmant tout « artifice futur ». Soudain le texte prolifère et voici qu'il devient nécessaire de considérer qu'une pensée du mal, pour peu qu'elle veuille maintenir un lien avec la vie, doit reconnaître pour commencer que l'organisation est partout, jusque dans la matière.

Leibniz n'en est pas moins étranger au partage qui voudrait reconnaître d'un côté l'angoisse invincible du mal et poser de l'autre l'affirmation optimiste que tout est vivant. En

---

[157] Ibid.
[158] T. § 7.
[159] T, P. 40.

réalité, ces deux affirmations sont les deux faces de la même pacification de notre regard sur le tout. Nous sommes face à un véritable déplacement. Nous pensions avoir affaire à un procès en bonne et due forme, fût-il celui de Dieu. En réalité, le théâtre de l'action a changé insensiblement. Nous attendions la méditation d'un mystère, nous voici face à une ontologie. Il se pourrait que le procès de Dieu ne soit qu'une occasion :

> Comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le public y est attentif, j'ai cru qu'il fallait se servir de l'occasion pour faire paraître un Echantillon de mes pensées[160].

L'ampleur de la polémique n'est donc ressaisie, de fond en comble, que pour que paraissent les automates systémiques leibniziens, ces fragments axiomatisés que suscite la grande Architectonique harmonique. La joie de la liaison universelle à laquelle ils contribuent l'emporte sur l'angoisse du mal et il n'y a de délivrance que par la multiplication de ces tentatives d'intelligibilité qui nous donnent un aperçu sur l'infinité de l'univers : à nous de continuer à diviser les phénomènes, comme la nature l'a fait elle-même[161]. Là est la puissance de l'esprit, là est la source de toute joie, qui s'identifie avec la découverte du principe de plénitude de l'univers.

La scène du débat a donc changé : elle fut d'abord dans l'arène des théologiens et le « Discours de la Conformité de la foi et de la raison » nous entraîne de Sorbonne en consistoires, au travers de toutes les religions, de tous les partis pris, de toutes les sectes, de toutes les hérésies et les polémiques. Mais c'est pour nous emmener bientôt dans un détail de l'univers qui nous fait mesurer l'ordre, non plus dans les formes globales manifestées par le monde phénoménal, mais dans la combinatoire infinitésimale des opérations intérieures du plan substantiel : « il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques[162]. » Nous sommes ainsi invités à nous délivrer des « masses » pour entrer dans l'intérieur des choses, et c'est sur ce plan seul que la solidarité du bien et du mal peut être appréciée, hors de la portée de toute tentation manichéenne.

Finie la déification des formes apparentes. Il est autrement décisif de laisser aux phénomènes leurs apparences, de quitter le plan des agrégats visibles pour parvenir aux vraies sources de l'intelligibilité, au plan des actions monadiques, qui, dans le détail des transformations, constituent le vrai plan où bien et mal échangent leurs fécondités, sans que la précipitation d'un regard anthropocentrique vienne faire obstacle aux compensations

---

[160] T, p. 45.
[161] T, p. 40
[162] T, p. 41.

inévitables de l'action et de la passion. Les plus grands maux soufferts par les hommes sur la terre deviennent alors des projections macroscopiques de variations infinitésimales dans l'ontologie sous-jacente : « il fallait qu'il y eût des différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte[163] ».

Prenons y garde, une grande philosophie est en train, non pas de résoudre le problème du mal, mais de s'en débarrasser. A la place du pathos de la souffrance et de la faute, voici un univers de spontanéité, dont la faute n'est qu'une privation qui remonte aux sources de l'univers et à laquelle la volonté et la puissance de Dieu créant le monde ne sauraient rien changer. Les fautes qui apparemment défiguraient la création n'étaient que des fautes macroscopiques, mais au plan des énergies fondamentales, tout était conforme à l'ordre, dès lors qu'on reconnaissait que l'univers vivant ne pouvait, à lui tout seul, être un autre Dieu. Le monde est un tout continu, il n'y a pas place pour deux causes ordonnatrices et il suffit que la puissance du Dieu unique confère l'existence à la pondération particulière de plénitude et de privation qui a constitué l'idée de ce monde, pourvu qu'il ait été reconnu comme le Meilleur des mondes qui devait exister et qui, de fait, existe.

Leibniz aimait correspondre avec Bayle dont il ne cesse de faire l'éloge : « on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail[164]. Cette émergence du détail laisse entendre, mieux que toute explication logique, quelle est la nouvelle forme d'unité d'un monde qui a renoncé à une systématique superficielle. Cette unité n'a rien à faire avec les agrégats extérieurs : la seule énergie porteuse d'ordre se trouve au niveau des singularités. L'ordre total est une consonance, mais ne constitue pas un organisme contraignant ou englobant. Dieu fonde le monde, il ne le réduit pas à ne constituer qu'un accident de ses attributs principaux.

Plus encore, l'accident, loin d'être un moment instable de la substance et de se résoudre dans une unité supérieure, est le point d'articulation du réel et la seule attestation de la vérité de la substance, qui ne serait rien si elle ne constituait pas le lien entre les accidents. L'accident est signe de substantialité et c'est depuis l'accident, l'événement, le fortuit, le passager ou l'incongru que la ligne de la substance révèle sa complexité et donc sa richesse ontologique : « Ainsi le tout revient souvent aux Circonstances, qui font une partie de l'enchaînement des choses[165] ».

---

[163] T., § 31.
[164] T, p. 38.
[165] T, § 100.

L'ordre leibnizien n'est pas un ordre géométrique, c'est un ordre moral. Ce n'est pas une mise en forme d'un divers récalcitrant, c'est un *monde*. Le mal appartient au mystère du monde, seul un monde peut lui répondre, avec tous ses accidents « représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible[166]. » Mais qu'est-ce qu'un monde ?

Dialogue de mondes

J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez 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[167].

En entrant dans la question du monde, chacun sent bien que la question prend une autre ampleur, car elle ouvre vers des questions qui nous sont contemporaines. Heidegger a fondé sa volonté de destruction de la métaphysique traditionnelle sur l'argument qu'il était le premier à poser la question du monde pour un être fini. Nous le voyons pourtant, la question du monde est au centre de la logique et de la théodicée leibnizienne. Est-ce à dire que Heidegger reprocherait à Leibniz de s'en être tenu à des mondes «possibles » et d'avoir fui dans l'entendement divin le sérieux de l'existant? L'objection n'est guère pertinente car il est assez clair que le monde dans lequel nous sommes est pour Leibniz la collection des choses « existantes ». Quant à Heidegger, loin de s'en tenir au cosmos clos des anciens, il fait de la tournure du monde l'émergence d'un sens *possible*, un projet dans la possibilité que l'Etre ouvre à chaque instant au Dasein. La possibilité leibnizienne est bien cet horizon de l'existant qui cerne chacun des états du monde présent et ouvre, à chaque bifurcation, les chemins nouveaux qu'exige le maximum pour se réaliser.

Cette maximalisation est remplacée par l'authenticité de la résolution chez Heidegger. Là encore, un dialogue serait admissible et Heidegger lui-même a reconnu ce que le *Dasein* devait à la monade. Il est pourtant un point où le monde selon Leibniz se distingue du monde heideggérien, c'est celui du continu et des liens qu'il exige. Leibniz précise sa pensée en ces termes sans ambiguïté :

---

[166] T, § 52.
[167] T, § 8.

Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles : l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan […] et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses[168].

Il est important de citer en entier ce texte capital car nous y retrouvons une « résolution », mais cette fois suspendue à l'idéalité solidaire de chaque élément qui compose le monde. Cette précédence du possible sur le réel passe peut-être pour le comble de la métaphysique, mais même chez Heidegger, il faut bien que mes actes soient possibles pour qu'ils deviennent proprement les miens. En revanche, ce qui est inconcevable pour le *Dasein*, c'est que les possibles soient liés entre eux et que leur puissance de monde repose sur cette continuité idéale. Le parti pris du lien, on le sait, est le propre des « Visions du monde » dans l'analytique existentiale[169]. Il semblerait qu'il faille choisir entre lier et questionner. Penser, c'est toujours délier pour Heidegger et c'est ce qui le sépare le plus fondamentalement de cette monadologie dont il parle pourtant avec faveur. Mais il a cru qu'il n'y avait d'urgence du lien que pour une pensée soumise au principe de raison, alors que sans doute il aurait fallu raisonner à l'envers : c'est la nécessité du lien qui commande l'universalité du principe de raison, car seule l'unité permet d'interroger le sens de l'être. Chez Heidegger au contraire, le décèlement de la vérité est suspendu à un temps discontinu et c'est sur ce culte de la différence que se fondent les apories de l'héroïsme ontologisant qui en découle.

S'il faut résumer la fonction du « monde » leibnizien dans l'approche du mal, c'est bien dans la constitution idéale des liens qu'il suppose. Mais s'il y a lien, que devient le partage du bien et du mal ? Etre leibnizien, est-ce donc cela, lier le bien et le mal ? Et en finir avec le procès de Dieu, n'est-ce pas supposer que l'antique conflit du bien et du mal doit se résoudre dans le tissage de leurs rapports à l'intérieur du monde le plus riche possible ? On le voit, en refusant les liens, Heidegger est plus proche des religieux que le philosophe Leibniz. Le luthérianisme va mieux au catholique Heidegger qu'au protestant Leibniz.

---

[168] T, § 9.

[169] « D'après cette conception, la philosopihe ne doit pas être simplement et au premier chef une science théorique, mais elle doit, dans une perspective pratique, diriger l'interprétation des choses et de leur connexion <*Zusammenhang*> ainsi que les prises de position <*Stellungnahme*> à leur égard, elle doit régler et guider l'interprétation de l'existence et de son sens. La philosophie est sagesse pour le monde et pour la vie ou encore, selon une expression aujourd'hui courante, la philosophie doit surtout fournier une 'vision du monde'. », *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr., p. 20. On notera cette opposition fondamentalement anti-platonicienne entre la *theoria* et les traditions sapientiales.

Tandis, en effet, que le théologien délie au nom de la transcendance, principe de déliaison, le philosophe lie au nom de la raison conçue comme l' « enchaînement des Vérités[170] » :

> Les Mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement ; mais il ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement nous peut mener[171] .

C'est pourquoi le modèle suprême de l'intelligibilité leibnizienne sera toujours l'harmonie. C'est elle qui fait toujours « la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du présent avec ce qui est absent[172]. » Il faut entrer dans les matières religieuses avec un tel dessein de liaison, de commerce, de sérialité, qui doit nous apprendre à reconnaître la continuité du temps comme de l'espace. C'est encore l'harmonie qui va unir l'élément diabolique, qui introduit en toute chose la déliaison, avec l'idéalité du bien. Le théologien voudrait délier le monde face à l'horreur du mal, le philosophe propose d'introduire le mal jusque dans l'entendement divin et de fonder l'idéalité du mal qui lui assure une combinaison avec les principes du bien, même si son action ne sera une action que par déficience ou privation :

> C'est la Région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien[173].

Notre auteur, on le voit, mesure l'énormité du propos, mais il le maintient. Introducteur d'un nouveau concept de monde dans la philosophie, qui repose sur la primauté du lien sur l'être, Leibniz évite tous les écueils des pensées solitaires et des transcendances unilatérales. Ainsi suivra-t-il, on l'a dit, les lignes du mal jusque dans l'entendement divin. Il ne s'en tient pas à la métaphysique solaire de Platon et accepte une remonté de la privation jusque dans les principes. Fidèle à la tradition de la guerre des dieux dans l'Edda, il introduit le conflit dans les idées divines. Il fait de Dieu un être en proie au mal, au moins par ses idées, un être en lutte avec lui-même par la rivalité entre ses volontés antécédentes et sa volonté conséquente :

---

[170] T, D1
[171] T, D, 63.
[172] T, p. 44. Par ce lien établi entre la présence et l'absence, le leibnizianisme ne peut que déborder le culte psychanalytique du manque.
[173] T, § 20.

Cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, […] et c'est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale[174].

La volonté, même en Dieu, a ses degrés, et la volonté totale, même en lui, a son histoire. Dieu domine le mal, il ne l'ignore jamais. Cette philosophie du monde repose peut-être sur une théologie spéculative du bien, elle est tout aussi bien une théosophie « faustienne » du mal. Ce n'est pas dire qu'elle se tienne « par-delà » le bien et le mal, mais elle se déploie *avec* le bien et le mal, et au prix de leur réciprocité. Cette œuvre est une œuvre d'alchimiste : *si fata volunt, bina venena juvant*, si les dieux le veulent, un venin redoublé peut guérir,« comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu[175]. »

Tel est le prix d'une Théodicée qui ne s'en tient pas au défi des valeurs. Leibniz s'est en effet rapidement dégagé de la discussion en termes éthiques pour se fonder sur le jeu de l'action et de la passion. Les perfections et les imperfections ont pour nature d'être « mêlées et partagées », remarque-t-il : «C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'un, et la Passion à l'autre[176]. » C'est donc au sein du mélange, et de l'action réciproque, que naissent les nouveaux partages de l'ontologie et rien ne serait plus abstrait que d'introduire ici un discours de la simple séparation. Il faut choisir entre le jugement éthique et l'optimisme ontologique. On ne peut avoir les deux. Leibniz nous importe parce que, dans le fond, malgré bien des retours, il a tranché en faveur du primat de l'ontologie sans céder pour autant à une pensée tragique.

Cette ontologie n'annonce en effet aucune ivresse de la puissance car elle ne cède à aucun principe de nécessité aveugle. Elle ne fait qu'enregistrer un critère de vérité universel qui ne se limite pas aux privilèges du monde humain : première émergence d'une pensée de la vie où les conditions de sa perpétuation l'emportent sur des fixations qui ne respectent pas l'immense mouvement de la métamorphose universelle.

Rien n'est plus clair à cet effet que le paragraphe où Leibniz avance que quand bien même les hommes seraient tous mauvais, on pourrait encore montrer qu'il y a un choix au fondement de l'existence qui répond à des raisons. Car il y a bien des *différences* entre les manières d'être mauvais[177] ! Le simple critère logique de la différence l'emporte ainsi sur l'objection théologique du mal universel. La variété est sauve, le monde peut être, il a une raison. Par ce rapport fondateur à l'ontologie, nous ne sommes pas loin évidemment de

[174] T, § 22.
[175] T, § 10.
[176] T, § 66..
[177] T, § 105.

Spinoza, qui y a trouvé aussi des raisons de relativiser l'opposition du bien et du mal. Mais au lieu de fonder le monde sur une substance indifférenciée, Leibniz discerne des différences, opératoires jusque dans l'abîme du mal. En s'éloignant des théologies du mal, il ne délaissait pas les âmes et les corps qui y étaient exposés.

Une pensée symphonique

« Ces désordres sont allés dans l'ordre[178] ». Tel est le mot de Leibniz dans la *Théodicée*. La géométrie, avec ses équations capables d'ordonner les courbes les plus aléatoires, l'arithmétique, avec ses lois de variation dans les nombres, y sont plus significatifs en vérité que bien des travaux de logique pour donner un aperçu de la puissance d'ordre qui réside dans le parti pris de l'individuel : « il y a quelques fois des apparences d'irrégularité dans les Mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir[179]. » Après cet approfondissement, on est confronté à l'évidence que « tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales. »

Seulement, il reste à souligner que l'extraordinaire marqueterie d'une Théodicée ainsi réécrite selon le point de vue des aléas de l'individuel, ne peut être entendue dans toute sa puissance d'ordre laïque que si nous sommes sensibles à la polyphonie qui la gouverne. Leibniz n'est pas seulement un penseur de l'harmonie, c'est d'abord un polyphoniste. Que faut-il entendre par là ?

La *Théodicée* ne présente pas seulement des paquets de relation, elle croise de séries, elle superpose des trajectoires, elle marie des discours et rend ainsi les temps et les espaces tous simultanés dans une structure unifiée. Pour comprendre jusqu'au bout la *Théodicée*, et se donner une idée de la musique qu'elle abrite, il faudrait être doué de la faculté d'audition intérieure de Mozart. Mozart disait :

> Je veux dire qu'en imagination, je n'entends nullement les parties les unes après les autres dans l'ordre où elles devront se suivre, je les entends toutes ensemble à la fois. Instants délicieux ! Découverte et mise en œuvre, tout se passe en moi comme dans un beau songe, très lucide. Mais le plus beau, c'est d'entendre ainsi tout à la fois[180].

---

[178] T, § 245.
[179] T, § 241.
[180] Cité, in Philippe Sollers, *Mystérieux Mozart*, Paris, 2001, 2003, Folio, p. 63.

Très curieusement, ce texte a retenu l'attention de Heidegger[181]. Il en tire des remarques assez élémentaires sur l'unité du voir et de l'entendre. On n'y voit aucun approfondissement sur l'idée centrale de la polyphonie. La polyphonie, ce n'est pas un ordre cosmique, nous le savons assez puisque les Anciens ont pu célébrer l'ordre musical du cosmos sans pratiquer la polyphonie et en ne connaissant des accords que les notes égrainées des modes. La polyphonie ce n'est pas pour autant un simple agrégat (le « cluster » des compositeurs des années 70 ou paquet de note) car l'agrégat est un chaos sans unité, alors que la polyphonie propose une unité dans l'instant et dans le développement de la durée. Cette unité nouvelle, à la fois instantanée et discursive, est si forte qu'un homme comme Mozart pouvait la saisir en un seul instant, comme une saisie présocratique du monde : *ama panta.*

Il y a un lien entre la polyphonie musicale selon Mozart et l'idée leibnizienne de monde. Dieu a une vision mozartienne du meilleur des mondes quand il prononce son *fiat*. Mais Leibniz ne dit pas si Dieu peut encore connaître l'autre mouvement familier de Mozart : reconstituer une partition en lisant l'une après l'autre chaque partie. C'est pourtant ce qu'a fait le compositeur après avoir entendu un motet à deux chœurs de Bach. Mozart demande à lire la partition :

> Mais on n'avait pas de partitions de ces chants ; il se fit donner les parties manuscrites, et ce fut une joie pour ceux qui l'observaient de voir avec quelle ardeur Mozart parcourut ces papiers qu'il avait autour de lui, dans les deux mains, sur les genoux, sur les chaises à côté de lui, oubliant toute autre chose et ne se levant qu'après avoir parcouru tout ce qu'on avait là de Bach. Il supplia qu'on lui en donne une copie[182].

Cette copie après coup figure assez bien le mouvement par lequel l'érudition infinie de Leibniz a pu un jour nous donner à lire la totalité de la *Théodicée* car c'est dans la suite des savoirs lus et relus, par la combinaison de toutes les disputes théologiques particulières, par le maintien coûte que coûte de l'idée d'Harmonie que finalement Leibniz a pu entendre le chœur du monde et le donner à lire aux autres : « A peine avois-je appris à entendre passablement les livres Latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une Bibliothèque, j'y voltigeais de livre en livre[183]… »

C'est dans cette direction, où l'art de la fugue joue évidemment un rôle déterminant, qu'il faudrait approfondir les développements incongrus de la *Théodicée* sur Hermann et sur

---

[181] Martin Heidegger, *Le principe de raison*, chapitre IX.
[182] Cité in *op. cit*., p. 251.
[183] T, p. 43.

Hermès, quand Leibniz expose que la gnose manichéenne est d'abord née de guerres des temps primitifs et qu'elle ne fait qu'en exprimer la signification politique. Hermann, le guerrier celte, est le symbole de ces temps reculés. A côté de lui, il y a encore place pour une autre lignée, celle de Zoroastre, de Moïse, de Mercure ou d'Odin, qui incarnent tous la sagesse universelle. A côté de la série guerrière, il y a place pour la série issue de la chaîne d'Hermès, comme il y a place encore pour la lignée scientifique et moderne dont la Théodicée elle-même est l'aboutissement. De l'un à l'autre, l'ontologie est toujours la même, celle de la force, mais la conduite est différente, toujours plus accordée aux limitations de l'autre et favorisant la variation plutôt que le heurt des petits mondes monadiques. Ainsi la violence de l'histoire, les traditions sacrées et la raison pure écrivent-elles ensemble la même histoire, sur des plans différents, depuis les basses fondamentales jusqu'aux motifs d'une mélodie continue, et contribuent à écrire, par leurs mouvements consonants qui s'enrichissent mutuellement, l'histoire du monde.

Le Sarastro-Zoroastre de la *Flûte enchantée* tend ici la main au *Gesamtkunswerk* wagnérien pour reconstituer l'histoire des origines sans omettre aucun plan, en diversifiant au contraire leurs genèses, dans la certitude d'œuvrer ainsi pour le déploiement d'un style fugato toujours plus complexe et pourtant garant de la mélodie infinie. Leibniz a d'ailleurs précisé lui-même son propre modèle polyphonique. La *Théodicée* donne le modèle des tuyaux d'orgue, où chaque tuyau, avec sa longueur propre, illustre un plan de la manifestation dans l'instrumentation globale[184]. Il y a aussi le modèle du chantre employé dans un chœur :

> Il suffit qu'on se figure un chantre d'Eglise ou d'opéra gagé pour y faire à certaines heures sa fonction de chanter ; et qu'il trouve à l'Eglise ou à l'opéra un livre de Musique […]. Son âme chante pour ainsi dire par mémoire […] C'est parce que toute la tablature de ce livre ou des livres qu'on suivra successivement en chantant est gravée dans son âme virtuellement dès le commencement de l'existence de l'âme ; […]. Mais l'âme ne sauroit s'en apercevoir, car cela est enveloppé dans les perceptions confuses de l'âme, qui expriment tout le détail de l'univers[185].

Nous autres humanistes, nous nous croyons des hommes, alors que nous ne sommes sur la terre que pour être des musiciens. Le chantre, que chacun d'entre nous sommes, est deux fois ignorant, mais c'est sa chance : il ne connaît pas les autres parties que la sienne et quand il chante sa propre existence, il ignore qu'il ne lit pas dans une partition, mais qu'il se

---

[184] T, § 246.
[185] Réponse à Bayle, G. IV, p. 549-550 ; cf. p. 564.

souvient. Que fait-il d'autre en effet que lire en lui-même depuis qu'il est né ? Nous sommes, chacun d'entre nous, renfermés sur notre livre de chant et nous manquons à la fois le concert universel et le caractère éternel de la partie réciproque que nous jouons. Nous ne pouvons pas espérer dépasser cette condition oublieuse tant que nous ne disposons pas d'une pensée du tout assez complexe pour y placer notre existence dans toutes ses particularités. Mais si, persécutés par le mal et la souffrance, nous sommes élevés au-delà de nous-mêmes et que nous parvenons à comprendre que chaque plan individuel fait mieux que poursuivre son désordre apparent au gré des circonstances, mais est appelé à une convergence qui n'est pas fusion, alors le désordre va à l'ordre, non qu'il y soit d'abord, mais il s'y meut. Le mal aura eu alors sa tâche, celle d'éveiller à la polyphonie du tout une âme singulière qui était en train de mourir de la chance de son individualité.

Envols polyplanaires

Essayons de mesurer les ouvertures qui nous sont offertes par le parti pris du continu. Le continu est le principe d'espérance des philosophes. Le continu est l'œuvre philosophique, comme la prière est l'œuvre religieuse.

Tout d'abord l'ontologie du continu nous a délivré de la tâche impossible du procès de Dieu en montrant tout simplement la vanité des plaignants. On répète trop que Leibniz est un grand juriste. S'il l'est en la circonstance, c'est par sa capacité à nous éviter un procès inutile. En ce sens, la Théodicée s'achève comme le Livre de Job, par une théophanie. Comme le répète Leibniz, c'est assez de ne pas être mécontent de l'auteur de ce monde.

Mais ce ne sont pas seulement les plaignants qui sont renvoyés à leur foyers, mais les défenseurs outrés ou pervers. Augustin, Luther, Calvin, Bossuet n'ont pas commencé à penser parce qu'ils n'ont pas su demander aux possibles la solution de leurs angoisses figées. Au détour d'une analyse du Décret absolu, Leibniz rencontre les « Rigides » et montre que leurs adversaires le sont encore davantage[186]. Mais celui qui, au contraire, place l'intelligence du monde dans les possibles, et y cherche la « source des choses[187] », est à jamais délivré de la mentalité des rigides. Les possibles introduisent à une pensée du ressort des choses, inaccessible aux théologiens dogmatiques. Ils ne manquent peut-être pas de foi, ils manquent de physique et de dynamique, ils ne mesurent pas les œuvres vives de Dieu. Ils viennent de

[186] T, *Réflexions sur l'ouvrage* que M. Hobbes a publié en Anglais, § 7.
[187] T, § 417.

l'ancien monde, ils n'ont pas su prendre en compte le tournant des modernes, de Copernic à Giordano Bruno :

> Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et S. Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine, quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal[188].

Une pensée polyphonique, « polyplanaire » pour reprendre le néologisme du musicien français Georges Migot[189], se donne d'autres objectifs. Chaque individu développe un mélisme propre et le monde n'est que la somme de ces plans expressifs qui s'enchevêtrent en un feuilletage infini. Rien n'est moins totalitaire que la façon dont Leibniz entreprend d'excuser Dieu : il ne sacrifie jamais la ligne de chaque détail au tout où il prend place car l'infinité des créatures ne constitue jamais à ses yeux un *tout substantiel*, elle ne saurait jamais se substituer à la réalité des substances particulières. C'est un gain ontologique d'une importance exceptionnelle pour le salut des singularités :

> L'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'Ame du monde, le monde ou l'Univers ne pouvait pas être considéré comme un animal ou comme une substance[190].

La substance individuelle ne saurait être noyée dans le tumulte du tout et la polyphonie est le principe qui fait du monde une convergence ordonnée de singularités, une résultante, jamais une substance propre. Le leibnizianisme est une pensée des points de vie et non pas un organicisme panthéiste. Son principe de vie est celui des protozoaires et procède d'eux et n'impose pas la vie cosmique comme norme d'un holisme autoritaire.

Il faudrait être Victor Hugo pour faire sentir les principes de cette évolution cosmique favorable à chacune des semences de la vie parce qu'elle en procède intégralement. La loi

---

[188] T, § 19.

[189] Georges Migot a proposé ce néologisme, à côté aussi du mot « Polylinéaire », pour préciser une conception nouvelle de l'harmonie, qui n'arrête pas le mouvement des parties musicales au seul résultat des accords par rapport à une basse (ou harmonies « stabilisées »), mais voit d'abord dans la matière sonore le mouvement de la polyphonie entendue comme variété de contrepoints libres (ou harmonie « horizontale » en mouvement) et multiplication de plans d'intensité. Georges Migot pensait ainsi libérer la musique des simples agrégats sonores pour l'ouvrir à un système de résonances créant ses propres notes fondamentales à partir de chaque ligne sonore, cf. Georges Migot, *Lexique*, Paris, Les Presses modernes, 1932, art. *Accord, Matière sonore, Mélisme, Polylinéaire, Polyplanaire, Polytonalité*. Je m'efforce de transposer cette audition intérieure du musicien à l'interprétation de la vie éthique.

[190] T, § 196.

d'équipollence entre la cause pleine et l'effet entier (la loi générale de la composition du mouvement), qui n'admet aucune perte entre les moyens contribuant à une action et son résultat global, joue ici à plein. C'est ce qui permet à Leibniz de soutenir que l'intégralité des volontés « antécédentes » de Dieu, chacune voulant le bien des créatures, se retrouve dans sa volonté totale et entière de créer ce monde-ci, où tant de créatures sont sacrifiées :

> C'est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale […]. C'est encore en ce sens qu'on peut dire que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès[191].

On peut encore rattacher ces considérations à la doctrine si discutée chez Leibniz du *Vinculum substantiale*, cette forme qui donne l'être aux monades qu'elle rassemble. Ce nouveau lien annonce-t-il une régression totalitaire du système ? Mais il ne faut pas confondre la façon dont une monade dominante ordonne sous sa puissance d'expression des monades plus confuses et ce *vinculum* contractuel qui confère une actualité spécifique aux monades sans épuiser leur dynamique propre. Dans la mesure où la puissance ontologique d'un tel *vinculum* repose sur sa capacité, tel un miroir concave, à exprimer les monades qu'il rassemble, il est dépendant de ces êtres dont il n'épuisera jamais pour ses fins propres toute la puissance. Ainsi le *vinculum substantiale*, fût-il le corps du Christ dans l'Eucharistie, n'est que la forme mouvante qui fait travailler les monades à un même but sans se substituer jamais à leur orientation spécifique. Ce surcroît de dynamique laisse chaque monade libre de reprendre sa vie propre après l'œuvre commune et confère une autonomie de trajectoire à chaque force au sein même de sa coopération dans l'essaim global. Le *vinculum substantiale* n'est pas destiné à fixer la course des monades, mais à faire entrer leur puissance dans une histoire, elle-même variable, et soumise à la concurrence d'autres liens de même généralité. Car s'il y a des monades, il y a encore des *vinculum*, qui leur proposent d'entrer dans telle ou telle société et il appartient aux monades de suivre celui qui respecte le mieux leur puissance et deviendra proprement pour elles *substantiel*[192].

---

[191] T, § 22.

[192] Si l'on admet l'équivalence que j'ai proposée ailleurs entre mythe et *vinculum substantiale*, on peut suggérer qu'à côté de la Théodicée, il y a encore place pour une *Mythodicée*, ou théorie du meilleur des mythes possibles. Une telle Mythodicée donnerait accès à une nouvelle évaluation des rapports humains dans une société libre. Si les sociétés se sont constituées à partir de liens naturels, dont la première description rigoureuse est celle d'Aristote dans ses *Politiques* (avec la légitimation de l'esclavage qui lui est associée), pour la Mythodicée l'individu n'est plus défini par un enracinement humain fixé selon des lois de nature, mais est appelé à entrer dans des agrégats successifs, toujours en variation selon des règles d'expression formalisées (les signes transmis, les rites appris, les institutions valorisées), participant cependant, quoique d'une façon singulière, à la République universelle des esprits. Une Mythodicée ainsi socialisée

Eh quoi, n'y aura-t-il plus de damnés qui auraient manqué aux lois de ces *vinculum* ? Même si le nombre des damnés l'emportait finalement sur le nombre des élus, cela ne retire encore rien, selon notre auteur, à la plénitude du monde car notre terre n'est qu'un recoin de l'univers. L'humanité est appelée à émigrer d'étoile en étoile, et qui sait quelles métamorphoses sont encore possibles dans l'ontologie générale de la force. Il est vrai que Leibniz ne va jamais, comme Victor Hugo, jusqu'à entrevoir le pardon de Satan. Il suffit de dire que «peu d'exemples, ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal[193]. » Il suffit peut-être qu'il n'y ait qu'un seul Satan, un ange au demeurant, pour que le reste de l'humanité soit sauvé. Cela signifie-t-il autre chose qu'il suffit qu'il y ait de la privation dans la nature idéale de la créature pour épuiser le problème du mal ? Et puisque cette privation est la condition de l'existence d'un monde créé, ne suffit-il pas qu'il y ait un monde pour qu'il soit pardonné et pour en finir avec la hantise d'un mal absolu, séparé et finalement abstrait et chimérique? L'histoire de la métamorphose peut alors commencer. Si quelqu'un a fait siens tous ces principes, c'est bien Goethe :

Chaque soleil, chaque planète porte en soi une intention plus haute, une plus haute destinée en vertu de laquelle ses développements doivent s'accomplir avec autant d'ordre et de succession que les développements d'un rosier par la feuille, la tige, la corolle[194].

Le poète est prêt à nommer cette « intention » une monade, et même une « *entelechische Monade* », la « *regierende Hautpmonas* », celle qui se soumet les monades confuses et les entraîne dans son dessein de transformation. Elle est le principe de tout développement. Peu importe alors le mal, l'essentiel est seulement de ne pas s'arrêter à la larve, de ne pas hypostasier les états intermédiaires, mais de dévoiler le plan d'ensemble. Dante ne disait pas autre chose, lui qui était venu de l'enfer et conduisait l'humanité à la fleur céleste :

Non v'accorgete voi che noi siam vermi
nati a formar l'angelica farfalla

---

1) préserve l'absolue singularité de chaque monde individuel
2) garantit pour ces singularités une ouverture illimitée à tout mode de composition sous des ensembles munis de lois
3) révèle que la rupture des modèles aristotéliciens ne conduit pas au pur et simple chaos, mais à un ensemble de convivialités évolutives qui transforment en variations de limitations le conflit des forces
4) devient ainsi l'horizon des pratiques démocratiques et de leur déploiement politique et technique
5) propose enfin, au-delà de l'impossibilité proclamée du rapport réciproque avec autrui, l'hypothèse d'une relation interhumaine généralisée constituée comme bruit de fond depuis lequel se redéfinit tout affrontement duel entre des symptômes singuliers.

[193] T, § 19.

[194] Goethe, Lettre à Zelter, de 1827, in *Briefwechsel*, T. IV, S. 278

che vola alla giustizia sanza schermi ?
Di che l'animo vostro in alto galla,
poi siete quasi entomata in difetto,
sì come vermo in cui formazion falla[195] ? (*Purg*., X, 124-129)

Goethe observe que le plus grand péril des monades, dès lors qu'elles sont déliées de la monade dominante, par exemple par la mort, est de se voir saisies au passage par une force brutale et dévoratrice :

A une destruction complète, il n'y faut pas penser. Cependant il peut bien se faire qu'on coure le risque d'être pris au passage par quelque monade puissante et grossière en même temps, qui vous subordonne à elle. Le danger a au fond quelque chose de sérieux, et, pour ma part toutes les fois, que je me trouve sur la voie de la simple contemplation de la nature, je ne puis me défendre d'une certaine épouvante qu'il me cause.

Dans cette angoisse de la capture, qui retrouve quelque chose de la profonde allégorie du « Roi des Aulnes » où l'enfant ne peut résister à l'appel de la mort, on retrouvera les thèmes scripturaires de la tentation mêlés à quelques rémanences de sorcellerie. Mais, délaissant ces magies où le démonisme de Goethe s'exprime à plein, entendons plutôt l'appel à la délivrance du cosmos entier lancé par Hugo, son refus de l'enfer éternel alors même qu'il invite à se pencher sur « l'égout du mal universel ». Nous ne serons pas la victime de quelque monade errante si l'univers « hagard » entre tout entier en métamorphose. Mais cette vision n'appartient plus à la Théologie, même astronomique[196], de Leibniz, elle est le fait d'un poète et suppose les épreuves du prophète pour être articulées :

Déjà, dans l'océan d'ombre que Dieu domine,
L'archipel ténébreux des bagnes s'illumine ;
Dieu, c'est le grand aimant ;
Et les globes, ouvrant leur sinistre prunelle,
Vers les immensités de l'aurore éternelle,
Se tournent lentement.

Oh ! comme vont chanter toutes les harmonies…[197]

---

[195] <Ne vous apercevez vous pas que nous sommes des larves/ nées pour former le papillon angélique/qui vole à la justice sans masques ?/ Qu'est-ce qui fait que votre esprit se gonfle et se pousse / Et que vous soyez ensuite quasiment des insectes manqués, comme des larves dont la métamorphose avorte ?>
[196] T, § 18.
[197] Victor Hugo, *Les Contemplations*, « Ce que dit la bouche d'ombre », in fine.

Face à ce songe illuminé, les vérités leibniziennes sont et restent des propositions de relation, elles ne sont d'aucune manière des certitudes. S'il faut retenir quelque principe de la façon dont Leibniz concilie la raison et la foi, c'est bien dans cette découverte de la polymorphie des dogmes qui ne peuvent être réduits à l'interprétation qu'en donnent, ou en ont donnés les hommes. Nous touchons là au point de le plus fécond de la Réforme. Si la référence à l'Ecriture comme à un principe transcendant signifie qu'on peut reformuler toujours la lecture d'un texte sacré et qu'on tient dans cette audace la véritable fécondité de la révélation, alors il était nécessaire qu'une telle Réforme se produise pour que la philosophie entre en dialogue avec la foi. L'heure était venue pour qu'elle se constitue en organon de la révélation et la monadologie proposa le système des vérités sous-jacentes, fondées sur la relation, qui permettent de reconduire à des sens toujours renouvelés les structures apparentes des phénomènes naturels ou révélés.

Leibniz incarne cette loi qui veut que plus l'ontologie de départ est rigoureuse, plus sa mise en œuvre peut être souple. Que peut-on faire de plus rigide, de plus défini, de plus fixé qu'une monade, sans porte ni fenêtre, programmée à l'infini et fermée sur ses séries ? Mais que peut-on faire de plus souple que le ballet des monades dans le monde donnant tour à tour forme aux manifestations les plus complexes de la vie et aux plus grandes réalisations des civilisations ? Il faudrait en somme concevoir l'ontologie comme un solfège et le travail du philosophe comme une libre composition symphonique. Mais cette symphonie n'appartient plus au règne de la nature. Par la rigueur de ses principes, elle appartient à l'intangible, elle est de part en part métaphysique.

En philosophie, cette dimension métaphysique n'est pas gratuite, elle est la seule à préserver de toute déformation la spontanéité de notre « je » et sa capacité à se rassembler librement ce qui l'entoure. Ainsi n'y a-t-il de définition d'un être que métaphysique. Ce n'est pas la définition d'une chose, c'est la définition d'un a priori. Ce n'est pas la définition d'un état, c'est la définition d'une force. Ce n'est pas la définition d'une conviction, c'est la définition d'une possibilité. La fréquentation de Leibniz ne peut que conduire, contre tout parti pris trop voyant en faveur du réalisme, à un éloge de l'a priori, à un éloge du pouvoir de création de la raison et de son œuvre la plus propre, qui est de produire de l'enchaînement entre les choses. La vie livre des états, l'a priori est la somme des relations que la raison y discerne et si cette richesse d'initiative peut être quelque fois négligée dans la manipulation des faits quantitatifs, il n'y a rien de plus tragique que d'en oublier le bénéfice humain quand

il s’agit de trouver les liens entre le bonheur et la souffrance, ou entre les promesses des livres et l’exigence des individus.