

PL 7952-101

N° 101

BULLETIN  
DE LA SOCIÉTÉ  
DE PHILOSOPHIE  
DE BORDEAUX



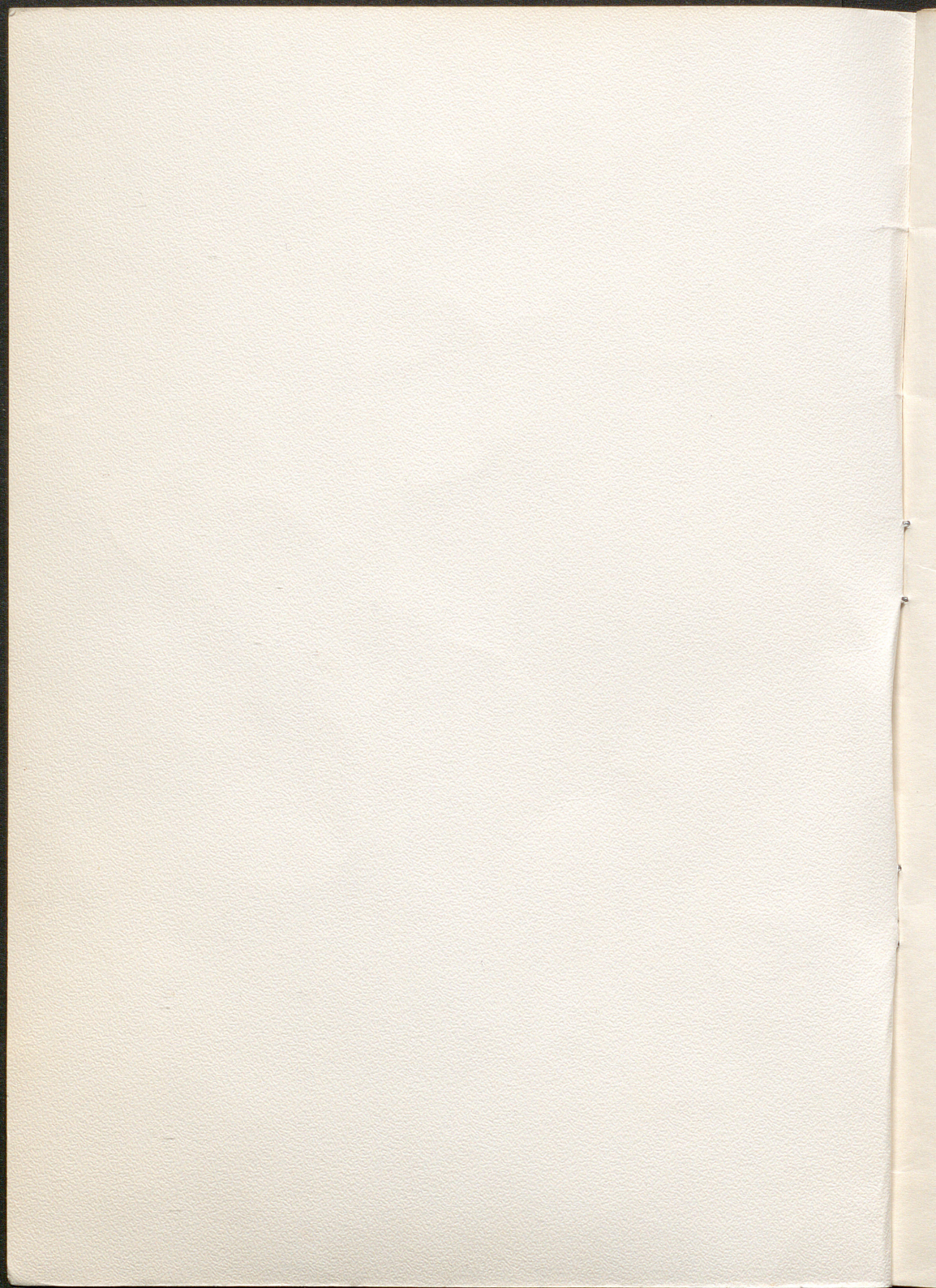
AGE CLASSIQUE, AGE D'HOMME

par

Pierre MAGNARD

*Professeur à l'Université de Poitiers*



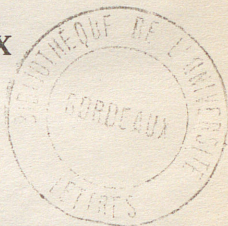




BULLETIN  
de la  
SOCIETE DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX

---

Fondateur : *André DARBON*



NOMS ET ADRESSES DES MEMBRES DU BUREAU :

Président : *M. FRAISSE,*

Résidence St Géry, 5, rue de la Chênaie  
33170 GRADIGNAN - Tél. (56) 89 01 10

Secrétaire : *Madame LA VAUD,*

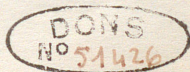
Résidence du Pontet, Les Houx, 35/D,  
33600 PESSAC

Trésorière : *Mademoiselle DAMIENS,*

117, rue Mondenard,  
33000 BORDEAUX

---

*SOCIETE DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX*  
C.C.P. n 1551 - 13 BORDEAUX.





BULLETIN

de la

SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX

Fondateur : André DARBOIS

NOMS ET ADRESSES DES MEMBRES DU BUREAU

Président : M. FRANK

Résidence St Gervais, 2, rue de la Chapelle  
33170 GRADIGNAN - Tél. (56) 89 01 10

Secrétaire : Madame L. KALUD

Résidence du Pontet, Les Houx, 3510,  
33600 FRESSAC

Treasorier : Madame M. DANTON

117, rue Mondorard,  
33000 BORDEAUX

SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX  
C.C.P. n° 1531 - 13 BORDEAUX



AGE CLASSIQUE, AGE D'HOMME

par

*Pierre MAGNARD*

*Professeur à l'Université de Poitiers*



AGE CLASSIQUE, AGE D'HOMME

par

Pierre MAGNARD

Professeur à l'Université de Poitiers



### Age classique, âge d'homme.

Au livre II du Zarathoustra de Nietzsche, nous lisons :  
"Lorsqu'en venant de ma solitude, je passai pour la première fois sur ce pont, je n'en crus pas mes yeux, je ne cessai de regarder et je finis par dire: " C'est une oreille. Une oreille aussi grande qu'un homme ". Je regardai de plus près et, en vérité, derrière l'oreille se mouvait encore quelque chose qui était petit à faire pitié, pauvre et débile. Et, en vérité, l'oreille énorme se trouvait sur une tige mince et cette tige était un homme ! En regardant à travers une lunette, on pouvait même reconnaître une petite figure envieuse; et aussi une petite âme boursouflée qui se balançait au bout de la tige. Or le peuple me dit que la grande oreille était non seulement un homme, mais un grand homme, un génie. Mais je ne crois jamais le peuple quand il parle des grands hommes, -et j'ai gardé mon idée que c'était un infirme à rebours qui avait de tout trop peu et trop d'une chose". Nietzsche prophétise, mais son "après-demain" est devenu notre "aujourd'hui". De quoi nous entretennent nos sciences de l'homme sinon, dans la dégénérescence de l'espèce, de l'hypertrophie de quelque chose! Tératologie que ces disciplines qui ramènent l'homme soit à son estomac, soit à son sexe, toujours à ses besoins, jamais à ses désirs. Et l'on a un économisme <sup>de la libido</sup> quand ce n'est pas une anthropologie orale, anale ou génitale. Nietzsche parlait d'une oreille énorme; aujourd'hui, on ne s'encombre plus de telle délicatesse: quand l'organe prend parti contre le tout, l'homme périt lacéré et le fade constat de sa mort, dressé par tel auteur en renom, ne fait que déclarer la faillite d'une fausse approche de la réalité humaine : avant de faire de l'homme un simple épiphénomène de l'histoire entre 15<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle, encore faudrait-il se demander ce qu'il fut, pour être devenu si vite inactuel.

L'humanisme, dans ses temps forts, ne donne jamais lieu à la moindre anthropologie. Jamais, l'homme n'est, à l'âge classique, l'objet d'une science; il est plutôt le médium, la condition de possibilité de tout savoir. Invoqué souvent à la Renaissance, le mythe de Prométhée et d'Epiméthée sert à conjuguer dénuement et dignité. Ne réalisant aucune adaptation, l'homme ne



peut se ranger au nombre des espèces; en revanche, il les récapitule toutes en lui-même. Le "microcosme" résulte de cette *ἡμετέριος* qu'on l'imagine de manière dynamique, selon la verticale d'une hiérarchie, ou de manière statique, selon l'horizontale d'une harmonie; dans le premier cas, le jeu des différenciations sera de progression, ou de régression, du minéral à l'ange, en passant par toute l'échelle des natures, dans le second, il sera de consonances, de convenances, de similitudes et de sympathies. Ici comme là, l'homme est le vinculum-spéculum, le miroir et le noeud qui totalise et assemble l'univers; principe universel d'équivalences, il est la suture du signifiant et du signifié, quand chaque chose est à la fois nommée et nommante, désignée et désignante. Présence ubiquiste mais discrète, jamais située dans les inventaires, l'homme est copule et médiation. Sans lui, toute différence devient indifférente; en lui, toute ressemblance s'établit.

Victor Langlois, étudiant au Moyen-Age la constitution du lapidaire, de l'herbier et du bestiaire, avait observé la formation de chaînes se développant de proche en proche, pour découvrir, sous la diversité des apparences, des affinités secrètes entre telle plante et le fonctionnement de tel organe, telle pierre et telle humeur, telle bête et telle passion. Venant à s'entrecroiser, ces multiples chaînes finissaient par constituer des réseaux, capables de recueillir dans leur filet la totalité du réel. Il manquait cependant aux almanachs médiévaux une réflexion sur le fondement de tels rapprochements, un principe unitaire aussi, susceptible de changer en solides anastomoses les mille entrelacs observés entre les fils.

La ressemblance est sans pourquoi. Elle est éprouvée dans son fait, elle ne donne pas ses raisons. "J'appelle sympathie, écrit Cardan, un accord sans raison manifeste entre choses et antipathie un désaccord, un très grand nombre d'exemples accréditant l'un et l'autre". Si la répétabilité de la relation atteste sa force, l'on reste dans l'incertitude quant à sa nature. La causalité reste sans usage, faute pour l'observateur de pouvoir mesurer la cause à l'effet: "La conjoncture et pensée de l'humain entendement ne peut fureter et déclarer les causes", écrit Ambroise Paré. A défaut de catégorie logique et de concept opératoire, Cardan invoque alors la "subtilité", "force d'intellection par laquelle les choses difficiles à connaître sont facilement comprises". Qu'est-ce à dire ? -Le recours à une compréhension spontanée des énigmes de la nature



en suppose le principe dans le génie humain : celui-ci n'aurait pas à médiatiser l'expérience au moyen de concepts, il posséderait le sens inné des convenances et disconvenances entre les choses. La notion de "subtilité" ne serait pas l'alibi d'une causalité défaillante, elle témoignerait du recours à une connaissance intuitive ou instinctive, en l'absence d'un suffisant outillage conceptuel. A défaut de médiation, la nature humaine serait le truchement de cet accord: principe universel d'équivalences, concorde ou synopsis entre les réalités de rang ou d'ordre différent, l'homme serait l'interprète de cet univers polyglotte des êtres et des choses.

Une poétique dès lors se développe, dont l'instinct humain est le seul juge : "Le lion qui a la fièvre se guérit en mangeant du singe", écrit Cardan, ou encore "le perroquet vert aime la tourterelle noire". S'il y a une langue des bêtes, les pierres offrent toute une gamme de différences sur laquelle l'artiste pourra jouer des contrastes ou des accords: "L'agate améliore la vue; le diamant enlève à l'aimant sa force d'attraction; la cornaline arrête le flux du sang; l'onyx attise la colère; le corail apaise la crainte...le jaspé stimule la fécondité, le saphir arrête la transpiration; l'émeraude éteint le désir sensuel; l'améthyste calme l'ivresse" (Marsile Ficin, Théol. Plat., I, p. 147; II, p. 72). Cette rhapsodie n'aurait-elle valeur que de nomenclature, elle constituerait déjà un effort de mise en ordre du donné et témoignerait, en sa subjectivité même, du rôle dévolu à l'homme, universel entremetteur. "Quiconque aura la connaissance de soi-même connaîtra toutes choses en soi-même," écrit Agrippa qui ajoute qu'image du Créateur, l'homme possède le privilège de tout récapituler en lui-même, non pas à titre d'origine bien sûr, mais "par manière de composition, comme étant la tissure, le lien et le noeud de toutes choses", en vertu de quoi il n'y a que lui qui ait "cet honneur de symboliser, d'opérer et de converser" avec toute la nature (Philosophie occulte II, p. 149). Si la nature est un grimoire, l'homme est la clé du chiffre; ensemble graphique, il est de plain-pied avec elle, singularisé par les lignes de sa main, la configuration de son visage, le mouvement de sa silhouette, comme un arbre est spécifié par la nervure de sa feuille, la texture de son aubier, le serpentement de ses racines. Ces diverses graphies sont autant de "signatures" qui témoignent du sceau qui les a imprimées : ainsi parce que telle herbe et tel organe reçurent la marque d'une même étoile, l'orchidée soutiendra la



vigueur de la virilité et l'euphrasie rendra clairvoyance à une vue fatiguée. "La science des signatures, écrit Paracelse, est celle qui découvre la face cachée de toutes choses et sans laquelle rien de vrai ni de certain ne peut être dit en fait de ressemblance". C'est dire que ces ressemblances sont moins aléatoires que l'on pourrait penser. Le fait d'une structure commune prime le droit d'une idée générale. Une symptomatologie souple se développe sans préjuger des causes; les maladies sont décrites, répertoriées, analysées au moyen d'une confrontation des organes avec les séries minérales, botaniques et zoologiques et des symptômes avec les phénomènes naturels les plus divers. "Celui qui sait reconnaître que ceci est saphir en l'homme, ceci mercure, ceci cyprès, ceci giroflée a bien scruté et examiné le livre du corps" (Labyrinthus medicorum, IV). Ce livre n'est cependant pas un livre comme les autres, il est le dictionnaire qui permet, par ses correspondances organales, de lire tous les autres. L'homme, en effet, signe le monde, comme le signe le ciel étoilé, comme le signe aussi et surtout l'Archée, le Principe Créateur; son "corps astral" est l'homologue du firmament.

On conçoit maintenant que la Renaissance se soit refusée à donner de l'homme réel et concret une science positive: elle nous parle des dieux et des bêtes, des métaux et des astres, des plantes et des humeurs, des fonctions vitales et des climats, mais de l'homme en lui-même point. A moins que ce ne soit en termes de paradoxe. Si chaque nature se réalise en sa forme spécifique, l'homme, qui les contient toutes, est toujours en quête de son identité. Montaigne le répète: "Je n'ai vu monstre ni miracle au monde plus exprès que moi-même;...plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne, moins je m'entends en moi". Jamais un, toujours légion, incapable de se définir, cet être "tout de lopins et d'une texture si informe et si diverse que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu", n'a rien à dire de soi "sans confusion et sans mélange, ni en un mot". Le Moyen-Age avait vu dans la métamorphose l'actualisation figurée des différentes latences d'un homme capable de la spiritualité la plus élevée comme de l'animalité la plus avilissante. Les passions ont leur bestiaire, elles qui changent celui qu'elles possèdent en serpent, cheval, chien ou léopard. Pomponazzi fait sienne cette conception: "Certains ont dit que l'homme était un grand miracle, étant le monde entier, et qu'il peut se tourner en quelque nature que ce soit, puisque le pouvoir lui fut donné



de suivre la propriété des choses qu'il aura préférées" (De immortalitate animae, cap. 14). Charles de Bovelles va plus loin encore quand il montre <sup>comment</sup> l'homme, abandonné à ses passions, "se bestialise" jusqu'à devenir une brute sous l'effet de la luxure, une plante sous celui de la gourmandise, une pierre sous celui de la paresse. La référence dionysienne efface l'interprétation moralisante pour imposer l'image d'un homme total exprimant en lui-même l'univers entier.

Cette récapitulation cependant n'est pas effectuable sans une mise en ordre du donné. Si l'homme totalise l'univers ce ne peut être à la manière d'un inventaire; la pluralité doit se résoudre en unité, l'hétérogénéité en réciprocité, l'altérité en identité. La tradition patristique, distingue trois degrés dans la relation de la Création au Verbe divin: si la nature est le reflet de Dieu, l'homme qui en est l'image, doit porter cette image jusqu'à la ressemblance. En d'autres termes, l'homme doit accomplir en lui-même la totalité cosmique; il est ce qui rapproche, compare, différencie, oppose, identifie. Rien n'est en soi le contraire de quoi que ce soit, non plus que le semblable, si ce n'est par rapport à l'homme en qui les opposés se pondèrent, qu'ils se contre-pèsent ou s'identifient. La polyphonie renaissante est la meilleure image de cette activité ordonnatrice. Il faudrait en suivre les étapes, de la diaphonie au gymel et au faux-bourdon, jusqu'au moment où l'écriture contrapunctique permet de superposer plusieurs lignes mélodiques indépendantes et cependant en accord avec la principale. Un jour enfin viendra, où l'on ne saura plus sur quelle ligne chercher un motif qui semble passer de l'une à l'autre voix. Quand Marsile Ficin compose la voix organale, la musique instrumentale et l'orchestration cosmique, sans bientôt plus savoir laquelle a la charge de la mélodie, il témoigne que l'homme n'a pas de place déterminée dans un cosmos, n'étant plus que l'harmonie qui règle le tout. L'homme n'est pas un élément du tout, il est la symphonie du monde se faisant.

L'humanisme ne cherche pas à donner à l'homme un rang éminent en quelque hiérarchie, ou une situation avantageuse en quelque

classification des espèces. Dispersé à travers la nature, l'homme est à la fois rien et tout, rien parce que disséminé en toute chose, tout parce qu'il récapitule l'univers. Non pas subjectivité transcendante avant la lettre, mais berceau des significations, soit par le moyen d'une dialectique ascendante du reflet, de l'image et de la ressemblance, soit au plan de ce



"corps tissé d'étoiles", réseau d'articulations et comme matrice du sens. Lieu de la manifestation, il est le champ à l'intérieur duquel les ressemblances et dissemblances se nouent et se dénouent, le medium jamais connu en lui-même, toujours dispersé à travers le cosmos dont il constitue la discrète unité.

On objectera que certains auteurs tentèrent de borner un "pur domaine humain". L'expression est d'Erasme en quête d'une détermination de la particularité humaine, d'une délimitation de la sphère de l'homme. Celui-ci est tenté de ne se comparer plus qu'à soi, mais, faute de forme spécifique, il ne découvre qu'une zone d'indétermination, comme s'il avait la faculté de devenir n'importe quoi. C'est ce qu'Erasme nomme "folie". Enfermés en leur espèce, les animaux ignorent la "folie"; les hommes, en revanche, la possèdent par nature: "L'homme n'est pas plus malheureux d'être fou que le cheval de n'être pas grammairien; car la folie est attachée à sa nature" (Eloge, p.69). Cette folie est à l'origine de tous les états dont se revêt la condition humaine, de toutes les conditions qu'elle épouse; éminemment plastique, elle peut en changer indéfiniment; elle est à l'origine de toutes les métamorphoses: "Je ne puis me lasser de louer le coq de Lucien qui, par le moyen de la métempsychose, avait été philosophe dans la personne de Pythagore et avait passé par toutes sortes de conditions. Homme, femme, roi, esclave, poisson, cheval, grenouille, éponge même, à ce que je crois il avait goûté de tout" (Eloge, p.53). La folie est puissance d'indifférenciation: en elle s'inversent le bien et le mal, le beau et le laid, le vrai et le faux. Tandis que plantes et bêtes sont encloses dans leur nature, ce jeu infini de variations illimité l'espace de l'homme: "Connais-toi toi-même signifie connais en toi la multiplicité des formes de la vie". Pour avoir voulu être à l'imitation de lui-même plutôt qu'à la ressemblance de Dieu, pour avoir osé être homme, l'homme est emporté par la plasticité infinie de son être.

Un témoignage concertant serait celui de Paracelse. Le médecin d'Einsiedeln a certes le souci de retrouver la positivité de l'homme concret, âme et corps indivis, et de l'envisager dans son milieu naturel sans le dissoudre dans l'univers, ni le disperser en autant de déterminismes qu'il subit d'influences. Ces influences n'agissent qu'en fonction d'un terrain, d'une nécessité intérieure: "Ce que tu dois devenir et qui est en toi, cela doit sortir et, si Dieu le veut, cela sort, sans que tu t'en rendes compte, comme si tu ne l'avais pas cherché et que tu ne lui avais pas couru après". L'homme est au monde, sans être une partie du monde, car le monde entier est en lui; il n'est



n'est soumis aux astres que parce qu'il les porte en lui: "La conjonction entre le Ciel et l'homme est ainsi... Il y a un double firmament, l'un dans le ciel, l'autre en chaque corps; ils sont liés l'un à l'autre par concordance mutuelle, et non par sujétion unilatérale du corps au firmament". Le Ciel est le prélude de l'homme, peuplé de signes, non de causes. Il existe une correspondance entre chaque astre et le siège de chaque maladie; ainsi la consommation a pour signe le soleil, "car il est dans le corps un soleil qui assèche et détruit l'humidité; l'homme doit alors se "fabriquer un autre ciel", où pluies et rosées viennent tempérer l'action du soleil microcosmique: "Pourrait-on résister au ciel d'en-haut s'il n'y avait un ciel intérieur"? Mais quel est donc ce pouvoir générateur du "Ciel intérieur"? -C'est le principe d'animation du "corps astral", l'imagination, vrai "soleil intérieur". Toute action pathogène ou thérapeutique se réalise par le truchement de l'imagination; ainsi la peste ou la lèpre, dont les miasmes ne sont nocifs qu'en égard au terrain préparé par une imagination morbide. Pour avoir intériorisé son destin l'homme semble s'être enclos sur lui-même, mais c'est pour retrouver l'englobant dans l'englobé en cet unanimité qui ne parle qu'herbier, lapidaire et bestiaire, fleurs et cristaux, pluie, rosée et soleil, climats et constellations.

Si l'humanisme fut l'affirmation de cette présence universelle et discrète de l'homme, c'est qu'il pensait par ressemblance, mais si l'homme est ce médium en qui les ressemblances se font jour, il est aussi celui par qui la dissemblance arrive. Ce peut être d'abord un simple soupçon, ainsi lorsque Descartes, au début de la Règle I, accuse la "ressemblance" d'induire à des rapprochements hasardeux et dans la 1<sup>re</sup> Méditation s'en prend à la "vraisemblance" à ses yeux spécieuse. C'est un rejet quand les règles de la Méthode proposent une conception différentielle du phénomène, dont la fonction algébrique permettra d'étudier, en tous ses paramètres, toutes les variations possibles. Que le grand livre du monde s'écrive en langue mathématique, les difficultés s'ordonneront en séries continues et résolubles, mais il en résultera un partage entre les substances. Est-ce un simple hasard de la méthode si l'homme s'en trouve voué à d'insurmontables conflits? Non contente d'opposer âme et corps, la science de l'étendue provoque un clivage entre l'entendement qui la promeut et la volonté qui la conteste. Dualité engendre tension, tension déséquilibre, déséquilibre erreur et faute et partant culpabilité, c'est-



à-dire distance de soi à soi, dissemblance. La nouvelle épistémie était terre propice à une résurgence augustinienne.

"Dissimilitudo animi", c'est un âge de la vie, celui où l'adolescent ne se reconnaît plus en lui-même, c'est aussi un état en tout âge, celui du pécheur à distance de lui-même. La patristique platonisante a tôt fait de conjuguer ce thème avec celui de l'homme fait "à l'image et à la ressemblance de Dieu": l'homme, par le péché s'écarte de son modèle divin. Le siècle classique hérite du thème, enrichi des traditions dionysienne et cistercienne. Denys, traduit par Dom Goulu, commenté par Etienne Binet, développé par Bérulle, distingue la "dissemblance de transcendance" de la "dissemblance de faute", l'une due à la grandeur de Dieu l'autre au péché, seule l'union à Dieu par l'amour réalisant la "ressemblance" en laquelle la créature s'accomplit. Applicable à tous les êtres et non point à l'homme seulement, la ressemblance rassemble tout ce qui y participe. L'union de l'homme à Dieu rend manifeste la ressemblance latente de toutes les créatures. Mais si l'homme rassemble ce qu'il éveille à la ressemblance, il est aussi l'agent de toute dispersion, différenciation, confusion. Babel est dans les êtres avant d'être dans les langues. La tradition cistercienne distingue trois "régions de dissemblance": la nature, la faute, le chatiment; C'est dire que la dissemblance de coulpe et de chatiment s'ajoute à la dissemblance de nature, la seconde et la troisième ne tenant qu'au propos délibéré d'ignorer la première. Eritis sicut dii, le diabolique est celui qui accroît la dissemblance en promettant la ressemblance. La dissemblance se dégrade alors en opposition; il n'y a plus rien de commun entre Dieu et le péché. Déchiré par des tendances conflictuelles qui le dressent contre son milieu, ses semblables, son corps, l'homme cependant n'est pas le théâtre d'une lutte manichéenne entre principes contraires, il est en proie à la dissemblance, tant qu'il n'a pas quitté le "pays d'Egypte", traversé le désert de l'intériorité et retrouvé Dieu.

Cette épreuve fera de l'âge classique celui de la plus large envergure humaine. La dissemblance est alors assumée comme une transgression fatale mais délibérée des limites, conçue tour à tour de manière mystique avec Bérulle, héroïque avec Descartes, tragique avec Saint-Cyran, Jansenius et Pascal. La grandeur est éprouvée dans la misère même. S'il est "très avantageux de représenter (à l'homme) l'une et l'autre", c'est qu'il importe de creuser toujours



plus large et plus profond l'écart entre les extrêmes; que cet écart aille à l'infini, l'homme sera capable de Dieu. Mais cette capacité ne se détruit-elle pas elle-même, et l'homme avec elle, quand l'empan d'un bord à l'autre n'est plus mesurable ? Cette "distension" infinie, qui récuse toute médiation, toute "conciliatio oppositorum", tout tempérament, sera la donnée par excellence de la pensée classique, dont l'éthique agonistique devra porter la "disproportion", unir les incompatibles, vivre le "paradoxe".

Il y a un style du "paradoxe". On connaît le fragment 131 des Pensées: "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 ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers". On lit de même chez Bérulle: "L'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part et de l'autre un néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. Il est spirituel d'une part et corporel de l'autre. C'est un ange, c'est un animal, c'est un néant, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu, c'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veut" (Opuscules de Piété, CXV). Quel court-circuit du zéro à l'infini ! L'homme est un "grand miracle" parce qu'il conjugue dénuement et élévation; en effet, c'est parce qu'il n'avait "plus de place distincte et particulière à lui donner" que "Dieu lui a trouvé place dans la hauteur de sa patience" en le faisant "participer de toutes ses oeuvres": "Dieu voulant, après toutes les autres créatures, créer l'homme et considérant que les quatre ordres, qui comprennent l'étendue de la nature, étaient entièrement remplis...en sorte qu'il ne restait plus rien de distinct et séparé qui pût être assigné particulièrement à l'homme, il ordonna que ce qui était propre à chacun des quatre lui serait communiqué... Et tout ainsi que le sculpteur Phidias, enchassant son portrait dans la statue de Minerve, en fit comme un point principal auquel se rapporteraient toutes les parties de la figure..., ainsi le Créateur situant l'homme qui est son image au milieu du monde...en fit comme un point et un centre auquel toutes les parties du monde se rapportent" (Energumènes, I, 1, p. 4). Parce qu'il n'a point de privilège naturel, l'homme est élevé au dessus de toutes créatures, pour les comprendre toutes spéculativement en son âme, qui est une "image de Dieu en la terre", organiquement en son corps qui est "un abrégé de cet univers en sa structure et en sa composition" (Grandeurs, XI, 7, p. 350). L'homme est dans la Création, comme



le portrait de Phidias dans la statue de Minerve, la marque de l'ouvrier en son ouvrage, ne se définissant plus que par rapport à ce Dieu dont il est l'effigie. Or l'image ne montre qu'en se laissant nier: image de Dieu, l'homme est "comme un Dieu visible en la terre"; négatif de Dieu, il est en regard de son Créateur un néant. La dialectique de l'image introduit à celle de la Création: tiré du néant, l'homme ne cesse d'y avoir part: "Entre le néant et l'être de la nature, il n'y a rien d'interposé; et entre l'homme et le néant, il n'y a rien qu'une paroi entre deux et encore n'est-elle que de fanage. L'homme est formé du limon de la terre et la terre est tirée du néant; il n'y a donc que ce peu de limon qui sert comme de mur mitoyen entre le néant et l'homme; mais il y a une distance infinie entre Dieu et l'homme, entre l'être créé et incréé". (Grandeurs

, IV, 7, p. 221). Disproportion !- En comparaison de la distance infinie de l'homme à Dieu, la distance de l'homme au néant tend vers zéro; l'homme est une grandeur évanouissante: "Nous devons donc regarder notre être comme un être manquant et imparfait, comme un vide qui a besoin d'être rempli" (Opuscules de Piété). Ce négatif de la réalité humaine est interprété en termes de "servitude". Or il est, pour Bérulle, trois sortes de servitude, par "nature", par "péché" et par "grâce", parce qu'il est trois sortes de néant, "le néant duquel Dieu nous tire par la Création, le néant où Adam nous met par le péché et le néant où nous devons entrer avec le Fils de Dieu, s'anéantissant soi-même pour nous réparer" (Opuscules, XXX). La première servitude est volontaire; elle consiste à nous rendre disponible à l'action créatrice: "Il faut nous mettre par esprit et par grâce en un état de néant correspondant au néant duquel Dieu nous a tirés... Ainsi devons-nous nous rendre susceptibles de tout ce à quoi Dieu nous veut disposer". La seconde, héritée d'Adam, asservit l'homme à la créature, qui est néant et d'où ne procède que néant; anéantissement stérile, car il inverse le précédent et nous met dans la dépendance de ce qui n'engendre pas, au lieu de nous replacer dans le mouvement créateur. La troisième abolit la seconde, pour ajouter à la première: "La grâce de Jésus-Christ, nous tirant de la servitude du péché, nous engage heureusement dans la sienne, qui est notre gloire et notre avantage". Le mystère de l'Incarnation est dit "mystère d'abnégation". Jésus-Christ s'anéantit jusqu'à "l'examination" pour se faire homme, c'est-à-dire nature mais aussi péché, afin de recréer l'une par la destruction de l'autre; sa grâce est "une grâce de mort et non de vie, une grâce d'anéantissement et non de subsistance, une grâce d'appauvrissement et non de suffisance et d'abondance". La seconde négation inversait la première, la troisième



détruit la seconde et redouble la première. Etrange privilège de la négativité, qui rend l'homme capable d'être tout, quand il consent à n'être rien !

Deux textes, mieux que toutes les dichotomies, disent, chez Descartes, l'homme dans sa plus large envergure. Troisième Méditation : "On ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage. Mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même". L'idée que j'ai de Dieu ne peut avoir été formée par mon esprit; elle est l'empreinte même de Dieu, "sceau" ou "signature". Le signe, avons-nous vu chez Paracelse comme chez Bérulle, témoigne d'une correspondance étroite, allant jusqu'à l'appropriation, entre le signataire et l'être qui porte sa marque. Or ici l'être et la marque ne font qu'un : c'est l'homme tout entier qui est signe de Dieu. Ce pouvoir d'expression de la réalité humaine se justifie par l'argument théologique : "Dieu m'a produit à son image et semblance". Aussi l'aperception de cette ressemblance est le fait même de toute conscience de soi. L'homme n'est que par Dieu et ne se connaît que par référence à Dieu.

Mais il n'est de ressemblance sans dissemblance. Si fidèle que soit le portrait, il ne saurait s'effacer devant l'original, se résoudre dans la présence. L'homme, qui ne tient son être que de Dieu, semble n'exister que dans et par cette "distanciation" de ce qu'il indique. Paradoxe que cette réalité humaine qui n'est que dans la mesure où elle n'est pas et qui n'est plus quand elle a la prétention d'être par elle-même ! La référence au peintre Apelles dans les Cinquièmes Réponses lève toute équivoque : "Il n'est pas de l'essence d'une image d'être en tout semblable à la chose dont elle est l'image, mais il suffit qu'elle lui ressemble en quelque chose". La peinture d'Apelles porte la marque de son génie, sans avoir à reproduire les traits mêmes de l'artiste. De même, la marque de Dieu en l'homme peut ne faire qu'un avec celui-ci, sans qu'il ait à être le double de Dieu.

Qu'est-ce donc que l'homme, idée de Dieu ? - La Quatrième Méditation va faire justice d'une impossible résorption de l'idée dans son idéat : "Je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée



une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection, et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant". Si cette "réelle et positive idée de Dieu" se confond avec l'être de l'homme, ne doit-on pas en dire autant de cette "idée négative du néant"? Mais si l'homme est à la fois l'une et l'autre idée, c'est que celles-ci ne font qu'un. L'idée, qui en résulte, est donc relation: le néant n'est perçu que dans son rapport à l'être, le fini dans son rapport à l'infini, perception différentielle qui donne de l'homme cette vision vertigineuse: "un milieu entre Dieu et le néant", position intenable, site inassignable, milieu qui est, en fait, un non-lieu.

Comment l'homme va-t-il vivre ce paradoxe? Comment l'infini et la négation vont-ils composer? Justement, le déséquilibre entre un entendement fini et une volonté infinie vouerait l'homme à toutes les outrances et à toutes les aberrations, si cet infini ne se manifestait comme un pouvoir de dire non, non à la précipitation et à la prévention, à l'obscur et au confus, au jugement hâtif et au savoir inachevé. C'est par son abnégation que l'homme figure Dieu, l'infinie négativité de son vouloir correspondant à la positivité infinie de Dieu. Ce pouvoir de négation, lui donnant de surmonter les biens de la fortune comme les vérités de la science, rend l'homme capable de Dieu. La marque de Dieu en son ouvrage est ce vide infini ouvert au coeur de l'homme par sa force de négation. Infini certes, mais infini inversé, infini en creux, comme il se doit d'une image. Le "généreux" est cette image de Dieu, quand, refusant tout accomplissement du vouloir dans le fini, il trouve son contentement dans cette négation infinie. D'où vient que l'homme puisse être content de cette négation? De ce qu'elle est plus forte que la finitude de sa nature, plus ferme que la précarité des biens de la fortune, plus riche que la pauvreté de ses vacations, plus solide que la fragilité de ses opinions, mais aussi et surtout de ce qu'elle le rend disponible à l'accueil du souverain bien.

La notion de cosmos éclaté figure, pour Pascal, l'homme éclaté. On a jadis parlé de "démolition du héros"; cette manière de présenter le cours du grand siècle comme un déclin relève d'une vue partisane. La période tragique n'est pas l'aboutissement d'un âge héroïque; les deux styles se développent parallèlement, puisque Saint-Cyran et Jansenius sont les aînés de Descartes, si Pascal et Nicole en sont



les cadets. Il s'agit en fait de deux réponses différentes au défi de la science, de deux perceptions différentes de la dissemblance. Celle-ci devient "disproportion" tant entre les données naturelles éprouvées comme incommensurables les unes aux autres, qu'entre les puissances humaines incapables de composer. La différence s'accroît jusqu'à l'indifférence: que le monde soit un point et tout point gros d'un monde conduit à déclarer l'équivalence de l'immense et de l'infime. De l'infime à l'immense, il n'y a pas d'échelle, ni de progression continue, car quelque position que l'on ait, l'immense peut devenir l'infime ou l'infime l'immense, selon ce à quoi on le rapporte. Sans commune mesure entre ses éléments, le cosmos tourne au chaos, et si "rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient"(199), une égalité sans rime ni raison rapproche sans les proportionner l'atôme et l'étoile. Ayant perdu son "lieu", l'homme lui-même n'est plus ni grand ni petit, ni fort ni faible, ni bon ni mauvais, ni beau ni laid...ou plutôt il conjugue absurdement le comble de la "grandeur" et le plus bas de la "misère". L'on voudrait pondérer les extrêmes l'un par l'autre, mais Pascal récuse "l'honnêteté" et ses balances. "Remplir tout l'entre-deux" n'est pas en équilibrer les extrêmes, c'est "tenir les deux bouts de la chaîne", c'est-à-dire vivre incessamment ce renversement de grandeur en misère et de misère en grandeur et souffrir l'écartèlement qu'il impose. S'élevant à force d'humilité, jamais plus grand que dans l'aveu de sa bassesse, l'homme pascalien met sens dessus dessous morale, politique et jurisprudence, bref tous les compromis inventés par "l'amour-propre" pour sauver les apparences. On n'accorde pas Epictète et Montaigne; "faire profession des deux contraires", ce n'est pas les composer dialectiquement, mais vivre la contradiction comme le Christ en croix. Symptomatique cette distorsion entre Médiateur et médiation! Un Nicolas de Cues s'ingéniait à établir la rationalité de l'Incarnation: si Dieu prend chair en l'homme c'est parce qu'en l'homme coïncide la plus haute nature sensible et la plus basse nature intellectuelle, un maximum et un minimum; ce qui permet au Christ cusain de récapituler l'univers. Le Christ pascalien, au contraire, est un point de rupture, un signe de contradiction, l'union de deux natures qui s'excluent, accusant l'absence de rapport de l'homme à Dieu(919), leur fondamentale dissemblance. Ni l'actualisation des puissances de l'homme, ni le passage à la limite de la figure humaine ne sauraient donner au Christ une



représentation: il faut l'exténuation de la nature au paroxysme du sacrifice pour que l'homme se transfigure en Dieu.

Ce refus de la médiation, qui exaspère toutes les tensions de l'existence, se retrouve dans la discontinuité des trois ordres, dont l'inférieur n'est que le négatif, l'image en creux du supérieur. Si la chair n'est que l'illusoire reflet de l'esprit et l'esprit de la charité, si l'accomplissement du supérieur n'est que dans la négation de l'inférieur, nul passage n'est concevable de l'un à l'autre. "Tout ce qui ne va point à la charité est figure" (367). Pour avoir parié pour la figure "à cause de notre faiblesse" (582), "l'honnête homme" est pris au piège de spécieuses ressemblances; en effet, "rien n'est si semblable à la charité que la cupidité et rien n'y est si contraire" (849). Au monde cassé de la "disproportion", il n'est pire illusion que la ressemblance.

Comparant "l'honnêteté" à la charité, Filleau de la Chaise n'hésite pas à déclarer: "Ce n'est qu'une misérable copie de ce divin original...Cependant cette différence, toute infinie qu'elle est en soi, est imperceptible à ceux dont je parle". Différence infinie mais imperceptible, telle est la ressemblance. Autant dire que l'on ne sera jamais assez perspicace à découvrir les faux-semblants; la chasse aux fausses vertus occupe tout le second demi-siècle: Nicole, La Rochefoucauld, Jacques Esprit, le Père Senault et tant d'autres s'y emploient. L'auteur des Maximes écrit: "Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-même" (119). Ce déguisement à soi-même est-il bien le résultat de la comédie que l'on joue aux autres? N'en est-il pas plutôt le principe? Ainsi l'entend Pascal: "Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être: nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et à conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être, et le détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre...Grande marque du néant de notre propre être, de n'être pas satisfait de l'un sans l'autre et d'échanger souvent l'un pour l'autre! (806). La substitution du faux-semblant à l'être vrai ne relève pas d'une vulgaire dissimulation, elle procède d'une fatale obnubilation de l'être lui-même. Pascal avait montré la difficulté à identi-



fier le "moi", qui n'était qu'abusive et précaire appropriation de "qualités empruntées" (688). Nicole fera de ce "moi" un phénomène de surface, jouant, au delà de la mascarade sociale, le rôle d'alibi chez celui qui ne saurait prendre conscience de lui-même sans perdre coeur: "Rien n'est plus odieux aux hommes que cette lumière qui les découvre à leurs propres yeux et qui les oblige de se voir tels qu'ils sont. Ainsi ils font toutes choses pour se la cacher et ils établissent leur repos à vivre dans l'ignorance et dans l'oubli de leur état". Pour ne point se voir en lui-même, l'homme poursuivra au miroir de toute chose "un vain fantôme" de lui-même, et, quand il ne vit plus que par son double, l'illusion spéculaire tourne au délire d'influence. Il résulte de ce tête-à-tête une "conversation avec soi-même" qui, loin de conduire à la vérité, ne fait que redoubler sans fin la vaine image du fantôme, comme le font, de leur reflet respectif, deux miroirs situés face-à-face. Une psychologie précieuse subtilise alors en pure perte, pour la seule satisfaction de "l'amour-propre". L'on ne sait plus ce qui nous fait agir, encore moins ce qui devrait nous faire agir. "L'amour-propre" n'est que le nom que l'on donne à cette fuite-poursuite; pas plus chez La Rochefoucauld que chez Nicole il n'est un principe, il est plutôt le faux infini d'une vaine recherche. D'où la fantasmagorie d'avatars vertueux à laquelle il donne lieu: "philautie" chez Erasme, "prud'homie" chez Charron, "honnêteté" chez Méré, "vertu" chez La Mothe Le Vayer, sur quoi, chaque fois, se prétend remparker en sa suffisance une sagesse païenne. Mais ce que l'on prendrait pour une sécularisation de la morale tourne en "Sceptique chrétienne", qui réserve la question du souverain bien, faute de la pouvoir résoudre. Les déistes du grand siècle cousinent avec les mystiques, ceux-ci se plaçant au-delà de la vérité, ceux-là restant en deçà, la négation étant, de part et d'autre, l'aveu d'une transcendance. Leurs contradicteurs augustiniens les rejoignent dans l'aveu du mystère de Dieu et de l'ignorance où l'homme est de lui-même. Double abîme dont l'un figure l'autre : quand Dieu se cache, l'homme aussi se cache.

Otés les masques, finira-t-on par découvrir un visage ? L'apparence humaine, selon La Rochefoucauld, a du rapport ni avec Dieu, ni même avec l'homme, mais avec l'animal: "Combien y a-t-il d'hommes qui ont du rapport aux chiens! Ils détruisent leur espèce; ils chassent pour le plaisir de celui qui les nourrit... Il y a les lévriers d'attache qui ont de la noblesse dans leur courage; il y a des dogues



acharnés qui n'ont de qualités que la fureur; il y a des chiens plus ou moins inutiles qui aboient souvent et qui mordent quelquefois, il ya même des chiens de jardinier". Pour être moins cynique, Nicole est tout aussi négatif. Son long procès des fausses vertus, qui ne sont pas seulement celles des païens, l'amène à ce constat: "Nous avons si peu de lumière pour pénétrer le fond de notre coeur que nous ne distinguons point avec certitude par quel principe nous agissons". Quand ce l'est à un "labyrinthe", le "coeur" est comparé à un "prisme" qui diversifie la couleur des moindres objets, afin de les rendre avantageux, et qui en renverse l'image, de sorte que toute échelle des valeurs en devient douteuse. Certes, la foi doit redresser la vision, mais sait-on jamais si cette foi est la bonne: "On cherche Dieu et le monde tout ensemble. Le coeur est bien aise de plaire à l'un et à l'autre et il ignore si c'est Dieu qu'il rapporte à Dieu, ce discernement ne se pouvant faire que par la pénétration d'un certain fond qui est dans le coeur et qui n'est connu avec évidence que de Dieu seul". La confusion de la surface n'a d'égal que l'insondabilité du fond, "car on peut désirer par amour-propre d'être délivré de l'amour-propre, comme l'on peut souhaiter l'humilité par l'orgueil. Il se fait un cercle infini de retours sur retours, de réflexions sur réflexions dans ces actions de l'âme et il y a toujours en nous un certain fond et une certaine racine qui nous demeure inconnue durant toute notre vie". Cette intériorité transphénoménale a l'opacité d'une "chose-en-soi": "On ne connaît jamais avec certitude ce qu'on appelle le fond du coeur ou cette première pente de l'âme qui fait qu'elle est ou à Dieu ou à la créature...On ne connaît non plus...l'habitation de Dieu dans l'âme". Le mystère de Dieu enveloppe celui de l'homme.

Comment expliquer cette limitation du savoir sur un point qui lui est essentiel? - "Cette obscurité, répond Nicole, qui empêche l'homme de discerner clairement s'il agit par charité ou par amour-propre, bien loin de lui nuire, lui est salutaire". Elle suscite en effet la vigilance et prévient l'orgueil. Mais il y a, toujours selon Nicole, une raison plus profonde qui tient à la conception cyranienne de la foi: "S'il était nécessaire que Dieu se couvrit dans l'ordre de la nature et dans les effets extérieurs qu'il produit sur les corps, il ne l'était pas moins qu'il se cachât dans ses opérations intérieures sur les âmes". Au Dieu caché, correspond l'homme caché.

Enigmatique visage que celui de cet homme parvenu au faite de l'âge classique! Le secret dans lequel se retire est aussi le



sien. Mais, en son mystère, est-il encore un "moi"? Quand Saint-Cyran dénoue les complexes, dissout les scrupules, utilise chaque débris de l'ancienne pour construire une personnalité nouvelle, il s'arrête au bord du "cœur profond", laissant sa part à Dieu. Oté le psychique, le spirituel n'est que silence; otés les masques, le visage subsiste-t-il? L'iconographie, peut-être, nous le dirait. "Jetés en plâtre" à leur mort, parce que leur modestie leur avait toujours interdit de se faire "tirer", Saint-Cyran et Pascal doivent au pinceau de Philippe de Champagne d'être en un sens toujours là, mais images posthumes, images d'absence, dépouillées de toute vanité et comme tracées au cœur de leurs proches par le burin de leurs vertus! Indifférent à la ressemblance, ouvert plutôt sur un "ailleurs", l'homme classique n'a même plus de visage, quand son portrait, comme une brèche dans le mur de nos contraintes, est cette vitre transparente qui se borne à laisser passer la lumière. On l'a dit "mort" de nos jours, sans doute parce qu'on ignorait qu'il vivait et qu'il vit toujours mais d'une autre vie, celle qui consiste à se faire rien pour être tout. "L'homme passe l'homme", disait Pascal en une formule chère à Nietzsche; celui-ci eût dénié au "dernier des hommes" la capacité d'en juger.

Pierre MAGNARD







Bibliographie sommaire

- Agrippa, Philosophie occulte, 3 vol.
- Bérulle(Pierre de), Traité des Energumènes, éd. Bourgoing, Paris, 1644.  
Discours de l'Etat et des Grands de Jésus, éd. Bourgoing, Paris, 1644.  
Opuscules de Piété, éd. Rotureau, Paris, 1644.
- Bovelles(Charles de), Liber de nihilo, de sapiente, de intellectu. Amiens, 1510.
- Cardan(Jérôme), De la subtilité, trad. française, Paris, 1651.
- Cues(Nicolas Cardinal de), Oeuvres choisies, trad. Gandillac, Paris, 1942.
- Denys l'Aréopagite, Oeuvres complètes, trad. Gandillac, Paris, 1952-1973.
- Descartes(René), Oeuvres philosophiques, 3 vol. éd. Alquié, Paris, 1967-1973.
- Duguet, Traité des scrupules, Paris, 1718.
- Erasme (Désiré), Eloge de la folie, Bibliothèque de Cluny, 1959.  
La Philosophie chrétienne de l'immortalité, trad. P. Mesnard Paris, 1969.
- Esprit(Jacques), La fausseté des vertus humaines, 2 vol, Paris, 1967-1978
- Ficin(Marsile), Théologie platonicienne des âmes, trad. Marcel, Paris, 1964
- Filleau de la Chaise, Discours sur les Pensées de M. Pascal, éd. V. Giraud, Paris, 1922.
- Jansenius(Cornelius), Augustinus, Paris, 1641.
- La Mothe Le Vayer(François de), Deux dialogues sur la divinité et de l'opiniâtreté, éd. Tisserand, 1922.
- La Rochefoucauld(François de), Maximes, éd. Truchet, Paris, 1967.
- Montaigne(Michel de), Essais, éd. Pléiade.
- Nicole(Pierre), Essais de Morale, 14 vol., Paris, 1783.
- Paracelse, Oeuvres complètes, éd. Karl Sudhoff, 14 vol., Munich-Berlin, 1922-1931.
- Pic de la Mirandole(Jean), Opera omnia, Bâle, 1493.
- Pomponazzi(Pierre), Les enchantements, trad. H. Busson, Paris, 1930.
- Saint-Cyran(Jean Du Vergier de Hauranne, abbé de), Lettres chrétiennes et spirituelles, 2 vol. Paris, 1674.
- Senault(J.F.), L'homme criminel, Paris, 1647.







