

Michel BLAY, *La déchirure du penser. Essai sur l'effacement du logos*, Coll. Encre marine, Les Belles Lettres, Paris, 2020, 92 pages.

À travers cet essai, l'historien et philosophe des sciences propose un cheminement très personnel qui conduit le lecteur de la pensée héraclitienne aux orientations les plus contemporaines de la science, ces dernières n'étant d'ailleurs pas l'horizon vers lequel Michel Blay invite à tourner le regard. Le projet d'un tel parcours sur quelques 80 pages seulement peut de prime abord paraître incongru ou voué à l'échec. Mais l'ouvrage ne se veut nullement somme érudite, bien que l'érudition de son auteur affleure à chaque page, ni démonstration académique. Il faut également comprendre que cet essai, modeste par son volume, s'inscrit dans la continuité de travaux plus étendus, dont il reprend les motifs. Je pense notamment à ces deux livres importants : *Dieu, la nature et l'homme. L'originalité de l'Occident*, Armand Colin, Paris, 2013 ; *La Chair vive et la beauté de l'exister. Quatre chapitres sur l'infini dans le fini*, Jean Maisonneuve, Paris, 2015.

L'auteur souhaite ni plus ni moins « retrouver une respiration vers l'ouverture, dans le questionnement, à la totalité » (p. 19) et introduit sa démarche comme « un antidote au nihilisme chosifiant qui règne de nos jours, impose et modèle nos fins, contre tout exister » (*ibid.*). C'est dire si le projet, qui se présente sous le double visage de la métaphysique et de la quête spirituelle, est ambitieux ; le propos oscille entre spéculation théorique et élan intime vers l'infini, inspiré par la lecture méditative des poètes. Rendre compte d'un tel essai sous la forme de la notice classique, qui s'apparente en général à une glose critique, est par conséquent un exercice difficile et sans doute inadéquat. À la glose, je préférerais le dialogue avec l'auteur.

Il faut cependant résumer le déroulement de ce qui n'est pas exactement une démonstration. Le premier chapitre s'ouvre sur une présentation de la pensée héraclitienne de la totalité comme interrogation sur l'ouverture à la totalité ; à partir de là, il interroge les enjeux du Logos, en se gardant d'une approche historique et philologique – ce refus assumé contribue à la difficulté de l'exercice du compte rendu, qui aime s'appuyer sur la preuve factuelle et l'analyse contextuelle. Le Logos est ce biais par lequel l'esprit assure la cohésion du Tout avec lui-même. Cette recherche de la cohésion revient à clôturer la totalité. Le fonds sur lequel Michel Blay élabore ses définitions est explicitement platonicien, au sens le plus large de l'appellation, Plotin étant convoqué. Cette inscription platonicienne est un point sur lequel je me permettrai de dialoguer plus loin. Un second mouvement de la pensée se penche sur la version johannique et chrétienne du Logos, organisée autour de la clôture de la création et de la médiation, loin de toute ouverture à la totalité. L'auteur y voit une rupture avec la pensée grecque, que deux passages me semblent résumer :

« Le Christ est la lumière – la vérité – du monde intelligible et cette vie intelligible est un don fait à tous par Dieu pour racheter la faute originelle qui a emprisonné la raison. Dans cette perspective, la rupture avec la pensée grecque, et sans grande conciliation possible, apparaît radicale, puisque ce qui était réservé à un petit groupe de penseurs (une école) est mis maintenant, semble-t-il, à la portée de tous, voire offert à tous. Cependant le cadre de la démarche n'est plus le même puisqu'il ne se fonde plus sur l'usage de la raison, du Logos au sens grec, cherchant un fondement dans l'intelligible, par exemple, dans la démonstration mathématique, mais dans le recours et le secours d'une démarche toute différente, accédant à un mode de connaissance, en lui-même, non discursif, privilégiant le mouvement du 'sentiment', de la valeur religieuse de l'intelligence et de la souveraineté absolue de la grâce. » (p. 36)

« Un monde créé qui n'est pas celui de l'ouverture, dans le questionnement, à la totalité, mais celui de notre vie – une vie certes donnée et illuminée par Dieu – mais dans un monde fermé, créé et fini. Une

vie, je l'ai déjà dit, pour laquelle le salut, d'une façon bien différente de celle des anciens, est affaire individuelle. Cette focalisation sur l'individuel – l'incarnation et la résurrection – dans son rapport au salut favorisera l'avènement d'une nouveauté radicale au cours de la période médiévale : la découverte de l'intériorité. Une découverte dont Saint Augustin a fait le cœur de son œuvre avant qu'elle ne se diffuse dans toute la chrétienté. » (p. 39-40)

Il faudrait prendre le temps de revenir sur cette découverte de l'intériorité dont Michel Blay voudrait faire la « nouveauté radicale » de l'époque médiévale. S'il est incontestable que l'avènement du christianisme et de la théologie chrétienne, augustinienne notamment, ont conduit à une redéfinition de l'intériorité, le scénario de la rupture, avec la chronologie qu'il énonce, est quant à lui sujet à caution. Je n'ouvrirai pas le débat, qui mènerait trop loin, mais tiens à rappeler que l'émergence de l'individu ou de l'intériorité est un long processus qui trouve son origine dans certaines philosophies ante-augustiniennes et que les études sur cette question se sont multipliées au cours des trois dernières décennies<sup>1</sup>. De fait, l'œuvre d'Augustin, et l'on pense ici au chef d'œuvre que sont les *Confessions*, peut avoir l'effet d'un prisme déformant tant elle jette sur la fin du monde antique un éclat fascinant, dont je reconnais qu'il marque un moment dans l'histoire de la pensée occidentale.

La fin de ce premier chapitre met en scène la pensée originale de Giordano Bruno telle qu'on peut notamment en saisir les contours dans les pièces et documents de son procès mais aussi dans son *De infinito universo e mundi* (1584). Sa conception de l'univers et l'affirmation de son infinité en nombre et en grandeur (univers infini dans lequel il y a des mondes innombrables) tranche avec le discours dominant et sa pensée de l'infinité divine le conduit à s'interroger sur l'incarnation du Verbe et sur le rôle médiateur du Christ. Michel Blay y voit un effacement de la clôture du Logos.

Ce sont ces pages consacrées à Bruno qui m'invitent à répondre à l'auteur que le Logos ne résume pas la richesse de la pensée des anciens Grecs, ce qu'il sait lui-même lorsque, à propos de la conception de la nature qui sera celle de Descartes et de ses épigones, il déclare :

« De quelle nature est-il question ici ? Non pas celle conçue, par exemple, à la manière des anciens Grecs que l'on pourrait, quoique cela ne soit pas toujours vrai, comprendre comme totalité ou du moins comme souci d'une cohésion de tout avec lui-même, mais d'une idée réduite de nature, réduite à l'expression du je s'affirmant, *via* la subjectivité objectivante, dans l'explicitation mathématique. » (p. 66)

Le « quoique cela ne soit pas toujours vrai » a ici son importance. Il y a d'abord Héraclite, sur lequel l'auteur ouvre ce livre. On pense surtout à Épicure, dont la doctrine physique fut si magnifiquement retranscrite par les vers de Lucrèce. Point de nature unifiée ou clôturée par un quelconque Logos dans la définition épicurienne du cosmos. En ce sens, les analogies avec Giordano Bruno existent et ne manquèrent pas d'être relevées par une tradition de penseurs se plaçant en marge des doctrines canoniques. C'est en ce sens que le parcours auquel Michel Blay nous invite vise résolument une

---

<sup>1</sup> Pour ne pas encombrer ce dialogue de références, je me contenterai de renvoyer à ma très modeste préface à *L'autoportrait dans la littérature française du Moyen Âge au XVIIe siècle*, sous la direction d'Elisabeth Gaucher-Rémond & Jean Garapon, Collection Interférences, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2013, qui ne propose aucune analyse originale mais un état des lieux récapitulatifs des thèses soutenues et des orientations nouvelles de la recherche sur cette question de la connaissance et de la représentation du moi et de l'individu. Plus complet sans doute, Frédéric Le Blay, « Aux origines de l'individu : esquisses antiques », *Archéologie du moi*, Textes réunis par Gisèle Berkman et Caroline Jacot Grapa, La Philosophie hors de soi, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2009, p. 61-82. Depuis lors, le paysage s'est étoffé et l'un des derniers travaux en date qui me semble apporter des arguments décisifs est la thèse de Doctorat soutenue par Marion Bourbon en 2016 : « De l'unicité à la personnalité. Recherches sur la contribution stoïcienne au concept de l'individu » (Dir. Valéry Laurand, Université Bordeaux-Montaigne).

certaine tradition philosophique, fortement influencée par le platonisme, dont il décline les variantes et les ruptures. Mais on pourra objecter qu'un point de départ différent, disons la pensée du maître du Jardin, eût mené nos pas vers d'autres chemins sur lesquels nous n'aurions pas croisé le Logos mais une autre rationalité n'opérant pas la clôture de la totalité, idée que cet essai prend comme fil directeur. D'autres voies étaient d'emblée ouvertes mais elles ne sont pas celles que la tradition imposa. Ce dont témoigne avec une incontestable justesse la démarche de Michel Blay, c'est la prééminence du Logos, y compris dans son effacement, dans l'histoire de la pensée occidentale. Le passage par le christianisme y est évidemment pour beaucoup.

Le second chapitre énonce donc la constitution d'une nouvelle clôture avec Galilée et Descartes. L'auteur s'attarde sur la notion de subjectivité objectivante et la construction d'une nouvelle idée de nature. Le XVII<sup>e</sup> siècle serait le moment de l'effacement du Logos, du fait d'une tradition philosophique s'organisant autour de la pensée de Descartes. Ici, Michel Blay avance sur des voies qui lui sont très familières. Il pose l'abandon de l'ouverture, dans le questionnement de la totalité, au profit de l'accomplissement du règne de l'*ego* du *cogito*. Deux passages me semblent exprimer l'essentiel de l'argumentation :

« Il y a à la racine et au fondement ontologique de l'explicitation mathématique le préalable d'une subjectivité (*l'ego*, irréductible au néant sauf à croire Dieu trompeur), mais cette subjectivité produit une objectivité ; une objectivité qui est la conséquence du déploiement dans la *res extensa* de l'ordre démonstratif mathématique, déploiement qui constitue la nouvelle nature dont dérive la nouvelle science. Ou pour le dire autrement : il y a de l'étendue et le 'y' est ce qui précisément se développe suivant l'ordre démonstratif. La nouvelle nature galiléo-cartésienne est objective non pas en soi, mais en raison de la cohérence apportée par l'ordre démonstratif mathématique soutenu ontologiquement par la *res extensa* qui constitue comme un nouvel être des choses et de leur organisation. J'appellerai donc cette subjectivité très particulière portée par la *res cogitans*, puisqu'elle produit 'comme' de l'objectivité, la subjectivité objectivante. Dans cette perspective, on peut dire que l'*ego* du *cogito* cartésien s'accomplit dans l'explicitation mathématique qui est la nouvelle idée de nature, quoique, bien évidemment, nous le verrons par la suite, cette subjectivité objectivante n'apporte en aucun cas la stabilité ontologique des anciennes substances et formes qu'elle a chassées. » (p. 64)

« De quelle nature est-il question ici ? Non pas celle conçue, par exemple, à la manière des anciens Grecs que l'on pourrait, quoique cela ne soit pas toujours vrai, comprendre comme totalité ou du moins comme souci d'une cohésion de tout avec lui-même, mais d'une idée réduite de nature, réduite à l'expression du jeu s'affirmant, *via* la subjectivité objectivante, dans l'explicitation mathématique. Il en résulte que, ce qu'on appelle aujourd'hui science de la nature, qu'il s'agisse de la science classique ou de la science moderne et contemporaine, n'a pas affaire avec l'ouverture, dans le questionnement, à la totalité, avec l'accueil de la totalité, totalité infinie qu'il convient d'appeler Nature. Il n'y a pas de science de la Nature, il n'y a de science que de la nature conçue par la subjectivité objectivante comme expression, dans un temps réduit (au regard du devenir et de la caducité universelle), de l'explicitation mathématique.

La science de la nature, parce qu'elle est mécano-mathématique, développe dans son explicitation mathématique des lois et des règles qui nous permettent d'agir, comme l'indique Descartes, sur le plan technique tout en nous conduisant à ignorer l'ouverture à la totalité. Nous sommes bien 'comme maîtres et possesseurs de la nature', mais cette nature n'est qu'une fiction, elle est 'comme' ! Descartes n'est d'ailleurs pas dupe de cette situation (alors que Galilée semble l'être) comme en témoigne la construction de ce qu'il appelle 'son monde' et non pas le monde. » (p. 66)

L'Ego (titre du chapitre 2) supplante le Logos (titre du chapitre 1). L'auteur n'hésite ainsi pas à qualifier la pensée technicienne, dont nous sommes toujours tributaires, de « fable », une « fable » certes efficace (p. 72) susceptible d'ouvrir le chemin du nihilisme. Je cite cette page dont la résonance est particulièrement forte dans les temps qui sont les nôtres :

« Ou, pour le dire autrement, Descartes affirme la séparation du plan de l'Être et de celui de l'objet construit, c'est-à-dire du plan de la subjectivité objectivante, quoique cette séparation puisse être abolie pour ceux qui 'n'ignorent pas Dieu'. Cependant, hors ce 'fondement métaphysique' la vérité de la 'science' n'est celle ni de l'être ni de l'étant. Par cette rigoureuse distinction l'exister 'sous-tend' l'étant et laisse, sans Dieu, l'objet de la subjectivité objectivante à son néant d'être. Une confusion très malheureuse pour qui ignore Dieu, de l'étant et de l'objet de la subjectivité objectivante dépouille alors l'étant de son exister, de son intériorité, l'abandonne à la description notionnelle et ouvre définitivement le champ moderne du nihilisme et de la chosification de tout exister. L'étant n'est plus rien, nous non plus. La distinction entre le fait et la fiction, le vrai ou la norme et le faux, s'efface ouvrant la voie, nous le savons déjà, aux totalitarismes. » (p. 70)

Doit-on faire de l'appel à Dieu le remède contre l'extension des totalitarismes ? Bien que le propos ne ferme pas radicalement cette alternative, le chapitre final, dont le titre (« Une déchirure vers l'exister ? ») est accompagné de quatre vers célèbres de Rimbaud (« L'Éternité »), ouvre à la création poétique. Il définit la notion « d'infini-là » comme point de départ pour retrouver une respiration vers l'ouverture, par le biais d'une « poétique du questionnement ». Les citations abondent et elles ne sont plus empruntées à la tradition philosophique mais nous croisons André Frénaud (source principale de l'auteur), René Char, Bernard Pingaud, Yves Bonnefoy, les représentants d'une poésie dont la dimension métaphysique et spirituelle est une ouverture vers le mystère de l'existence. Le bref épilogue qui suit leur adjoint d'autres poètes : Patrick Reumaux, Claude Esteban, Philippe Jaccottet, Rilke, Sébastien Labrusse.

Je sais gré ici à Michel Blay d'offrir à son lecteur, moi en premier lieu, ces belles perspectives inspirantes. Nous sommes invités à nous laisser aller à la joie du regard. On comprend alors ce que cet essai a d'engagé, pour ne pas dire de militant, par rapport à une certaine conception desséchante et chosifiante de la science -- ou de la connaissance -- et des progrès qu'elle promet. Ici encore, les mots résonnent au cœur des préoccupations pressantes qui sont celles de beaucoup d'entre nous :

« La beauté aussi s'assèche et, devenue dérisoire dans sa présence évanouie, plus rien n'interdit alors à celui qui oublie ce qui est effectivement là, présent, tout en niant sa propre intériorité, de couper l'arbre et de raser le verger de noyers. Le béton et la ferraille peuvent alors les remplacer et l'infini, l'invisible profondeur de la présence, en se détachant de mon exister, de mon questionnement, me figent dans le monde de l'artificiel, de la subjectivité objectivante, qui ignore la fragile durée des êtres en s'installant définitivement dans l'éternité de la mort, de la chosification. » (p. 91)

Les dernières lignes sont un appel à l'expérience de la transcendance dans l'immanence, « une transcendance qui est notre exister sans Dieu, ni clôture illusoire » (p. 92). Le « sans Dieu » permet de ne pas se méprendre sur la conversion du regard à laquelle nous sommes invités.

Malgré les remarques que j'ai pu faire quant à quelques points contextuels, qui ne sont somme toute qu'affaire d'érudition et de spécialistes -- et d'autres spécialistes pourront formuler d'autres observations critiques à propos de cet écrit très personnel --, je reconnais être séduit par le parcours auquel j'ai été invité par Michel Blay. Dans tout autre exercice académique, la séduction serait sans doute douteuse ou hors de propos. Mais avec ce livre, modeste seulement dans son format, c'est un véritable manifeste qui s'offre à notre jugement. Adhérer à sa démonstration relèvera donc de la séduction ou de la conviction.

Frédéric Le Blay,  
Janvier 2021  
©Antiquité-Avenir.