

Notre Spinoza.

La pensée du corps dans la poétique de Saint-John Perse

Colette Camelin

Si l'on confronte l'œuvre de Saint-John Perse à un discours philosophique, il faut admettre que ni les poèmes, ni les témoignages littéraires, ni la correspondance, ni même les discours ne sont à proprement parler philosophiques, en dépit du vœu exprimé par le poète dans son *Discours de Stockholm* : « Lorsque les philosophes eux-mêmes désertent le seuil métaphysique, il advient au poète de relever là le métaphysicien » (*O.C.*, p. 444). Toutefois le dialogue avec des systèmes philosophiques est implicite dans toute l'œuvre.

Saint-John Perse procède dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'écriture : il reprend des éléments issus de théories diverses qu'il cimente dans sa propre construction selon un procédé analogue à celui que Catherine Mayaux a mis en lumière à propos du « référent chinois ». Il ne saurait donc s'agir de faire de Saint-John Perse un platonicien, un hégélien, un nietzschéen ou un spinoziste mais de montrer comment, dans les domaines essentiels de la connaissance et du corps, la lecture de Spinoza s'inscrit dans la pensée et dans la poétique persiennes. La difficulté de cette entreprise est d'éviter les analogies constituées par le rapprochement de citations. Nous essayerons de faire jouer le système de Spinoza en relation avec les textes de Perse.

Après avoir situé la place de Spinoza dans l'évolution intellectuelle de Saint-John Perse, nous indiquerons les liens entre l'immanence de Spinoza et le panthéisme de Saint-John Perse, puis nous aborderons la question du corps qui permet d'éclairer certains aspects de la poétique persienne.

1. La place de Spinoza dans l'évolution intellectuelle de Saint-John Perse.

Lors de notre communication au colloque de Bordeaux, en mars dernier, nous avons insisté sur la lecture de Ruysbroeck et la crise spirituelle traversée par Leger dans les années 1904-1906, dont « Images à Crusoé » serait le témoignage, surtout dans la version originale¹. Sous l'influence de ses amis catholiques, le jeune poète a été attiré par la voie mystique : au terme de la contemplation et de l'ascèse, l'extase tire le mystique hors de lui-même, le précipite au contact de l'Absolu, dans un éblouissement, tel le « grand vent qui descellerait d'un coup » Crusoé (*O.C.*, p. 20). Une rupture est signalée dans la Biographie de 1909 : « Activité littéraire et crise philosophique. Œuvres détruites. Approfondit l'étude de Spinoza et de Hegel en plein bergsonisme » (*O.C.*, p. XIV). Il est significatif que cette crise atteigne simultanément l'étude philosophique et l'écriture. La destruction d'œuvres indiquerait-elle que le changement de position intellectuelle a rendu certains textes caducs ? La crise est caractérisée par l'opposition à la philosophie de Bergson, ou plutôt au « bergsonisme » qui en serait peut-être une version simplifiée, à la mode. Dans les entretiens qu'il a accordés à Pierre Guerre, Saint-John Perse précise : « J'étais en réaction, par rigueur, contre la fluidité du bergsonisme² ». Une lettre de 1905

¹ « Ruysbroeck à l'hôtel Roquelaure », in *Les Années de formation*, Colloque Saint-John Perse, Bordeaux, 17-18-19 mars 1994.

² Pierre Guerre, *Portrait de Saint-John Perse*, textes présentés par Roger Little, Sud, 1989, p. 287.

adressée à Monod reproche à Bergson sa prolixité : « Ah oui, l'ellipse ! voilà bien ce qui nous manque à tous, en toutes branches. Notre Bergson lui-même n'aurait-il pas besoin d'une fameuse purge ? » (*O.C.*, p. 651). La critique du style est indissociable de celle de la philosophie elle-même.

En effet, pendant la « crise philosophique » (approximativement 1908-1911), Leger ne sépare pas l'exigence de rigueur intellectuelle, qu'il apprécie dans l'œuvre de Spinoza, de la maîtrise de son propre texte poétique : le *more geometrico* des démonstrations spinozistes correspondrait alors au contrôle serré de l'écriture poétique par l'ellipse, la métrique, la structure de l'œuvre menée comme une anabase « sous la conduite de ses chefs » (*O.C.*, p. 722). Il est probable, par ailleurs, que la « crise philosophique » ne soit pas sans lien avec les deuils de 1907 et 1908 qui ont ravivé la blessure de l'exil : la première réaction, *Eloges*, a développé la transformation de la perte en célébration solaire, dans un processus de renversement proche de l'élan mystique : effusion, fusion avec l'Être. La démarche philosophique exige une plus grande distance en privilégiant l'ordre de la pensée dans toute sa rigueur et l'action de soi-même sur soi-même. La force des enjeux de la crise philosophique explique l'injustice avec laquelle Leger a traité ses premiers maîtres, Bergson et Emerson, considérés comme trop « spiritualistes³ ».

Il est difficile de situer précisément la place de la lecture de Spinoza dans l'évolution intellectuelle de Saint-John Perse. Le philosophe est mentionné dans des lettres de 1908-1909. Leger demande à Monod de lui procurer le *Tractatus Theologico-Politicus* (*O.C.*, p. 650 et 655). Après avoir lu ce livre, il écrit : « J'en reviens à notre Spinoza : je le reprends toujours avec le même attrait » (*O.C.*, p. 657). La formule implique une fréquentation prolongée.

Les entretiens avec Pierre Guerre indiquent que Leger se livrait à « des professions de foi spinoziste - en réaction à Bergson⁴ » dans le jardin de Monod (donc avant 1905). Il est impossible de retracer un parcours linéaire : à la fin de l'adolescence, l'exigence représentée par Spinoza et Hegel est en tension avec la philosophie spiritualiste de Plotin, Emerson et Bergson. Saint-John Perse analyse son évolution en termes de bond : phase spiritualiste, suivie d'une réaction de rigueur (Spinoza et Hegel), ensuite *Matière et mémoire* de Bergson, « puis il fit un bond en arrière dans l'idéalisme pur de Spinoza, qui reste extraordinairement moderne. Puis nouveau bond vers Hegel⁵ ». « Bond en arrière » non dans l'histoire de la philosophie, mais dans sa propre aventure intellectuelle : « Vers trente-cinq ans, j'ai repris Hegel et Spinoza », ajoute-t-il, c'est-à-dire vers 1922, en pleine période de composition d'*Anabase* : « L'œil recule d'un siècle aux provinces de l'âme » (*O.C.*, p. 111). Une des acceptions courantes de la préposition *ana* en grec signifie en arrière : la pensée de Saint-John Perse ne progresse pas linéairement mais en spirale, retraversant les pistes ouvertes dans les années de formation.

Le personnage de Spinoza apparaît dans l'œuvre poétique de manière allusive. Il est supprimé dans *Anabase* : seul l'état W (le premier de quatre) du manuscrit du chant VII comporte une référence à Spinoza : « Longeant les fleuves abolis – l'ennui des pierres à mica – loin des philosophies des tailleurs de lunettes⁶ ». Cette chute répond-elle au premier verset « Nous

³ Renée Ventresque souligne l'ingratitude de Leger envers Emerson, *La Bibliothèque de Saint-John Perse des années de jeunesse à l'exil*, Montpellier, 1990, p. 47. Saint-John Perse admettra cependant que l'évolutionnisme et l'intuition bergsonienne influenceront sa conception de la poésie (cf. P. Guerre, *op. cit.*, et Pierre Van Rutten, "Souvenirs de Saint-John Perse", in *La nostalgie*, Ellipses, Ed. Marketing, 1986, p.59).

⁴ P. Guerre, *op. cit.*, p. 265.

⁵ *Ibid.*, p. 287.

⁶ Albert Henry, *Anabase de Saint-John Perse*, Gallimard, 1983, p. 172.

n'habiterons pas toujours ces terres jaunes, notre délice⁷ » ? La philosophie de Spinoza, amplifiée par un pluriel emphatique, devient toute la pensée occidentale, énergique et maîtrisée, contre celle d'Asie : « Tout cela de négatif, d'apathique ou d'amnésique qui s'appelle abandon, qui s'appelle désertion » (*O.C.*, p. 890).

Dans *Vents*, Spinoza, désigné par son métier, apparaît parmi « les témoignages pour l'homme » :

Avec tous hommes de douceur, avec tous hommes de patience aux chantiers de l'erreur, [...]

Le Mathématicien en quête d'une issue au bout de ses galeries de glaces, et l'Algébriste au nœud de ses chevaux de frise ; les redresseurs de torts célestes, les opticiens en cave et philosophes polisseurs de verres,

Tous hommes d'abîme et de grand large, et les aveugles de grandes orgues, et les pilotes de grande erre, les grands Ascètes épineux dans leur bogue de lumière,

Et le Contemplateur nocturne, à bout de fil, comme l'épeire fasciée.

(*O.C.*, p. 225).

L'énumération de *Vents* réunit les scientifiques, Spinoza, et les mystiques dans une même aventure de l'esprit dont ils empruntent des voies diverses et qui s'achève par l'arrivée du Poète « à la coupée du siècle » (*ibid.*). Cette synthèse est caractéristique du mouvement en spirale de la pensée persienne, qui rassemble dans son avancée diverses étapes de son parcours intellectuel.

Aucun ouvrage de Spinoza ne se trouve dans la bibliothèque de la Fondation Saint-John Perse, si bien qu'on ne peut pas s'appuyer sur les annotations du poète. La correspondance de jeunesse et les entretiens avec Pierre Guerre révèlent cependant une fréquentation assidue du philosophe. Un article de la *Revue philosophique de Louvain*, abondamment souligné, témoigne, en 1968, d'une lecture active⁸ qui s'arrête en particulier sur « la prodigieuse promotion du corps humain⁹ ». On ne sait quel a été le sort de l'*Éthique* qu'a sans doute possédée Leger. La substance en a-t-elle été assimilée au point que l'ouvrage soit superflu ?

2. Immanence de Spinoza et panthéisme de Saint-John Perse

Leger, en 1906, craint de regretter une fois à Bordeaux « par-dessus tout « cette vie physique qui [lui] est nécessaire, depuis deux ans [qu'il s'est] fait une âme de panthéiste » (*O.C.*, p. 647). Le terme « panthéiste » on le sait, est postérieur à Spinoza qui ne l'eût sans doute pas approuvé¹⁰, mais il s'applique souvent, dans les manuels, à la métaphysique spinoziste. En effet Dieu, dans l'*Éthique*, désigne la totalité de l'être et l'être véritable n'existe que dans le monde concret, si bien que notre ici-bas devient l'horizon total de l'être et la seule source de valeurs : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu¹¹ ». Ainsi, la Nature n'est pas le multiple qui nous entoure : elle est l'être de ce qui est.

Comme, selon Spinoza, l'étendue et la pensée sont identiques dans leur manifestation de la totalité, Dieu n'a pas à leur être extérieur afin de les harmoniser : « je ne sais pourquoi la matière serait indigne de la nature divine¹² ». C'est pourquoi le système spinoziste écarte l'absolu

⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸ G. Van Riet, « Actualité de Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, tome 66, février 1968. Cet article, conservé à la Fondation, a-t-il été communiqué à Saint-John Perse par Albert Henry ?

⁹ *Ibid.*, p. 46, souligné par Saint-John Perse.

¹⁰ Le mot apparaît en 1712 dans un texte de J. Toland, philosophe anglais. Au sujet de la création de ce terme, voir P. Macherey, « Spinoza est-il modiste ? » in *Spinoza, puissance et ontologie*, Ed. Kimé, 1994, p.40.

¹¹ Spinoza, *Éthique*, I,15, trad. C. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p. 35.

¹² *Ibid.*, I,14, sc., p. 39.

transcendant d'un Dieu ou d'une vérité hors du monde. Spinoza critique vivement les préjugés anthropomorphiques, qui font de Dieu un Père ou un Juge, et les préjugés anthropocentriques plaçant l'homme au centre de la création dont il constituerait la finalité.

Une telle conception de la religion est radicalement opposée à celle de Claudel, telle que Leger la rapporte dans une lettre de 1909 : « [Les] rudes affirmations [de Claudel] sur le Catholicisme, qui instituerait l'homme au centre du monde, dans l'exactitude et l'extrême justesse » (*O.C.*, p. 741). Quarante ans plus tard, en 1950, Leger précise sa position à Claudel en soulignant sa distance à l'égard du Dieu personnel : « Les notions métaphysiques d'absolu, d'éternité ou d'infini ne peuvent rejoindre pour moi la notion morale et personnelle qui est à la base des religions révélées » (*O.C.*, p. 1019). Saint-John Perse se trouve ici proche de Spinoza quand celui-ci critique la morale en tant que Loi divine imposant des devoirs aux hommes et le finalisme des religions : les choses de la nature n'ont pas été créées par Dieu pour les hommes mais ceux-ci sont une partie de la Nature entière. Selon *Anabase*, *Pluies*, *Vents*, *Amers*, les actions des hommes, et leurs passions, leurs désirs et leurs œuvres, leurs parcours individuels et l'histoire, sont emportés dans l'ordre cosmique dont ils ne sont qu'une partie : « La Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières, sans aucun changement dans l'Individu total¹³ » et la Nature coïncide ainsi exactement avec Dieu.

Dans ce contexte, la précision encyclopédique du poème persien prend une dimension philosophique : « Plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu », affirme Spinoza¹⁴. Par ailleurs, Henriette Levillain remarque que l'œuvre poétique de Perse « révèle la volonté de créer sur des fondements qui résisteront au temps l'accord que l'enfant trouvait spontanément avec un univers chargé de discordances. Cet accord est figuré par un chevauchement de toutes les substances qui composent l'univers et de celles qui composent l'épaisseur de l'être¹⁵ ». Il s'agit bien d'atteindre tous les corps infiniment variés qui constituent « l'Individu total » afin de retrouver la béatitude, selon le terme de Spinoza, c'est-à-dire l'accord physique, intellectuel et spirituel, dans l'amour, avec le monde tel qu'il est. Cette « substance », en effet, a été donnée à l'enfant des Iles (« Vraiment j'habite la gorge d'un dieu ! » *O.C.*, p. 41), l'œuvre poétique permet d'y revenir par une sorte d'anabase, « ou retour [...] à la commune Mer » (*O.C.*, p. 677).

Sur ce point Saint-John Perse a pu retrouver en lisant Spinoza les éléments de sagesse orientale qui lui avaient été enseignés par sa « da » : « Il ne fallait pas, Mère très chrétienne, confier mon enfance antillaise aux mains païennes d'une trop belle servante hindoue, disciple secrète du dieu Çiva » (*O.C.*, p. 859).

La philosophie spinoziste, dès le XVIII^e siècle, a été rapprochée de la spiritualité hindouiste et bouddhiste. Kant reproche énergiquement à Spinoza de céder à l'intuition orientale selon laquelle Dieu est la chose absolue :

On se déverse dans l'abîme de la Divinité ; on s'y engloutit et la personnalité s'évanouit. [...] De là encore le panthéisme des Tibétains et d'autres peuples orientaux, puis, plus tard, par une sublimation métaphysique, le spinozisme ; deux doctrines étroitement affiliées à l'un des plus vieux systèmes, celui de l'émanation, d'après lequel toutes les âmes humaines après être sorties de la divinité finissent par y entrer en s'y résorbant. Tout cela uniquement afin que les hommes puissent enfin jouir de ce repos éternel qui constitue

¹³ *Ibid.*, II,13, sc., p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, V,24, p. 325.

¹⁵ Henriette Levillain, *Le Rituel poétique de Saint-John Perse*, Gallimard, 1977, p. 340-341.

à leurs yeux la fin bienheureuse de toutes choses ; conception qui n'est rien moins qu'une abolition de toute intelligence, qu'une cessation même de toute pensée¹⁶.

Saint-John Perse, lui, réagissant avec une énergie extrême contre ce que la pensée orientale pouvait avoir de passif, de négatif, réproouve cette fascination pour le vide : « Ne venez pas échanger ici le beau signe + d'Europe pour le signe - d'Asie » (*O.C.*, p. 890), écrit-il dans une lettre fictive à une Dame d'Europe. Spinoza, il est vrai, a médité la pensée orientale : il a été nourri par la tradition hébraïque et il a étudié la philosophie néoplatonicienne, elle-même influencée par l'Orient. Philon, puis Clément d'Alexandrie et Plotin ont étudié les religions d'Asie. Clément, par exemple, mentionne les brahmanes et le Bouddha. Or Leger a suivi les cours de Rodier consacrés aux philosophes néo-platoniciens à Bordeaux.

Sur la route de la soie, d'une grande activité pendant l'Empire romain, les idées circulent aussi. Les villes de cette route ensevelies dans les sables, l'*Anabase* d'Alexandre, l'empire séleucide, le royaume d'Arsace hantent la poésie de Saint-John Perse peut-être parce que ce trajet correspond à sa propre aventure intellectuelle : la rencontre, aux Antilles, de cultures asiatiques et européennes.

Ramener le « panthéisme » de Spinoza, comme l'ont fait Kant et Hegel, dans les passages cités, à un abandon fusionnel au Tout, c'est négliger l'énergie physique et intellectuelle que Spinoza place au cœur de son système. L'émanation implique la déchéance des choses finies car plus elles s'éloignent de l'origine, moins elles ont de réalité : l'Être (l'Un) est une source de lumière qui se diffuse et s'atténue ; alors la fin des individus est leur résorption dans le Tout originaire. Pour Spinoza, au contraire, il n'y a pas de hiérarchie, ni de déchéance : Dieu est présent dans tous les modes : « La métaphysique de Spinoza n'est pas une vision de la perte des choses en Dieu, mais de la présence de Dieu dans les choses¹⁷ ». Tous les modes finis identifient être, agir et vivre, c'est-à-dire qu'ils ont la vie, et cette vie, c'est Dieu : « Dieu est la vie, ne se distingue pas de la vie¹⁸ ».

Aussi, bien loin de tendre à un nirvâna, l'éthique spinoziste propose une plénitude présente, positive, une joie active et constructive. Loin d'un anéantissement de la pensée, la philosophie de Spinoza développe les capacités de l'entendement pour une plus grande liberté. Or c'est là un des thèmes qui a le plus touché Saint-John Perse, l'épanouissement du corps est corollaire de la liberté intellectuelle, condition de la béatitude présente.

3. “La prodigieuse promotion du corps humain”

Les lecteurs de la correspondance de Saint-John Perse ont remarqué l'insistance avec laquelle celui-ci revient sur les questions relatives à l'hygiène, à l'exercice physique, prodiguant conseils et recettes. La première lettre à Frizeau, de 1907, développe longuement la conquête de « la supériorité physique » (*O.C.*, pp. 729-730) par un effort constant de la volonté. Le jeune Leger a pu trouver dans son Spinoza une pensée du corps proche de ses intuitions. A la différence de la conception grecque archaïque établissant un parallélisme entre l'être et l'apparaître, l'éthique et l'esthétique, la bonne âme et le beau corps ; à la différence, surtout, de la conception platonicienne, puis chrétienne, qui dévalorise la « prison du corps » par rapport à l'âme, Spinoza

¹⁶ Kant, *La fin de toutes choses*, cité par P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, 1990, p. 36. Hegel reprend et développe cette critique rapportant la “substance” du spinozisme à Siva, “le grand tout” (*Logique I*, traduction Droz, P.U.F., p. 22).

¹⁷ P.-F. Moreau, *Spinoza*, Le Seuil, 1975, p. 73.

¹⁸ Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II,6, trad. C. Appuhn, Garnier, 1964, p. 369.

considère que l'homme n'est pas un composé d'âme et de corps, mais qu'il est ontologiquement un, car le corps désigne identiquement la même réalité que l'esprit : « L'âme et le corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée tantôt sous celui de l'Étendue¹⁹ ». Il s'ensuit que le corps a des pouvoirs qui n'ont pas encore été explorés : « Personne n'a déterminé jusqu'à présent ce que peut le corps »... (*ibid.*).

Le corps n'est donc pas une machine que commande l'esprit, il a une existence animée, des potentialités inexploitées ; l'effort du corps pour vivre intensément est générateur d'idées. L'autonomie du corps agit sur les capacités de l'âme. Ce qui est en cause, ici, c'est la maîtrise des passions. La dépendance du corps à l'égard des corps extérieurs engendre des idées confuses : « J'appelle Servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et à réduire ses affections ; soumis aux affections, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune²⁰ ». Dans ce cas, l'esprit s'abandonne aux sentiments et aux imaginations ; il n'a que des idées partielles, partiales. Pour devenir libre, l'homme se crée un moi consistant en prenant conscience des affections de son corps afin de les ordonner. Leger reste spinoziste quand il écrit à Frizeau : « Vous voyez toute la part que je donne à la conscience, à la prise de conscience : il faut prendre soi-même conscience et haine de la débilité, l'action féconde est celle de soi-même sur soi-même » (*O.C.*, p. 729). Le terme *actio* est employé par Spinoza pour désigner le fait de devenir maître de sa puissance d'agir. *Passio*, à l'inverse, signifie que nous sommes dominés par les affects : « une affection, qui est une passion, cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire²¹ ».

Pourtant, cette « action sur soi-même », pour le philosophe comme pour son jeune disciple, n'a rien de la restriction stoïcienne ou des mortifications chrétiennes. Alors que l'ascèse méprise la chair, meurtrit le corps, brise l'action et la volonté, la sagesse spinoziste développe la puissance d'agir, la capacité à composer avec les êtres et les choses. Le sage organise activement sa vie de façon à s'affranchir des « causes extérieures » qui affaiblissent son énergie, favorisant au contraire les activités, les rencontres qui le fortifient. Il conduit alors librement sa vie physique et intellectuelle : « C'est quand nous devenons nous-mêmes causes de nos propres affects et maîtres de nos perceptions adéquates que notre corps accède à la puissance d'agir et notre esprit à la puissance de comprendre qui est sa manière d'agir²² ».

La lettre à Frizeau peut se lire à partir de l'éthique spinoziste : le jeune homme veut s'approprier « comme 'puissance' de force » (*O.C.*, p. 729), c'est-à-dire devenir cause de ses propres affects et maîtriser sa puissance d'agir. Toute l'*Éthique*, contre la morale comme théorie des devoirs, propose une théorie de la puissance (*potentia agendi*) : « Le *conatus* est l'effort pour éprouver de la joie, augmenter la puissance d'agir, imaginer et trouver ce qui est cause de joie²³ ». Car ce qui accroît la puissance, c'est la joie ; c'est pourquoi, selon Spinoza, le sage s'attache à ne pas noircir la réalité, il évite de se complaire dans la tristesse, s'occupe à des méditations positives : « En ordonnant nos pensées et nos images il nous faut toujours avoir égard à ce qu'il y a de bon en chaque chose, afin d'être toujours déterminés à agir par une affection de

¹⁹ *Éthique*, III,2, sc., p. 137. Ce « parallélisme » sous-tend l'argumentation du *Discours de Stockholm*. « Dans l'équivalence des formes sensibles et spirituelles, une même fonction s'exerce, initialement, pour l'entreprise du savant et pour celle du poète » (*O.C.*, p. 444).

²⁰ *Ibid.*, IV, préf., p. 217.

²¹ *Ibid.*, V,3, p. 307.

²² G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Ed. de Minuit, 1981, p. 143.

²³ *Ibid.*, p. 139.

Joie²⁴ ». Saint-John Perse, dans son œuvre, n'a cessé de poursuivre ce but. L'éloge peut être rapproché du *conatus* de Spinoza : effort pour persévérer dans son être, donc pour favoriser ce qui cause la joie. L'éloge serait-il une profession de foi spinoziste ? Il est probable que la fameuse réponse de Saint-John Perse à la question « Pourquoi écrivez-vous ? : « Pour mieux vivre » (*O.C.*, p. 1207), révèle une longue fréquentation de l'*Éthique* : le philosophe n'assigne en effet pas d'autre but à la quête philosophique ; il l'appelle « puissance, liberté, béatitude, épanouissement » du corps et de l'esprit, « vrai contentement ».

Dès *Anabase*, Saint-John Perse avait convoqué la philosophie roborative du « polisseur de verres » contre une certaine apathie ou une démission qu'il attribue (assez injustement d'ailleurs) à la culture asiatique. L'affirmation et la joie spinozistes seront appelées, plus tard, contre l'existentialisme. *Anabase* châtie les mélancoliques :

... si un homme tient pour agréable sa tristesse, qu'on le produise dans le jour ! et mon avis est qu'on le tue, sinon
il y aura une sédition.

O.C., p. 96).

Vents propose un remède moins brutal contre l'acédie :

Et si un homme auprès de nous vient à manquer à son visage de vivant, qu'on lui tienne de force la face dans le vent !

O.C., p. 191).

A un « visage de vivant », celui qui, ayant fait « choix d'un grand chapeau dont on séduit le bord » (*O.C.*, p. 111), regarde les « choses de la plaine » et s'écrie : « choses vivantes, ô choses excellentes ! » (*ibid.*). En effet, selon Spinoza, le sage approuve et aime le monde en son infinie diversité car « les choses ont été produites par Dieu avec une souveraine perfection²⁵ ».

Ainsi le spectacle du monde réjouit-il le philosophe : l'énumération du Chant X d'*Anabase* est scandée par le mot *plaisir*. Chacun ordonne sa vie de façon à éprouver de la joie :

Seule assurément une farouche et triste superstition interdit de prendre des plaisirs ; [...] au contraire, plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, plus il est nécessaire que nous participions à la nature divine²⁶.

L'énumération du Chant X d'*Anabase* serait-elle une pratique de la joie en quelque manière ? Saint-John Perse aurait alors dépassé la contradiction entre ses aspirations mystiques et le panthéisme profondément enraciné dans son enfance²⁷. Il écrivait en 1908, pendant la crise philosophique : « Panthéisme ? - question énorme ! énorme surtout pour qui ne parle pas. Ce panthéisme, que le critique en moi m'interdit, je le porte au plus secret de mon corps : voilà l'irréductible contradiction » (*O.C.*, p. 737). Mais si le corps affirme une énergie aussi valable que l'esprit, alors la contradiction n'a plus lieu d'être.

4. De la puissance de l'entendement à une poétique du plein midi.

La critique a mesuré l'évolution de la poétique persienne dans les corrections apportées à « Images à Crusoé » pour une nouvelle publication en 1925 : suppression des termes exotiques,

²⁴ *Éthique*, V,10, sc. p. 315

²⁵ *Ibid.*, I,33, sc. 2, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, IV, 45, sc., p. 263.

²⁷ « Désir de créole », poème d'adolescence, est d'inspiration panthéiste.

des mots appartenant au vocabulaire religieux²⁸, éviction du rythme discursif au profit de la métrique²⁹. Ces corrections vont dans le sens de la décontextualisation historique, géographique, biographique et de la désobjectivisation, au profit d'une certaine rigueur. La leçon de Spinoza produirait-elle des effets dans l'écriture même du poème ? Contre l'autorité arbitraire des dogmes, la tyrannie des passions, la séduction des images (du songe, disait Saint-John Perse), le philosophe conduit sa pensée et sa vie *more geometrico*, à la manière du géomètre construisant ses figures - ou du poète agençant ses versets. Le sel, dans la thématique de Saint-John Perse, renvoie à l'intelligence pure, à l'« entendement » spinoziste qui conçoit les idées claires et distinctes. L'écriture d'*Anabase* est placée sous la puissance des mathématiques indiquées en ce final du chant I :

Mathématiques suspendues aux banquettes du sel ! Au point sensible de mon front où le poème
s'établit, j'inscris ce chant de tout un peuple, le plus ivre,
à nos chantiers tirant d'immortelles carènes !

(O.C., p. 94)³⁰.

De même que le Prince organise la puissance de l'État en dirigeant les passions du peuple, fût-il « le plus ivre », le poète, loin de nier la force des émotions, les gouverne par une connaissance vraie, ainsi maîtrise-t-il, dans le poème, la métrique - l'alternance des segments de six ou huit syllabes dans ces versets par exemple.

Par ailleurs, le travail d'écriture de Saint-John Perse, comme il l'a maintes fois répété, vise à l'« ellipse », à la recherche de la concentration maximum d'énergie. Il déclare en 1960 : « Je procède par soustractions, ellipses, omissions [...] Mon œuvre comporte des sacrifices. C'est l'inverse de la prolifération³¹ ». Cette déclaration a fait conclure à G. Dessons que la poétique de Saint-John Perse était fondée sur une énonciation soustractive, une parole mutilante³², qu'il rapproche de la parole divine. Le critique juge « inhumaine, tragique », voire masochiste et suicidaire³³ « la cruauté envers soi » prônée par Saint-John Perse dans son article consacré à Damelincourt (O.C., p. 1219) et commentée dans une lettre à Rivière : « la cruauté qui sait détourner de l'amplification » (O.C., p. 692).

Placer la recherche de l'ellipse dans le contexte philosophique permet d'apprécier différemment cette « cruauté ». L'abondance facile est reprochée à Bergson, d'une manière un peu brutale : « Notre Bergson lui-même n'aurait-il pas besoin d'une fameuse purge ? » (O.C., p. 651), écrit Leger à Monod en 1908. Il vante l'ellipse, une écriture rapide contre « les complaisances littéraires et celles de l'âme », et loue Rimbaud, « poète de l'ellipse et du bond » (O.C., p. 707). Cette exigence, Leger l'a rencontrée en lisant Héraclite et Spinoza. Le texte de l'*Éthique*, composé de brèves propositions entrecoupées de scolies plus développés se déroule à la manière d'une partition extrêmement serrée. Les commentateurs de Spinoza ont fait l'éloge

²⁸ M.-C. Bancquart, « Saint-John Perse : des préoriginales aux textes », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, mai-juin 1978.

²⁹ Gérard Dessons, *Rythmique de Saint-John Perse*, thèse, Université de Paris VIII, 1988, p. 140-150.

³⁰ Le dernier verset fait allusion à l'*Énéide* de Virgile : Cybèle a obtenu de Jupiter que les vaisseaux d'Énée aient le privilège de l'immortalité : « Que ces carènes faites de mains mortelles aient pour lot d'être immortelles » (IX, p. 97).

³¹ Interview accordée à Claude Gallimard, « Quatre heures avec Saint-John Perse », *Arts*, 2-8 novembre 1960, n° 794.

³² G. Dessons, *op. cit.* p. 147.

³³ G. Dessons n'emploie pas ces termes mais il écrit : « Le mouvement de l'écriture repose sur une constante mutilation et risque de mener au mutisme, au silence de la mort » (p. 150). « La morale de la cruauté révèle un sujet dont le vivre est essentiellement conservateur, auto-répressif » (*ibid.*).

de la vitesse de l'écriture capable de rassembler en un seul acte le rapport du plus grand nombre possible de pensées : « Les mots de feu de Spinoza », écrivait Romain Rolland³⁴ rappelant l'éclat des aphorismes d'Héraclite : « Éclat sec, l'âme très sage et excellente³⁵ ». La « cruauté envers soi » prend alors une autre valeur : au lieu de « mutilation » elle est recherche d'intensité. Le corps n'est pas brimé, ni l'écriture, ils sont tendus – « versets d'athlètes, de poètes » (O.C., p. 179).

La poétique de Saint-John Perse, selon les dires du poète, se veut « hors du lieu et hors du temps », dans une sorte d'éclat absolu car elle est une anabase à la manière de l'*Éthique* qui progressivement affranchit son lecteur et le mène à la béatitude. C'est pourquoi il ne semble pas qu'on puisse reprocher à Saint-John Perse « l'éviction de la subjectivité³⁶ » comme le fait G. Dessons ; le projet poétique du sujet Saint-John Perse est justement le *conatus*, l'effort « pour mieux vivre ». La poésie persienne, soumise à une rigoureuse éthique de la maîtrise, se trouve soustraite à la fois à la « complaisance » musicale ou esthétique et à l'expression du sujet que le poète craignait : il défend la « littéralité » contre la « singularité » dans une lettre à Gide (O.C., p. 765). Selon Henri Meschonnic, le travail d'écriture persien mettant en valeur l'auto-référence des mots donne à la poésie une valeur sacramentale, a-chronique : « Prenant étymologiquement le mot *étymologie* (*to etumon de eteos* : vrai), Saint-John Perse en fait le discours vrai sur le mot confondu avec le sens. Le fonctionnement, notion historique, devient origine, notion métaphysique³⁷ ».

G. Dessons rapporte cette recherche de l'étymologie, la vérité du nom devenant la vérité du poème, à la lecture que Leger fit du *Tractatus Theologico-politicus*. En effet, celui-ci loue « une extraordinaire jouissance 'étymologique', quoiqu'elle n'atteigne jamais jusqu'au mysticisme verbal » (O.C., p. 657). Leger rapproche la démarche de Spinoza « d'un marchandage juif défendant pied à pied le divin contre l'humain (si ce n'est déjà tout l'humain contre le divin) » (*ibid.*) et il compare ce marchandage à celui d'Abraham intercédant en faveur de Sodome³⁸. Or l'objet du *Traité* est de combattre les préjugés de la théologie afin de défendre la liberté de pensée et de parole. L'étymologie est convoquée justement pour dénoncer l'interprétation erronée de tours imagés de la langue hébraïque. Par exemple *ruagh*, traduit généralement par Esprit, signifie « en son vrai sens, vent » et « de Dieu » est un superlatif donc « l'Esprit de Dieu », dans certains passages (*Isaïe*, XL,7, *Genèse*, I,2), « ne signifie rien de plus qu'un vent très violent, très sec et funeste³⁹ ». Voilà qui dut ravir Saint-John Perse !

La critique de Spinoza est conduite de manière rationnelle, il n'épargne pas les prophètes figés dans leurs préjugés et leurs idées préconçues ; le « marchandage » d'Abraham est dénoncé : « Abraham aussi ignore que Dieu est partout et connaît toute chose⁴⁰ ». Ce que Leger a apprécié dans la « spéculation spinoziste », c'est le *more geometrico*, la puissance de l'entendement, défendant le divin contre « l'humain trop humain » des religions établies et l'intelligence humaine contre le mystère divin... Il n'y a donc rien ici d'une « mystique » étymologique renvoyant à un sens premier issu d'une langue « adamique » où les mots correspondraient aux

³⁴ Romain Rolland, cité par G. Deleuze, *op. cit.*, p. 175.

³⁵ Héraclite, CXVIII, *Les Présocratiques*, ed. de J.P. Dumont, La Pléiade, 1989, p. 172.

³⁶ G. Dessons, *op. cit.*, p. 147.

³⁷ Henri Meschonnic, *Critique du rythme*, Verdier, 1982, p. 376.

³⁸ *Genèse*, XVIII, p. 22-23.

³⁹ Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. de C. Appuhn, Garnier, 1965, p. 40.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

choses. Si, comme l'écrit G. Dessons, « la littéralité » de Spinoza est, pour Leger, « un état rêvé de l'écriture ; car le sujet, présent dans sa jouissance, s'y réalise dans la transcendance du mot-à-mot⁴¹ », c'est alors une position critique dont le but est de délivrer le sujet du sens figé par la tradition. Il nous semble que c'est plutôt ainsi qu'on pourrait apprécier les acceptions étymologiques dans la poésie de Perse : une manière de « rompre l'accoutumance », d'introduire une épaisseur dans la langue, une sorte de jeu : « Fais choix d'un grand chapeau dont on séduit le bord » (*O.C.*, p. 111). Il ne s'agit pas d'atteindre un sens originel, mais de produire des effets contextuels.

La méditation de la philosophie de Spinoza, croyons-nous, a contribué à clarifier les positions éthiques et esthétiques de Saint-John Perse. Habité par le songe, traversé de puissants affects, il refuse d'y céder,

Mais attentif à sa lucidité, jaloux de son autorité, et tenant clair au vent le plein midi de sa vision
(*O.C.*, p. 230).

G. Dessons affirme avec raison que l'éthique et l'esthétique sont corollaires : « métrique de soi et maîtrise du poème font le sujet Saint-John Perse⁴² ». Des poèmes insuffisamment « réglés » ont pu être détruits pendant « la crise philosophique » qui amène Leger à défendre, chez le peintre Damelin court, « de belles exigences classiques, un sens de la sobriété, qui nous dénonce derrière l'œuvre la tension réfléchie, circonspecte » (*O.C.*, p. 1219)⁴³.

Cette rigueur intellectuelle a été reprochée à Saint-John Perse. Par exemple, s'appuyant sur une déclaration du poète⁴⁴, G. Dessons écrit que « Saint-John Perse refuse l'inscription du corps dans la poésie⁴⁵ », car il privilégie l'écrit sur l'oralité du texte poétique. Mais peut-être l'éthique spinoziste induit-elle une autre forme d'implication du corps ? Meschonnic et Dessons voient Saint-John Perse comme un stoïcien⁴⁶. Ne tombent-ils pas alors à leur tour dans une sorte de dualisme inversé où le corps serait positif et la maîtrise intellectuelle négative ? Le corps présent dans les poèmes persiens a été rompu aux exercices « qui augmentent la puissance d'agir » », corps du nageur, du yogi maître de son souffle, du cavalier fier d'avoir augmenté sa capacité respiratoire au point de ne plus pouvoir fermer le premier bouton de sa jaquette de sport » (*O.C.*, p. 852).

La métrique n'est donc pas une loi imposée de l'extérieur, bridant l'affectivité : elle est plutôt une danse, la recherche d'un rythme, d'une « tension réfléchie et circonspecte », de figures répétées où se déploient les mouvements du corps. La « matière verbale » est organisée en une sorte de « chorégraphie » en strophes, ou évolution du chœur sur la scène, selon l'étymologie qu'aimait à rappeler le poète. Ce rythme, qui ne se réduit pas à la métrique, associe l'amplification due à la répétition de phonèmes, de mots, de tours syntaxiques, de mètres, parfois de versets entiers et la concentration des ellipses et des métaphores.

⁴¹ G. Dessons, *op. cit.*, p. 69.

⁴² *Ibid.*, p. 386.

⁴³ Beaucoup plus tard, dans une lettre de 1962, Saint-John Perse fait l'éloge de la « maîtrise classique » (*Correspondance Saint-John Perse/Jean Paulhan*, édition établie et annotée par Joëlle Gardes-Tamine, Gallimard, 1991, p. 231).

⁴⁴ D'où une « répugnance extrême du poète français pour une lecture sonore, qu'il répudie d'avance comme une limite corporelle [...] » (*O.C.*, p. 567).

⁴⁵ G. Dessons, *op. cit.*, p. 210

⁴⁶ Leger, dès l'âge de dix-huit ans, critique le stoïcisme car il peut conduire « à l'égoïsme, cette misère »... (*O.C.*, p. 646).

A partir du corps passif soumis aux affects, l'écriture de Saint-John Perse fait advenir un corps actif, énergique : « Qui a un corps apte à faire un très grand nombre de choses, la plus grande partie de son âme est éternelle⁴⁷ ».

L'apport de la philosophie de Spinoza à la poétique de Saint-John Perse ne peut être pleinement apprécié qu'en relation avec les autres philosophes étudiés : Empédocle, Aristote et les Néo-platoniciens, Hegel et Nietzsche surtout⁴⁸. Toujours est-il que Spinoza l'exclu et Saint-John Perse l'exilé se rencontrent dans leur refus d'un mode de pensée systématique, théologique ou non, du dualisme idéaliste dévalorisant le corps et de toute philosophie de la mort qui condamne ce qui est au nom de qui n'est pas. Ils affirment au contraire la force universelle de la vie.

De plus, la lecture de Spinoza a, en quelque façon, confirmé les intuitions de l'enfance de Saint-John Perse aux Iles : le divin est épars en toutes choses, le réel est parfait donc à célébrer, et, par ailleurs, l'acuité des sensations est équivalente de la lucidité intellectuelle. Lors de la « crise philosophique », « l'affirmation de soi » a consisté autant en une discipline physique qui, contrairement à l'ascèse, vise au développement de la puissance d'agir et donc à la joie, qu'en une rigueur de la pensée (« L'Idée nue ») et une maîtrise du souffle, des volumes prosodiques, par la métrique. Mais il s'agit d'un mouvement ou d'un effort sans cesse relancé, de poème en poème, pour orienter les grandes forces du songe et de l'« infection divine »... le mouvement de la vie qui organise les turbulences - ou les inerties - de la matière.

Colette Camelin
I.U.F.M. Nord/Pas-de-Calais

⁴⁷ *Éthique*, V,39, p. 336.

⁴⁸ Nous essayons de le faire dans une thèse, *Saint-John Perse, de la pensée de l'exil à la philosophie du mouvement*, sous la direction de J.-C. Mathieu, Université de Paris VIII.

Ajouté par l'auteur le 22 juillet 2010 : Colette Camelin a développé l'importance de la lecture de Spinoza pour Saint-John Perse dans son ouvrage *Éclat des contraires. Poétique de Saint-John Perse*, CNRS éditions 1998, réédition 2007.