

APPROCHES DE LA RAISON HERMETIQUE

Les valeurs d'hermes et les taches de l'humanisme

di Bruno Pinchard

1. Il ne suffit pas d'en appeler aux valeurs humanistes. Il faut donner un dieu aux droits de l'homme. Ce propos pourrait annoncer un nouveau «retour du religieux»! Essayons une autre voie. Mettons nos travaux sous le signe d'Hermès. Nos valeurs ne seront pas seulement transcendantes, ni résolument immanentes, elles seront des valeurs *hermétique*. Le mot d'ordre semble bien énigmatique à coup sûr. Et pourtant, il résume tout l'effort de la philosophie moderne au temps de Newton et de Leibniz. Il est le garant qu'un savoir qui s'ancre dans les traditions humaines ne perd rien des grandes instaurations de la science moderne ni des combats pour la dignité humaine.

Leibniz, en particulier, s'est efforcé de marquer les tâches d'une raison qui ne renonce à rien des nouveau savoirs et qui pourtant s'attache au service du dieu de la communication et de la circulation des pensées et des biens. Il y a une métamorphose hermétique des valeurs et elle s'exerce, selon son enseignement, sur quatre plans au moins :

a) La raison n'est pas une simple faculté de représentation qui soumettrait aux limites de ses critères de clarté et de distinction les réalités les plus complexes que nous sommes appelés à considérer. La raison est un enchaînement de vérités. La raison ne crée pas les vérités, mais elle les combine, elle innove en découvrant des propriétés remarquables dans ces combinaisons, elle est le génie du lien entre les principes et les vérités qui en découlent. Appartenir aux vœux d'un humanisme hermétique, c'est d'abord vouloir une raison hermétique, fondée sur la chaîne universelle qui relie les êtres. Aucune réalité ne sera laissée dans un état de séparation, mais sera intégrée à une règle de variation qui transforme les simples successions en séries ordonnées et continues. La raison hermétique est la raison qui fait le pari du continu face aux dislocations du monde.

b) Une telle raison unificatrice et pacificatrice n'est jamais opposée à la religion. C'est le malheur des peuples que de penser que la foi et la raison s'opposent car il faudrait, selon ce point de vue, ou savoir et renoncer à toute croyance, ou embrasser la foi contre toute vraisemblance raisonnable. La raison hermétique réconcilie la raison et la foi en proposant une idée de Dieu suffisamment vaste pour accueillir toutes les confessions,

et contenter les esprits sceptiques en montrant que Dieu lui-même n'est pas un être contradictoire : il doit être d'abord *possible*, c'est-à-dire concevable s'il veut *être* aux yeux de la raison humaine. Concevoir la possibilité de Dieu, des révélations, des miracles eux-mêmes est la vigilance que la raison hermétique doit à l'humanité pour la délivrer du fanatisme et de l'obscurantisme. Le Dieu du monothéisme prend un visage de Mercure.

c) Dans leur volonté passionnée de s'unir à l'absolu qu'ils se sont choisis, les hommes ont tendance à se nier eux-mêmes et à souhaiter littéralement ne plus être pour participer davantage au mystère dont ils sont épris. La raison hermétique se demande si cette passion, destructrice pour l'âme humaine qui se réduit alors à une simple image passagère, ne cache pas une haine de soi et finalement une forme d'athéisme. N'y a-t-il pas un forme de nihilisme dans l'amour pur de Dieu au détriment de soi? La mystique, celle qui nous pousse à nous fondre dans l'âme du monde, celle qui nous soutient que Dieu pense en nous, celle qu'on retrouve dans les grands panthéismes d'orient et d'occident est-elle favorable au développement de l'action humaine, au respect de la justice, à la fidélité à nos principes? On peut en douter et c'est le devoir du nouvel humanisme que d'exiger une philosophie qui donne une identité forte à la réalité humaine, certes l'unissant au principe, mais comme un miroir vivant le reflète et non pas comme un fanatique qui rêve au bûcher de son martyr.

d) La pensée humaine échoue fondamentalement devant l'épreuve du mal. Elle est toujours tentée par un dualisme mortel qui réveille la vieille doctrine de Manès, qui tient qu'il y a deux principes, l'un du Bien, l'un du Mal. Le disciple d'Hermès, qui tient la raison pour un pari du continu, qui cherche à montrer qu'il n'y a pas d'objections insolubles contre les révélations religieuses, qui défend l'identité de l'âme humaine jusque dans l'épreuve de la métamorphose, ne peut céder à un dualisme qui nie l'unité de l'être. C'est pourquoi il lui faut préférer Hermès à Manès. C'est ici que la contribution de Leibniz au problème du mal devient nécessaire.

2. Avant de faire de Leibniz un nom de plus dans le panthéon des «grands philosophes», il faut d'abord envisager le problème qu'il eut à résoudre. Envisager le problème, c'est déjà comprendre que la solution leibnizienne au problème du dualisme ne tient en aucune manière d'un simple tour de force intellectuel, mais appartient aux préoccupations les plus anciennes de toute pensée du divin et prend place, à ce titre,

dans la constante méditation de la tradition sur ce sujet. Seulement, par les moyens mis en œuvre dans la discussion, très vite nous découvrirons que l'approche dite «monadologique» du problème n'est pas une approche parmi d'autres, mais qu'elle appartient au patrimoine commun de tous ceux qui reconnaissent en Dieu un grand Architecte de l'Univers¹, c'est-à-dire un Dieu qui ne soit pas contradictoire avec les exigences de la raison humaine².

Comme l'a montré Jean Delumeau dans son *Histoire du Péché en Occident*, il est difficile de parler de notre civilisation sans comprendre la place que la question du mal et du péché ont joué dans sa conscience. Le problème, déjà présent dans le sens grec du tragique, prend un caractère aigu dans le judéo-christianisme dominant. Un Dieu d'amour approuve la création qu'il accomplit librement et sagement, et voici que cette création est livrée aux pires maux. Comme la distinguer de l'œuvre d'un dieu mauvais? Suffit-il de mettre en cause, au nom d'un obscur péché originel, la responsabilité de l'homme, comme si aux erreurs de sa liberté, supposée entière en toute circonstance, il fallait ajouter l'histoire d'une dégénérescence entamée depuis l'origine qui expliquerait la dualité de l'homme, être de lumière destiné à accomplir les pires forfaits durant sa vie terrestre?

Dualité, voilà le mot qui va nous occuper. L'homme est-il double? Sa grandeur et son ignominie peuvent-ils être expliqués par une dualité de son origine? Cette question fut posée par Pascal avec l'acuité et la puissance verbale que l'on sait³. Cependant il est nécessaire de se demander ici si cette dualité supposée de l'homme ne cacherait pas une dualité plus originelle, plus dangereuse aussi pour les convictions communes, qui placerait

¹ La formule est avérée chez Leibniz. La *Théodicée* nomme à plusieurs reprises Dieu «grand Architecte» : § 78, 257. Le thème de l'architecte est constant dans cette pensée où Dieu a une connaissance «architectonique» de sa création. Mais c'est dans les *Nouveaux essais*, rédigés entre 1703 et 1709, mais publiés seulement en 1765, qu'on trouve la formule entière. Les hommes, en effet, s'activent selon Leibniz sur la surface de la terre «comme des petits dieux qui imitent le grand Architecte de l'univers», IV, III, § 27. On notera que la notion n'apparaît pas tant pour définir Dieu en tant que tel, que pour le caractériser à partir du rapport que l'action humaine entretient avec lui. C'est dire l'origine foncièrement humaniste de la formule.

² On pourrait considérer que la mutation qui conduit du Dieu de la religion au G.A.D.L.U. est déjà effectuée dans un écrit non publié par Leibniz, qui l'avait seulement montré au théologien Arnauld, fort choqué, la *Confessio philosophi* de 1673, rédigé à la veille de la rencontre de Spinoza. Dans ce texte décisif, Dieu devient la simple condition de la consistance logique du monde, tel qu'il est donné, et le thème d'une création personnelle s'efface. En voici l'énoncé : «L'ordre des choses veut que, supprimés les péchés, la série totale des choses eût été toute différente. Supprimée ou changée la série des choses, la raison dernière des choses, c'est-à-dire, Dieu, sera supprimée et changée. [...] Dieu une fois supposé, cette série-ci des choses s'ensuit et, de là, qu'est vraie cette proposition : si A est, B aussi sera [...]. Si B n'est pas, A ne sera pas non plus.», *Confessio philosophi*, éd. Belaval, Vrin, 1947, p. 44-45. Et Leibniz pense alors avoir trouvé l'«arcanum mirabile», p. 50. Il consiste à soumettre toute pensée de l'univers à une ontologie de l'harmonie, qui est le vrai visage spéculatif du divin : «la félicité de l'esprit consistera en la concentration de l'harmonie universelle, c'est-à-dire de Dieu, dans l'esprit.», p. 29.

³ «N'est-il pas clair comme le jour que la condition de l'homme est double? Certainement», Pascal, *Pensées*, éd Sellier 434; «Cette duplicité de l'homme est si visible, qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes. Un sujet simple leur paraissait incapable de telles et si soudaines variétés d'une présomption démesurée à un horrible abatement de cœur.», S 522.

l'intégralité du monde créé sous l'autorité de deux ou plusieurs principes, dont la puissance causale serait plus satisfaisante pour expliquer le mal que les simples contradictions de la volonté humaine.

A l'orée de l'âge des Lumières, le grand intellectuel qui osa poser cette question fut Bayle, dans son *Dictionnaire historique et critique* qui a su rassembler tous les points litigieux de la culture de son temps et dont la première publication date de 1696. Bayle est sincèrement croyant, mais il se plaît à énumérer avec une érudition infinie les contradictions dans lesquelles se perd la raison dès lors qu'elle tente d'expliquer comment un Dieu bon et unique a pu permettre le mal dans le monde. L'œuvre de Bayle était un défi tel qu'il attendait sa réponse. En bon avocat, Leibniz prit la «cause de Dieu» à cœur et passa toute sa vie à tenter de répondre à Bayle, sans y sacrifier ni la raison ni la foi. C'est l'aventure de la *Théodicée* et des différents textes qui, jusqu'à sa mort, en précisent l'enseignement.

Au cours de tous ces travaux, Leibniz reviendra sans se lasser sur la question du dualisme et sur la tentation de poser deux principes, l'un bon l'autre mauvais, qui conduit à l'hérésie de Manès, le manichéisme. Il diagnostiquera dans les retours périodiques du manichéisme la maladie même de l'esprit occidental. Il s'efforcera d'en maîtriser la tentation en montrant que toute doctrine qui brise *l'unité du divin* favorise des théologies noires, contrevient à l'exigence d'unité de la raison et favorise, à la fois, la superstition et la paresse intellectuelle. On date la naissance des Lumières de cet effort gigantesque, qui mit fin au savoir tragique de la faute et restaura la raison dans ses droits en en révélant le caractère illimité. Comme on va le voir, les Lumières commencent donc avec la victoire d'Hermès sur Manès.

3. Précisons tout d'abord que Leibniz ne cherche d'aucune manière à disqualifier les opinions de Bayle, ou des plus noirs théologiens de la tradition augustinienne, à qui nous devons la diffusion de la doctrine du péché originel. Il soutient seulement que les pires doctrines ont une part de vérité, à condition d'être replacées dans une logique plus profonde qui en corrige les aspects partiels. Ceux-ci ne proviennent que d'une transmission douteuse ou de l'incapacité à remonter aux principes mêmes du réel. Il faut donc corriger ensemble l'érudition de ceux qui transmettent les savoirs et les faits, et les règles du raisonnement vrai. Telle est la tâche infinie qu'il livre à la culture européenne

après en avoir défini les points critiques, où il s'est toujours montré un novateur de génie : physique mathématique, logique formelle, axiomatisation des mathématiques, théorie de la connaissance, théologie naturelle et spéculative, biologie théorique, jurisprudence universelle et géopolitique, et toutes les formes de l'érudition, de l'histoire des langues à l'histoire du droit, de la controverse religieuse à l'interprétation de la religion des Chinois. Leibniz dessine le programme de l'humanisme européen et le mobilise pour en finir avec la tentation récurrente du dualisme qui a déformé l'image de Dieu dans l'histoire.

Dans sa *Théodicée*, Leibniz est en effet formel, il n'est pas possible d'aborder la question du mal avec un autre principe que celui du Dieu *unique*. C'est la raison qui l'exige car Dieu est la raison ultime de l'univers qui, considéré en tant que tel, est absolument contingent et ne forme jamais un tout uni car toute réalité est divisible à l'infini (*Théod.*, § 195). Or si l'univers n'est pas un, il ne sera pas, car tout ce qui n'est pas un, n'est pas un être. Il ne peut avoir sa raison d'être que dans un être qui porte la raison de son existence en lui. Il sera le seul à être nécessaire et éternel et sera à ce titre fondement du tout (*Théod.*, § 7).

L'univers étant continu puisqu'il est infiniment divisible, il ne peut avoir qu'une seule cause : «l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes» (*Théod.*, § 9). Cette proposition est au cœur de la controverse car cette unicité de la cause semble prouver que c'est Dieu qui fait tout. Le christianisme passe pour une religion de la liberté, faudrait-il comprendre qu'il est une religion de la seule nécessité procédant d'une cause première et unique?

La philosophie des chrétiens, qui reconnaît mieux que celle des anciens la dépendance des choses du premier auteur, et son concours avec toutes les actions des créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de notre temps en sont venus jusqu'à ôter toute action aux créatures; et M. Bayle, qui donnait un peu dans ce sentiment extraordinaire, s'en est servi pour relever le dogme tombé des deux principes, ou de deux dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce dogme satisfaisait mieux aux difficultés sur l'origine du mal; quoique d'ailleurs, il reconnaisse que c'est un sentiment

insoutenable, et que l'unité du principe est fondée incontestablement en raisons a priori.»
(*Théod.*, préf.)

Contre le fanatisme des théologiens, Leibniz a soutenu qu'il fallait délaissé les théologies fondées sur la puissance irrésistible de Dieu qui conduisent à lui conférer un pouvoir despotique qui rend possible l'amour de Dieu. Son système sera donc le système de la bonté de Dieu⁴. Comment apprécier cette bonté? Elle revient à reconnaître que Dieu n'engendre pas le monde par une émanation nécessaire, mais il le choisit entre des mondes possibles que lui font considérer son entendement. Selon quel critère le choisit-il? Selon un critère d'optimum. Il ne peut se décider que lorsqu'il aura envisagé le rapport entre les moyens et les fins et aura montré que de toute la pyramide des possibles, la puissance divine n'exécute que le monde où les malheurs travaillent au meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire la pointe même de la pyramide. Pourtant le meilleur des mondes ne se produit pas par lui-même, car seul un entendement suprêmement sage peut discerner le régulier de l'irrégulier :

M. Bayle craint qu'on en pourrait inférer avec Straton que le monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle; mais il est aisé d'y répondre. Dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et par conséquent tant le régulier que l'irrégulier : il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre et le régulier. (*Théod.*, § 189)

On le voit, si le monde pouvait être autrement, c'est que sa perfection a dû être choisie. Et pour que l'ordre l'emporte sur le désordre, il a fallu que ce soit par raison qu'il soit choisi. Il y a contradiction à penser que la régularité des lois puisse ne venir que de la nature et de la nécessité sans être dirigée par aucune connaissance, dès lors qu'on a bien compris que l'espace (et le temps) pouvait à tout instant être rempli d'autres réalités et selon un autre ordre. L'extrême contingence du monde fini ne peut que témoigner de la connaissance infinie de celui qui le conduit. Ce monde de pulvérisation et d'accident est

⁴ «Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la divinité ou qui en ont fait un principe mauvais, ont été renouvelées quelquefois de nos jours : on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse.» (*Théod.* Préf.)

donc le plus grand témoignage de l'ordre universel qui y préside. Plus encore, le mal qu'on y voit, loin de témoigner contre le créateur, révèle que ces défauts appartiennent à la dynamique d'un dessein absolu.

4. A ce point du raisonnement, Leibniz semble n'être qu'un apologiste de plus, sans doute intéressé à défendre la puissance de la raison, mais étranger à toute forme d'approche plus secrète du problème du dualisme. Ce serait gravement se méprendre, et comme dit Leibniz dès les premières lignes de la préface : «Nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion dont peu de gens se rendent capables.» L'interne pour Leibniz, c'est la substance, et c'est évidemment dans sa théorie de la substance que nous pouvons suivre la façon dont cette pensée parvient à unir la plus haute exigence de la raison et un sens du mystère, de l'initiation et du combat en faveur de l'hermétisme qui est digne des événements qui se passaient autour de Newton à cette époque. Si chez Leibniz, en effet, c'est la simple raison qui permet de venir à bout des tentations gnostiques, c'est en revanche une conviction proprement hermétique, celle de la plénitude du monde, qui le conduira à l'idée d'une continuité essentielle du réel. Elle paraît à nu dans ce genre de formule lancée contre ceux qui veulent limiter la puissance du principe et la richesse du monde : «Après tout, il est très faux qu'un infini actuel soit impossible»⁵. On ne saurait mieux cerner l'enjeu de toute expérience initiatique. Si l'initiation doit livrer à l'homme un enseignement, c'est bien celui-là.

L'intelligibilité du monde, sa dynamique vitale ne sont ainsi accessibles chez Leibniz que par la supposition que l'être est gouverné par un réel principe de continuité. Dans la nature il n'y a pas de vide ni de saut. L'élasticité de la matière, l'universalité du principe de vie, la connexité de toutes les parties de l'univers dépendent de cette conviction⁶. C'est elle la conviction première qui constitue la matrice spirituelle de toute l'opération intellectuelle leibnizienne et la source de l'incroyable pouvoir d'invention du philosophe. Par elle on peut conclure qu'«il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers»⁷.

⁵ *Théodicée*, § 8; cf. : «Il y a un infini de Créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du Continuum à l'infini», *Théod.*, § 195. On ne confondra pas cette affirmation avec l'idée qu'il existe un nombre infini, idée refusée par Leibniz, cf *Théod.*, D, § 70. Il est toujours possible d'ajouter un nombre à un nombre et ainsi le monde est-il toujours en expansion.

⁶ «Autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers». *Monadologie*, § 66.

⁷ *Monad.*, § 69.

On aurait ainsi grandement tort de déceler dans les thèses leibniziennes les marques d'un optimisme seulement moral. Nous sommes plutôt devant une confiance inouïe dans l'harmonie de l'univers et à sa structure pythagoricienne. Face aux fixités des gnoses, la raison manifeste sa capacité à se mesurer aux plus grands défis du désordre, et d'abord celui qui résulte des dualités irrésolues. Loin d'être un pouvoir dogmatique, la raison est la faculté de déplacer les points de vue, de déborder les scissions, de répondre par un pouvoir proprement humain à la barbarie des guerres primitives. Seule la raison, à condition qu'elle ne se réduise pas au simple agencement d'idées prétendument claires et distinctes, mais qu'elle se manifeste comme un véritable pouvoir de relation, est en mesure de relever le défi du divers qui sature le monde. L'affirmation de l'existence d'un G.A.D.L.U n'a pas d'autre origine. Elle ne borne notre adhésion ni à un Dieu caché, ni à un Dieu seulement clair et distinct, elle nous engage en un travail de la raison afin que les plus grands mystères que nous révèlent l'histoire ou l'expérience ne découragent pas notre faculté d'analyse, mais au contraire nous rappelle qu'il est toujours possible de progresser dans l'intelligibilité de ce qui surpasse notre faculté de compréhension :

Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. (*Théod.*, § 44)

Qu'on ne s'imagine pas que Leibniz ici se vante car il a aussi bien créé la science mathématique qui répond à cette exigence. Le calcul infinitésimal, où René Guénon vit à la fois la dernière grande manifestation de l'esprit traditionnel et la préjudiciable entrée d'un infini en acte dans le monde manifesté⁸, a permis à Leibniz de concevoir les formes

⁸ René Guénon, *Le calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946. Cet ouvrage d'une grande profondeur analyse pas à pas l'épistémologie du calcul leibnizien. Il reproche cependant à Leibniz de confondre «infini» et «indéfini» et de fonder l'approximation du calcul sur le présupposé excessif d'un véritable infini réalisé dans ce monde. Contre les analyses du grand disciple et éditeur de Leibniz, Louis Couturat, Guénon essaie de montrer que l'indéfini suffit pour rendre compte des opérations du calcul infinitésimal. Sans préjuger de l'aspect technique du problème, nous voulons montrer au contraire que l'initiation témoigne d'une expérience infinie dans le cadre des limites spatio-temporelles et qu'à ce titre, la résolution par l'infini du problème du dualisme chez Leibniz révèle un puissant hermétisme à l'œuvre dans son système, analogue à celui déjà mobilisé par la magie prophétique de Giordano Bruno selon les analyses de madame Francis Yates dans *Giordano Bruno et la Tradition hermétique*, trad. fr., Paris, 1996, p. 291-293.

d'une rationalité qui donne sa place aux états multiples de l'être qui résultent de toute expérience initiatique. La raison n'était plus contraire aux expériences les plus radicales de la transformation de soi. Ce nouveau rationalisme, loin d'être le triomphe d'une rationalité positiviste, est au contraire l'ouverture de l'intelligence humaine à des grandeurs incommensurables, à des variations insensibles, à des écarts en apparence négligeables qui deviennent, en réalité, les raisons ultimes des événements : le rationalisme hermétique des initiés n'est pas un rationalisme borné, il est la reconnaissance du caractère insensible ou «sourd», pour reprendre le mot de Leibniz, d'une raison infinie qui devance toutes nos opérations intellectuelles limitées. Cette surdité, au lieu de décourager la connaissance, la provoque et la démultiplie⁹. Même si ces raisons sourdes s'exercent jusque dans les déterminations de notre liberté, elle ne contrevient ni à l'expérience ni surtout à la légitimité de la liberté, elles reposent en effet non pas sur une détermination nécessitante, mais sur un principe de convenance qui fait entrer la série de nos actions dans le dynamisme même d'un univers conduit vers une fin absolue. La géométrie moderne se fait ici plus qu'explicite et légitime la présence du grand G dans nos symboles :

Une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime ni raison; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités. (*Théod.*, § 242)

Aucun dualisme irréductible ne peut résister à ce pouvoir d'enveloppement de la différence par une identité en mouvement venue des ressources les plus profondes de la raison. C'est en elle que se fondent les prolongements qui unissent les contraires et reconstituent l'idéalité du continu par-delà toute différence visible.

⁹ Guénon repoussait les thèses de Louis Couturat à ce sujet. On lit dans le livre de celui-ci, *De l'infini mathématique*, ces propositions capitales que dénonce Guénon dans le livre cité p. 78 : «on voit comment l'infini peut servir à découvrir et même à démontrer des relations entre les grandeurs finies, grâce à la continuité géométrique, qui permet de 'passer à la limite', et en particulier de conclure de l'indéfini à l'infini». Et il ajoute : «Cet exemple fait bien ressortir le caractère essentiel et original du principe de continuité, qui en fait la portée et la fécondité. Ce principe n'est pas *analytique*, mais *synthétique*; ce n'est pas un axiome logique, mais un postulat rationnel [...] Il y a donc des propositions qui peuvent être absurdes sans être contradictoires [...] Le principe de continuité, au contraire, est une loi possible et féconde de la pensée [...] Il transporte la vérité de proche en proche, du connu à l'inconnu», p. 269-270. Un tel postulat rationnel «synthétique» devient chemin spirituel dans l'initiation.

5. Les convictions hermétiques se confondent avec ce parti pris en faveur du continu contre tout culte attardé de la violence séparatrice. Nos convictions n'ont rien de commun avec l'irrationalisme qui n'engendre que paresse, superstition et fanatisme. Il ne faut pas confondre le rationalisme instrumentalisé des modernes, dénoncé à juste titre par Guénon, et les audaces de la raison éclairée d'un Leibniz, qui est le seul à véhiculer dans le monde moderne (avec Hegel, ajouterai-je contre Guénon) les exigences d'intelligibilité transmises par l'antique pythagorisme et renouvelées à la Renaissance.

Le propos de Leibniz ne saurait, en effet, être intelligible s'il n'était pas rapporté à cette grande recommandation de réconcilier le fini et l'infini qui caractérisa la Renaissance occidentale. Cette ouverture de la raison humaine vers l'infini fut celle de Nicolas de Cues et de Léonard de Vinci, depuis les spéculations sur la quadrature du cercle jusqu'à la théorie du clair-obscur dans la peinture, celle de Copernic comme de Giordano Bruno montrant la légitimité de l'hypothèse héliocentrique, celle de Pétrarque et de Montaigne découvrant, analysant et formalisant dans le travail infini de la langue le mouvement infinitésimal de notre amour et de nos passions.

Leibniz savait d'où il provenait, se souvenant aussi bien l'adhésion passionnée de sa jeunesse au mouvement des Rose-Croix que de ses lectures infinies des textes hermétiques de l'Italie humaniste, de la Kabbale ou de l'alchimie. Mais jamais cette curiosité inépuisable n'a jamais rien cédé à un goût facile pour l'irrationnel : grandeurs évanouissantes oui, grandeurs «occultes» non, car l'évanouissant ne contrevient pas à un principe d'identité élargi (jusqu'à une simple ressemblance¹⁰), mais l'occulte revient à poser qu'il puisse y avoir des actions sans fondement et des substances sans actions, ce qui est simplement impossible.

Le monde sera donc simplement matériel *et* spirituel et cela suffit pour en exprimer tous les mystères, de l'Europe jusqu'à la Chine :

M. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux[...]. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part était parfaite, elles seraient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire.

¹⁰ Cf. *Initia rerum mathematicarum*, GM, V.

Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de dieux; il sera toujours un système de corps, c'est-à-dire de chose rangées selon les lieux et les temps, et d'âmes qui représentent et aperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. (*Théod.*, § 200)

Ainsi s'achève l'antique dualisme¹¹. La raison est devenu e un véritable océan capable de s'immiscer dans le monde des différences les plus ténues, l'intelligence humaine remplit toute choses et dépasse toutes les contradictions passagères par sa capacité d'intégrer les vérités isolées, toujours vouées à l'excès ou à la déformation, dans un enchaînement invincible, qu'il serait tout aussi légitime d'appeler une Chaîne d'union...¹²

6. Jamais Leibniz n'a mieux reconnu sa dette à l'égard de l'hermétisme que lorsqu'il a rapporté la gnose dualiste à l'antique religion iranienne du feu, et à son représentant, Zoroastre. Pourtant, pas plus que Mozart, Leibniz n'a pas voulu se priver du savoir de Zoroastre. Il a fait valoir que le terrible dualisme de la lumière et de la nuit n'avait peut-être d'abord qu'une signification historique et ne faisait qu'exprimer l'antique lutte des peuples orientaux et des peuples occidentaux. On a peut-être, ajoute-t-il, mal compris Zoroastre dont la doctrine, dans le fond, n'est guère distincte de celle de Moïse ou d'Hermès. Ces sages, loin d'avoir favorisé des doctrines ruineuses pour la raison, ont poursuivi une même œuvre commune en faveur des vérités de l'intelligence: Zoroastre n'a point

¹¹ Il n'est pas pour autant la fin de tout dualisme. On sait que Leibniz est aussi l'inventeur du calcul binaire en 0 et 1, qui sera à la base de l'algèbre de Boole et des langages informatiques. Il en retrouvera des traces jusqu'en Chine. Il cherchera à appliquer ce système duel à la pensée de Dieu et du mal. Dans un texte peu connu du 25 janvier 1695, *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (éd. Grua, I), il affronte avec ce moyen le problème du mal et rencontre le problème d'un nouveau dualisme : «A – Pour rendre raison du péché, il faudrait une autre cause infinie capable de contrebalancer l'influence de la bonté divine. B – Je puis vous nommer une telle chose. A – Vous serez donc manichéen, par ce que vous admettez deux principes, l'un du bien et l'autre du mal. [...] B – C'est le Néant [...]. <Les choses> sont bornées ou imparfaites par le principe de la Négation et du Néant qu'elle renferment. [...] Il ne faut se prendre qu'à leur limitations ou bornes, c'est-à-dire à ce qu'elles participent du néant, si elles sont imparfaites.», p. 365. Ce texte important envisage le problème du mal en dehors de toute considération d'un créateur personnel, à partir de la simple combinatoire de l'être et du néant grâce à laquelle Dieu non pas crée, mais *compose* le monde comme un joueur expert. On y retrouve évidemment le Pavé mosaïque des loges et la vocation maçonnique à l'universalité : «Fohi, le plus ancien prince et philosophe des Chinois, a reconnu l'origine des choses dans l'unité et le néant, c'est-à-dire que ses figures mystérieuses montrent quelque chose d'analogue à la création», billet au P. des Bosses, du 12 août 1709; éd. Frémont (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*), p. 188. C'est dire que l'apologétique leibnizienne, si elle part du Dieu de la foi des Occidentaux, arrive par l'épuration progressive de ses positions philosophiques, à l'idée d'une combinatoire universelle, absolue lorsqu'il s'agit de Dieu, la meilleure possible lorsqu'il s'agit du monde. Ce serait l'esprit même des Lumières diffusé par les loges.

¹² Dans les *Nouveaux Essais*, réfléchissant sur la secte mulsumane des Assassins et ses rites, Leibniz en vient à concevoir la nécessité d'un théâtre qui instruirait les hommes aux principes d'une raison infinie. L'idée des loges n'est pas loin : «Il ne faudrait point s'étonner si ces fraudes pieuses eussent fait plus d'effet que la vérité mal ménagée. Cependant rien ne serait plus fort que la vérité, si on s'attachait à la bien connaître et à la faire valoir; et il y aurait moyen sans doute d'y porter fortement les hommes.», II, XXI, § 37.

considéré ces deux principes comme tout à fait primitifs et indépendants, mais comme dépendants d'un principe unique suprême; et il a cru, conformément à la cosmogonie de Moïse, que Dieu est sans pair, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquent comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exempterait cet ancien auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Egyptiens et des Grecs; tout comme les Septentrionaux ont comparé leur Wotan ou Odin avec ce même Mercure. [...] Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux curieux. (*Théod.*, préf.)

De Zoroastre à Mercure et à Hermès, de Moïse à Odin ou à Wotan, une même exigence de lumière traverse l'humanité, réveillant les dieux endormis et rejoignant les convictions les plus sereines d'un humanisme mûri. Quant à ces «curieux», nous les connaissons, ce sont les hommes de désir que Leibniz appelle des «monades». Qu'est-ce qu'une monade? Les monades, ce sont nos âmes, ces entités indivisibles, douées d'une entière spontanéité et comme telles, soustraites aux influences extérieures, qui sont appelées à découvrir dans leurs seuls replis les marques de l'harmonie universelle qui nous unit à l'univers entier. Nous ne sommes sans doute pas encore des monades, et ce constat suffit à distinguer un monde de valeurs comme le nôtre d'un monde d'hypothèses ontologiques comme celui de Leibniz. Mais c'est assez de savoir qu'une telle «monadologie» est possible pour une raison éclairée et qu'à ce titre, elle demeure un idéal suffisant pour une humanité plongée dans les convulsions de la communication universelle.



MIMESIS

Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.