

Bifurcations et germinations

Le possible entre contingence et providence

par Bruno Pinchard
professeur à l'Université Jean Moulin Lyon3

En hommage à André Robinet et à son œuvre leibnizienne

1. Une logique de la pensée humaniste

On aurait tort de limiter le débat de Leibniz avec la pensée de la Renaissance, et aux conceptions contemporaines du hasard et de la providence, à la superbe reprise du dialogue de Lorenzo Valla qui clôt l'œuvre et aux variations fameuses auxquelles elle donne lieu. Le débat est explicite dès le début de l'œuvre, dans la requête d'une pensée de la substance douée d'intériorité, dans la volonté de reprendre le débat critique avec le monopsychisme averroïste, dans la présence d'une philologie centrée autour de la mythologie sapientiale d'Hermès, avec ses racines germaniques, celtiques, mosaïques et zoroastriennes, en une vaste synthèse qui prélude aux essais de mythologie comparée. Tous les grands noms des théologiens de la Renaissance, des Réformés et des Contre-réformés, traversent le texte qui, loin de s'en tenir à la répétition de positions unilatérales, cherche toujours le point de vue capable de réconcilier les écoles en une conception complexe de la rationalité et de son rapport aux futurs contingents. Si la raison est expressément définie comme « enchaînement » dans la *Théodicée*, il faut comprendre qu'elle n'est pas seulement un enchaînement de principes de la raison pure, mais qu'elle est aussi un enchaînement des positions factuelles tour à tour explorées par la pensée de l'humanisme, du moins en tant qu'elle s'expose, se définit et se conquiert à travers une relation réfléchie à l'infini, c'est-à-dire à un réel pouvoir d'intégration de l'écart qui va toujours s'approfondissant entre la brutalité des événements et l'harmonie du Meilleur des mondes possibles.

Leibniz n'a jamais caché en effet ce qu'il devait au mouvement moderne de la restauration des lettres et des humanités. Il est bien connu que son œuvre n'est pas seulement un système, elle est tout autant une bibliothèque. Elle a ce trait qui la distingue entre toutes, qu'elle décourage les chercheurs amateurs de sources. Avec Leibniz, la Renaissance n'est pas une source, elle est un pouvoir. A peine croit-on déceler une source de la pensée leibnizienne que le bibliothécaire infallible qu'est Leibniz en apporte lui-même deux, cinq, dix fois plus que le plus érudit de nos contemporains. Alors que nos savoirs sont soumis à une logique de

spécialisation qui livre toujours une image tronquée ou déséquilibrée d'une époque, Leibniz nous restitue la bibliothèque de son temps dans son ordre, selon ses pondérations réelles, en exhibant les lignes de force que révèlent les polémiques engagées, le poids des autorités, les enjeux politiques effectifs. Rien ne moins abstrait ou idéal qu'une telle bibliothèque. Ce n'est pas une république des lettres, c'est une république des esprits. Elle n'est pas une trace qui cherche à se préserver, elle est une force qui s'exerce.

C'est pourquoi le savoir de Leibniz ne consiste pas à cacher, à effacer, mais à exposer et à combiner. Je ne nie pas en lui le diplomate, le stratège, le rhéteur qui réserve son argument ou s'adapte à son lecteur. Mais alors le texte ne se voile pas, il se spécialise. Il n'expose pas le tout, il l'exprime. S'il y a bien une nuit du texte leibnizien, que révèlent assez les manuscrits et leurs ratures, cette textualité s'oriente d'abord vers les Lumières, au sens où il donne toujours les arguments de ce qu'il expose, il restitue le fond de ce qu'il éclaire. Il appartenait à un penseur de la raison suffisante d'inventer un texte qui, arguments comme sources, donne ses *raisons*. Nous ne sommes plus dans l'âge du grimoire, mais dans celui de l'art de démontrer, à tout le moins suffisamment. Les textes ne sont pas chiffrés, ils sont destinés.

L'art de Leibniz ne consiste donc pas à faire oublier quel homme de savoir il est, précisément son mouvement est inverse : il lui faut contracter, résumer, synthétiser, axiomatiser ce qu'il transmet ouvertement. Il n'y a pas d'arrière- ou d'hypo-texte de Leibniz car l'œuvre procède de la combinaison délibérée de l'intertextualité dont elle procède ouvertement. On n'a pas encore lu Leibniz tant qu'on le rapporte à un passé dont il est lui-même la mémoire explicite. Son agir propre, encore largement incommensurable, est en avant de lui, dans l'effet de concentration de cette somme d'information, dans l'unité nouvelle engendrée par l'effort de mise en relation des éléments de départ.

On n'attendra en conséquence nulle surprise érudite à proposer une lecture « humaniste » de Leibniz. Les surprises se résument au dépouillement de tel manuscrit encore inédit, de telle rature négligée, de telle extension imprévue à la mémoire de celui qui fut tout à la fois voyageur au pays des bibliothèques et bibliothécaire de ses propres voyages. En revanche, on est en droit de se demander quel effet peut produire la mise en relation, l'instauration sous forme de système des pensées que l'humanité a pu engendrer au cours de son histoire. Quel est l'effet d'un système sur une culture ? Que peut le travail de la raison pure sur la diversité que livre l'archivage du savoir humain ? Jusqu'où peut-on transformer un matériau donné à force de le livrer à de nouvelles hypothèses de coordination, à de nouvelles

perspectives ordonnatrices, à de nouvelles anamorphoses ? On pourrait dire de la culture de Leibniz ce qu'il dit lui-même des possibles en Dieu : l'entendement divin ne peut s'étendre certes au-delà des possibles, dans la mesure où il s'étend à tout l'intelligible et que le possible c'est l'intelligible, mais il surpasse cependant les possibles « intensivement », « à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus¹ ».

Nous n'avons pas la prétention d'épuiser la créativité de l'intelligence leibnizienne lorsqu'elle s'exerce sur la mémoire de la Renaissance, nous voulons seulement montrer que c'est là, dans cet amont de tout donné, au lieu de ces réflexions « infinies », que s'exerce la puissance d'une pensée qu'on pourrait résumer en la définissant comme la *methodologie de la pensée humaniste* quand elle se confronte avec la créativité de l'a priori. Si, comme Dieu, nous voulons réfléchir et combiner le savoir humaniste en ce qu'il a de *possible*, c'est-à-dire d'intelligible, nous nous délivrerons de l'obscurantisme des faits isolés dans leur singularité et leur contingence, en les intégrant à une circulation qui enrichit sans cesse la complexité de la pensée universelle, qui ne semble finie que pour ceux qui s'en tiennent à la simple énumération, n'ayant pas encore senti l'appel de l'infini que recèle l'art de la comparaison, de la combinaison, de la conciliation :

La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal : elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen la Sagesse Divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare entre eux².

A jouer avec ces perspectives fantastiques, on pourrait croire que nous préférons dilater la puissance imaginaire de Dieu que de développer réellement celle des hommes. Où sont les jeux « humanistes » du hasard et de la providence dans ces perspectives combinatoires et cette pesée idéale des possibles ? Précisément, nous commençons par méditer sur la possibilité d'un savoir de la Renaissance à l'âge des bibliothèques, et sans nous en apercevoir peut-être, nous sommes en train d'aborder la question de ceux que les philosophes nomment la contingence et des propositions d'ordre que le savoir peut y

¹ Leibniz, *Théodicée* (désormais *Théod.*), 225.

² *Ibid.*

introduire. Comprendre cet enchaînement, accepter ce commencement dans l'argument, c'est déjà recueillir beaucoup de la contribution leibnizienne à l'intelligence de la Renaissance.

Revenons en effet à notre intellect divin et à sa puissance de combinaison. On constate que Leibniz insiste sur un passage notable du fini à l'infini. La pensée n'est pas faite pour s'arrêter à des jugements finis. Si elle commence par chercher des perfections dans son objet, c'est-à-dire des degrés d'affirmation et de négation, si elle envisage des forces, des faiblesses, des biens et des maux selon une perspective finie, elle ne s'arrête pas à cette simple succession. Ce serait précisément revenir à une scolastique indigne de l'esprit de l'humanisme que de se refuser à la divisibilité de l'intelligence. Penser ne revient pas à assembler des éléments finis dans un jugement déterminant. Penser, c'est d'abord inventer les transitions, épaissir les bords des actes finis auxquels nous contrainst le langage pour trouver, jusque dans les discontinuités des éléments discrets que nous articulons, la puissance de continuité qu'on peut discerner entre des termes qu'on a assez simplifiés pour les juger séparés. La pensée à l'œuvre passe ainsi des évaluations aux continuations. Cette formule qui laisse assez voir que penser c'est rétablir le continu partout où un discontinu phénoménal impose ses fixités pourrait n'être l'œuvre que de la générativité mathématique. Mais pour Leibniz, c'est proprement le réel dans sa totalité qui suit un tel principe de continuité et c'est lui qui, chez lui, résume l'idée humaniste dans le savoir. Un savoir est libre s'il reconstitue des continuités. Retrouver les autorités, reconstituer les traditions, multiplier les points de vue par une érudition renouvelée, qu'est-ce d'autre en effet qu'inscrire des continuités entre les éléments confrontés du réel, entre l'homme et Dieu, entre Platon et Aristote, entre la matière et la forme ?

Leibniz n'arrête pas pour autant sa pensée sur quelque « conciliation des contraires » poussée à l'absolu car ce qui lui importe c'est non pas le point de jonction des propriétés opposées, mais les possibilités de liaison qui se dévoilent dans l'univers. Il ne s'agit pas de résoudre l'énigme du monde, mais de multiplier les « suites possibles de l'univers », autrement dit les prolongements que l'état présent appelle, suite non pas nécessaires, mais précisément ouvertes, multiples, véritables carrefours de possibles qui constituent les lendemains de tous les états présents du monde.

Au-delà donc d'un acte d'évaluation, la problématique du possible montre sa fécondité en multipliant les liens entre les entités. Le possible est une promesse qu'il n'y a pas de trou dans l'univers. Le possible n'est pas seulement l'essence intelligible des choses, c'est l'assurance que l'avenir, aussi incertain soit-il, émanera du présent quand il sera passé. Tel est

le paradoxe du possible : il nous retire l'assise des événements infaillibles, mais son infinité latente, sa puissance de multiplication fait de lui un pont entre ce qui n'est déjà plus et ce qui va advenir et se réserve encore dans l'avenir. Le possible résume toute espérance à l'égard d'un monde qui semble brisé par le temps. Le possible est la bonne fortune du présent. Certes, il n'est pas encore la providence de l'avenir, il est, à tout le moins, l'assurance qu'un réseau d'extensions intelligibles prospecte autour du centre de la présence et établit des relations avec ce qui n'est pas, et ne sera peut-être jamais, mais pouvait être et à ce titre continuait le présent qui, à son tour, en provenait, selon une fragilité propagée, mais jamais dépourvue de sens.

C'est ainsi que Leibniz peut ajouter cet autre élément qui parachève sa doctrine : « Tout est lié dans chaque suite³ ». Il précise même que dans cette manière de prendre la chose, toutes les actions sont liées « le plus qu'il est possible ». Il faut donc entendre qu'il fait partie du possible de relier *le plus possible*. C'est qu'il n'y a jamais *un* possible, mais une multitude, il y en a toujours assez pour faire un monde entre l'instant présent et l'instant futur. Mais le possible veut encore être le plus possible. C'est dire qu'il tend vers une limite, qui ferait de lui non plus un possible, mais un être réel, réel non pas simplement posé, dans la séparation d'une existence, mais engendré, développé, suivi sans qu'aucune rupture n'impose son suspens dans l'œuvre de lier.

Certes, cette sagesse n'est pas commune et nous vivons, nous pensons, nous agissons dans l'isolement du présent, sans reconnaître le travail de sélection de l'avenir que les possibles multiplient autour de nous. Leibniz y voit même la source des sciences particulières :

Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connaître la première source qui est en Dieu⁴.

Mais dès lors que la Métaphysique est en cause, une métaphysique vraiment héritière d'Aristote, on ne saurait connaître sans se référer à une « science supérieure » qui donne la raison des sciences particulières en envisageant l'être, tout l'être, et Dieu sa source. Mais elle n'y parvient pas sans la considération de la nouvelle intelligence des possibles. Celle-ci

³ *Théod.*, 84.

⁴ *Théod.*, 184.

succède, dans le monde des savoirs modernes, aux liaisons élémentaires de l'antique analogie de l'être⁵.

2. Une instabilité créatrice

Nous voici au seuil d'une nouvelle idée de la raison, non pas simple faculté de représentation, mais faculté d'« enchaîner des vérités ». Mais cet enchaînement est d'abord la suite des possibles. Loin de nous enfermer dans les seuls lois du nécessaire, il nous ouvre au contingent. Si le nécessaire en effet voue l'existence à la répétition de l'identique, l'enchaînement des possibles l'expose à l'altération des voies multiples. Dès lors qu'un possible devient concevable, il en découle que le monde n'est pas nécessaire, mais qu'il a dû être sélectionné entre des mondes possibles. En conséquence toute approche du savoir par le possible répètera le processus même de la venue à l'existence, exposera le savoir aux moments de la temporalisation des essences, prendra sa part à l'histoire de la force, d'abord simple prétention à l'existence, ensuite actuation qui ne cesse de progresser vers la complétude de son programme éternel. Nous croyions méditer sur les bibliothèques de l'humanisme, nous sommes en train de répéter le geste même de la création du monde et de la libération de ses forces, des forces contingentes certes, mais aspirées par un principe de plénitude qui exige un regard spécifique.

Le livre dans lequel tous ces moments de la réflexion se retrouvent irréversiblement imbriqués est la *Théodicée* de Leibniz. En apparence, l'ouvrage se présente comme un plaidoyer pour défendre Dieu de l'accusation d'être l'auteur du mal. En réalité, l'ouvrage dévoile peu à peu sa véritable dimension. Il expose un enveloppement, par la continuité des possibles, des dualismes hérités de la théologie et de l'ancienne métaphysique de l'être. Leibniz y soutient d'un bout à l'autre, comme il le répète pour finir, que la doctrine des possibles est la source de toute chose⁶. C'est un traité de l'origine radicale des choses, qui part des dogmes figés de la théologie pour entrer dans un univers absolument nouveau, où les possibles sont explorés dans toute leur fécondité, possibles combinés, possibles choisis, possibles puissances qui viennent à réalisation selon un principe d'optimalité, possibles sources de force donc, mais aussi de vie dès lors que leur spontanéité, leur structure autarcique, leur rapport à l'aléa organisateur en fait le schème intégral de la vie elle-même. La

⁵ « Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique... », écrit Leibniz au § 54 du Discours de la *Théodicée*.

⁶ *Théod.*, 417

Théodicée invente le passage des théologies médiévales vers le dynamisme moderne en s'exposant sans réserve au jeu humaniste du hasard et de la providence.

On n'approche pas en effet l'idée d'un possible doué d'une puissance de réalisation sans retrouver les traits fondamentaux du vivant : l'inquiétude, l'attente, la métamorphose, la spontanéité, l'immortalité. Nous avons commencé par reconnaître qu'il n'y a pas de Renaissance sans possible, nous devons enregistrer maintenant qu'il n'y a pas de Renaissance sans vie, et sans surpassement par la vie des éléments figés des anciennes dominations théologiques, désormais réorientés vers l'émanation totale du vivant. L'érudition voudrait que la Renaissance soit présente dans la *Théodicée* par le développement de l'apologue de Lorenzo Valla sur lequel elle s'achève. En réalité, son mouvement de possibilisation de l'existence résume toute pensée du hasard et de la providence et fait du livre l'estuaire de la pensée humaniste sur le temps et l'histoire.

Il est un texte publié par Grua qui mérite d'être relu car il propose la liaison de tous ces éléments polyphoniques avec une concision extrême, mettant en évidence comment la logique du possible une fois développée dans ses caractères formels et mathématiques conduit à un univers du risque infini, auquel seul le phénomène de la vie est en mesure de donner une réponse globale. Ce texte, rédigé lors du voyage en Italie, porte le titre : *Origo veritatum contingentium*, origine des vérités contingentes⁷. Sa vitesse de progression est proprement stupéfiante :

Sont contingentes les vérités dans lesquelles le processus pour en rendre raison se prolonge à l'infini, autrement dit c'est de là qu'on comprend que les créatures en acte sont infinies en toute partie de l'univers, et que toute substance individuelle comprend dans sa notion complète toute la série des choses, et consonne avec toutes les autres, et que pour cette raison elle contient quelque chose d'infini. Le fait de ne pas comprendre cela a fait que l'union de l'âme et du corps est demeurée inexplicable [...]. Il se produit quelque chose de semblable dans toutes les substances, même entre celles qui sont très éloignées les unes des autres, même si entre elles la consonance n'apparaît pas aussi distinctement.⁸

Il est difficile de dire plus en si peu de mots. Leibniz reconnaît en Italie qu'il a compris la racine de la contingence à partir de l'analyse infinie, c'est-à-dire à partir de la théorie de la démonstration. C'est l'analyse des vérités qui permet de dépasser l'opposition simple entre un monde de simple fortune et un monde providentiel toujours prompt à se confondre avec l'affirmation de la simple nécessité. Toute vérité, ajoute le même fragment,

⁷ Leibniz, *Origo veritatum contingentium*, in Gaston Grua, *Textes inédits* (désormais Grua), PUF, Paris, 1948, I, p. 325 (daté de 1689?).

⁸ *Ibid.*

qui n'est pas identité exige démonstration. Dans les vérités nécessaires, on montre que le contraire implique contradiction ; dans les vérités contingentes, il faut montrer qu'il y a plus de raison dans ce qui a été fait que dans son contraire. Mais cette démonstration ne peut se résoudre à des termes identiques qu'à travers un processus infini qui suppose une divisibilité elle-même infinie du continu.

C'est ici que l'analyse logique rejoint la métaphysique, et la métaphysique se fait métaphysique de l'infini, et par l'infini, de la vie même. Cette résolution démonstrative à l'infini pourrait en effet ne désigner que des opérations mathématiques déterminées. Mais parce que Leibniz ne se tient pas à une séparation formelle entre les innovations du calcul et les substances sur lequel il s'opère, il n'hésite pas à supposer, par la seule magie d'un « vel » presque intraduisible, qu'il y a une ontologie sous-jacente de ce calcul des infinis, que cette ontologie est une ontologie plurielle, qui exige la spontanéité et l'autonomie des substances et suppose la complétude de leur notion, et s'ouvre ainsi à la vie dans ses procédures fondamentalement harmoniques.

Voilà comment progresse une pensée que ne ralentissent pas des vigilances critiques qui exténuent la force, mais fait confiance au pouvoir de déploiement de l'intelligence, d'une intelligence certes non limitée aux seules nécessités fortes, mais ouverte au possible, au vraisemblable, au contingent. La vérité dans ses différents régimes annonce la possibilité de la vie et la vie effective, dans sa contingence, n'est que l'accomplissement des formes de la vérité. Toute vérité est en somme le déploiement d'une force et toute force suit un programme démonstratif. Et dans cet univers de réciprocités, l'événement, le contingent, le singulier, loin d'être livré à la seule violence du hasard en quête de sa bonne fortune, se retrouve enveloppé par une intelligibilité qui le détermine toujours sans le priver de l'aléa de sa futurition :

il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue : ce qui n'augmente point la détermination, ou la futurition (comme on l'appelle) de ces événements, dont nous sommes convenus d'abord⁹.

Monde de futurible et de futurition en actuation, monde non pas tant d'existence que d'« existiturience » pour reprendre le fameux néologisme de Leibniz lui-même, la Renaissance devenue Théodicée se délivre de toute ontologie fixiste pour jeter l'être dans un devenir ouvert, jamais linéaire, qui ressemble plus à l'élan vital bergsonien qu'aux grandes

⁹ *Théod.*, 37

machines de l'opéra classique. Il semblerait que l'ontologie du contingent et la logique de la vraisemblance qui la soutient est plus proche du gigantisme de la Renaissance que des restrictions du classicisme, pourvu qu'on comprenne que le réseau du possible n'arrête jamais l'aléa du monde. L'idéalité s'est à ce point assouplie qu'elle n'est plus contraire aux futurs contingents : « Dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres¹⁰ ». La certitude de l'événement est bien fondée, mais ce fondement n'est pas nécessitant. Il préserve l'indépendance de la créature tout en la soumettant à un plan de vie universel.

Il faut donc en finir avec un empirisme borné qui veut que les choses soient vraies parce qu'elles sont advenues. C'est au contraire parce qu'elles sont vraies qu'elles adviennent, vraies, c'est-à-dire selon une structure idéale qui seule est à même de préserver leur aléa. Dans un monde où la science nécessitante domine, il faut défendre le contingent contre le poids des faits. Or Leibniz nous montre que seule la vérité fonde le contingent, pour peu que la vérité ne réside pas que dans les phrases, mais retrouve la région des possibles, région de combinaison, de classification, de sélection et, par là, de libération des forces de l'existence.

3. Les « ténèbres des centres »

Dans ce passage incessant de la vérité à la vie, des formes de la démonstration à l'évolution de l'écosphère, il est un point qui mérite encore notre attention, c'est celui qui permet de partager autrement les rapports de l'ombre et de la lumière. Il est utile ici de revenir aux premières réactions de Leibniz arrivant à Paris et découvrant l'engouement français pour les vérités claires et distinctes. Ici encore ce prodigieux esprit de conséquence de notre auteur va produire ses effets habituels : parce que nos idées ne sont pas à l'évidence toute claires, il faut modifier les règles du calcul, les critères de la démonstration, les formes de l'épistémologie et finalement l'ontologie. D'un cartésianisme dénoncé, on passe à l'instauration d'un monde. Or, contrairement aux idées reçues, ce passage ne s'effectue de l'ombre à la lumière, mais au contraire de la lumière à l'ombre, d'une lumière trop facilement partagée à la profondeur de l'ombre et à la fécondité de la confusion. Ce passage mérite qu'on s'y arrête, lui seul contient le point d'articulation entre le hasard et la providence et donne la mesure du regard métaphysique de Leibniz.

¹⁰ *Théod.*, 42

Leibniz raconte comment il s'est dégagé des idées de son temps d'abord en entrant dans une nouvelle intelligence des Anciens que les Cartésiens avaient trop vite relégués faute d'avoir été évalués dans leur réelle puissance. Mais il n'a pu entrer dans cette nouvelle explication avec le passé que lorsqu'il s'est mis en quête d'un nouveau critère de vérité que celui que Descartes avait rendu populaire. Ce critère n'a aucun sens tant qu'on ne peut définir des *marques* de la clarté et de la distinction. La clarté et la distinction sont souvent confondues avec la passion avec laquelle on s'attache à un simple préjugé. Il serait temps de passer d'un critère privé à un critère public. C'est alors que tombe cette sentence capitale :

Nous ne percevons distinctement que peu de notions, celles que nous percevons clairement sont la plupart du temps également confuses. Mais cela n'empêche pas que pour nous beaucoup d'idées, qui appartiennent aux idées confuses par l'expérience, se fassent connaître comme des idées distinctes (du moins en tant qu'elles sont distinctes) par la démonstration. Et le plus souvent, en partant de ces idées distinctes en petit nombre, la bienveillance de la providence nous a fourni un accès aux idées confuses qui peuvent être aussi développées, à condition que nous usions d'une Analyse vraie que, pour ma part, j'estime jusqu'ici ignorée par la foule des chercheurs en matière d'Analyse¹¹.

Nous attendions la Providence, la voici, mais dans un usage bien inattendu. La Providence se fait démonstration et voie vers le développement. La Providence invente la suite du distinct, à condition d'user de l'Analyse convenable. Cette analyse ne se contentera pas de la clarté de l'intuition cartésienne, il lui faudra procéder à partir de « *notae* » certaines permettant de partager le clair et le distinct.

Un nouveau savoir est né sous le signe du développement. Il est concevable de donner sa lumière au confus à condition de le reconnaître comme tel et de le faire entrer dans une analyse infinie, la seule qui le respecte comme confus. Le confus, au même titre que le contingent, ne sera pas réduit, il sera reconnu dans la force qui lui est propre. La vérité de l'Analyse dépend de sa capacité à produire cette distinction entre les rangs de vérité et à ne jamais sacrifier à un modèle unique et tyrannique d'évidence.

Entre hasard et providence, il n'y a donc pas que le possible, et la vie qu'il engendre avec ses forces propres, il y a encore place pour une certaine évaluation de l'obscur. Leibniz est allé très loin dans ce sens, au point d'ouvrir un dialogue avec d'autres puissances de la raison que celles des savoirs scientifiques. Les phrases des mystiques, les opérations des alchimistes, les Kabbales et les mystères des mots et des lettres, s'ils sont possibles, c'est-à-

¹¹ Leibniz, *Specimen demonstrationum catholicarum seu apologia fidei ex ratione*, Grua, I, p. 30, (daté de 1683-166 ?).

dire s'ils s'intègrent à l'univers temporel en extension selon l'harmonie de ses possibilités, participeront à la restauration des droits du continu dans la pensée et à une véritable infinitisation du divin. Il y a une bonté de la nuit que le leibnizianisme ne manque pas de convoquer dans son encyclopédie vivante et maritime des possibilités de l'esprit.

Dans une lettre à Morell du 4-14 mai 1698, Leibniz présente sa propre lecture des mystiques et présente une première interprétation de Jakob Boehme en montrant sa compatibilité avec le système des monades. Aussitôt la pensée se réfère au fonds :

La créature est quelque chose de plus que les limites, car elle a reçu quelque perfection ou vertu de Dieu, comme la ligne est autre chose que des points. Car dans le fonds le point (terminus lineae) n'est autre chose que la négation du progrès ultérieur de ce qu'il termine¹².

Avant même d'aller plus loin, méditons ce renversement des rapports de Dieu au monde dans la pensée des possibles dynamiques. Ici, ce n'est pas Dieu qui est plus que la créature, c'est la créature qui est plus que les ponctualités divines. Nulle création continuée, faite d'impulsions instantanées successives, ne peut rendre compte d'une création qui est d'abord un prolongement de Dieu et constitue un univers distinct de celui de la simple unité divine. Si celle-ci est immobile dans son essence, la créature est un progrès ininterrompu, une croissance aléatoire et possible qui invente une forme d'être nouveau, non pas la seule existence dont Dieu a le privilège par essence, mais cette continuité entre la cessation et le commencement qui résume l'épaisseur ontologique du créé. Ainsi Dieu est-il le discret absolu, mais son œuvre, la création, est-elle, un élan, un emportement de l'être vers son prolongement temporel qui donne l'image la plus fidèle de l'émanatisme leibnizien. L'émanation n'est plus le simple débordement du principe, elle est l'invention d'un continu qui seul répond à l'idée de l'infini dans le domaine de l'espace et du temps.

Mais dans cette nouvelle évaluation du monde créaturel, Leibniz en dialogue avec la philosophie hermétique de Boehme va beaucoup plus loin encore. Toute chute dans le temps en effet, loin d'être une dissipation, donne lieu à une opération autrement plus innovante : on peut bien accuser la créature rebelle de s'être érigés en créateur, il faut plutôt comprendre que dans ce mouvement de se perdre elle a REVEILLE SON CENTRE TENEBREUX¹³ : « créer et réveiller ce centre est la même chose » ajoute Leibniz, sûr de sa puissance d'innovation. Dieu est donc le grand éveilleur des lignes continues de l'espace et du temps. Créer pour lui

¹² A Morell, mai 1698, *Grua*, I, p. 126.

¹³ *Op. cit.*, p. 127.

n'est pas jamais ce qu'il était pour saint Thomas, c'est-à-dire concrétiser une forme avec une matière, c'est déployer les possibilités aléatoires d'une substance, c'est faire droit à la latence de l'être et lui donner un avenir dans l'univers. L'ontologie n'est plus soumise à la cause, elle est projetée vers l'avenir. La philosophie du principe de raison n'est pas une philosophie de la causalité linéaire de l'efficience, c'est une fondation en raison de ce qui déjoue les raisons simples et les ouvre à un devenir que le refus de la raison vouerait à l'insignifiance.

Réveiller les centres ténébreux, voilà ce que la philosophie de la substance selon Leibniz devra à la théosophie de Boehme. Il peut alors formuler le nouveau rapport du jour et de la nuit qui résulte de la Théodicée à l'œuvre dans le monde et dans les bibliothèques :

aucune substance ne saurait périr et celles qui sont dans les ténèbres des centres seront produites sur le théâtre à leur tour¹⁴.

Cette philosophie passait pour un rationalisme absolu, son rationalisme n'est absolu que parce qu'il héberge les ténèbres des centres, cette ténèbre de confusion et d'indistinction qu'un jeune mathématicien allemand à Paris avait cru devoir arracher, par l'effet d'une Analyse nouvelle, aux principes durcis du cartésianisme du jour. La mathématique ne joue pas ici le rôle d'une censure épistémologique pour les autres savoirs, comme si sa norme de vérité était exclusive des autres. Au contraire, la mathématique entendue dans toute sa puissance permet d'authentifier les autres prétentions au savoir, dès lors qu'elles peuvent être formulées comme des modalités d'un continu à la fois fécond et inépuisable. La mathématique libère l'intelligence en instaurant le droit de l'infini dans le savoir des monades finies. Dès lors, ce sont non seulement les savoirs qui sont libres, ce sont les êtres eux-mêmes qui osent risquer leurs ténèbres dans le théâtre du monde phénoménal.

On appellera décidément vie ce mouvement de risquer l'ontologie dans l'aléa, à condition d'entendre par vie non seulement le scénario simplifié d'un néodarwinisme évolutionniste, mais cette autre idée de la sélection qui résulte du monde des semences monadiques. Sélection à coup sûr il y a, dans la mesure où n'existe pour finir que la ligne de vie qui participe au mieux au dessein universel de la vie. Mais cette sélection ne résulte pas seulement d'un combat extérieur pour la préservation d'une unité de vie présumée, elle procède d'abord de la projection des ténèbres intérieures dans la profusion extérieure. La sélection est d'abord interne, elle regarde le champ des possibles, et suppose que toute

¹⁴ *Ibid.*

créature est une force contractée qui cherche à s'étendre en variant ses limitations. La vie n'est pas réaction, encore moins adaptation, elle est spontanéité, elle est venue au jour, elle est le risque de la nuit dans le jour. C'est faute d'avoir tenu dans une ombre toute théologique ces principes somptueux d'innovation laïque que nous préférons les ontologies du déclin ou de l'entropie. C'est faute d'avoir orienté la pensée vers cet océan organique que nous succombons aux conflits locaux sur les terres émergées de la pensée discontinue. C'est enfin faute d'une puissance de conception métaphysique que nous limitons aux seules formes phénoménales la somme de nos savoirs alors que la vérité n'est pas dans le terme, mais dans le passage, dans la puissance de métamorphose du passage. Mais Leibniz n'a pas été seul dans cette puissance d'affirmation renouvelée, il n'a pu oser changer ensemble les critères de vérité et les lois de la dynamique vitale que parce qu'il a donné un sens nouveau aux vieux auteurs, et d'abord aux auteurs de la Renaissance. Nous revenons au point par lequel nous avons commencé, c'est par la combinatoire des savoirs de la Renaissance livrés à une réflexion multipliée qu'il fut possible de changer l'ontologie et d'entrer, après l'âge de l'être et de l'essence, dans celui de l'événement qu'il nous appartient maintenant d'humaniser.