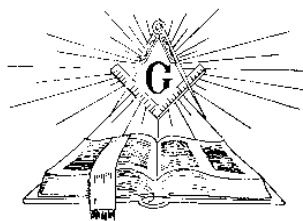




Cuadernos

C I E M

I Certamen de Ensayo Masónico



**Centro Ibérico de Estudios Masónicos (CIEM)
Madrid – 2013**

C u a d e r n o s

C I E M

ISSN: 2254 - 7711

E s p e c i a l
I C e r t a m e n d e
E n s a y o
M a s ó n i c o

Sumario:

Jérôme Galan

Les Francs-maçons sont-ils raisonnables?

1º Premio

© 2013 Centro Ibérico de Estudios Masónicos (CIEM)
Apartado 6.203 28080 – Madrid (España)

Jérôme Galan

**LES FRANCS-MAÇONS
SONT-ILS
RAISONNABLES?**

Premier chapitre: Quoi et comment penser?4

Problème 1: le philosophe solitaire 5

Problème 2: apprentissage ou liberté? 13

Problème 3: dialogue ou monologue? 18

Chapitre 2: Quoi faire?25

Problème 4: vouloir ou pouvoir? 26

Problème 5: cogito ou conversion? 33

Problème 6: connaissance de soi ou connaissance de l'autre? 38

CONCLUSION 42

Pourquoi demander si les francs-maçons sont raisonnables? Parce qu'en permanence, dans leurs discours, s'insinue une contradiction. Ils se réclament des Lumières et utilisent en même temps des moyens antédiluviens comme les symboles, les rituels et les images considérés d'ordinaire comme contraires à la raison et obscurs. Contradiction aggravée encore par le fait que quand les Lumières revendiquent le droit de penser par soi-même, les francs-maçons se réunissent et semblent ne savoir penser qu'à plusieurs. Les partisans de la raison n'ont foi qu'en l'esprit et l'efficace de syllogismes efficaces et précis. Les francs-maçons pensent de manière analogique des correspondances sans les démontrer entre images, symboles et rituels et disciplinent autant leur corps que leur esprit. Cette contradiction se ressent ainsi quotidiennement en loge dans une manière de bataille sans fin entre les anciens et les modernes. Les uns revendiquent l'obscurité ésotérique de la tradition. Les autres en appellent à la pleine lumière d'une action capable de dépasser les fermetures du temple. Entre réguliers et séculiers, faut-il choisir?

Pour le savoir nous avons décidé d'interroger le champion de la raison: Descartes. Nous avons comparé son Discours de la Méthode au discours qui est tenu à l'impétrant le jour de son initiation. Ainsi, mot à mot nous avons multiplié les parallèles entre les deux textes pour découvrir les nombreuses surprises que ce travail se propose maintenant d'exposer dans leur détail afin que chacun puisse décider de la réponse à donner à la question des rapports entre raison et franc-maçonnerie.

Premier chapitre:

Quoi et comment penser?

Problème 1: le philosophe solitaire

S'il est un symbole qui illustre la raison c'est bien la lumière et les francs-maçons manipulent en permanence des lumières accrochées à des bougies. Sont-ils pour autant des adeptes des lumières? Et est-ce bien raisonnable de s'éclairer avec des bougies à l'heure de la fée électricité?

Que nous dit Descartes au sujet de la lumière? Lui accorde-t-il le même rôle que les francs-maçons dont nous savons qu'ils la considèrent comme un élément essentiel à leur recherche et en font même le point culminant de leur initiation?

Descartes explique:

"Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes." Autrement dit, dans la mesure où chacun d'entre nous possède d'ores et déjà un bon sens suffisant il peut penser être à l'origine de la lumière sans attendre d'autre don que celui de ses facultés naturelles et innées.

Et que disent les francs-maçons?

- Homme, pour marcher vers la lumière, ayez un caractère droit, ferme, réfléchi.

- Pour atteindre la lumière la route sera longue et pénible.

Autrement dit les francs-maçons en faisant de la lumière un but, avouent ne pas la posséder tout de suite, fut-ce sous l'espèce d'un bon sens également partagé. La lumière ne sera donc possédée qu'à l'issue d'un long travail et bien entendu réservée aux seuls initiés, à la différence du bon sens offert à tous les êtres raisonnables:

- Nous serons complètement solidaires de vous comme vous le serez de chacun de nous, lorsque vous aurez reçu la lumière.

La lumière ne peut venir que d'une source extérieure et non pas être le fruit d'un seul qui la trouverait sans aucune aide.

- Maintenant Monsieur, préparez-vous à recevoir la lumière ... non pas seulement celle qui frappe les yeux, mais aussi une Lumière plus pure qui éclaire l'esprit et vivifie la conscience.

On a donc une claire différence entre Descartes et les francs-maçons au sujet de l'origine de la lumière. Comme le souligne Pascal David¹: *Un passage décisif s'accomplit de la lumière extérieure à celle dont l'esprit humain est porteur. C'est "la lumière de la raison" (Descartes) ou pour Leibniz «la lumière naturelle de la raison» qui est seule propre à éclairer un homme qui marche seul et dans les ténèbres.*

La lumière n'est plus un don fait de l'extérieur mais nous arrive sous l'espèce d'une faculté, de fait intérieure, synonyme de raison.

Descartes est sans doute le premier philosophe à s'être aperçu qu'il ne fallait pas partir des choses extérieures si l'on voulait acquérir quelque certitude les

¹ Dictionnaire Européen

concernant, mais qu'au contraire, le véritable point de départ de la science devait être trouvé à l'intérieur de la pensée, c'est-à-dire du moi pensant².

Jean-Luc Marion ajoute que pour Descartes, *celui qui connaît la nature de la lumière c'est par excellence l'aveugle. Nul autre paradoxe ici que celui de la figuration qui abstrait et transpose. (...) Non seulement il comprend parce qu'il ne peut voir, mais, parce qu'il comprend le jeu des figures sans succomber au prestige confus des sentiments³.* Puis, Jean Luc Marion conclue par l'affirmation de Descartes *on pourrait quasi dire qu'ils voient.* Cette remarque nous indique bien que si les francs-maçons étaient cartésiens alors ils ne saisiraient rien de la nécessité d'enlever leur bandeau avant de recevoir la lumière et se suffiraient de rester aveugles.

Reste maintenant à comprendre les conséquences de cette différence d'origine de la lumière sur le comportement même de l'initié ou du philosophe. En effet, les francs-maçons ne recevant la lumière que de l'extérieur ne sauraient prétendre travailler seuls. L'auto-initiation serait une absurdité. Par contre, Descartes n'a besoin de personne puisqu'il est déjà pourvu d'un bon sens suffisant pour avancer seul. Nous avons donc là un choix fait entre travail en commun et travail solitaire. Quelles en sont les conséquences?

Descartes en posant au départ de sa méthode le principe d'une lumière naturelle capable de discriminer le vrai du faux, donne sinon tous les pouvoirs, au moins un rôle central à une volonté de connaître qui a pour ambition de ne rien laisser dans l'ombre et débusquer tous les secrets, dévoiler tous les mystères. Sa volonté de

2 Pierre Guenancia - Lire Descartes - folio essais - p. 141

3 Jean Luc Marion - La théologie blanche de Descartes - Quadriga. PUF - p 248.

lutter contre ce que la postérité retiendra comme d'inutiles obscurités est sans précédent. Descartes n'attend plus de recevoir la lumière et s'impatiente de tout éclairer par lui-même, sans aucun secours extérieur.

Pourquoi? Parce que vouloir tout éclairer c'est vouloir éliminer toute velléité d'obscurité, de secret, de mystère qui ne sauraient nous être transmis que par des maîtres occultes. Pour les francs-maçons la première fonction du secret est d'être la monnaie d'échange des initiés qui, grâce à ce secret, sont liés par une alliance. Mais si on élimine le secret, alors plus d'alliance et sans alliance plus de communauté. La lumière venue de l'extérieur agit comme un guide que Descartes refuse parce qu'il veut se détacher méthodiquement de tout guide que seraient les maîtres, les traditions, les opinions et rester seul.

Par contre, les francs-maçons en même temps qu'ils ont affirmé la nécessité d'un chemin à parcourir entre l'initié et la lumière se doivent de faire appel à des guides pour ne pas se perdre en chemin.

Vous étiez comme un enfant privé de lumière et incapable de suivre n'importe quel chemin. Les deux francs-maçons qui vous accompagnaient et qui n'étaient pas de trop pour vous maintenir sur le chemin, étaient comme les parents qui protègent leur fils.

On le voit, les francs-maçons comptent les uns sur les autres et travaillent ensemble. Ils admettent du même coup une part d'obscurité ne serait-ce que pour garder une distance entre eux et la pleine lumière. Obscurité qui se traduit plus généralement par l'utilisation de degrés et de secrets. Mais choisir ainsi de faire appel à une lumière extérieure est-ce nécessairement perdre tout liberté, toute autonomie? La question de la lumière est liée à une conception du sujet qui pour

Descartes doit être sa propre origine, cause de soi, afin de demeurer ce qu'il est. Tandis que du côté d'Avicenne, par exemple, il est dit que la lumière est le moyen d'un éveil dont l'initiative ne peut pas appartenir à celui qui le reçoit mais qui ne s'en trouve pas moins doué par de don de lumière, de nouveaux pouvoirs, même s'il ne reste pas le même. Et surtout parce qu'il ne reste pas le même.

Il est aussi un intellect agent à cause de son agir dans nos âmes et du fait qu'il les fait sortir de la puissance vers l'acte. Le rapport de l'intellect agent à nos âmes est celui du soleil à notre vue. Autant dire que l'intellect humain n'a ni le devoir ni le pouvoir d'abstraire l'essentiel du chaos des choses mais ne peut que se préparer, se rendre apte, par la perception sensible à recevoir l'illumination de l'Ange projetant sur lui la forme intelligible, explique Henry Corbin. Choisir de n'être pas l'unique et solitaire source de la lumière c'est se mettre à disposition de son éclairage mais trouver en même temps la véritable source de nouvelles forces.

Recevoir la lumière n'est pas être condamné à la passivité mais trouver le moyen de passer *de la puissance à l'acte*. Pareille alliance échappe à l'alternative actif ou passif. Voilà pourquoi cette lumière donnée apporte même un nouveau savoir.

La connaissance commence par une pratique qui se prépare à recevoir la lumière. Cette disposition est une attitude qui reste entre le passif et l'actif. Le fait essentiel ici est que les francs-maçons échappent à l'alternative passif/actif en choisissant une pratique de la vérité. Ils pourraient dire avec le Tao: *La lumière appelle l'obscurité et l'obscurité existe par la lumière*.

S'il ne faut pas nécessairement choisir de rester seul pour rester libre alors on peut se lier au monde en général et à ses frères en particulier sans être enchaîné. Platon nous donne un exemple de cette manière de penser quand il décrit la vision en ces

termes: *Lors donc que la lumière du jour entoure le courant de la vision le semblable rencontrant son semblable se fond avec lui pour former dans la direction des yeux, un corps.* A quoi il ajoute: *Quant à la faculté de reproduire des images, qui appartient aux miroirs et à toute surface brillante et polie, il n'est pas difficile de s'en rendre compte. Lorsque le feu intérieur et le feu extérieur, à cause de l'affinité qui est entre eux, s'unissent auprès d'une surface polie, et se mêlent l'un à l'autre de mille façons, il en résulte nécessairement des images fidèles, puisque le feu du visage ne fait plus qu'un, sur la surface polie et brillante, avec le feu de l'image⁴.* Cette description a la vertu de ne pas nous obliger à choisir entre une intériorité matérialisée par l'oeil et un extérieur matérialisé par les objets du monde mais nous parle de "*semblable rencontrant le semblable*". Une similitude qui permet aux deux lumières de s'unir. La contradiction entre obscurité et lumière est dépassée par cette sympathie des lumières. La contradiction est de fait résolue par la ressemblance. La communauté de nature du *feu intérieur* avec le *feu extérieur* leur permet de s'unir et construire les images du monde. Entre l'intérieur et l'extérieur il n'y a pas contradiction mais ressemblance.

Nous pouvons connaître le monde sans devoir nous en séparer pour gagner en pouvoir, voilà l'enjeu du choix fait par les francs-maçons. Plus nous sommes liés au monde, plus nous trouvons de sympathies avec ce qui nous entoure. Ou encore, plus nous saisissons les liens qui unissent les choses, mieux nous comprenons la place de chacune, y compris la nôtre, dans un monde qui nous ressemble.

Cette manière de chercher les ressemblances et similitudes est capable de construire un authentique savoir sur le monde, un savoir traduit, illustré par des

4 Platon- Timée

symboles, ce qu'Henry Corbin appelle le lieu de *l'imaginal*. Il s'agit de ce monde en position médiane entre le monde de l'intelligible pur et le monde de la perception sensible, ce monde que j'ai proposé de désigner comme monde *imaginal* pour éviter toute confusion avec ce que l'on appelle couramment *l'imaginaire*⁵. Ce lieu de l'imaginal prend corps dans les symboles. Les symboles sont en effet des lieux de croisement entre celui qui les regarde et les objets symboliques, entre voir et vu. De ce croisement naissent de nouveaux comportements calqués sur une meilleure connaissance de l'ordre du monde illustré par ces symboles.

Il n'y a plus de contradiction entre l'intérieur et l'extérieur parce qu'il y a une coopération, une sympathie, des feux croisés et unis qui font la lumière. Une sympathie ontologique qui fait union entre ce qui est regardé et ce qui regarde et que l'initié franc-maçon éprouve le jour de son initiation avec une force qu'il est inutile de rappeler.

En somme, nous avons vu jusqu'ici la question de l'origine de la lumière induire deux directions. Avec Descartes on s'est acheminés vers une recherche solitaire mais autonome. Solitude provoquée et soutenue par l'idée d'une lumière allant de l'intérieur du philosophe vers l'extérieur. Avec les francs-maçons pas de travail sans maître et une tradition partagée. Et si Descartes fait ce choix pour ne pas perdre la force de son sujet; les francs-maçons échappent à cette alternative et trouvent d'autant plus de force qu'ils sont liés à d'autres, à l'altérité en général. Cette volonté de liaison, sur le thème d'une union qui fait la force, se traduit par

⁵ Henry Corbin - Temple et Contemplation - p 329 - Ed. Entre Lacs

une quête des ressemblances, des liens qui construit un authentique savoir du monde sur le mode analogique. Les symboles venant donner corps à cette pensée entre raison et «imaginal». Jusqu'à dépasser la dualité même de l'obscurité et de la lumière et les faire cohabiter.

Problème 2: apprentissage ou liberté?

Nous voyons donc d'un côté une lumière reçue et de l'autre une lumière naturelle toujours déjà-là. Ces deux lumières ne cessent de nous entraîner sur des chemins bien différents, l'un d'union, l'autre d'unité. Différence que nous retrouvons tout de suite au sujet de l'apprentissage.

En effet si Descartes pense posséder déjà la lumière sous l'espèce du bon sens alors il n'a besoin d'aucun apprentissage. De leur côté les francs-maçons font de l'apprentissage non seulement le premier degré de leur ordre, mais conservent avec l'idée de chemin la nécessité d'être guidés tout au long de leurs recherches. Pour illustrer cet apprentissage et ses progrès, le jour de l'initiation ils attribuent au long de la cérémonie plusieurs noms à l'impétrant. Ils l'appellent d'abord *enfant*, ensuite *élève - mon élève suivez-moi* et font ensuite appel à un maître accompagnateur: *Maître qui vous a conduit - maître qui vous guide dans vos travaux - maître qui vous protège des ennemis*.

Tandis que Descartes raconte, dans son Discours de la Méthode: *je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent être préférées à celles des autres, et je me trouvais comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire*. Mieux, Descartes illustre cette aversion pour la carrière de maître et les disputes inutiles par une fable.

Il imagine quelque cave dans laquelle des philosophes font descendre leurs interlocuteurs pour, à la faveur de l'obscurité, les convaincre facilement d'opinions douteuses. Ensuite il raconte qu'il descend à son tour dans cette cave pour y

apporter énergiquement une lumière aussi forte que *si j'ouvrais quelque fenêtre et faisais entrer du jour dans cette cave où ils sont descendus pour se battre* contrariant ainsi brutalement leur gout pour le vraisemblable *qui peut être trouvé sans grande peine en toutes sortes de matières au détriment de la vérité et ses exigences*. Voici donc une cave énergiquement éclairée et d'ores et déjà toute discussion soupçonnée d'être un coupe-gorge. L'énergie de la méthode employée trahit la volonté de vaincre les adversaires par tous les moyens possibles mais sans aucune pédagogie ni recherche d'accord. Il combat la tromperie et les charlatans persuadé qu'entre dialoguer ou penser par soi-même, il faut choisir.

Mais si Descartes a raison comment expliquer que les francs-maçons continuent à parler d'apprentissage sans s'inquiéter des intentions des maîtres? Platon peut nous apporter la solution. Platon parle de caverne plutôt que de cave. Dans cette caverne des hommes ne voient pas la lumière mais seulement des ombres dont ils ignorent eux aussi qu'elles ne sont que des images, des illusions. Mais plutôt que de descendre violemment apporter la lumière, Platon raconte comment des guides patients permettent à chacun de remonter vers la lumière. Ces guides sont des thérapeutes qui apprennent à prendre soin de soi. *Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur*. Les maîtres posent alors de nombreuses questions et, par un dialogue serré, font la lumière dans l'esprit des adeptes aveugles qui quittent les ombres jusqu'à ce que bientôt chacun *tourné vers des objets plus réels, voit plus juste, si enfin, lui montrant chaque objet à mesure qu'il passe, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est*. Alors, certes Platon comme Descartes n'exclue pas d'employer une certaine rudesse pour rompre les mauvaises habitudes acquises dès l'enfance. Mais parce que les maîtres

platoniciens sont des thérapeutes et des pédagogues ils permettent à leurs apprentis de quitter leurs chaînes progressivement sans inutiles brusqueries.

Nous voyons donc à comparer la cave de Descartes et la caverne de Platon deux méthodes s'affronter. La brusque lumière apportée par Descartes n'a pas valeur thérapeutique et sonne comme une menace : *et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de philosophie dont je me sers car (...) je ferais quasi le même en les publiant que si j'ouvrais quelque fenêtre et faisais entrer du jour dans cette cave où il sont descendus se battre*. Descartes pense même inutile de mettre à exécution ses menaces puisque ses batailleurs interlocuteurs voudraient malgré ses injonctions soit rester ce qu'ils sont, soit trouveraient sans lui leur chemin vers la vérité : *ils seraient capables de trouver d'eux-mêmes tout ce que je pense avoir trouvé*. Toute pédagogie et tout dialogue sont inutiles.

Donc pas de thérapie pour Descartes qui rompt alors avec la tradition dont Philon d'Alexandrie⁶ nous parle quand il nous explique que les Thérapeutes *soignent l'âme comme on soigne le corps*. Epictète concevait lui aussi son école comme *un hôpital de l'âme, un dispensaire de l'âme*. Et comme pour répondre à Descartes il avertit même ceux qui sont venus pour apprendre des syllogismes qu'ils se trompent et leur rappelle qu'ils sont là pour guérir. Donc une pratique du souci de soi qui fait du sujet à la fois l'objet et le sujet de la recherche de la vérité. Une pratique étrangère à Descartes.

⁶ Cité par Michel Foucault in «Herméneutique du sujet» - p 95 - Gallimard Seuil.

Ce qui est en jeu, au-delà des pédagogies est la question de l'effet d'un apprentissage sur celui qui le vit. Est-ce qu'un apprentissage peut forger un caractère? Et si oui comment?

Les francs-maçons invitent à travailler le caractère:

Homme, pour marcher vers la lumière, ayez un caractère droit, ferme, réfléchi.

Aristote comme eux insiste sur les vertus de l'habitude pour forger un caractère.

L'habitude est la clef de tout apprentissage: *Puisque le caractère (êthos), comme le signifie le mot, est ce qui reçoit son accroissement de l'habitude (ethos) et que l'habitude apparaît sous l'influence de quelque chose de non-inné, à la suite de nombreux mouvements d'un certain type, c'est de cette façon qu'on a désormais des principes d'action - ce que nous ne voyons pas chez les êtres inanimés: même si on lance mille fois une pierre vers le haut, jamais elle ne montera, sinon de force⁷.*

Descartes de son côté réfute ces vertus de l'habitude alors qu'elles sont essentielles à tout apprentissage. Dans les Méditations il ne cesse de maudire l'habitude qui le renvoie à ses anciennes manies. *Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire (...) ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement.*

Donc Descartes se prive des moyens de travailler les caractères tout simplement parce qu'il n'en cherche pas les moyens. Ce refus de la pédagogie induit l'abandon de l'idée d'une progression du chercheur pour ne plus entendre que la progression de la recherche. L'objet de la recherche n'est plus le chercheur mais le cherché.

⁷ Aristote - Ethique à Eudème II, 2 - p 88 (Vrin)

Pierre Guenancia ajoute: *Descartes est sans doute le premier philosophe à s'être aperçu qu'il ne fallait pas partir des choses extérieures si l'on voulait acquérir quelque certitude les concernant, et qu'au contraire, le véritable point de départ de la science devait être trouvé à l'intérieur de la pensée, c'est-à-dire du moi pensant. En d'autres termes, un commencement radical requiert une subjectivité radicale*⁸.

En somme nous ne sommes pas face à un simple problème de méthode quand il est à la fois question du temps qu'il faut pour apprendre et du détour qu'il nécessite par des moyens considérés par Descartes comme autant d'entraves à la liberté d'une subjectivité dont il est en train de construire les bases.

A ce point de notre questionnement des relations des francs-maçons avec la raison qu'avons-nous découvert? Nous avons vu que Descartes a rompu avec une conception d'un apprentissage appuyé sur la relation apprenti/maître. Pourquoi cette rupture? Parce que pour rester libre il faut penser par soi-même. Descartes illustre cette conception par la fable de la cave qui a montré le peu de cas qu'il fait de la pédagogie. Les francs-maçons ne négligent pas cette pédagogie et conservent une conception thérapeutique du couple apprenti-maître excellemment illustrée par le mythe de la caverne. L'enjeu pour eux est de se donner les moyens de forger les caractères en interrogeant les habitudes de chacun.

8 Pierre Guenancia - Lire Descartes - ED. Folio Essais - p 141

Problème 3: dialogue ou monologue?

Pourquoi Descartes en choisissant un apprentissage sans maître est-il amené à dénier toute vertu au dialogue? Pourquoi les francs-maçons font-ils le choix inverse?

Descartes revendique clairement son choix du monologue : *J'étais alors en Allemagne, à l'occasion de guerres qui n'y sont pas encore finies (...) le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertit (...) je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais loisir de m'entretenir de mes pensées.*

Sa quête de la vérité n'aura quelque chance d'aboutir que si elle ne dépend que d'elle-même et non de l'interlocuteur qui, même s'il se rend à nos raisons, devra être convaincu ou forcé à la manière de ceux que Descartes a trouvés dans la cave, sans que nous soyons jamais assurés d'avoir réduit sa volonté à la nôtre, c'est-à-dire à la raison.

Descartes choisit de préférer l'unique, le sans pareil du sujet plutôt que de chercher à réunir les uns aux autres à la manière dont les francs-maçons forment la chaîne d'union ou annoncent l'essentiel de leurs principes:

- J'invite les membres actifs et honoraires de la Loge ici présents à se grouper au milieu du temple pour former la chaîne d'union.

- Les Constitutions d'Anderson précisent que la Franc-maçonnerie a été fondée pour (...) être le Centre de l'Union. La Franc-maçonnerie a pour mission de

préparer la Concorde Universelle; elle doit donc améliorer à la fois l'homme et la société.

Pourtant choisir le dialogue, à la manière dont les francs-maçons le pratiquent en loge, n'est-ce pas prendre le risque de la dispute et de polémiques sans solution? Ce serait supposer que toute différence est nécessairement un contraire et donc une contrariété sans solution. Or Platon explique:

Ainsi nous n'admettons pas qu'une négation signifie le contraire mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent ou, pour mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent les noms que la négation précède. Autant dire que la volonté de rupture qui se fait par négation du contraire pour revenir au même suivant l'opération $A = \text{non-non-}A$, n'est plus ici qu'une opération qui introduit des différences sans devoir revenir à la dualité de l'être ou non-être, du soi ou non soi. Platon ajoute : cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie⁹.

Cette manière de penser trouve échos chez bien des précartésiens, comme nous l'explique Françoise Bonardel à propos d'Hermès¹⁰ : *Hermès ayant embrassé du regard l'ensemble des choses lie le ciel et la terre et réitère à des fins initiatiques le dépassement des oppositions constamment opéré par le Noûs-Dieu. Une âme qui possédât le lien de sympathie avec les mystères du ciel voilà ce qu'était Hermès qui a tout connu.*

Quelle est donc l'autre voie possible préférable à des dualités qui séparent? La voie des différences et ressemblances. Elles peuvent en effet être pensées sans se

9 Platon – Sophiste – 259e

10 Bonardel Françoise – La voie hermétique – Dervy – p. 53.

perdre dans leurs contingences parce qu'il est possible de distinguer plutôt que de réduire.

Il y a donc bien deux conceptions concurrentes de l'être qui induisent deux attitudes éthiques. Les francs-maçons comme Platon continuent à conserver l'autre aux côtés du même. Le sujet cartésien, afin de rester ce qu'il est, choisit le monologue mais fait de ce qui est non-même, non pareil au même, une altérité à séparer du même. Le sujet se sépare de l'autre.

Alors que pour garder l'autre à leurs côtés les francs-maçons continuent à dialoguer sans penser que la différence oblige à la polémique. Les francs-maçons font de la parole une chose si précieuse qu'elle est prise, donnée et échangée sans cesse pendant les travaux.

- *1er Surv. : • Vénérable Maître, je demande la parole.*

- *Vén. Maître : Vous avez la parole, Frère Premier Surveillant*

-

- *Prenez place. Mon Frère, vous avez la parole.*

-

- *Mes Frères, si vous avez des observations à présenter sur le tracé qui vient d'être lu, la parole, sur votre demande, vous sera accordée. Il ne peut être fait de remarques que sur la rédaction et non sur le fond des sujets traités.*

Ces paroles demandées et données permettent d'entrer en conversation et plus généralement encore, introduisent avec l'idée d'échanges celle d'une manière d'économie de dons qui font relation en permanence.

Mais ces dons et échanges sont ils assurés de prendre fin ou n'en finiront-ils jamais d'aller d'une opinion à une autre comme le craint Descartes? Est-ce que le dialogue peut sortir du dialogue et apporter des solutions?

Quand Socrate comprend qu'il ne sait rien, quand il ne peut plus dire qu'une chose: *je sais que je ne sais rien* il ne sombre pas dans le doute mais préfère le dialogue. Le dialogue va lui rendre la vue et la conscience de ce qu'il ne sait pas et plus il saura qu'il ne sait pas, plus il s'ouvrira à un dialogue dont son ignorance est en fin de compte la condition de possibilité. Si je sais tout je ne parle à personne. Mieux, le seul fait d'engager un dialogue désigne le fait que l'on sait que l'on ne sait pas tout. Pourrait-on encore parler de dialogue si celui qui parle ne sait que multiplier et égrainer les certitudes? Comme l'explique Pierre Hadot le *dialogue platonicien est avant tout un exercice (...) il n'a pas pour but principal de résoudre le problème posé mais de rendre meilleur dialecticien. Et être meilleur dialecticien c'est savoir dialoguer (...), reconnaître la présence et les droits de l'interlocuteur, fonder sa réponse sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même, se mettre donc en accord avec lui à chaque étape de la discussion.*

Le dialogue n'est pas fait pour échapper à une solitude pas même envisagée ou à un doute si profond que l'on est condamné à trouver la solution sans aucun secours extérieur. Le dialogue est l'un des moments d'un mode de vie (*ethos*) tout différent de celui du monologue. Il propose une véritable pratique, une praxis, un exercice. Le dialogue a pour suffisante finalité son propre exercice et le fait de réussir l'union de deux interlocuteurs sans s'obliger à nier l'un des deux. Il ne cherche pas de solution parce que cette solution serait la fin du dialogue et la fin de sa pratique. Le dialogue se donne pour sa propre fin parce que si sa fin lui est

extérieure alors sa fin sera sa fin, la résolution du problème anéantira le dialogue qui ne sera plus qu'un moyen et non une fin.

Par contre si le but du dialogue, fut-il dialogue intérieur comme celui du cogito, est de s'achever sur la découverte d'idées claires et distinctes, alors la voie du monologue est la meilleure. Le dialogue trouvant une certitude s'achèvera sur un indiscutable et toute discussion sera impossible, on aura découvert le vrai d'un indiscutable.

Nous voyons donc que ne pas prendre la voie du devoir-être et de l'unité c'est prendre la voie du dialogue pour trouver des vérités discutables.

Renoncer à des vérités indiscutables est-ce pour autant renoncer à toute vérité pour préférer des vérités pratiques seulement?

La vérité pratique est dans le geste, dans la pratique elle-même et dans le cas qui nous occupe, dans le dialogue lui-même et le mode de vie qui en découle. Ces vérités se trouvent dans une relation réussie de chacun avec chacun par addition du même à l'autre. Au sujet de ces accords sans autre finalité qu'eux-mêmes, nombre d'auteurs parlent alors d'amitié ou d'harmonie. Le dialogue est une quête d'harmonie pour laquelle ce qui compte n'est pas seulement ce qui est dit, mais l'engagement que suppose l'échange de paroles.

Pythagore explique : *la vérité est une harmonie comme aussi la santé, le bien total et la divinité. C'est pourquoi l'ensemble des choses est harmonieux; l'amitié est une égalité harmonieuse.*¹¹

Aristote ajoute au sujet de cette universelle harmonie et de l'amitié:

11 Diogène Laërce - Vie des philosophes - Pythagore

L'amitié est un secours aux jeunes gens pour les préserver de l'erreur, aux vieillards pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité due à leur faiblesse, à ceux enfin qui sont dans la fleur de l'âge pour les inciter aux nobles actions ¹². Ces conceptions de l'amitié nous éloignent de l'urgence de la séparation et couronnent une attitude éthique bien différente de celle de Descartes. Voilà pourquoi Aristote peut dire, à l'exact opposé de Descartes: *Quand deux vont de compagnie on est alors plus capable de penser et d'agir*¹³.

On retrouve cette amitié dans l'idée d'une troisième voie capable d'unir l'ombre et la lumière, le vu et le voir sans s'obliger à choisir. Alors inutile de renier nos maîtres et les vertus d'un apprentissage qui autorise et provoque les progrès du chercheur. L'harmonie elle-même se manifeste maintenant dans la beauté du monde visible et se retrouve grâce à une pensée des similitudes et analogies, une pensée du lien. Quête permanente d'une union qui passe à chaque fois par le détour d'une altérité qui n'est plus pensée comme une altérité dangereuse.

En somme à l'occasion de la question du choix entre monologue et dialogue nous avons vu que si Descartes choisit le monologue c'est avant tout pour ne pas quitter le soi-même d'un sujet capable de penser sans autre secours que sa raison. Si les francs-maçons prennent le risque du dialogue et de ses possibles disputes c'est afin d'aller sur la voie de l'union. Comme Platon ou Hermès l'expliquent, la différence n'est pas la contradiction et n'oblige pas la dispute. L'échange de paroles est bien

12 Aristote- Ethique à Nicomaque

13 Aristote- Ethique à Nicomaque

plutôt un moyen de relier sans réduire. A choisir ainsi de discuter on avoue ne pas chercher à mettre à jour des vérités indiscutables mais des vérités pratiques. Le dialogue est alors un moyen pour sortir du doute ou de l'ignorance avec le secours de nos interlocuteurs. Il est en même temps la proposition d'un véritable mode de vie qui fait de l'harmonie sa véritable finalité, harmonie des protagonistes du dialogue et plus fondamentalement harmonie avec l'ordre du monde.

Chapitre 2: Quoi faire?

Problème 4: vouloir ou pouvoir?

Il semble entendu que Descartes en préférant l'isolement, l'apprentissage par soi-même et le monologue ne se préoccupe ni de l'autre ni de l'altérité en général. Pourtant nous le voyons maintenant occupé à concevoir une morale provisoire faite pour lui éviter de demeurer irrésolu, alors même qu'il est encore pris dans les brumes du doute.

Mais que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pouvais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes.

Le fait que les francs-maçons partagent ce souci de savoir s'en tenir à ses résolutions pour agir, semble les rapprocher cette fois décidément de Descartes:

- Vén. Maître : Nos travaux sont terminés. (...) L'heure du repos n'est donc pas arrivée.

1er Surv. : Vénérable Maître, nos Frères n'aspirent pas au repos ; ils promettent de continuer, au dehors du Temple, l'oeuvre maçonnique.

2ème Surv. : Ils répandront les vérités qu'ils ont acquises, ils feront aimer notre Ordre par l'exemple de leurs qualités, ils prépareront, par une action incessante et féconde, l'avènement d'une humanité meilleure et plus éclairée.

Vén. Maître : La Lumière qui éclaire le Temple doit rayonner sur tout l'univers. À toute heure, rappelons la grandeur des devoirs que nous nous sommes imposés.

Pour être cependant tout à fait certain de ce rapprochement nous pouvons examiner une à une les maximes de la morale provisoire de Descartes.

Maxime 1:

D'abord Descartes choisit la prudence en obéissant aux lois de son pays et décide *entre plusieurs opinions également reçues de ne choisir que les modérées*. Cette prudence et ce souci d'équilibre semblent bien le rapprocher des sagesse antiques et de leur quête d'un juste milieu à la manière du Ramayana¹⁴ qui nous dit : *Sois attentif à ce que tu dois dire et faire (...) Méfie-toi de l'excès, tout excès nous fait tort. N'aie ni trop d'affection, ni trop d'indifférence, le juste milieu, c'est la règle d'or*. Pourtant ce juste milieu, pour Descartes, n'est pas le fruit d'une praxis, d'une pratique longue et formatrice puisqu'il n'est question que d'obéir à une coutume. Il n'y a là que le souci de ne pas s'engager et rester loin de toute altérité dangereuse par définition. Même son habitude de juger et décider du vrai et du faux n'est pas engagée dans l'affaire quand la validité relative de ces règles est admise comme une nécessité, un pis-aller, sans examen. On ne peut donc confondre ces actions inactives, ces obéissances opportunistes avec le juste équilibre obtenu au moyen d'une longue pratique de soi et des autres qui fait la véritable prudence.

Descartes ne veut pas une union harmonieuse, préfère la polémique au dialogue et que nous soyons obligés de choisir une solution plutôt qu'une autre. Mais s'il faut choisir c'est soit l'un soit l'autre, soit ni l'un ni l'autre. Or il est dans l'incapacité de choisir puisqu'il est dans l'incapacité de juger. Donc faute de pouvoir juger il choisit de ne pas choisir. La prudence cartésienne n'est pas la recherche d'un juste

14 Ramayana – Albin Michel – P. 259.

milieu mais seulement l'art de savoir ne pas choisir. Il y a un véritable retournement de la volonté sur elle-même qui s'interdit de vouloir.

Cet interdit provisoire sera-t-il résolu une fois sa capacité de juger revenue? Choisira-t-il le juste milieu? Non, il choisira une solution plutôt que l'autre, une solution sur deux, ce qui est la définition même de la liberté. Cette Maxime ne sera pas le moyen de l'introduction d'un pouvoir positif, effectif, dans le monde mais se résumera à la capacité de ne pas vouloir cela plutôt que ceci, une volonté suffisante d'être négative. Une volonté qui ne veut pas, prolongeant ainsi la logique de l'unité préférée à celle de l'union.

Maxime 2

Descartes avec cette deuxième maxime annonce cette fois vouloir:

Etre le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais.

Voilà une nouvelle chance d'accorder Descartes et les francs-maçons. En effet, les deux camps ont en commun le souci de demeurer fidèles à leurs discours et engagements puisque les francs-maçons disent à l'initié:

Homme, pour marcher vers la lumière, ayez un caractère droit, ferme, réfléchi.

Descartes semble cette fois choisir une action si ferme et si résolue qu'elle va enfin nous dire quoi faire. Cela suppose alors qu'il ajoute à la volonté, un vrai pouvoir de faire quelque chose. Cependant, à invoquer la nécessité d'agir il prendrait le risque de devoir faire un détour par des conditions d'action contingentes et de bientôt être empêché d'agir par l'addition infinie des conditions de l'action projetée. Pour éviter ce danger et ne pas soumettre l'agir aux caprices du sort, il faut que vouloir sans considération de son pouvoir. Il faut en somme se suffire de vouloir sans prendre le risque inutile de l'échec du pouvoir. Si vouloir

pouvoir oblige à prendre le risque de ne pas pouvoir alors il faut s'en tenir à une volonté ferme et résolue de vouloir sans se soucier de pouvoir. La bonne volonté doit suffire. Il ne s'agit pas de renoncer à vouloir mais de savoir ne pas vouloir.

Tandis que les francs-maçons ne renoncent pas à agir et n'hésitent pas à défendre leurs convictions jusqu'à prendre, si possible, des pouvoirs. Cette volonté de pouvoir agir est si forte qu'elle est illustrée par ce qui est appelé l'épreuve des métaux, le jour de l'initiation, qui est ensuite expliquée ainsi par le Vénérable Maître:

Mon frère, nous savions que tes métaux ne t'étaient pas rendus et si notre frère Hospitalier a malgré cela été délégué près de toi, c'est pour te montrer combien il est pénible de ne pouvoir secourir son prochain dans le malheur et te montrer l'angoisse qui étreint.

Les francs-maçons entendent bien se donner les moyens de l'action et prendre le risque d'affronter la contingence de ces moyens quand Descartes ne veut que vouloir sans prendre le risque de pouvoirs aléatoires. Voilà pourquoi Descartes va faire, dans sa troisième maxime, du renoncement une vertu.

Maxime 3

Cette maxime va-t-elle prolonger la logique du devoir vouloir sans devoir pouvoir?

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont

extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible.

En somme il est bien préférable de vouloir que de pouvoir puisque pouvoir serait prendre le risque d'un élan contrarié. De plus, la racine du pouvoir ou du vouloir-pouvoir étant le désir et par conséquent le fruit des passions, le pouvoir est l'objet d'infinies suspensions. Il ajouterait à l'hétéronomie du monde celle des désirs. La volonté de pouvoir est maintenant définitivement illicite.

A-delà de la question du pouvoir et du vouloir se pose celle de la contingence ici des actions menées ou pas par les uns ou les autres. Nous voyons sans cesse Descartes chercher les moyens d'éviter la contingence au nom de l'autonomie du sujet. Descartes recherche l'absolument vrai, le toujours vrai et doit donc renoncer à des actions toujours aléatoires. Pour lui la seule chose du monde qui soit absolue c'est l'impossible: *tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible*. Le possible qui est en notre pouvoir est dans le seul cercle fermé de nos pensées. La seule chose en notre pouvoir est le « je » qui pense. Entre ce qui est et ce qui devrait être le divorce est à jamais consommé. Pas d'harmonie possible entre des désirs disproportionnés et irraisonnés et un monde indifférent et hostile dont l'ordre se fait sans l'homme et ses volontés. D'un point de vue éthique le sujet n'est cependant pas exonéré de tout. Il lui reste le devoir d'agir contre lui-même parce que le soi-même et ses pensées sont le seul lieu qui soit *entièrement en notre pouvoir*. Agir sur soi c'est agir contre soi, contre sa volonté et ses désirs, donc continuer à vouloir ne pas pouvoir.

Cela signifie-t-il que les francs-maçons pressés d'agir négligent naïvement les obstacles? Les francs-maçons connaissent la contingence des choses et pourtant disent pouvoir agir. Comment?

D'abord en ne choisissant pas la voie d'une négation de soi par soi comme Descartes. Si le franc-maçon s'inquiète de lui-même ce n'est pas pour se délier de tout attachement au monde qui l'entoure. Une différence fondamentale qui permet de comprendre que quand le franc-maçon cherche à se connaître lui-même ce n'est pas pour s'accabler de reproches. Se connaître soi-même n'est pas prétendre à une manière de lucidité sur soi qui ne pourrait venir que de l'extérieur d'un regard inquisiteur animé du fouet de lois morales indiscutables. Il n'est pas question de ne s'intéresser qu'aux intentions bonnes ou mauvaises quand pouvoir pouvoir est la vraie question. Si le franc-maçon cherche à se connaître, c'est à la manière du sportif, pour mieux connaître l'état de ses forces avant d'agir, pour multiplier les exercices qui lui donneront de nouveaux muscles et de nouvelles endurance. Le franc-maçon ne se demande pas si sa volonté est sainte ou pas mais cherche à apprécier la qualité de ses pouvoirs et par conséquent l'efficacité de ses actions. Il n'évite pas la contingence, au contraire, il en fait un moyen d'action plutôt que de rendre les armes au nom d'un absolu dicté par d'autres.

En somme, est-ce que Descartes s'engage véritablement, à la manière des francs-maçons dans une recherche de pouvoirs qui feraient de sa morale provisoire un moyen d'actions morales? Nous avons vu, à l'examen de ses maximes, que sa recherche de la prudence est essentiellement soucieuse de ne pas vouloir et de ne pas agir. Elle n'est pas la pratique, recommandée par les anciens, d'un juste

équilibre. Quand il s'agit de forger un caractère ferme Descartes se suffit d'une bonne volonté plutôt que de prendre le risque d'affronter la question des moyens toujours aléatoires d'une action ferme. Enfin se connaître soi-même pour agir ne fait pas partie des priorités de Descartes qui pose que la véritable vertu ne peut être affaire d'un pouvoir toujours compromettant.

Problème 5: cogito ou conversion?

Donc Descartes quand il s'agit de savoir quoi faire décide de ne pas vouloir pour ne pas prendre le risque de ne pas pouvoir. Une fois encore il évite tout détour entre lui et l'objet de sa recherche. Mais si Descartes est aussi certain que nous l'affirmons d'un accès immédiat à la vérité, de l'inutilité des détours, pourquoi douter? Pourquoi décrire lui aussi un cheminement depuis le doute jusqu'à la certitude sinon pour donner à voir avec sa méthode une manière de conversion du sujet à la vérité? Le doute est-il une autre version, plus moderne, de la conversion des francs-maçons le jour de l'initiation et au-delà? Sa manière de douter entraîne en effet nécessairement une remise en question du sujet lui-même:

Parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la véritable recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fut entièrement indubitable.

Si douter c'est se convertir à la vérité, si le radical effort de douter réalisé par Descartes est une métamorphose alors on peut la rapprocher de la purification que vit l'impétrant à l'occasion de l'initiation.

Au cours de ces voyages vous subirez aussi des épreuves purificatrices.

La franc-maçonnerie se revendique comme un lieu de perfectionnement spirituel qui passe par des paroles, des gestes et une catharsis purificatrice qui laissera derrière nous le vieil homme au profit d'un homme nouveau avide de vérité.

Processus que Michel Foucault décrit ainsi: *La spiritualité postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, sans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à ce prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule la plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité. {...} De ce point de vue il ne peut y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet¹⁵.*

Cette conversion est-elle comparable à celle que propose Descartes? Pour le savoir examinons la définition qu'Alain Delaunay¹⁶ nous donne de la conversion comme un *retournement brutal, une inversion soudaine du sens, c'est-à-dire, du centre et de la périphérie de l'être (...)* *l'épistrophé (conversion) est une voie de connaissance, passage à travers les différents niveaux de conscience, chemin de nous même vers nous-même.*

Quatre axes se dégagent de cette définition et peuvent nous aider à répondre à notre question.

1/ *Le retournement de l'être* : Pour concerner la pensée cartésienne il faudrait que la conversion de l'être du sujet en un autre sujet puisse s'appuyer sur une manière de fragilité de l'ego. Or Descartes appuie au contraire ses certitudes et la nécessité d'en rester là sur la solidité du cogito et de son ego capables de penser ce qui ne

15 Michel Foucault – Herméneutique du sujet – p17

16 Delaunay, Alain - Article conversion – Universalis.

change pas dans ce qui change et capables de rester extérieurs à tout changement. Pour devenir autre à l'occasion d'une conversion il faudrait ne plus être ce que l'on est, or c'est précisément la solidité de notre être pensant qui lui permet d'en rester au pareil au même. Etre soi c'est être le même et non se convertir à un être autrement. Ce dont le doute arrive à douter ce n'est pas de l'être du sujet mais de l'être du non-être qui prétend être alors qu'il n'est qu'une illusion. Il n'y a pas de retournement de l'être mais « retournement » du non-être.

2/ *une voie de connaissance*. L'idée claire et distincte se revendique non comme la construction, la création de nouveau mais comme simplification déductive vers l'unité du vrai. Il n'y a donc pas évolution, progrès de l'être vers un meilleur mais une volonté suffisamment soustractive pour mettre à jour un sujet qui pense toujours déjà. La volonté du sujet connaissant est toute entière tendue vers la conservation du même par soustraction de l'autre sans passage, sans médiation.

3/ Mais le cogito, même si sa vocation n'est pas de susciter une conversion, peut-il être le moyen dont parle Alain Delaunay pour accéder à *différents niveaux de conscience*? En effet, le cogito correspond exactement à une prise de conscience dont il est le fruit. Mais en réalité ce n'est pas le cogito qui permet la prise de conscience, c'est le doute. Sans le doute Descartes serait resté pris dans les filets de fausses évidences et de fausses opinions. Le doute est le chemin, le cogito est le but et n'est donc pas à l'initiative d'une conscience qu'il a déjà. Il faudrait parler plutôt de retour à la conscience perdue ou distraite que de conversion passant par des niveaux de conscience différents qui eux-mêmes supposeraient une progression.

4/ Est-ce alors le doute qui permettrait une conversion à soi? Le doute serait bien alors le *chemin de nous-même vers nous-même* dont parle Alain Delaunay? Mais est-ce vraiment un soi-même que rencontre la conscience dubitative? Le sujet cartésien qui pense n'est pas, en tant qu'il pense, celui-ci ou celui-là, n'est pas un soi-même, mais tous et personne en particulier. Les connaissances acquises par ce sujet ne sont et ne doivent pas être vraies seulement pour celui-ci mais pour tous, universellement. Ce qui est en question avec le doute c'est l'être qui est pensé par le sujet, c'est-à-dire l'objet de sa pensée et non le sujet lui-même. Ce qui est en question ce n'est pas le chercheur mais le cherché.

En somme le cogito n'a rien d'une conversion, d'une *épistrophé* puisque ce n'est pas le cogito en tant qu'il pense qui ouvre la conscience, qui prend conscience, mais le cogito en tant qu'il doute, c'est-à-dire au moment où il ne peut plus penser.

Cette impossibilité tiendrait de l'anecdote si elle n'approfondissait pas encore la rupture avec les francs-maçons en éclairant du même coup des points essentiels du cartésianisme. Pourquoi?

Parce que nous voyons d'abord clairement maintenant que le cogito est l'émergence d'une conscience qui se comprend d'un point de vue universel comme conscience d'être et de penser mais ne mène pas à une prise de conscience de soi par soi et pour soi. Le sujet du cogito n'est personne d'être tout le monde. Donc, cette conscience ne mène pas vers un progrès de l'individu qui doit considérer le fait de penser comme un fait déjà-là sans prendre le temps d'une

lente prise de conscience. Le cogito est valide d'être immédiat et soudain. Alors que dans une perspective initiatique l'être ne peut pas être déjà ce qu'il est, sinon à quoi bon une pratique pour, comme le dit Alain Delaunay, *progresser vers soi-même* ? De plus, devenir un autre en progressant ne doit pas supposer, pour les francs-maçons, la nécessité de nier ce que l'on est. Il faut admettre une continuité entre le même d'aujourd'hui et le nouveau de demain, entre le même et l'autre dans un seul sujet. Le progrès se pense alors addition de l'être à l'être sans discontinuité, sans disjonction. La volonté par soustraction n'est pas la volonté par addition vers le mieux. On peut ainsi prendre à soi l'être déjà-là et le porter jusqu'au nouveau sans le renier et sans renier le précédent des maîtres, de la tradition, des savoirs antérieurs. La conversion, *l'épistrophé*, n'est en un mot possible que si et seulement si on ne pose pas une opposition entre le même et l'autre. On ne réussit la conversion de l'être soi que de ne pas opposer à tout coup le même et l'autre. A l'inverse, le cogito cartésien impose cette dualité.

En somme il nous a fallu demander pourquoi Descartes, alors qu'il ne veut d'aucun détour, fait quand même un détour par le doute. Pouvait-on alors comparer ce doute aux conversions voulues par les francs-maçons quand ils parlent de purification? Si nous reprenons la définition donnée par Alain Delaunay de la conversion on comprend qu'un retournement du sujet cartésien en autre chose que lui-même, que parler de différents niveaux de conscience, de chemin vers soi-même, de devenir autre, de progresser, n'a pas de sens pour Descartes. Descartes met à jour un sujet universel qui est d'être toujours ce qu'il est et désincarné. Nous ne pouvons donc pas parler de conversion pour Descartes à l'occasion du doute.

Problème 6: connaissance de soi ou connaissance de l'autre?

Descartes et les francs-maçons semblent ensemble chercher une manière de connaissance du sujet. Mais prendre conscience de soi comme être pensant et se connaître soi-même est-ce la même chose? Tout est affaire de regard.

Pour les francs-maçons il n'y a de véritable conversion que s'il y a un travail de soi sur soi en tant que personne nommée et non en tant que sujet universel anonyme et aveugle au monde qui l'entoure. Nous ne sortons de l'anonymat que par le secours du dialogue avec un frère qui nous regarde et nous signifie par ce regard la certitude de notre existence, de notre présence. Ainsi il nous est dit:

Elevons nos coeurs en fraternité et que nos regards se tournent vers la lumière.

Alors que Descartes affirme que prendre conscience de soi ne doit rien au regard et tout à la pensée.

*ce n'est point l'oeil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit lequel seul connaît et le miroir, et l'oeil, et soi-même.*¹⁷

Mais confier au regard de l'autre la connaissance que je pourrais avoir de moi-même n'est-ce pas prendre le risque de perdre toute autonomie comme l'affirmerait Descartes?

Pour en décider il faut demander à Platon¹⁸ ce que c'est que se connaître soi-même. La question du visible revient ici comme une question centrale. Platon

17 Réponses aux cinquièmes objections - II, p. 810

18 Platon - Premier Alcibiade.

commence par utiliser une analogie avec la vue quand il veut parler de connaissance de soi: *As-tu remarqué que le visage de celui qui se regarde dans l'oeil d'un autre se montre dans la partie de l'oeil qui lui fait face comme dans un miroir? C'est ce que nous appelons pupille.*

C'est dire que l'oeil de notre vis à vis nous découvre qui nous sommes et nous permet de nous connaître nous-même. L'autre est le miroir et le révélateur de ce que nous sommes. Une découverte si importante qu'elle ouvre la voie de la sagesse:

Mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se reconnaître devra, n'est-ce pas? regarder une âme et surtout cet endroit de l'âme où se trouve la vertu de l'âme, la sagesse ou tout autre objet qui lui est semblable.

Grâce à ces regards croisés se manifeste la présence physique mais aussi l'âme, c'est-à-dire la présence spirituelle de chacun. Le corps indique l'âme, l'âme indique le corps. Ainsi se construit la connaissance de soi pour chacun et par chacun. Et quand le corps est ainsi le signe visible de l'âme, fut-ce par le truchement d'un vis à vis, on s'éloigne de la rupture voulue par Descartes entre les deux altérités, transcendante et immanente, l'immanence se faisant le signe visible de la transcendance, l'ici le signe de l'ailleurs.

Nous retrouvons les analyses de Jean Luc Marion au sujet de l'icône et de l'idole dont il nous donne les définitions:

Dans l'idole, fondamentalement c'est moi qui voit.

*Dans l'icône le visible s'impose comme une altérité radicale qui m'envisage et qui n'est pas un spectacle (...) un regard qui sort du visible en face de moi et me transperce*¹⁹.

La description platonicienne par ce qu'elle suppose de croisement et de réciprocité dépasse ou réunit l'icône et l'idole pour que plutôt que d'opposer deux initiatives, initiative du moi pour l'idole ou initiative de l'autre pour l'icône on parle de coopération et réciprocité à la manière dont le dialogue laisse l'initiative des questions et des réponses à chacun des interlocuteurs sans choisir qui interrogera et qui répondra.

Ici le regard de l'autre *en face de moi me transperce* mais en même temps autrui comme idole est ce qui me ramène, selon Platon, à moi-même en tant que je me vois vu par autrui. Nous sommes au croisement de l'icône et de l'idole comme nous sommes au croisement des deux types d'altérités. Pourquoi? Parce que, en somme, la dualité des altérités n'est pas pertinente et la transcendance est visible dans l'immanence. Le même n'est pas l'ennemi de l'autre, ces deux catégories n'ont pas de réelle pertinence.

Puis, au sujet toujours du regard d'autrui comme miroir de l'âme, Platon ajoute: *Or dans l'âme pourrions-nous trouver partie plus divine que celle où réside la connaissance et sa pensée?* Autant dire que ce que je vois dans la pupille de mon vis à vis est son âme et la mienne à la fois, si bien que, ensemble, nous savons où réside *la connaissance et la pensée*. Nous savons chacun ce que nous sommes par

19 Jean Luc Marion - Dieu sans l'être - p 324

le truchement de chacun. *Donc un oeil qui regarde un autre oeil et qui se fixe sur ce qu'il y a de meilleur en lui, ce par quoi il voit, peut ainsi se voir lui-même*²⁰.

Se connaître soi-même c'est, par le truchement d'autrui, se savoir existant et pensant.

A cette occasion nous comprenons la différence qu'il y a entre une attitude éthique de connaissance de soi par le moyen de l'autre et une attitude éthique qui veut confier la connaissance de soi à une seule faculté: penser.

La première attitude n'ignore pas l'autre, engage une pratique de vie dans laquelle la faculté de penser s'ajoute à la faculté de voir et de pouvoir sur le monde. La seconde n'exige qu'une seule faculté et trouve dans le fait de penser et accumuler les savoirs l'unique champ éthique qu'elle entend parcourir. Ces deux attitudes se divisent sur leur engagement et leur capacité à vouloir pouvoir.

En somme la connaissance de soi et la conscience de soi peuvent-elles être rapprochées? Nous avons vu les francs-maçons à la suite de Platon chercher dans l'oeil de l'autre le moyen de se connaître eux-mêmes et réciproquement. Tandis que Descartes ne peut voir que son propre regard. La connaissance de soi pour les francs-maçons se trouve dans le dialogue avec le non soi.

20 Platon - Premier Alcibiade - 133a / 1133c

CONCLUSION

En somme nous comprenons maintenant que la question de savoir si les francs-maçons sont raisonnables interroge fondamentalement leur philosophie. En décidant d'user de l'éclairage cartésien pour répondre à la question nous avons vu Descartes et les francs-maçons se disputer sur bien des points.

D'abord il y a la question d'apparence anodine de l'origine attribuée à la lumière qui induit deux manières de penser et donc deux manières de vivre. Descartes se revendique comme source de lumière tandis que les francs-maçons reçoivent cette lumière sans en être les initiateurs ni cependant rester passifs. Entre don de la lumière et liberté il n'y a pas à choisir.

Ensuite sur la question de la connaissance les apprentis et les maîtres travaillent ensemble et dialoguent. Descartes en refusant d'avoir des maîtres ou des apprentis choisit la solitude et le monologue. Les maîtres sont soupçonnés de vouloir tromper tandis que les apprentis sont laissés sans guide.

Résultat Descartes est un philosophe solitaire à la recherche de vérités suffisantes d'être pensées par lui et soufflées par Dieu. Tandis que les francs-maçons recherchent des vérités pratiques produites par leur manière de vivre et de se comporter. Ce mode de vie proposé par la franc-maçonnerie tend vers une harmonie avec le monde et tout particulièrement avec celui-là qui est mon frère. Un mode de vie sans oubli de l'autre.

Mais faut-il choisir entre Descartes et les francs-maçons comme on choisirait entre la raison et le coeur? La différence n'est pas là. La différence tient dans le fait que Descartes en posant le sujet au centre de ses préoccupations suppose que l'unité

est le chiffre véritable du monde et ignore du même coup toute multiplicité à partir de deux. Tandis que les francs-maçons pensent et vivent le deux et plus sans en revenir au seulement un par soustractions. Voilà pourquoi ils affrontent les contradictions et les différences à la recherche de l'union féconde de deux au moins. Les francs-maçons ne cherchent pas le un tout seul mais cherchent ensemble sans oublier l'autre.

