Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 9 (1949)

Artikel: Raison et création

Autor: Mottier, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883464

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Raison et création

par Georges Mottier

Comme elle fait sur beaucoup d'autres questions, la pensée ordinaire s'affirme réaliste en ce qui touche le temps. La plupart des humains, en effet, tiennent le temps pour un fleuve invisible dont ils ne sauraient contrôler le cours; ils y découvrent un mouvement évolutif qui, indifférent à l'angoisse qu'il leur cause et supérieur à leur vouloir, les dépouille plus ou moins brutalement de toutes les formes extérieures ou intérieures qu'il les a d'abord obligés d'épouser une à une.

Dans les sciences naturelles, qui s'emploient à la fois à conférer le plus d'ampleur possible au concept *temps* et à ordonner la diversité apparemment chaotique de son contenu, c'est encore le point de vue réaliste qui l'emporte. Que disent en bref les biologistes? D'après eux, le temps n'est point une manifestation de notre activité spirituelle; car la pensée, tant sous les espèces du sujet particulier, du moi, que dans son déploiement impersonnel, constitue un tissu d'événements qui ne remontent pas au delà d'une certaine période de l'histoire, ou plutôt de la préhistoire. En d'autres termes, une immense portion du passé se révèle antérieure à la pensée; avant l'apparition de la conscience, beaucoup de temps s'est écoulé déjà. Telle est la thèse soutenue implicitement ou explicitement par les théories qui, visant à reconstituer les phases du devenir cosmique, évoquent à partir de la nébuleuse originelle la formation de la terre, les âges d'une existence encore toute minérale, la genèse de la vie, l'organisation des espèces, les changements lents ou rapides des animaux et enfin le mystérieux surgissement de l'homme, «de la bête saugrenue qui devait inventer le calcul intégral et rêver de justice[1]».

Quant à la conception idéaliste du temps, on la trouve exprimée, avec plus ou moins de force et d'éclat, dans maint système philosophique. Faut-il rappeler, par exemple, comment Kant envisage le temps? Le temps, pour lui, consiste en une structure

[1] J. Rostand: *Pensées d'un biologiste.*

toute subjective; c'est, déclare-t-il, une forme *a priori* de notre sensibilité. Dès lors, si nous saisissons le réel comme un déroulement, comme un procès qui se rouvre indéfiniment, ce n'est pas que le temps soit partie intégrante des choses, qu'il les appelle à l'être les unes après les autres. Dans leur substance à elles, les choses sont dépourvues de toute qualification temporelle; elles occupent une sphère inaccessible à la succession, un domaine que l'histoire ne saurait s'annexer.

De nos jours, des auteurs tels que Gentile, en Italie, et Sartre, en France, nient aussi que le temps soit un élément objectif; ils en font un acte spirituel, une affirmation dynamique de la conscience. A la notion réaliste de durée, Gentile substitue celle de *temporalisation:* notre sentiment que la réalité passe, juge-t-il, tient à l'effort intime par lequel nous construisons des images; des images dont la multiplication devrait, à la limite, épuiser en nous la conscience du monde.

De son côté, Sartre identifie le passé, le présent et le futur avec une espèce de triade que nous nous donnons tous, tant que nous sommes, pour nous arracher, semble-t-il, à la ténébreuse unité de l'être en soi et vivre le drame de l'existence lucide. «Il n'y a de temporalité que comme intrastructure d'un être qui a à être son être, écrit-il. La temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant.»[2]

Mon intention, ici, n'est pas de rechercher lequel, de l'idéalisme et du réalisme, permet de mieux approfondir les problèmes que soulève le temps. Si j'ai rappelé ces deux positions métaphysiques, c'est pour insister sur le point où l'on voit leur habituel antagonisme se muer en accord. Qu'est-ce à dire? Malgré les coups qu'ils ne cessent de se porter réciproquement, idéalisme et réalisme nous amènent l'un et l'autre à faire du temps la force capable de changer le réel, et même de l'édifier. A cet égard, rien n'est plus éloquent que la similitude des thèses que développent, d'une part, Bergson, ce grand représentant du réalisme, et, d'autre part, Brunschvicg, pur et fervent chevalier de l'idéalisme.

Dans l'*Essai sur les données immédiates* . . ., Bergson nous rend une première fois attentifs au rôle créateur joué par la durée dans l'intimité des personnes. Aucun de nos états psychologiques

---

[2] *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 9e édit., p. 180.

n'offre de ressemblance avec la fixité des choses, observe-t-il; l'âme humaine est une existence en marche; l'analyse ne découvre en elle que des progrès. Sans doute employons-nous des mots qui, eux, ne varient guère, pour désigner les divers éléments du moi. Mais justement ce recours au langage nous trompe, presque en chaque circonstance. Abusés par la stabilité des vocables, nous n'arrivons plus guère à constater que n'importe laquelle des dispositions de l'esprit — sensation, sentiment, idée ou volition — modifie son identité, acquiert des caractères et des aspects nouveaux par le seul fait qu'elle se prolonge, qu'elle *dure*.

Cette conception où le temps apparaît comme pouvoir de renouveler et d'instaurer, Bergson l'exprime encore dans ses autres ouvrages, notamment dans *L'Evolution créatrice*, où c'est pour l'élargir, pour l'étendre à tout le *cosmos*, qu'il la reprend: «L'univers dure, écrit-il. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.» [3]

Quant à Léon Brunschvicg, ce n'est pas une moindre fécondité qu'il attribue au temps, car, pour lui, le temps coïncide avec le travail constructif de la raison. Que prétend-il montrer dans cette imposante fresque idéaliste intitulée *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, sinon que le réel s'accroît en étendue, en profondeur et en complexité, à mesure que, désireuse de se promouvoir elle-même à une existence plus épanouie, la pensée allonge ainsi la suite historique des œuvres d'art, de science, de morale ou de religion? Et pourquoi, tout en reconnaissant leur grandeur, ne juge-t-il point satisfaisants les systèmes du XIXe siècle les mieux établis sur l'histoire, tel par exemple celui de Hegel ou de Comte? Malgré la part considérable qu'ils font au temps, au devenir, ces systèmes gardent l'ambition de se placer à l'origine et, qui plus est, au terme «de tout ce que les hommes comprennent ou comprendront jamais». [4] Ils poussent l'audace jusqu'à se croire capables d'enclore intégralement dans leur forme la continuité d'efforts et d'initiatives où se déploie l'esprit. Or, dans tous les domaines, nous avons appris à remettre

---

[3] Paris, Alcan, 36e édit., p. 11—12.

[4] Introduction.

en question les choses présentées comme définitives, comme valant à jamais. Ainsi la science a-t-elle dû revenir sur des axiomes qu'elle avait conçus éternels. «Elle a brisé les cadres consacrés par la tradition classique, et elle a fait surgir des types inattendus de principes, des formes inédites de connexion, tout ce que nous admirons enfin dans les théories des ensembles ou dans les théories de la relativité.» [5]

Bref, chez Brunschvicg comme chez Bergson, le temps équivaut à un enrichissement spirituel indéfini; indéfini ou, mieux encore, infini. On objectera que, pour l'organisme auquel notre conscience est attachée, le mot *temps* signifie vieillissement, décrépitude, et même, au bout du compte, abolition de soi, point fixe de la mort. Mais, dit Brunschvicg, la durée biologique n'est qu'une espèce de vil déchet que le temps véritable, celui de la spiritualité, laisse tomber sans dommage de son acte générateur. Au contraire des individus qui, passé un certain nombre d'années, voient leur vitalité baisser, leur horizon se resserrer et s'obscurcir, l'intelligence de l'humanité s'aiguise et se renforce à mesure que son âge augmente. «Le mouvement par lequel l'esprit humain échappe à la fatalité d'usure et de déchéance qui pèse sur toute vie individuelle consiste, non pas seulement dans une accumulation *quantitative* de découvertes, mais dans une transformation de *qualité,* dans un sens de plus en plus scrupuleux et affiné des conditions de la vérité.» [6]

Souvent l'ironie se nourrit des divergences et des oppositions qu'elle perçoit entre les intuitions métaphysiques, d'une part, et, d'autre part, ce qu'elle nomme *le bon sens.* Aussi vaut-il la peine de souligner que ceux-là même qui se flattent d'être *raisonnables,* c'est-à-dire réservés devant certaines hardiesses de la pensée spéculative, se trouvent rejoindre les philosophes en ce qui touche l'expérience et l'interprétation du temps. Je viens de rappeler que, pour le réalisme philosophique comme pour son adversaire, l'idéalisme, c'est le temps qui soustrait le monde à l'uniformité, qui provoque dans les choses des changements lents ou rapides, et qui fait même parfois surgir de l'absolument neuf. Or, com-

---

[5] Ibid.

[6] *Les âges de l'intelligence,* Paris, Alcan, 1934, p. 3 (c'est l'auteur qui souligne).

ment saisissons-nous notre existence, sinon comme une série d'instants dont chacun se distingue de tous les autres? Il n'est pas rare, je le veux bien, que nous jugions trop peu marquées, insuffisantes, les altérations que le défilé des heures impose à nos entours et à nos états d'âme. Que de fois avons-nous la pénible impression que la vie se répète, qu'elle nous force à tourner dans le cercle du vu, du connu, du prévu! Que de fois sentons-nous, morne proie de l'ennui, s'exhaler de nos cœurs le soupir du poète! «La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres.» [7]

Pourtant, si monotone que soit le quotidien, si envahi par la grisaille que le destin courant nous apparaisse, il n'est aucune minute qui ne présente une pointe d'originalité. Les formes et les teintes qui couvrent l'étoffe de la durée peuvent bien s'atténuer, perdre l'éclat qui en allume la variété; elles ne sauraient malgré tout s'abolir, s'abîmer dans l'amorphe et dans l'indiscernable. Il suffit de prêter un peu plus d'attention qu'à l'ordinaire au train du monde ambiant, au glissement secret du moi, pour percevoir les effets surprenants et ininterrompus du devenir. Autour de nous, le changement parvient à s'insinuer même dans les objets que l'on dirait frappés au coin de la stabilité la plus parfaite. Jamais cette montagne, dont la masse rocheuse barre l'horizon, ne nous offre d'elle-même deux images qui atteignent au degré de coïncidence dont parle le géomètre à propos des figures exactement superposables. Quand nous confrontons avec soin les tableaux successifs qu'elle compose en nous-mêmes, nous constatons qu'ils diffèrent tous en quelque manière de tous. Tantôt, sous une lumière plus franche, les crêtes de pierre tailladent hostilement la soie du ciel; tantôt, la clarté s'étant radoucie, l'attaque des lignes contre l'étendue qui les enveloppe se fait moins âpre, moins mordante; tantôt, l'ombre que laisse pendre un nuage livre au mystère certaines parties du relief; tantôt encore, à force d'éclairer la donnée minérale, le soleil la rend si vibrante qu'elle semble renouveler intarissablement sa propre essence. Et je me contente ici de schématiser, d'évoquer la simplicité de ces cas trop abstraits où nous sommes censés percevoir les choses d'un seul point de vue invariable! Et je ne dis rien

---

[7] Mallarmé, *Brise marine.*

du travail continu et caché qui s'accomplit dans la matière de la montagne et qui, au bout d'un certain nombre de siècles, lui aura conféré une forme presque sans parenté avec son aspect actuel! Ainsi en va-t-il du réel extérieur, si résistant qu'il soit à l'alchimie du temps.

Quant à l'être intérieur, sa fluidité le rend plus apte encore à révéler le sens du mot *durée*. Il est vrai que nos états d'âme participent tous plus ou moins d'une structure; mais on doit reconnaître que cette structure répugne à l'immobilité, à l'inertie, qu'elle s'affirme toujours de façon dynamique et que, de plus, les matériaux psychiques à l'aide desquels elle se construit sont eux-mêmes engagés dans de vivants processus d'autoformation. Peut-être est-ce une disposition morale comme la fidélité qui constitue, sous ce rapport, le plus suggestif des exemples. Au premier abord, on sera tenté de croire qu'elle se situe en marge de ce qui coule, qu'elle est d'essence statique, puisqu'elle paraît exiger du sujet qu'il n'abandonne jamais une attitude bien définie. L'examen, toutefois, désagrégera vite cette vue superficielle; et, simultanément, il montrera *qu'être fidèle* n'équivaut ni à pétrifier les engagements pris ni à nous pétrifier nous-mêmes en eux, mais à lier le mouvement évolutif à une direction assez régulière, assez constante, pour que nous ayons de la sorte la faculté de nous approfondir et de rejoindre, par le chemin d'une communion de plus en plus totale, l'objet auquel nous nous trouvons avoir déjà donné une adhésion sérieuse.

Beaucoup d'autres produits spirituels appelleraient de telles remarques. Bien qu'on leur prête volontiers une nature analogue à celle de la matière cristallisée, ce qu'ils manifestent avant tout, c'est le travail d'une force qui, ne haïssant rien tant que la fixité, remanie sans relâche ses propres constructions.

*

Nous voici maintenant mis en face du problème qui motive tout cet exposé: en tant qu'elle invente et enfante, la durée se révèle-t-elle impensable, ou laisse-t-elle à notre raison quelque chance de l'assimiler? Il en est, certes, et non des moindres, qui considèrent comme vaine la tentative de logifier en quelque manière, même après coup, le courant créateur. A leur avis, l'efficacité de la raison cesse, dès qu'il s'agit d'explorer le prin-

cipe capable d'ajouter quelque chose aux propriétés actuelles du monde. C'est évidemment à Bergson que l'on songe tout d'abord ici. Avec quelle insistance géniale Bergson a-t-il en effet dénoncé la gaucherie, l'incompétence de l'intellect, quand celui-ci prétend clarifier le mystère de l'être en train de s'ériger! Relisons, pour ranimer et préciser nos souvenirs, une page de son étude sur le possible et le réel: «La réalité est croissance globale et indivisée, invention graduelle, durée: tel, un ballon élastique qui se dilaterait peu à peu en prenant à tout instant des formes inattendues. Mais notre intelligence s'en représente l'origine et l'évolution comme un arrangement et un réarrangement de parties qui ne feraient que changer de place; elle pourrait donc, théoriquement, prévoir n'importe quel état de l'ensemble: en posant un nombre défini d'éléments stables, on s'en donne implicitement, par avance, toutes les combinaisons possibles. Ce n'est pas tout. La réalité, telle que nous la percevons directement, est du plein qui ne cesse de se gonfler, et qui ignore le vide. Elle a de l'extension, comme elle a de la durée; mais cette étendue concrète n'est pas l'espace infini et infiniment divisible que l'intelligence se donne comme un terrain à construire. L'espace concret a été extrait des choses. Elles ne sont pas en lui, c'est lui qui est en elles. Seulement, dès que notre pensée raisonne sur la réalité, elle fait de l'espace un réceptacle. Comme elle a coutume d'assembler des parties dans un vide relatif, elle s'imagine que la réalité comble je ne sais quel vide absolu. Or, si la méconnaissance de la nouveauté radicale est à l'origine des problèmes métaphysiques mal posés, l'habitude d'aller du vide au plein est la source de problèmes inexistants. Il est d'ailleurs facile de voir que la seconde erreur est déjà impliquée dans la première.» [8]

En Angleterre, S. Alexander, qui professe un réalisme encore plus accusé que celui de Bergson, présente aussi le flux évolutif comme réfractaire à toute interprétation rationnelle. En certains endroits du réel, c'est-à-dire de l'*Espace-Temps*, déclare en bref Alexander, on voit, à de certains moments, jaillir des qualités irréductibles aux fondements d'où elles ont procédé. C'est cette genèse d'événements ou de systèmes d'événements qui ne se laissent point ramener aux conditions préexistantes qu'Alexander

---

[8] Dans *La pensée et le mouvant*, Genève, Skira, 1946, p. 106—107.

nomme *émergence*. Sans doute le rôle de l'émergence n'est-il pas, d'après lui, d'isoler chaque plan d'existence de tous les autres, d'introduire sans cesse et partout la discontinuité. L'auteur de *Space, Time and Deity* juge, au contraire, qu'en dépit de leur nombre ou de leur importance, les qualités par lesquelles les êtres diffèrent n'en sont pas moins des modulations empiriques de la même entité: l'Espace-Temps. Mais notre entendement ne parvient jamais à déduire de celles qui la précèdent telle ou telle de ces modulations empiriques; car, en chacune, il y a tant d'originalité que la pensée soucieuse d'en rendre compte se trouve contrainte de substituer au système de normes jusqu'alors employé par elle de nouveaux axes de référence sans commune mesure avec lui. C'est ainsi que, bien qu'elle émerge d'un dynamique complexe de points-instants, nous ne saurions expliquer la matière au moyen du seul mouvement. De même, les structures fonctionnelles qui caractérisent la sphère de la vie ont beau être étayées par les phénomènes physico-chimiques; il nous est impossible de reconstruire mentalement un organisme avec les éléments que son activité rassemble et hiérarchise.

A ceux qui objecteraient que l'étude des œuvres d'art doit nous renseigner tant soit peu sur la façon dont s'accomplit la création cosmique, Alexander ferait la réponse que voici: L'esprit de l'artiste, dirait-il, travaille sur des matériaux — couleurs, sons, mots, argile, marbre, etc. — qu'il rencontre hors de lui et dans lesquels, s'il ne manque pas son but, il finit tôt ou tard par s'incarner. Ce n'est point, au contraire, sur quelque chose d'extérieur à elle que s'exerce la force à l'œuvre dans l'univers; car l'univers coïncide avec l'infini de l'Espace-Temps et, comme tel, il circonscrit tout. En d'autres termes, la création cosmique consiste en une série continue de miracles, l'Espace-Temps tirant sans arrêt de son fonds des déterminations sur lesquelles la connaissance intellectuelle n'a pas la moindre prise, vouée qu'elle est à tourner dans le cercle de l'analogue. Aussi, devant l'efflorescence à la fois occulte et surabondante des choses, Alexander nous engage-t-il en fin de compte à faire taire notre désir de comprendre et à le remplacer par une espèce de vénération réceptive, par ce qu'il nomme une *piété naturelle*.

N'aurait-on plus qu'à emboîter le pas à Bergson ou Alexander? Est-on condamné d'avance à l'échec, quand on essaye de conce-

voir, *sub specie rationis*, la temporalité féconde, l'impulsion créatrice? Il est évident que la création envisagée dans le sens absolu du mot, la création *ex nihilo*, dépasse infiniment la portée de l'investigation rationnelle. Mais aussi bien l'expérience nous interdit de faire usage de ce concept de création *ex nihilo*. Ce que nous saisissons dans l'expérience — peut-être parce que le pouvoir créateur s'y manifeste au travers de sa création, c'est-à-dire plus ou moins alourdi déjà, plus ou moins freiné par cette création même — ce n'est point un passage soudain de la carence à la présence, une immédiate conversion du zéro ontologique en plénitude, mais seulement une transition lente ou rapide qui va de quelque chose à autre chose, un mouvement dont le rythme varie et qui lie une donnée à un apport. Si la nature offre à nos yeux de l'inédit, dans tous les modes d'existence qu'elle suscite, il demeure qu'aucun de ses phénomènes n'a pour antécédent une pure vacuité, une portion d'espace absolument dénudée.

Toutefois on demandera peut-être: et la génération spontanée? N'est-elle pas précisément en mesure de substituer tout à coup du réel à du rien? Il faut d'abord répondre ici que, depuis les fameuses expériences de Pasteur relatives aux bactéries, l'hypothèse de la génération spontanée paraît avoir perdu, en biologie, presque toute consistance. M. Guyénot qui, dans un bel article, a brossé l'histoire de cette hypothèse[9], salue comme un grand succès de la science moderne le rejet de ce préjugé aussi tenace que contraire à la vérité.

D'ailleurs, — c'est le plus important de mon point de vue actuel — les esprits qui ont employé toute leur ferveur à défendre une telle thèse ne se sont point représenté la génération spontanée comme une éclosion de vie organique capable de se produire d'elle-même, sans avoir reçu d'autre part la moindre influence préalable. Quand Pasteur chauffait le tube de platine par lequel il mettait en relation le liquide putrescible de son ballon avec l'air du dehors, Pouchet lui reprochait de détruire de la sorte certains agents contenus dans cet air: fluide magnétique, électricité, ozone, etc. et nécessaires à la naissance des bactéries. S'il refusait de considérer les fermentations comme dues à des germes vivants, il ne manquait donc point de leur assigner

---

[9] Cf *Journal de Genève* du 28. XI. 1938.

en revanche, d'une manière explicite, plusieurs conditions physico-chimiques. Autrement dit, Pouchet lui-même était encore bien loin d'aller jusqu'à voir dans la génération spontanée une création *ex nihilo.*

Le cas de l'homme ne fait que confirmer celui de la nature. Si géniale que soit une personnalité, en effet, elle a quand même besoin, pour édifier son œuvre, de contracter une foule d'emprunts auprès du monde sensible, de la réalité sociale, des autres inventeurs. «Prenons une pensée originale, la plus haute et la plus rare, écrit avec justesse Paulhan dans sa *Psychologie de l'invention.* Elle comprend une bonne part d'éléments fournis par l'habitude, par l'instinct, par la routine, inspirés par le milieu. Cela est devenu banal... L'esprit ne peut travailler que sur ce qu'il trouve en lui-même, et ce qu'il y trouve lui vient toujours en partie de ses ancêtres, de ses éducateurs, de la civilisation dont il est un élément.» [10]

Il y a plus: Sur le plan religieux, où l'homme n'est plus le seul acteur, où la spiritualité divine accepte de transparaître à travers la fragile essence de la créature, l'occasion s'offre aussi de constater que la nouveauté ne laisse pas, quelque frappante, quelque stupéfiante même qu'elle soit, de naître dans le prolongement d'une trouvaille antérieure, d'une acquisition qui, déjà, en ébauchait la structure et le sens. Peut-on nier, par exemple, que certaines doctrines représentatives du passé préchrétien aient d'abord suggéré, par leur pureté propre, l'élévation exceptionnelle de l'idéal qui leur a succédé? Le dogme de la chute n'est-il pas annoncé par les croyances socratico-platoniciennes touchant l'incarnation de l'âme? Et la conception d'Aristote, selon laquelle le monde est mû par l'amour que Dieu lui inspire, n'anticipe-t-elle pas la foi en un Absolu miséricordieux, l'identification du Créateur avec le Père?

Si la création repose toujours sur quelque *en deçà* qui la limite, lorsque c'est la nature ou l'homme qui en fournit l'agent, on ne saurait dès lors la tenir pour entièrement irrationnelle. Qui dit raison, en effet, dit tentative de réduire les oppositions ontologiques abruptes, mise en place d'un système de médiations au sein duquel les choses se laissent saisir comme une pluralité d'exis-

---

[10] Paris, Alcan, 1930, 4e édit., p. 58—59.

tences solidaires. Est *rationnel* ce qu'on peut transcrire dans le langage de la connexion. Or, devant lequel des produits de la nature ou de l'activité humaine la pensée se sent-elle radicalement incapable de le rattacher à quelqu'un de ses objets? Il lui est toujours permis plus ou moins d'établir des rapports, d'unir et de coordonner.

Une fois encore, remarquons-le, c'est au temps que nous sommes renvoyés; mais non point de la même façon qu'auparavant. Jusqu'ici le temps nous est apparu source de changement, fontaine de nouveauté. Comme tel, il nous a fourni l'occasion de le traiter en ennemi de la raison. Maintenant nous allons le voir prendre un visage tout différent. «C'est le temps, déclare Kant, qui, en sa qualité de condition *a priori*, ouvre la possibilité d'une progression continue de ce qui existe à ce qui suit.» [11] Que faut-il entendre par là, sinon que le temps est aussi un élément favorable à l'exercice de la raison, puisque, sans trêve, la raison vise à obtenir de la continuité et que le continu se trouve précisément former la substance même du temps?

M. Louis Lavelle met un accent non moins fort sur ce rôle unificateur du temps. A son avis, bien que l'un après l'autre chaque instant vienne servir en quelque sorte la cause de l'hétérogénéité, le principe de séparation réside non dans le temps, mais dans l'espace. On ne saurait être trop attentif au fait que le propre du temps, c'est de changer en une synthèse indissoluble la multitude d'aspects, d'états et de démarches, où se révèle et s'accomplit la vie du moi: «Les événements de notre passé n'ont de sens que parce qu'ils forment une histoire, parce qu'ils dépendent les uns des autres et parce qu'ils constituent par leur accumulation la substance de notre présent. Mais notre avenir est en quelque sorte préformé et appelé à l'intérieur du même présent, non point en ce sens qu'il en sort par une loi nécessaire comme s'il y était déjà contenu, mais en cet autre sens plus subtil qu'il y a en nous des puissances qui en représentent la possibilité, à condition que la liberté les actualise avec le concours de certaines circonstances qui ne dépendent pas de nous.» [12]

---

[11] *Critique de la raison pure*, trad. Barni, I, p. 226.

[12] *La dialectique de l'éternel présent: Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1945, p. 57.

Tissant une espèce de toile idéale grâce à laquelle l'expérience humaine, malgré la disparate fréquente de ses aspects, acquiert une cohésion indestructible, le temps agit donc d'une manière propice à l'entreprise où la raison est engagée: il arrache à la dispersion les êtres et les choses, il met chaque présence en rapport avec le reste du réel. Est-ce à dire que, parfois, le temps favorise même à tel point la raison qu'il lui donne les moyens de rendre entièrement intelligibles les formes neuves qu'il fait surgir? Si tel était le cas, la prévision atteindrait en certains domaines à une parfaite rigueur. Il nous arriverait d'avoir, comme Dieu, la carte de l'avenir étalée sous les yeux. Or, chacun sait assez que nous ne sommes jamais à cet égard dans une situation aussi privilégiée. Sans doute les sciences nous permettent-elles, puisqu'elles dégagent des lois, de soulever un coin du voile derrière lequel le futur s'élabore. Mais les succès du savant, si vastes et si nombreux qu'ils soient, n'empêchent point l'ombre de s'épaissir autour des phénomènes qui sont encore loin de franchir le seuil de l'actualité. Même l'histoire cinétique des astres, que des cerveaux lucides ont réussi à déchiffrer longtemps d'avance avec une précision très haute, demeure pour nous pénétrée d'imprévu; d'imprévu et d'imprévisible.

Quant à l'activité humaine, ses voies, ses développements, ses résultats, ses conséquences, tout en elle nous échappe encore bien davantage que les traits de cette image virtuelle qui, pour se dessiner, a besoin que, dans la nature, l'évolution progresse. Qui, maintenant, pourrait décrire l'aspect sous lequel surgira le chef-d'œuvre esthétique de demain? Qui pourrait deviner les révolutions, ou simplement les réformes, susceptibles d'être entraînées par l'attitude qu'aura choisi de prendre, un jour, tel individu ou telle collectivité? La connaissance, ici, n'apporte que des probabilités vagues, des hypothèses embryonnaires et vacillantes.

On aurait tort de conclure, cependant, que la possibilité de prévoir, en se fermant, risque de supprimer toute la sphère rationnelle. A lui seul, en effet, l'effort de représentation que nous tentons pour anticiper le cours des événements n'épuise pas la raison; celle-ci s'applique, en outre, à rendre compte de ce qui, dans le monde et dans l'humanité, apparaît comme effectué, comme consommé; elle a également pour tâche de forger *après coup* des théories explicatives. Or, quand la raison braque ainsi

le projecteur sur le donné, au lieu de vouloir élucider le futur, elle se trouve être alors beaucoup moins inégale à son objet. Car il n'est ni fait ni ouvrage, fût-ce le plus étonnant, le plus exceptionnel, qui, une fois né, ne respecte en quelque mesure notre désir de le juger, de le connaître, en l'incorporant à une perspective constituée par d'autres faits, d'autres ouvrages.

Dans son poème du *Coup de dés*, Mallarmé a tendu jusqu'à l'extrême son rigoureux génie pour en obtenir une forme concrète qui, sous tous les rapports, fût en rupture avec les voies et les productions consacrées de l'art, une forme où l'exigence d'une originalité sans mélange pût se saisir enfin de son incomparable objet. Devant la tentative mallarméenne, certains critiques n'hésitent pas eux non plus — rien n'est plus impérieux que l'exemple! — à faire un pas de révolutionnaires: ils émettent l'opinion que le *Coup de dés* jette aux lois de l'évolution des genres un défi impossible à relever; ils pensent que c'est avec cette œuvre que tout débute en poésie, qu'elle répond à ce que Renouvier nomme «un commencement absolu».

Il est certain que le problème de l'expression reçoit du *Coup de dés* une solution qui, vu son caractère excentrique, modifie de façon considérable et brusque la courbe tracée par les résultats littéraires antérieurs. Nul ne saurait pourtant, sinon pour le plaisir de jouer le jeu plus ou moins honnête de l'hyperbole, soutenir que le *Coup de dés* ne doit rien à divers modèles apparus avant lui, que son auteur l'a édifié en ne s'appuyant que sur des bases esthétiques suscitées elles aussi par cette édification même. Le but de la présente étude ne réclame point une analyse des circonstances biographiques, des courants de pensée, des formes d'art, des influences livresques ou reçues par contact humain direct, dont les interférences au sein du *Coup de dés* font de ce singulier poème un événement en somme bien moins fortuit que le drame cosmique où il plonge ses lecteurs. Il suffira de relever que, sur le plan philosophique, Mallarmé a repris à son compte — peu importe qu'on ne sache pas si l'assimilation s'est faite à son insu ou de propos délibéré — des théories métaphysiques platoniciennes, lucrétiennes et hégéliennes. De même, la poétique proprement dite du *Coup de dés* effectue la synthèse de principes empruntés à tous les arts: architecture, peinture, théâtre, chorégraphie, musique. Dans le domaine des

lettres, au surplus, la position de ce taciturne écrivain évoque quasi spontanément les principaux axes de référence qui permettent de la définir. Voici, à cet égard, quelques mots d'A. Thibaudet: «L'effort de Mallarmé nous apparaît (ainsi) au bout de trois de nos grandes routes littéraires, préciosité, romantisme, Parnasse, au bout de ces routes non comme un point stable d'arrivée, mais comme une frontière, comme un mirage. Bien qu'il ait été vraiment unique, différent, plus qu'un autre, de tout autre, sa place nous devient plus intelligible quand nous le rapprochons d'un contemporain souvent nommé avec lui, ‚le magnifique aîné qui leva l'archet', Verlaine. Tous deux communient dans la même sortie du Parnasse, le même besoin d'une poésie fluide, purifiée, essentielle — besoin qu'en 1820 satisfirent plus glorieusement les *Méditations*.»[13]

Ainsi, malgré l'extrême épaisseur de son mystère, un ouvrage comme le *Coup de dés* ne constitue cependant pas encore une existence partout imperméable à la raison; en tant que les éléments dont il est formé soutiennent entre eux divers rapports, en tant que sa propre totalité se laisse d'autre part relier à toute espèce de données extérieures, il peut être dit *rationnel*. Cette rationalité, ajoutons-le, ne saurait être fixée une fois pour toutes: le poème deviendra plus accessible, plus clair, plus explicable, à mesure que l'exégèse l'insérera mieux dans le cristal de ses considérants et de ses déductions.

*

Un point reste à examiner: Si la dent du travail rationnel parvient à s'enfoncer peu ou beaucoup dans la substance de toutes les créations naturelles ou humaines, et peut-être aussi — pourquoi pas? — divines, il faut alors se demander en quoi consiste l'effort même de saisie et de pénétration. D'une manière plus précise, que fait l'esprit quand il explique? Selon M. Meyerson, *expliquer* équivaut toujours à montrer que les changements introduits par le temps n'ont qu'un caractère illusoire, que l'instant qui paraît le plus innovateur n'apporte rien que l'on ne puisse trouver déjà dans l'instant précédent, bref que les conséquents ne font que reproduire le contenu et la structure de leurs antécédents. Le plus souvent, certes, l'explication s'arrête avant

[13] *La poésie de St. Mallarmé*, Paris, Gallimard, 5e édit., p. 460.

d'avoir atteint complètement son but; au lieu de pouvoir établir que la succession bariolée des choses n'est qu'un décor superficiel derrière lequel l'identité se dissimule, elle doit se contenter d'établir des rapprochements entre des termes pourvus de distinctions irréductibles. Pour user du langage technique, je dirai que l'explication «plafonne» en général à hauteur de la loi, ses moyens ordinaires ne lui permettant pas d'aller jusqu'à la résolution par la cause, c'est-à-dire jusqu'à une radicale élimination du divers. Mais, dans les deux circonstances, c'est le même processus spirituel qui se déroule: légalité et causalité diffèrent seulement en degré, non en nature. «Quand un historien, pour expliquer la décadence de l'Empire romain, invoque des faits analogues qui se sont produits dans l'histoire d'autres peuples, quand le romancier psychologue ‚dévisse' son héros pour nous montrer que ses actions, si bizarres qu'elles puissent nous paraître, sont pourtant déterminées par des mobiles que nous connaissons bien chez les hommes de notre entourage et chez nous-mêmes, ils font appel à la légalité. Mais, bien entendu, chaque fois qu'ils le peuvent, ils auront soin de se conformer au postulat de causalité. L'historien alors nous exposera que les progrès du christianisme étaient dus à une tendance mystique antérieure et générale du monde antique, et le romancier psychologue nous fera voir que l'aveuglement fatal du héros était la conséquence de son tempérament passionné au fond, bien que les manifestations en eussent été réprimées auparavant par sa vie active. Loi ou identité dans le temps, c'est là ce qu'il y a au fond de toutes nos explications, même en dehors des sciences physiques.»[14]

Admettons avec M. Meyerson que le verbe *expliquer* signifie bien poursuivre le même, percevoir la durée à travers le principe d'identité; l'explication a-t-elle dès lors comme conséquence d'éliminer la création, de substituer une essence inerte — ou un néant! — à un jaillissement de caractères, d'aspects et d'êtres neufs? Qui répondrait affirmativement, ici, méconnaîtrait le fait que, pour prendre corps et se développer, l'explication a besoin elle aussi d'un effort créateur. On sait quelle tâche l'atomisme se donne: il tente de ramener à des éléments immuables toute la fugacité des choses et des événements; il s'applique à

---

[14] *Identité et Réalité*, Paris, Alcan, 3e édit., p. 41—42.

traduire en permanence cela même qui, dans les fluctuations cosmiques, nous paraît attester le déploiement de forces capables de dépasser les conditions où elles s'exercent, de forces productrices. Mais en tant qu'il est une conception de l'esprit, une théorie, l'atomisme ne cesse point d'être tributaire de la faculté de créer. Comment supposer, en effet, que la pensée humaine se soit trouvée un jour en possession de l'idée des atomes sans avoir eu à prendre une véritable initiative, sans avoir eu à inventer? L'homme n'a pas pu obtenir cette idée en s'en tenant à la simple perception du réel, puisqu'au sein de la perception le réel ne s'offre justement pas sous l'aspect d'une poussière de corpuscules semblables. En d'autres termes, il ne saurait s'agir là d'une suggestion due à la pure générosité des choses, d'un don fait par le monde ambiant à la conscience.

Certains objecteront encore, malgré tout, que ces remarques ne constituent point une preuve décisive en faveur de la «créativité» humaine, les notions dont nous nous servons étant peut-être incrites dès l'origine dans notre esprit. Il convient, certes, de reconnaître que la thèse de l'innéité dresse de sérieux obstacles devant ceux qui tendent à envisager l'esprit comme apte à dilater indéfiniment ses ressources. Mais l'innéisme présente à son tour au moins deux points faibles. En premier lieu il rend étrange, pour ne pas dire inconcevable, le fait que la pensée doit presque toujours travailler, peiner, pour s'emparer des concepts dont elle a besoin. Une fois admis, en effet, «qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait été... *le constant apanage de celui-ci*», on ne parvient plus à saisir pourquoi ce contenu n'est que si rarement à la disposition immédiate de son dépositaire. En second lieu, l'innéisme ne permet pas davantage de comprendre qu'au lieu de rester ce qu'elles sont au moment où elles se dévoilent, les idées se mettent au contraire tout de suite à évoluer, à gagner en complexité, en précision, en profondeur, cette évolution pouvant d'ailleurs être suivie elle-même d'un retour à une forme rétrécie, voire embryonnaire, de ce qu'Amiel nomme une *involution*. Il est vrai que ce n'est pas à leur base, dans leur principe, que l'histoire modifie les hypothèses: Depuis Leucippe, toutes les physiques corpusculaires répondent à la même exigence spirituelle; les atomistes n'ont jamais éprouvé d'autre souci fondamental que celui d'assimiler à des combinaisons

d'invariants les mutations et les genèses appréhendées sans arrêt par nos sens. La similitude de leur origine et de leur fin ne doit point cependant faire oublier qu'en règle générale les théories s'amplifient et s'affinent à mesure que s'accroît la série historique où elles prennent rang. Que de propriétés et de fonctions sont venues de nos jours s'ajouter dans l'atome au petit nombre des caractères qu'attribuaient à leur grain de matière les anciens philosophes!

En résumé, du moment qu'elle consiste à restreindre le plus possible le champ qu'occupe l'irrationnel, l'explication manifeste une conduite mentale où l'on voit la pensée s'efforcer d'écarter l'idée de création, de la détruire. Un lien d'ordre à la fois spatial et temporel qui, de façon constante, nouerait et renouerait le même avec le même, tel est l'objet qu'atteindrait pour finir l'effort explicatif tout à fait souverain. Est-ce à dire que toutes les bigarrures du réel se trouveraient alors dissoutes dans la parfaite homogénéité qu'enclôt la sphère de Parménide? Non pas, car la raison aurait encore à éliminer — et cette nouvelle tâche ouvrirait devant elle une perspective de travail infinie! — le changement qu'elle aurait apporté elle-même sans le vouloir à l'univers, en y introduisant l'explication destinée à montrer qu'en aucun cas cet univers ne change. Autrement dit, rien ne semble empêcher de recevoir la conception meyersonienne selon laquelle l'activité de la raison est une marche à l'identité; mais il faut ajouter que cette marche à l'identité ne laisse pas d'impliquer toujours une dépense d'ingéniosité, un élan d'invention, qui a pour effet de violer la notion même érigée en but rationnel ultime.

En conséquence, on pourrait peut-être esquisser de la manière suivante et l'organisation et la situation de la pensée: le mot *pensée* désigne une tension provoquée et maintenue par deux mouvements qui demeurent plus ou moins discordants. Le premier de ces mouvements se manifeste comme une tendance naïve, comme un processus immédiat. C'est à lui que nous avons l'habitude de rapporter tout ce qui, dans la double sphère de la nature et de l'humanité, certifie à nos yeux qu'une création s'opère: formation des bourgeons et des fleurs, naissance des animaux, apparition plus ou moins brusque des œuvres de toutes sortes dues au talent et au génie.

Quant au second mouvement, il est évidemment conditionné par l'ampleur et l'allure de l'impulsion à laquelle il succède. De lui procèdent, en effet, les axiomes, les hypothèses, les examens, les théories, qui doivent permettre à la raison de rattraper l'activité plus spontanée, plus fringante, dont le déploiement varie le donné et l'enrichit de formes neuves. Au lieu d'accroître les choses, au lieu de rendre le réel plus abondant et plus divers, il vise à élucider ce qui est déjà ou ce qui paraît destiné à être.

Les différences profondes, voire les oppositions qui les divisent, n'empêchent d'ailleurs pas ces deux mouvements de participer encore l'un de l'autre. Arrive-t-il jamais à l'activité dite *créatrice* d'être si ténébreuse et si aveugle que, dans tel de ses résultats, elle ne puisse plus se signifier elle-même en la moindre mesure? Certes, les œuvres de la nature et celles de l'homme nous posent fréquemment des problèmes que nous ne savons pas résoudre. Mais il n'en est quand même point qui ne nous suggère, par sa simple présence, quelque idée touchant sa genèse, sa contexture, son rôle, ses relations avec le monde ambiant. Cela revient à dire que, *dans tout fait de création, même dans le plus obscur, se trouve logé un élément explicatif.* Une analyse qui porterait sur le principe de raison suffisante permettrait probablement aussi d'aboutir à une conclusion toute semblable. Ce principe affirme, en effet, que rien ne saurait survenir sans l'intervention d'un agent capable d'apporter à l'événement une justification métaphysique. On a donc le droit d'en déduire que, dès l'instant où ils surgissent, les êtres nous offrent tous, incorporée à eux, la possibilité de convertir plus ou moins en notions intelligibles le mystère répandu sur leur propre naissance.

Inversement, *il n'y a pas d'explication qui ne soit en même temps une création.* Qui veut comprendre ne doit pas demeurer en face des choses dans l'attitude d'un spectateur passif. Cette vérité se concilie fort bien avec l'idée selon laquelle une raison d'être préside toujours à l'édification de l'être. Car, de ce que la génération des structures, des phénomènes et des organes est censée ne renfermer rien de fortuit ni d'absurde, il ne suit pas qu'elle s'accomplisse en nous rendant du même coup perceptible soit son comment, soit son pourquoi. Si le réel se construisait avec assez de transparence intrinsèque, s'il laissait nos yeux lire d'emblée en lui la solution des problèmes soulevés par sa pré-

sence et son déroulement, le génie scientifique et philosophique ne consisterait plus qu'en une supériorité relative au don d'observation. Or, est-il nécessaire de souligner qu'il n'en va pas ainsi? Grâce à son magnifique talent d'observateur, Tycho-Brahé recueillit justement en nombre immense les faits astronomiques. Ce n'est toutefois pas à lui, c'est à Képler que revient le mérite d'avoir su dégager les lois fameuses, sur la base desquelles s'est effectuée ensuite l'unification newtonienne. Tout à fait générale est la portée de cet exemple bien connu. Dans chaque domaine, en effet, la possession du vrai apparaît comme le fruit d'une intelligence qui, par ses fécondes initiatives, transmue la donnée brute en une essence plus riche, élève le niveau d'existence de ce qui jusqu'alors n'avait été l'objet que d'une simple constatation. C'est ce travail créateur accompli par la pensée, quand elle explique, que Claude Bernard invoque avec succès contre les prétentions de l'empirisme: «On donne généralement le nom de découverte à la connaissance d'un fait nouveau, écrit-il; mais je pense que c'est l'idée qui se rattache au fait découvert qui constitue en réalité la découverte. Les faits ne sont ni grands ni petits par eux-mêmes.»[15]

*

Ainsi, explication et création ne cessent jamais de s'interpénétrer; mais jamais non plus elles ne vont jusqu'à s'identifier l'une avec l'autre. La création s'affirme comme telle dans la mesure où elle fraye un passage de moins à plus. Quant à l'explication, son devoir spécifique est, d'une part, de rendre partout limpides les existences déjà réalisées, d'autre part, d'éclairer celles dont la réalisation future se révèle assurée ou seulement possible.

Qu'arriverait-il, si l'écart plus ou moins considérable auquel tient la dualité de l'acte créateur et de l'effort explicatif se trouvait tout à coup supprimé par miracle? L'être, en se déployant, ne pourrait plus alors devancer la conscience de l'être; les chemins parcourus par les processus organisateurs du monde deviendraient lumineux à l'instant qu'ils seraient ouverts. Une pareille forme de pensée présenterait encore un caractère discursif en ceci que, comme le discours, elle serait développement,

---

15 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* Genève, édit. du Cheval ailé, p. 97—98.

progrès dans la durée. Pourtant, s'il est exact que discourir signifie étendre le champ de la conscience, voyager du connu à l'inconnu, elle laisserait à cet égard le discours loin en deçà d'elle; car, n'étant jamais le moins du monde en retard sur la construction du réel, elle ne verrait en aucune circonstance celui-ci prendre devant elle l'aspect de l'inconnu. Ce n'est pas tout. Il serait légitime aussi de la tenir pour le plus haut degré de l'intuition, puisque c'est toujours instantanément qu'elle obtiendrait sa connaissance. Mais, de nouveau, on ne parviendrait point ici à pousser l'identification jusqu'au bout. Telle qu'elle se manifeste dans notre vie spirituelle, en effet, l'intuition n'est guère comparable à un regard qui ferait surgir les objets sur lesquels il se pose. Comment affirmer sans de larges restrictions que les présences qu'elle nous permet de contempler ont en elle leur principe générateur? Au contraire, ce pouvoir tant créateur qu'explicatif dont il est maintenant question susciterait lui-même, par l'emploi de ses seules ressources, tout ce que simultanément il constituerait comme intelligible; il produirait une substance lumineuse ou répandrait une clarté substantielle. Les idéalistes ont certes le droit d'estimer que c'est lui qui est en cause, quand l'analyse philosophique s'oriente vers le sujet; mais, pour dissiper les malentendus, ils devraient souligner que nul être, hormis Dieu, n'est à même d'assumer les gigantesques tâches impliquées dans un tel subjectivisme.