

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1938)
Heft: 108

Artikel: Études critiques : vers une philosophie de l'esprit ou de la totalité
Autor: Gex, Maurice
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380343>

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: 12.01.2026

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

VERS UNE PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT OU DE LA TOTALITÉ

Depuis que l'ouvrage de M. Miéville a paru, la plupart de ceux auxquels il s'adressait en ont pris connaissance et les nombreux articles qu'il a suscités dans diverses revues témoignent qu'il a su remplir son but en amenant les esprits aux tendances les plus variées à prendre position en face de la vigoureuse dialectique de l'auteur et à procéder à un salutaire examen de conscience intellectuelle (1). Aussi, n'avons-nous nullement la prétention — qui serait quelque peu tardive — de présenter une telle œuvre ; nous nous bornons, dans ce compte rendu, à faire le point à son sujet, et à tenter de situer la position métaphysique qui le caractérise en nous aidant de considérations psychologiques et historiques.

Le livre de M. Miéville n'est pas un ouvrage de pure philosophie, l'auteur s'est efforcé d'éviter l'allure systématique et les termes d'école : c'est un livre dont le rayonnement dépasse largement le cercle des spécialistes. Il débute par des réflexions polémiques et variées, serties le plus souvent dans une forme remarquable, qui acheminent lentement vers la formulation d'une vision métaphysique de l'univers, vision qui, en fait, est déjà présente et agissante dès les premières pages. Nous pensons que la partie polémique est celle qui a retenu le plus l'attention, celle qui a suscité et suscitera les plus ardents commentaires, celle, enfin, qui risque le moins de passer inaperçue... et nous croyons aussi que beaucoup de lecteurs, envisageant la première partie pour elle-même, ont chance de s'engager dans une série de malentendus en discutant pied à pied les affirmations de l'auteur, avant de saisir d'une vue d'ensemble la métaphysique de celui-ci.

Dans le présent compte rendu, nous éprouvons le besoin de renverser le plan de l'ouvrage qui suit l'ordre psychologique de la recherche philosophique ; nous partirons des conceptions métaphysiques pour montrer ensuite

(1) Henri-L. MIÉVILLE, *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Lausanne, éd. des Trois Collines et Paris, Alcan, 1937.

comment les autres parties sont les conséquences naturelles et logiques de la « philosophie de la totalité », un tel exposé synthétique pouvant mieux se condenser.

Ce livre est écrit de façon vivante, il abonde en formules heureuses et admirablement frappées, aussi nous efforcerons-nous de le laisser se présenter lui-même en faisant le plus large usage de citations, rapprochant des textes éloignés les uns des autres quand cela sera nécessaire.

* * *

Nous abordons d'emblée la notion métaphysique suprême, celle d'Etre total. « Une existence particulière ne peut se concevoir que par rapport aux autres existences, c'est-à-dire en fonction du tout qui est infini. Ainsi l'unité de l'être est la condition de toute existence. *Etre, c'est former un tout avec les autres êtres.* Les choses ne sont que parce qu'elles sont reliées dans l'unité de l'Etre total » (p. 183). La totalité étant infinie, il sera plus aisé de dire ce qu'elle n'est pas que de dire positivement ce qu'elle est.

Il faut se garder de concevoir la réalité infinie en lui attribuant les caractéristiques des réalités finies dont nous avons l'expérience : c'est juger de la totalité, ou de Dieu pour employer le langage religieux, suivant des valeurs anthropomorphiques, ce qui conduit aux difficultés dans lesquelles la théologie traditionnelle se trouve engagée. « Qu'est-ce que la personnalité ? — La forme la plus évoluée de l'existence finie, la conscience d'un moi limité par un non-moi et comportant l'intuition de normes valables pour tous les moi. Mais alors, si l'on veut donner un sens précis aux mots, on ne saurait attribuer la personnalité à Dieu. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir une personnalité divine, un moi divin au sens où il y a un moi humain. *Dieu est par essence transcendant à l'existence personnelle.* La lui attribuer, ce n'est pas le grandir et le rendre plus réel, c'est le rabaisser en le projetant dans le fini » (p. 218). « La conscience *de soi* est une forme de l'existence finie. Elle suppose le rapport du moi à un non-moi. Elle implique une limitation qui est la condition d'une activité. Il y a par conséquent un en deçà et un au delà de la conscience de soi. Un en deçà, car il est des existences qui ne se connaissent pas comme telles. Inconscientes de leur propre limitation, elles ne tentent pas de s'en affranchir, de s'agrandir par la pensée. Mais il y a aussi un au delà de l'existence consciente, puisque le sujet et l'objet, le moi et le non-moi sont reliés et font partie d'une seule et même réalité totale. Au delà des consciences individuelles, au delà des êtres finis, il y a l'Etre en tant que totalité, — non point la somme des êtres, mais l'Acte omniprésent et transpersonnel, à la fois multiple et un, qui se perpétue en eux tous et qui les relie » (p. 220). Cette réalité totale — ou Dieu — n'est donc pas consciente d'elle-même.

« L'Etre total dépasse infiniment la somme des existences actuelles. Il s'étend au passé et au futur en tant que liés au présent. Et c'est pourquoi

le tout n'est pas une somme, il ne peut être conçu que par analogie avec la pensée. Le tout, en tant qu'il est *un*, ne peut avoir qu'une existence spirituelle. L'univers considéré d'un point de vue statique comme la somme des existences finies, réalisées dans les limites d'un temps et d'un espace donnés, possède une existence matérielle. Le tout en tant qu'unité, c'est-à-dire la Pensée, est présent et agissant en chaque point de l'espace et en chaque instant de la durée, en chaque partie de l'univers, sans quoi cette partie ne se reliait pas aux autres et ne serait pas réelle » (p. 186). « Chaque existence finie occupe une place dans l'espace et le temps, mais l'Etre universel ou total n'est pas intérieur à l'espace et au temps ; il les comprend en soi. Or nous ne connaissons que la pensée qui ne soit pas en un lieu de l'espace et du temps, puisqu'elle relie tout point de l'espace et tout instant du temps à la totalité de l'espace et à la totalité du temps. C'est pourquoi on est amené à dire que l'Etre universel ou total est de la nature de la pensée » (p. 186).

Nous aboutissons à l'affirmation d'un idéalisme fondamental, selon lequel nous ne sommes pas des « étrangers » dans le monde, mais par notre pensée nous nous relions à la totalité qui est de même nature qu'elle ou, plus exactement, dont notre pensée n'est qu'une manifestation, si bien que nous sommes intégrés profondément et non artificiellement à cette totalité. L'idéalisme de M. Miéville ne penche pas vers le solipsisme, car la pensée qui est en l'homme dépasse l'homme (p. 240) et, de plus, il est question d'une *pensée cosmique* (p. 242) qui ne procède pas par jugements comme la nôtre.

Le critère de la réalité, qui permet de discriminer l'état de veille du rêve, par exemple, est celui de la liaison entre les événements, « ce qui fonde le jugement vrai, quand il s'agit de jugements d'expérience, Descartes l'a fort bien vu : « Le critérium qui permet de distinguer le rêve de l'état de veille, c'est que je puis, sans solution de continuité, relier les expériences de la vie faites à l'état de veille avec toutes les autres expériences et mes souvenirs ». Le monde réel est le monde où règne une certaine continuité et cohérence, le monde au sujet duquel je puis m'entendre avec les autres hommes, où je puis me retrouver avec eux » (p. 15). « Le réel est un tout à la fois multiple et un ; rien n'existe qui ne se relie à tout ce qui existe. *De cette unité totale la raison est en nous l'irrécusable témoin, et c'est de là qu'elle tire son autorité, non de quelque source humaine* » (p. 28).

Penser, c'est relier : « Penser un objet quelconque, c'est (qu'on le sache ou non) le penser comme terme dans une série de relations et finalement comme élément du tout que nous appelons l'univers » (p. 26). De là se déduit le critère de la vérité : « Une idée ne porte jamais en elle, comme un signe distinctif et avertisseur, le caractère de la vérité ou de la fausseté. Cette qualification ne pourra lui être attribuée qu'en vertu des relations qu'elle soutient avec d'autres idées en lesquelles s'est provisoirement fixé l'acquis de notre expérience ou de notre réflexion » (p. 16).

Voici la définition de la raison : « La raison n'est ni une simple résultante du jeu des associations d'images, ni un ensemble de concepts *a priori* cons-

titué indépendamment de toute expérience. Elle ne peut être définie que comme un pouvoir de concevoir les rapports des choses, et elle se révèle à nous comme une permanente exigence de l'esprit qui tend à la création de systèmes cohérents de jugements de tout ordre » (p. 13). « Seule, la raison est impuissante. Elle ne nous donne pas les épis de la gerbe, elle les relie et elle construit les greniers. La moisson se fait sur le champ de l'expérience. La raison ne fournit le contenu d'aucun jugement, mais, sans elle, il n'y a point de jugement qui se puisse concevoir, et point non plus qui puisse prétendre à la vérité. Il faut qu'un jugement satisfasse aux conditions qu'elle pose, s'il veut être quelque chose de plus qu'une opinion » (p. 12). « La raison est agissante là même où nous ne le soupçonnons pas, dans les démarches les plus humbles, les plus élémentaires, les plus communes de la pensée, non moins que dans les plus hautes. Dès qu'un mot est prononcé, qui a un sens, la sphère des impressions subjectives est dépassée par une opération intellectuelle. Vous éprouvez une joie ou une souffrance, et vous en prenez une claire conscience ; vous vous dites à vous-même : *je ressens de la joie*, ou : *je souffre*. En ce moment même le miracle est accompli : un état de votre sensibilité est devenu le contenu d'une *idée*, l'objet d'un jugement. Du coup vous l'avez mis en rapport avec d'autres états de vous-même et d'autres idées et il a cessé d'être votre exclusive propriété pour devenir, en principe tout au moins, celle de tout esprit qui pense » (p. 14). « L'intuition ne s'oppose pas à la pensée discursive, elle lui fournit une matière et ne déploie son pouvoir de divination que fécondée par le labeur patient de l'entendement. L'intuition n'est qu'un moment de la pensée, elle n'en constitue pas l'acte total et elle n'est point infaillible. L'appel à l'intuition, lorsqu'il s'accompagne d'un refus d'examiner, n'est que paresse de l'esprit » (p. 17). Contrairement à Bergson, M. Miéville pose la parfaite corrélativité de la raison et de l'intuition, leur nécessaire implication réciproque.

De cette façon M. Miéville évite à la fois l'intuitionnisme pur et le rationalisme dogmatique ⁽¹⁾. « *Ainsi la raison vivante, celle qui construit la science,*

(1) *Dogmatisme rationaliste*. Ce terme peut s'entendre selon nous en deux sens qui paraissent tout d'abord distincts :

A. Le dogmatisme prétend édifier un système définitif qui soit à l'abri d'une révision déterminée par une recherche ultérieure. Il se caractérise par un besoin de certitude et d'absolu. (C'est le sens donné par M. Miéville, p. 23, 27, 42, 83, 93, 95.)

B. Le dogmatisme est un rationalisme non-critique conçu à la manière de Hegel ; non seulement la raison déterminerait la *forme* de nos connaissances, mais encore, par une dialectique créatrice, le *contenu* de celles-ci. Il a la prétention de recréer le monde par un enchaînement de concepts, sans recours à l'expérience, de le déduire à partir de principes fondamentaux.

Au fond, les deux sens s'impliquent l'un l'autre. En effet, si l'on part du sens B, on aboutit à une connaissance absolue qui satisfait les besoins de certitude et de stabilité, et les principes ne sont plus modifiables, puisque la raison est maîtresse à la fois du contenu et de la forme.

Si l'on part du sens A, on a tendance à escamoter des expériences ou informations

proteste contre le rationalisme, si par ce terme nous entendons un dogmatisme qui prétendrait faire cadrer à tout prix les faits nouveaux avec un système de concepts élaboré par l'entendement et déclaré valable une fois pour toutes » (p. 23). C'est un rationalisme dynamique qui se définit par l'orientation de la recherche rationnelle, que prône M. Miéville avec tous les philosophes contemporains avertis d'épistémologie.

« Il n'existe aucun système déductif que la pensée pourrait construire à partir de certaines données, et qui rendrait compte de la totalité du réel » (p. 27). « La cohérence et l'intelligibilité, la « rationalité », sont un idéal dont les systèmes de jugements qui constituent notre savoir ou nos croyances se rapprochent plus ou moins, sans qu'on puisse jamais dire pour toute l'étendue d'une science que cet idéal est définitivement atteint. Ainsi nous sommes tenus en haleine ; il faut continuer l'œuvre entreprise, il faut la compléter et la rectifier » (p. 22). « L'idée de vérité absolue est une idée-limite, une fiction pratique de notre intelligence pour figurer le terme idéal d'une recherche qui n'a pas de terme et qui est néanmoins *orientée* » (p. 23). « *Cette marche où nous sommes engagés n'a pas de terme, mais, et c'est là l'essentiel, elle a ou elle peut avoir une orientation constante.* Cela revient à dire qu'elle a un sens dans la double acception de ce mot » (p. 23).

C'est le propre du dogmatisme en général de se figurer que l'esprit humain peut établir des systèmes d'idées définitifs, qui soient à l'abri du choc en retour de tout progrès ultérieur de la connaissance. « Telle est l'invariable tactique de tous les dogmatismes, qu'ils soient de l'ordre philosophique, théologique ou politique. Leur vice est *d'isoler la pensée* après l'avoir fixée sur des positions déterminées » (p. 83).

Le dogmatisme commet l'énorme confusion de faire jouer à un système particulier de jugements le rôle normatif qui ne revient qu'aux normes de la pensée, celles-ci ne pouvant par ailleurs jamais affirmer ou infirmer tel jugement particulier, indépendamment des autres jugements qui se relient à lui. « *On ne saurait isoler un groupe de vérités pour l'ériger en règle de créance* » (p. 94). « L'activité de la pensée ne saurait avoir pour norme tel ou tel de ses produits » (p. 94).

Une question doit naître naturellement dans l'esprit du lecteur de M. Miéville, au sujet du chapitre touchant l'autonomie de la raison : quelle est au juste la théorie de la raison des adversaires visés par M. Miéville et souvent désignés comme les « défenseurs de la théologie traditionnelle » ? Ont-ils une théorie précise ou s'agrègent-ils tant bien que mal autour d'une confuse volonté d'anti-rationalisme qui veut préserver coûte que coûte les « mystères de la religion » et les « exigences du sentiment religieux » ? Nous savons fort

qui vont dans un sens contraire au système réclamant une modification des principes, ce qui fait verser dans le sens B.

Donc, le terme dogmatisme rationaliste enveloppe solidairement les sens A et B bien que l'accent puisse porter tantôt sur A, tantôt sur B. Cette façon de définir le dogmatisme n'est pas exactement celle du *Vocabulaire* de Lalande.

bien que le protestantisme ne reconnaisse pas de philosophie directrice, comme le catholicisme, et que beaucoup de théologiens protestants pourraient être embarrassés de répondre à une telle question : « quelle est exactement votre théorie de la raison ? » Mais, quelle que soit la diversité ou les incertitudes des opinions individuelles à ce sujet, nous croyons qu'une conception philosophique très précise — qui fut élaborée depuis l'époque hellénistique jusqu'à la fin du moyen âge — préside *implicitement* à toutes les variations de la pensée protestante sur ce thème, comme aussi aux conceptions catholiques.

On saisira l'intérêt qu'il y a ici à dégager de façon nette une telle conception en vue de mieux situer par réaction la pensée de M. Miéville, car ce dernier ne précise la position de ses adversaires que par la direction de ses propres attaques ; or ce travail a été fait d'une façon magistrale par M. Emile Bréhier, le célèbre historien de la philosophie. Nous nous bornons à citer le dernier article de M. Bréhier touchant cette question, qui contient tout l'essentiel sous une forme condensée (1).

« Le moyen âge pose la question de la place que doit avoir la raison humaine et, par suite, la philosophie dans cet ensemble que l'on appelle la vie chrétienne » (p. 40). Cette vie comporte quantité d'aspects, parmi lesquels M. Bréhier en distingue deux : « D'abord l'idée d'une hiérarchie spirituelle qui s'étend non seulement à tous les hommes, mais encore à tous les êtres de l'univers ; cette hiérarchie spirituelle met l'homme à une place définie dans l'univers, et chaque classe d'hommes, celles des clercs, des laïcs, etc., à une place déterminée dans la société humaine, met chaque faculté, les sens, les passions, la volonté, la raison, à sa place dans l'âme humaine. Une partie de la hiérarchie humaine (la partie supérieure) est la hiérarchie ecclésiastique, qui a pour charge d'entretenir et de promouvoir la vie spirituelle. La fonction rationnelle productrice de la philosophie ne peut être, si elle a un sens, considérée que comme une partie ou un élément de la vie spirituelle ; il s'agit de savoir quelle place elle doit tenir dans l'ensemble de cette vie, et si même elle doit y tenir une place quelconque : en tout cas, elle n'est pas considérée comme une fonction autonome, agissant comme un tout séparé. »

« Je considère un second aspect : la vie spirituelle, si elle a pour condition la hiérarchie, atteint son plus haut point dans une certaine union à Dieu, une « déification », qui en est le terme dernier ; or le moyen âge a lié, d'une manière tout à fait intime, la hiérarchie ecclésiastique, douée de pouvoirs qu'elle tient de son fondateur divin, et ce rapport personnel à Dieu qui est le salut : l'Eglise est la voie indispensable du salut. C'est dans cette situation que se pose le problème philosophique qui est moins celui de la recherche philosophique que celui de la place de la philosophie, considérée comme discipline déjà existante, dans cet ensemble, en se référant d'une part aux nécessités de la hiérarchie ecclésiastique, d'autre part à la fin de la vie spirituelle, au salut ; la raison, loin de s'opposer à cette vie spirituelle, en est, et c'est ce

(1) E. BRÉHIER, *Le moyen âge et nous*. Civilisation nouvelle, n° 1, 1938, p. 40-45.

que les hommes du moyen âge ont vu de très bonne heure, une partie tout à fait essentielle, mais elle n'en est qu'une partie, ce qui fait que l'on réfléchit moins sur la raison elle-même, sur ce qu'elle peut donner en elle-même, sur la raison en tant qu'inventrice que sur la raison en tant que partie d'un ensemble, sur la place qu'elle doit avoir dans cet ensemble ; on néglige en somme le problème des conditions de validité des affirmations de la raison pour, prenant ces affirmations en elles-mêmes et prenant en elle-même l'atmosphère que crée la recherche rationnelle, montrer comment elle peut s'introduire dans cet ensemble. Il ne s'agit pas du problème abstrait de la foi et de la raison. Il s'agit de savoir quelle est la part de la raison dans cet ensemble. Etant donné que la philosophie médiévale est non pas une recherche autonome, mais essentiellement une des conditions de la vie spirituelle totale, il s'agit de savoir quelle est exactement sa place. »

La thèse que défend M. Bréhier est celle-ci : une telle conception n'est pas propre au moyen âge, elle a été élaborée pendant la période de l'antiquité finissante et s'est épanouie dans le néoplatonisme. « Les penseurs de cette période conçoivent, exactement comme le médiéval, toutes les réalités rangées dans une vaste hiérarchie qui va du principe suprême jusqu'à la matière... La raison, dans cette hiérarchie, occupe une place intermédiaire entre la sensation, qui n'atteint que les choses matérielles, et l'intelligence proprement dite qui atteint la réalité immédiatement par une sorte d'intuition. La raison est logée entre ces deux facultés, d'une part l'intuition sensible, et, d'autre part, la vision spirituelle » (p. 42).

M. Bréhier ne prétend pas que l'attitude de pensée d'un Plotin soit, dans son ensemble, semblable à celle d'un Aristote, et nous nous sommes efforcés de montrer que ce sont là pensées orientées dans des sens très différents⁽¹⁾, mais il ne faut pas oublier que si le moyen âge chrétien a été dominé par Aristote au XIII^e siècle, il fut constamment imprégné de néoplatonisme (influences du pseudo-Denis, d'Avicenne ou Ibn Gabirol, de la Kabbale, manifestes chez Scot Erigène, les Victorins, Roger Bacon et Raymond Lulle). M. Bréhier montre donc que le moyen âge chrétien résoud *le problème de la raison* de la même façon que le néoplatonisme et que « dans l'un comme dans l'autre cas [la doctrine] fait en quelque sorte baigner la raison dans un océan irrationnel » (p. 43). La contre-partie obligée de cette attitude est une conception étroitement scolaire des sciences (*quadrivium*) fixées en une tradition immuable, ne nécessitant par conséquent pas une raison novatrice.

Quittant M. Bréhier, nous continuerons à envisager le côté historique du problème, pour mieux faire saisir la position de M. Miéville.

Pourquoi une telle notion de la raison s'est-elle désagrégée ? Cela tient à la création de la science moderne et des philosophies nées au contact immédiat de la recherche scientifique (Descartes, Leibniz). Si la raison forme

(1) Cf. M. GEX, *La civilisation juive d'Espagne et la Renaissance*, dans l'Ere messianique, Lausanne, juin 1937.

comme un bloc qui trouve sa place dans une hiérarchie fixe de facultés, nous aboutissons de toute évidence à une notion dogmatique de la raison : c'est une telle notion qui a présidé aux études pré-scientifiques de la nature, à l'alchimie par exemple. Dans un livre récent intitulé *La formation de l'esprit scientifique*⁽¹⁾, M. Gaston Bachelard a étudié de façon originale, en s'appuyant sur la psychanalyse, les modes de penser pré-scientifiques et l'épuration qu'ils doivent subir pour devenir des modes véritablement scientifiques. Nous lisons dans ce livre : « Pour bien juger du caractère *complet* de la conviction de l'alchimiste, nous ne devons pas perdre de vue que la doctrine philosophique qui affirme la science comme essentiellement *inachevée* est d'inspiration moderne ; il est moderne aussi, ce type de pensée en attente, de pensée se développant en partant d'hypothèses longtemps tenues en suspicion et qui restent toujours révocables. Au contraire, dans les âges pré-scientifiques, une hypothèse s'appuie sur une conviction profonde : elle illustre un état d'âme » (p. 48). L'auteur montre que la culture alchimique est toujours ambivalente, se développant à la fois sur le plan objectif de la maîtrise des forces chimiques et sur le plan subjectif de l'initiation spirituelle, du progrès intérieur : le passage d'un monde à l'autre se faisant par un symbolisme approprié, analogue à celui des rêves qu'a révélé la psychanalyse. Ce sont les exigences affectives et morales qui réclament la fixité du savoir une fois qu'elles ont orienté ce dernier en vue de trouver en lui satisfaction durable : elles exigent un dogmatisme.

L'effort séculaire qui a présidé à la formation de la science moderne, en cherchant à atteindre l'objectivité de la connaissance, a dû lutter contre les instincts vitaux les plus légitimes pour instituer une véritable ascèse intellectuelle, condamnant la valorisation affective et immédiate des phénomènes. L'esprit, en se dépersonnalisant, en résistant aux valorisations subjectives, a vaincu le plus gros obstacle qui l'empêchait de se dégager du dogmatisme. Une théorie scientifique est un tout cohérent, fermé sur lui-même : elle ne peut s'accroître sur un point (par la connaissance de nouveaux phénomènes, s'il s'agit de sciences physico-chimiques, par exemple) sans que soit exigé un remaniement de l'ensemble qui porte souvent jusque sur ce que l'on a convenu d'appeler les fondements, afin toujours que la cohérence de la nouvelle synthèse soit sauvegardée ; c'est la raison pour laquelle les principes peuvent être remaniés⁽²⁾. La science conduit à prendre conscience d'un rationalisme souple et dynamique. Le progrès des sciences en *extension* (étude de nouveaux phénomènes, de nouveaux êtres mathématiques) réagit nécessairement à la longue sur les fondements de départ, réclame leur révision pour satisfaire à l'exigence de cohérence et devient solidairement progrès en *compréhension*, en profondeur.

On serait malvenu à déclarer que dans cette répudiation du dogmatisme

(1) Paris, Vrin, 1938. — (2) Cf. M. GEX, *La structure des nouvelles théories physiques*, dans la Revue de théologie et de philosophie, 1935, p. 76 s.

par la science, il ne s'agit que de la raison *scientifique*, alors qu'une raison métaphysique ou... religieuse (?) aurait le droit d'être dogmatique ! En vérité, il s'agit de la raison universelle et unique dont le progrès scientifique a révélé une des caractéristiques les plus importantes, caractéristique qui se manifeste naturellement dans tous les domaines, mais avec une netteté révélatrice en science par le fait de la précision de celle-ci.

Pourquoi la raison ne peut-elle jamais se reposer en ses conquêtes, assurer des fondements définitifs et aller de l'avant avec sécurité ? Justement parce qu'elle n'est pas créatrice à la fois du fond et de la forme du discours : elle est simplement faculté de liaison, de coordination ; mais en revanche, on ne fait pas à la raison sa part, partout où il y a liaison elle est présente : voilà les deux points qu'il faut sans cesse avoir dans l'esprit et équilibrer l'un par l'autre si l'on veut se faire une idée juste de la raison. « Le principe le plus général de la raison est l'exigence de liaison... Des éléments de rationalité sont impliqués dans toutes les activités de l'être pensant que nous sommes. Aucune ne peut, sans dégénérer, se soustraire à la loi de raison » (p. 60). « *La raison, bien qu'elle ne soit pas le tout de la pensée, ne finit nulle part* » (p. 88) (1).

Nous nous sommes volontairement attardé sur le problème de la raison, sachant qu'il donne le plus souvent lieu aux méprises les plus grossières, aux interprétations les plus caricaturales, et cela même chez des théologiens éminents (2). Aussi devons-nous être profondément reconnaissants à M. Miéville d'avoir, dans son beau livre, mis au point avec une véritable fougue le délicat problème de la raison et d'avoir montré entre autres, avec une grande perspicacité, que le rationalisme dogmatique et la théologie traditionnelle ont, au fond, la même idée erronée de la raison (p. 57 s.).

Reste la question de savoir si M. Miéville a toujours été fidèle à cette définition de la raison que nous trouvons brillamment caractérisée aux premiers chapitres de son livre. A-t-il fait un usage transcendantal, c'est-à-dire illégitime, de la raison, en tranchant les problèmes métaphysiques de la person-

(1) Un philosophe allemand, Emile Lask, a exprimé excellemment la situation de la raison dans le monde en parlant de la « panarchie du logos » et en ajoutant que la contre-partie de cette « panarchie » est précisément le fait que le logos — la raison — enferme des contenus qui lui sont *bétérogènes* : de cette façon la panarchie du logos ne dégénère pas en un panlogisme de style hégélien. Cf. George GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930, p. 162-166. — (2) Nous faisons allusion à MM. Barth et Brunner, qui, dans des conférences faites à Lausanne, ont parlé de la raison humaine en termes philosophiquement inacceptables. On répondra sans doute que ces théologiens ne se soucient pas de philosophie : pourquoi abordent-ils alors des notions philosophiques, ce qui leur donne l'occasion de prouver leur incompetence en la matière ? Comme quoi on n'est pas libre de faire ou de ne pas faire de la philosophie : on est seulement libre d'en faire de la bonne ou de la mauvaise !

nalité divine et de l'immortalité de l'âme ? Ceci est une autre question dans laquelle nous refusons de nous engager, sachant qu'elle doit faire l'objet d'une étude spéciale qui paraîtra ici même.

* * *

Nous avons envisagé jusqu'à maintenant deux thèmes essentiels de l'ouvrage de M. Miéville : celui de la totalité organique et reliée, et celui de la raison qui est prise de conscience des liaisons de cette totalité. Nous nous proposons d'approfondir le rapport de ces deux thèmes, et cela en nous plaçant tout d'abord sur le terrain psychologique.

Les esprits de formation purement scientifique se sentiront à l'aise et comme chez eux dans les premiers chapitres du livre où se trouve magistralement défendue la conception d'une raison dynamique et constructive, toujours en étroite corrélation avec l'expérience, conception qui est nécessairement la leur et qu'ils ne cessent de promouvoir par leurs travaux. Mais peut-être seront-ils tentés de considérer comme du roman la dernière partie qui développe une philosophie de la totalité, car ce qui manque le plus à de tels esprits, c'est le sens, l'intuition de la totalité concrète.

Certes, le moteur de leur recherche est l'éternelle exigence de cohérence qui est une manifestation de la totalité, le sens de la continuité qui leur fait combler des vides, relier sans cesse et toujours plus étroitement les différents éléments sur lesquels porte leur recherche.

Cependant, il convient de remarquer que le processus d'objectivation qu'ils emploient constamment mutile le réel total en ayant toujours pour résultat final d'éliminer l'activité de l'esprit qui a présidé à l'objectivation. Eddington a insisté, avec l'humour qui le caractérise, sur ce qu'il nomme le « cycle fermé de la physique »⁽¹⁾, voulant dire par là qu'en physique on est renvoyé d'une notion à l'autre et que le cycle des notions se ferme sur lui-même en laissant en dehors de lui le sujet connaissant, qu'il appelle M. X. Nous touchons à une différence essentielle entre le savant et le philosophe ; alors que le savant objective — c'est-à-dire projette devant lui à titre d'objet — de façon homogène les notions qu'il utilise, le philosophe doit inscrire sa propre activité de connaissance, qui ne peut être conçue simplement comme un « objet », dans le tableau du monde qu'il se propose de coordonner, et il doit déterminer les rapports de cette activité de connaissance avec le reste : il ne peut se contenter de « vivre » cette activité de connaissance, comme le fait le savant.

A l'époque pré-scientifique le chercheur, l'alchimiste, par exemple, se sentait en communion immédiate et intime avec le monde ; il s'imaginait traversé et habité par les forces cosmiques et profondément un avec le tout, à tel point qu'il cherchait le secret des transmutations en s'appuyant sur un ordre de réflexions morales et intimes — les deux domaines, physique et

(1) EDDINGTON, *La nature du monde physique*, trad. française, Paris, Payot, 1929, p. 262.

spirituel, ne faisant qu'un pour lui, ainsi que nous l'avons déjà dit. Cette constante familiarité avec l'idée de totalité concrète apportait de grandes satisfactions intérieures à l'alchimiste, lui permettant d'assouvir à la fois ses besoins affectifs et moraux, ainsi que son désir de connaissance, ce qui explique l'étonnante permanence de l'alchimie pendant des siècles. M. Bachelard écrit à ce propos : « Selon nous, en passant en revue tous les conseils qui abondent dans la pratique alchimique, en les interprétant, comme il semble qu'on puisse toujours le faire, dans leur ambivalence objective et subjective, on arriverait à constituer une pédagogie plus proprement humaine, par certains côtés, que la pédagogie purement intellectualiste de la science positive »⁽¹⁾. Malheureusement cette méthode de recherche est scientifiquement inefficace, elle ne permet que des rencontres de hasard sans amorcer de progrès continu.

En fait, notre univers est ainsi constitué qu'il est impossible de comprendre le mécanisme des causes secondes, de saisir l'enchaînement des phénomènes scientifiques, si l'on se laisse conduire par une intuition de la totalité ou si l'on est trop pressé d'aboutir à une totalité concrète. Une intuition de la totalité qui serait rectrice de l'activité scientifique exigerait une satisfaction immédiate et simultanée des besoins affectifs, moraux et intellectuels de l'être. Une longue et pénible éducation, semée d'échecs et de déboires, a conduit les savants à opérer correctement les processus d'objectivation en faisant de longs et laborieux détours dans l'abstrait par une démarche ascétique de la pensée qui s'oublie elle-même et évite scrupuleusement toute valorisation affective.

Cette nécessité engendre un merveilleux esprit de désintéressement qui finit, dans certains milieux scientifiques, par paraître presque naturel, alors qu'en fait il a été acquis au prix d'une lutte séculaire acharnée, lutte le plus souvent dirigée contre les instincts les plus naturels et les plus légitimes de l'homme.

Soumis à une telle discipline, le savant moderne perd le sens de l'immédiat : il a le sentiment que le monde s'étend *devant* lui, car il doit le rejoindre péniblement par un long processus de médiation, par de lents travaux d'investissement. L'appareil complexe des théories formelles et les délicats instruments de laboratoire au maniement difficile s'interposent entre le monde et lui comme un redoutable réseau de barbelés à travers lequel il doit cheminer lentement. Certes, nous savons que certains esprits qui se meuvent avec aisance dans l'abstrait ou, plus exactement, dans le formel, peuvent se sentir en intime communion avec le monde par leur capacité d'inventer des structures formelles qui s'adaptent à celui-ci et l'expliquent⁽²⁾, mais il ne s'agit

(1) G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 50. — (2) A cet égard, les physico-mathématiciens contemporains, qui étudient les mécaniques nouvelles, se sentent beaucoup plus en communion avec le monde que les physiciens du XIX^e siècle et, d'une façon générale, que les physiciens de laboratoire, imprégnés d'agnosticisme et dominés par la philosophie du « comme si ».

toujours pas de synthèses concrètes qui intègrent en elles les activités du sujet.

Philosophiquement, il ne fait pas de doute que ce sont les alchimistes qui ont une intuition juste du rapport que leur être personnel soutient avec le monde, et seule cette intuition de la totalité concrète, qui se refuse d'envisager l'homme et ses puissances dans le monde comme « un Etat dans l'Etat », permet de justifier les succès du savant, la possibilité même de la science. Et cependant, le savant ne doit pas prendre comme inspiratrice de ses travaux cette intuition fondamentale et juste, car alors il ferait davantage œuvre philosophique que scientifique ; sur le terrain scientifique, sa hâte d'aboutir à une totalité concrète l'empêcherait de cheminer suivant les indispensables circuits abstraits et le bloquerait promptement dans un dogmatisme stérile.

Les pièces essentielles de la philosophie de M. Miéville sont donc la conception d'une raison dynamique, élaborée par la méthodologie scientifique, et l'intuition métaphysique d'une totalité concrète. Mais M. Miéville — et c'est là le nœud de sa pensée — ne s'est pas contenté de juxtaposer des notions de provenance si disparate : il les a harmonisées en concevant une *totalité organique et fonctionnelle*, l'idée de fonctionnalité ayant été dégagée par l'activité scientifique moderne tout comme la raison dynamique. La notion de fonction, que méconnaissaient les Grecs et les Médiévaux, est très certainement la conquête la plus importante par sa fécondité de la pensée moderne, et nous la croyons très propre à renouveler et à épurer la métaphysique⁽¹⁾.

M. Miéville affirme vigoureusement, tout au long de son livre, *l'implication réciproque, la corrélativité* des principes opposés qui sont requis pour rendre compte du réel total : voilà comment se manifeste la nature fonctionnelle de la totalité.

Il y a un obstacle à la compréhension de cette universelle corrélativité : ce sont les habitudes du réalisme conceptuel, lequel consiste à concevoir comme séparé dans le réel ce que l'esprit ne fait que distinguer. Ainsi, l'esprit distingue les rayons d'un cercle de la circonférence de ce cercle : on n'est pas pour cela en droit de conclure que le rayon d'un cercle peut exister isolément sans la circonférence ou, inversement, la circonférence sans qu'il y ait des rayons ! C'est pourtant ce que fait le réalisme conceptuel, non certes dans un exemple géométrique aussi limpide, où l'absurdité de sa démarche sauterait aux yeux du plus obtus, mais il raisonne insidieusement de cette façon dans des domaines comportant moins de précision et plus de complexité, en philosophie et en théologie, par exemple. Pour surmonter un tel obstacle, il

(1) Cf. André BURNIER, *Quelques remarques sur les conditions métaphysiques du fonctionnalisme*, dans la Revue de Théologie et de Philosophie, 1936, p. 97 ; et, pour caractériser l'orientation de la pensée de M. Arnold Reymond, M. GEX, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, même Revue, 1935, p. 375.

faut se dégager des tendances « réifiantes » du langage, saisir l'activité intellectuelle dans son dynamisme spontané, avant que la pensée ne se fige en discours : alors on échappera du même coup au dogmatisme, qui a partie liée avec le réalisme conceptuel.

Le principe de corrélativité rend les oppositions fécondes en faisant collaborer les pôles contraires qui les constituent, en affirmant leur solidarité dans l'économie de la totalité, ce qui montre cette dernière plus fortement reliée, plus une. Voyons quelques applications de ce principe.

« Le monde n'est pas sans Dieu, mais Dieu n'est pas sans le monde. Il semble qu'à toute époque des âmes religieuses aient eu quelque pressentiment de cette relation » (p. 194).

De même, la foi — une certaine foi — et la raison sont étroitement solidaires. « *L'usage de la raison comporte donc un acte de foi*. Il n'y a de science possible que par la foi, mais la foi dont il s'agit n'est pas la foi en une doctrine qui contiendrait la solution de tel ou tel problème déterminé. Elle est quelque chose de plus profond et de plus vivant, le principe d'une recherche qui ne se lasse pas d'étendre le champ de ses investigations et de rectifier ses précédentes démarches » (p. 20). « La foi est la pensée prenant conscience de sa royauté de droit et allant de l'avant » (p. 209), « ... elle est le consentement donné à un *idéal*, la soumission spontanée ou réfléchie, peu importe, aux normes qui règlent l'activité de l'esprit sous ses formes les plus hautes, dans l'ordre de la connaissance, dans celui de l'action et dans celui de la création artistique » (p. 67).

Dès l'aurore de la philosophie grecque, les métaphysiciens ont livré de gigantesques batailles d'idées autour du problème central de l'un et du multiple, oscillant d'un de ces pôles à l'autre (Parménide, Héraclite). « L'unité et la multiplicité *pures* sont de pures abstractions, des *concepts*, dont il faut se garder de faire des êtres. Toute réalité participe de l'un et du multiple, toute réalité est synthèse plus ou moins complexe, plus ou moins unifiée, hiérarchisée » (p. 194). « Toute explication que l'on tente du fait primordial de l'implication de l'un et du multiple a forcément recours à quelque relation qui la présuppose et se trouve n'être qu'un trompe-l'œil. Ainsi naissent les fausses métaphysiques avec leur cortège de faux problèmes : celles qui considèrent la nature comme la réalité première, et d'une pluralité d'existences reliées font dériver la pensée, alors que toute liaison d'une pluralité d'éléments est déjà pensée, — celle aussi, plus subtile, qui détache par un acte d'abstraction l'unité (forme de toute synthèse) des termes qu'elle a pour fonction de relier, et de l'un posé en soi prétend faire découler toute la variété des êtres » (p. 195). La perfection de l'être s'exprimera par la formule leibnizienne : « *le maximum d'unité dans le maximum de diversité* » (p. 195). Pour qu'il y ait progrès, il faut que « *l'unité s'accroisse en même temps que la diversité* » (p. 223). « Toutes [les sciences] poursuivent la même fin : embrasser plus d'êtres, comprendre davantage *et* relier » (p. 224).

La matière et l'esprit sont également des corrélatifs : « L'esprit n'est rien

sans la nature, la matière n'existe pas sans la pensée, et hors de l'ensemble à la fois complexe et un des relations qui naissent de cette fondamentale dualité il n'y a point d'être, point d'absolu, il n'y a rien » (p. 188). « Nous ne sommes *des* esprits que parce que nous sommes aussi des corps, et nous ne sommes des corps que parce que nous participons de l'esprit, étant composés d'une multitude d'organes et de fonctions reliés en un tout » (p. 181). « Disjoindre la *nature* et l'*esprit*, les concevoir comme des entités (dont la première serait censée préexister à la seconde et l'engendrer ou inversement), c'est s'engager dans une mythologie (dans un réalisme conceptuel, diraient les philosophes) qui prête une valeur absolue aux dissociations qu'opère le langage. Telle est l'erreur du matérialisme comme aussi celle du spiritualisme classique. Il est sans doute nécessaire d'opposer matière et esprit, déterminisme et liberté, mais il doit rester entendu que *ces termes opposés s'impliquent et se conditionnent mutuellement d'une façon constante bien qu'infiniment variable aux divers degrés de la hiérarchie des êtres* » (p. 182).

De telles conceptions sont lourdes de conséquences : elles ne tendent à rien de moins qu'à abolir la hiérarchie de valeurs instituées par le néoplatonisme, adoptée par le moyen âge, et dont a vécu la théologie traditionnelle jusqu'aujourd'hui, d'après laquelle la matière est déchue, mauvaise, terme ultime d'une hiérarchie où ne pénètrent que difficilement les derniers rayons de lumière émanés de la source suprême. Se détacher de la matière, *renier le corps* au moyen de pratiques ascétiques, en vue de s'orienter par la contemplation et l'extase vers l'Un qui est spiritualité pure : telle est la voie du salut. Ce dernier réclame impérieusement « l'évasion de l'âme de sa prison charnelle, de ce borborygme sensible où elle étouffe, du monde des apparences où elle est condamnée à végéter et qui n'est pas sa patrie véritable »⁽¹⁾.

La position de M. Miéville est toute proche de celle des néo-réalistes anglais contemporains, qui ont adopté la théorie de l'émergence pour rendre compte du devenir⁽²⁾ ; d'après cette dernière, lorsqu'un niveau supérieur d'existence, une nouvelle synthèse qualitative « émerge », il ne renie pas les autres niveaux, mais s'appuie sur eux, s'exprime par leur moyen ; ainsi l'esprit spiritualise le corps sans détruire le caractère matériel de celui-ci, le progrès se faisant précisément, comme l'indique M. Miéville, par une complexité croissante, de plus en plus unifiée, organisée.

Il convient de remarquer que le vieil Aristote, déjà, avait affirmé l'absolue et nécessaire implication réciproque de la matière (soit première, soit relative) avec la forme ou détermination idéale, dans toute réalité (excepté toutefois en Dieu qui est acte pur, donc forme pure). La différence entre les théories émergentielles et la philosophie de M. Miéville d'une part et le péripatétisme, d'autre part, consiste évidemment en ce que ce dernier construit

(1) Albert RIVAUD, *Les grands courants de la pensée antique*, coll. A. Colin, Paris, 1929, p. 210. — (2) M. GEX, *Quelques aspects du réalisme contemporain*, dans la Revue de théologie et de philosophie, 1935, p. 189 ss.

l'univers d'une façon statique, alors que les néo-réalistes anglais prétendent édifier une théorie de l'évolution du monde (théorie non pas mécaniste comme celle de Spencer) et que M. Miéville, lui aussi, conçoit un univers en devenir. (Historiquement, c'est le dualisme cartésien que combat M. Miéville ainsi que nous le verrons dans une prochaine citation.) Pour les philosophes grecs, l'être est nécessairement immobile en sa perfection propre et s'oppose au devenir : ils valorisent l'être au détriment du devenir. Même Aristote, qui cherche à concilier l'être et le devenir au moyen de sa théorie de la puissance, subordonne le devenir à l'être immobile, la puissance à l'acte, puisque la puissance ne se définit qu'en fonction de l'acte qu'elle vise (en dehors duquel elle serait pur néant) et ne passe à l'acte que sous l'influence d'un être déjà en acte. M. Miéville écrit : « L'être et le devenir ne sont pas deux choses séparables : cela seul devient qui est, et ce qui devient ceci ou cela s'inscrit sans cesse dans l'être. La réalité est l'indissoluble et féconde synthèse de l'être et du devenir, de l'intemporel et du temporel. *Si l'idée de création a un sens, c'est cette synthèse qu'elle signifie et qu'elle exprime par un mythe* » (p. 191).

Après avoir indiqué le jeu de ces couples de notions corrélatives fondamentales : Dieu et monde, foi et raison, un et multiple, esprit et matière, être et devenir (auxquels on pourrait ajouter : raison et expérience, raison et intuition, pensée et action, etc.), qui constituent la réalité fonctionnelle et organique de la totalité, il devient aisé de montrer comment s'enchaînent les critiques du créationisme, du supranaturalisme et du principe d'autorité.

La critique du *créationisme* est déjà amorcée par la fin de notre dernière citation, où il est question de la synthèse du devenir et de l'être. L'hypothèse créationiste « ne parvient pas à relier organiquement l'être et le devenir ; elle ne fait que les juxtaposer. Dieu a commencé par n'avoir pas d'histoire, puis il s'en est donné une, puisqu'il a créé et qu'il est occupé à gouverner l'univers pour l'acheminer vers sa fin. Quand elle sera atteinte, avec le jugement dernier, l'histoire cessera de nouveau, — l'être remplacera le devenir, qui n'aura été qu'une inconcevable parenthèse entre deux éternités ! » (p. 191).

« *Le surnaturel, c'est l'esprit*. Il y a deux façons d'entendre le surnaturel, parce qu'il y a deux façons de concevoir l'esprit. La plus ancienne et la plus populaire — la seule accessible à beaucoup d'intelligences —, c'est celle de l'animisme, que Descartes a retenue et formulée en termes philosophiques. L'esprit est conçu comme un principe existant indépendamment de la matière, comme une « substance » diront les cartésiens. Sa conjonction avec la matière, l'union de l'âme avec un corps, est quelque chose de contingent, une sorte d'accident, presque un accident contre nature. Aux yeux de Descartes il ne faut rien de moins qu'un acte de la toute-puissance de Dieu pour lier ensemble ces deux choses hétérogènes. Telle est la conception de l'esprit qui sert de base au supranaturalisme. Qu'on le reconnaisse ou non, elle est impliquée dans la théologie chrétienne traditionnelle, car le même dualisme

de l'âme et du corps, conçus comme deux principes séparables, se retrouve dans la relation que cette théologie statue entre Dieu et l'univers. Celle-ci est imaginée sur le modèle de celui-là. Le *surnaturel* prend alors la forme du miracle. Il est l'acte d'une personnalité surhumaine intervenant dans le monde inférieur » (p. 177). « A la conception qu'il se fait de l'esprit il convient d'en substituer une autre. L'esprit n'est pas un être qui puisse être posé à part des autres êtres, il apparaît comme *une fonction de synthèse et un pouvoir de novation inséparables de l'être*, quoique se manifestant sous des formes variables au cours du devenir cosmique » (p. 178).

La critique du *principe d'autorité* revient à la critique du dogmatisme, dont nous avons longuement parlé : « Quand on va au delà des apparences, on trouve que l'autorité divise la pensée, et cela irrémédiablement, parce qu'elle l'oblige à prendre deux attitudes incompatibles à l'égard des normes qui constituent sa législation interne. Elle entretient un insurmontable conflit de méthodes. *D'une part, en effet, l'homme qui se sert de sa raison pour penser doit admettre que la cohérence d'un système de jugements est une condition de sa pleine validité. Mais en se soumettant au dictamen de l'autorité, il jugera que c'est la vérité de certaines doctrines qui fournit la garantie de leur cohérence.* On ne saurait imaginer un plus complet renversement des choses, une plus radicale *perversion* de la pensée » (p. 72).

Dans la région intermédiaire et proprement humaine où nous sommes placés, il est nécessaire, afin d'œuvrer efficacement, *d'admettre un certain dualisme et de partir de là* — c'est ce qu'ont toujours fait, avec un sens délicat des réalités données, avec un sens « réaliste » comme on dit de nos jours, les peuples méditerranéens, amis de la mesure (le néoplatonisme fait exception à cause des influences orientales qu'il a subies ; il a rompu, sous la pression de l'infinitisme oriental, avec l'axiome grec : fini = parfait). L'homme est double, né de la cendre des Titans maudits foudroyés par Jupiter, il possède en lui des parcelles du divin Dionysos que les Titans avaient dévoré selon l'admirable mythe grec.

Par contre, les Hindous et les Germains, en métaphysiciens radicaux, — et à prendre les choses en gros — ont cherché à abolir tout dualisme et ont affirmé la nécessité d'un monisme absolu : ils se sont placés au point de vue des exigences métaphysiques ultimes, en cherchant le *Urgrund*, ce qui revient à se condamner à ne plus comprendre les conditions dans lesquelles nous sommes obligés de vivre — aussi bien les déclarent-ils illusoires et s'en désintéressent-ils. Qu'on songe à l'admirable phalange des mystiques spéculatifs allemands : Eckart, Suzo, Weigel, Boehme, qui fait revivre la pensée des Alexandrins, à l'audace spéculative des Fichte, Schelling, Hegel, imprégnés de néoplatonisme, eux aussi. Dans un livre récent, intitulé *Les grands penseurs de l'Inde*⁽¹⁾ M. Albert Schweitzer montre la tragique incapacité des monismes mystiques hindous, qui visent à l'union spirituelle avec l'univers,

(1) Paris, Payot, 1936.

à constituer une éthique, par le fait de leur attitude négative à l'égard de la vie.

Entre ces positions extrêmes, M. Miéville adopte une conception intermédiaire et conciliante, car il n'affirme ni l'unité au profit de la diversité, ni la diversité au profit de l'unité, et l'unité pour lui n'est jamais identité destructrice de différences, mais elle est harmonisation de ces différences. Sans doute, le principe universel de corrélativité lie, solidarise les notions opposées l'une à l'autre, sans proprement les *expliquer*, et la corrélativité elle-même, qu'est-ce qui en rendra compte ? « Concevoir cette réciproque implication, c'est concevoir le terme dernier auquel s'arrête et se suspend nécessairement notre pensée, ce qu'en langage philosophique on appelle l'*absolu* » (p. 183). « Aucun de ces aspects de l'Être universel ne peut être détaché des autres ; aucune de ces fonctions n'est l'origine des autres. Elles sont liées, et le fait de leur liaison est le mystère premier, celui que la pensée rencontre au bout de toutes ses avenues » (p. 188).

En métaphysique, il est banal de constater qu'on ne peut jamais tout expliquer : il y a toujours un mystère qu'il faut bien placer quelque part... En le plaçant dans la corrélativité elle-même, qu'on constate sans l'expliquer, M. Miéville est parvenu à satisfaire à la fois aux exigences unitaires des mystiques et au respect des réalités « rugueuses » — dirait un William James — données à notre niveau. Il n'a ni mutilé la richesse du monde, le foisonnement des êtres et des choses qu'il convient d'accueillir avec générosité, ni renoncé, ce faisant, à un idéal de coordination harmonieuse. L'univers qu'il a dessiné est d'un seul tenant et d'une trame serrée, chacun des principes fondamentaux qui le constitue étant coextensif au tout (p. 240).

Egalement éloigné de l'athéisme et du supranaturalisme, c'est proprement un *humanisme* que défend M. Miéville. L'humanisme bien compris ne limite pas la réalité suprême à l'homme et ne remplace pas la foi en Dieu par la foi en cet être fini qu'est l'homme. « *La foi dont nous parlions va au delà de l'homme, elle le dépasse, parce qu'elle l'envisage comme une partie du Tout qui le conditionne et qui le soutient.* Quelle erreur commettent ceux qui opposent la foi en l'homme et la foi en Dieu ! La foi en l'homme est implicitement foi en Dieu et la foi en Dieu est implicitement foi en l'homme » (p. 210). « La pensée de l'homme ne constitue pas un monde fermé à l'intérieur duquel on ne trouverait *que de l'humain*. Elle va au delà d'elle-même : la pensée est le retentissement en l'homme de ce qui dépasse l'homme » (p. 211). « C'est se faire une fausse idée de l'homme, c'est l'appauvrir et le nier que de ne voir que l'homme en l'homme. Il y a plus en nous que nous-même ; nous ne saurions nous faire une idée trop haute de notre être » (p. 239).

Pour achever de situer au milieu des courants historiques la pensée de l'auteur, nous signalerons son *anti-pragmatisme* déclaré. Alors que le pragmatisme se définit par la notion d'une vérité qui se conforme à nos désirs, qui nous adapte mieux à la vie, on peut dire que, par réaction contre cette philosophie « confortable », d'importation anglo-saxonne, qui abandonne toute

tenue intellectuelle et toute rigueur rationnelle, M. Miéville donne parfois l'impression de douter fortement d'une croyance dans la mesure même où elle est conforme à nos désirs, où elle satisfait nos impulsions vitales ! Beaucoup trouveront sans doute que l'auteur, par réaction, dépasse quelque peu la mesure en instituant un pragmatisme retourné ; car si son attitude est absolument légitime dans la recherche scientifique, on peut se demander si elle l'est toujours en philosophie, où il s'agit d'envisager des synthèses concrètes : ne peut-on penser, par exemple, qu'une aspiration humaine profonde doit posséder quelque fondement objectif, en raison même de l'harmonie de l'être total ? L'existence d'une telle aspiration ne peut fournir, bien entendu, une solution métaphysique précise, mais elle peut légitimement orienter la recherche, livrer des intuitions, le tout restant soumis au contrôle rationnel, à l'épreuve de cohérence.

Sachons discerner, dans ces excès même, le témoignage d'une probité vigilante, d'un amour passionné et ombrageux pour la vérité. La crainte des accommodements faciles, des complicités affectives, des lâchetés spirituelles, toute cette belle intransigeance ne va pas, chez M. Miéville, sans une grande générosité, accueillante aux formes les plus variées que manifeste l'élan vers le divin, vers la perfection. L'œuvre entière revêt un caractère dramatique, on sent partout une tension héroïque, une pureté d'intention et, pour tout dire, une noblesse qui sont profondément émouvantes.

* * *

Nous abandonnons les questions touchant la conception de Dieu, l'immortalité de l'âme, le problème du mal, etc. à la critique des philosophes-théologiens, sachant d'ailleurs que certains de ces sujets ne tarderont pas à être traités par de plus compétents que nous.

Nous voulons, dans les pages qui suivent, faire porter la critique sur les notions de créativité et de contingence. Une partie de ce que nous aurions aimé dire l'a déjà été, et mieux que nous n'aurions su le faire nous-même, par M. André Burnier, dans son bel article sur le problème de la liberté (1), auquel nous souscrivons entièrement.

Notre tâche se trouve, par ce fait, considérablement allégée, mais aussi, à certains égards, rendue plus délicate. Dans un problème si ardu, il ne sera peut-être pas vain de tenter un éclairage différent de la question, en évitant toute redite inutile.

Alors que M. André Burnier est parti d'une analyse aiguë de la liberté et créativité chez l'homme, en dégageant le rôle primordial de la volonté, pour s'élever ensuite à des considérations plus générales, et d'ordre cosmique — ce qui est indubitablement la meilleure méthode, puisque toute conception de la créativité dans le domaine cosmique est nécessairement conçue

(1) *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1938, p. 81-108.

comme une transposition de la créativité humaine, qui nous est seule donnée directement —, nous nous bornerons, et cela à titre de simple complément à son article, à quelques considérations métaphysiques très générales, étayées par des références historiques.

Nous avons conscience de faire à M. Miéville un procès de tendance, ainsi que cela apparaîtra bientôt, aussi devons-nous prendre quelques précautions pour introduire nos critiques.

L'un des problèmes les plus essentiels de la philosophie de tous les temps est, ainsi que nous l'avons déjà dit, celui que pose l'un et le multiple, ces catégories suprêmes par lesquelles chaque philosophe cherche à rendre compte de l'organisation du réel en mettant l'accent sur l'une ou l'autre d'entre elles, en cherchant parfois, par un tour de prestidigitation métaphysique, à faire sortir, par exemple, la seconde catégorie de la première au moyen des notions de création *ex nihilo* ou d'émanation, destinées à surmonter le dualisme redoutable qu'engendre leur opposition réciproque tenace.

Il est possible de caractériser sommairement l'orientation générale de la philosophie des Grecs jusqu'à nos jours, en disant que la pensée philosophique s'est « délogiciée » par une marche vers une individualisation et temporalisation croissantes. En d'autres termes, alors que les Grecs concevaient l'être réel sur le type de l'être logique, intemporel, par conséquent *substantiel*, les modernes lui ont substitué la notion d'être-activité, ce qui conduit à considérer le temps, la durée comme non illusoire (activité perceptive et appétitive des monades de Leibniz, activité constructive de l'esprit chez Kant, historicisme de Hegel, durée de Bergson).

Luttant contre la tradition substantialiste, M. Léon Brunschvicg dans les dernières pages de son ouvrage, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, oppose la participation à l'un (ou activité unifiante) à la participation à l'être⁽¹⁾. Il convient de concevoir, à l'encontre de M. Brunschvicg, la notion d'être comme synthétisant la *participation à l'un* et la *participation à la créativité*, ces deux participations constituant en quelque sorte les deux versants, les deux faces solidaires de l'être⁽²⁾. Ainsi on échappe à un rationalisme étroit au sein duquel jouerait seule la fonction de coordination, d'unification, sur un divers immuable et brut venu on ne sait d'où (incompréhensible choc en retour de l'expérience, chez M. Brunschvicg). La catégorie de la créativité est destinée à remplacer dans la philosophie moderne celle de multiplicité ou diversité⁽³⁾, donnée une fois pour toute, dans le monde

(1) P. 777 ss. ; par participation à l'être, M. Brunschvicg entend sans doute participation à une synthèse achevée, statique et fermée sur elle-même, de laquelle on *déduirait* le monde au lieu de le *construire* peu à peu en tissant un réseau de relations.

— (2) André BURNIER, *Les conditions métaphysiques du fonctionnalisme*, dans la Revue de théologie et de philosophie, 1937, p. 127. — (3) Le terme de diversité, n'ayant pas de signification exclusivement quantitative, serait préférable à celui de multiplicité, mais ce dernier a été consacré par l'usage dans la façon classique de poser le problème.

statique des Grecs. Elle signifie une novation, une initiative de l'être qui *engendre* de la diversité ; c'est un principe d'évolution et de différenciation, la participation à l'un étant source d'involution, d'assimilation.

Ces deux participations jouent toujours d'une façon parfaitement corrélative, ainsi toute « nouveauté » est en continuité avec ce qui la précède, est reliée d'une certaine façon aux antécédents. Chez Bergson, c'est le pouvoir de novation qui crée l'irréversibilité de la durée et sa valeur ontologique ; mais en affirmant la *continuité* de la durée, Bergson affirme du même coup sa participation à l'un. L'élan vital est la manifestation de la créativité dans le domaine cosmique où il engendre les espèces vivantes, mais aucune espèce vivante ne rompt, par son apparition, la continuité de l'évolution biologique. Bergson s'est incontestablement inspiré des méditations de Plotin, dont il fait si grand cas, et qu'il a « temporalisées » ou « mobilisées ». Nous lisons dans les *Ennéades* ce passage admirable qui contient en puissance tout le problème : « Ainsi toutes choses sont le Premier et ne sont pas le Premier ; elles sont le Premier parce qu'elles en dérivent ; elles ne sont pas le Premier parce que celui-ci reste en lui-même, en leur donnant l'existence. Toutes choses sont donc comme une Vie qui s'étend en ligne droite ; chacun des points successifs de la ligne est différent ; mais la ligne entière est continue. Elle a des points sans cesse différents ; mais le point antérieur ne périt pas dans celui qui le suit »⁽¹⁾. La ligne dont parle Plotin est une ligne d'émanation intemporelle : il suffit de supposer qu'elle est temporelle pour obtenir les caractéristiques de la durée bergsonienne.

Signalons encore les théories contemporaines de l'émergence (Alexander, de Morgan, etc.) où l'apparition de nouvelles synthèses qualitatives relève de la participation à la créativité, et le fait que ces créations ne bouleversent pas les synthèses déjà existantes, mais se bornent à les utiliser en se les incorporant, exprime la participation à l'un.

Dans les derniers exemples que nous venons de donner il y a collaboration étroite entre les deux pôles constitutifs de l'être, mais il est loin d'en être toujours ainsi, et cela se comprend aisément : l'esprit humain tend spontanément vers le maximum d'intelligibilité, il s'abandonne tout naturellement à affirmer le plus possible la participation à l'un, principe de toute intelligibilité. S'il le fait exclusivement, il engendre une philosophie qui est un « système », dans le sens péjoratif du terme. Réserver la place dans une construction philosophique à la créativité, ce n'est pas *expliquer* quoi que ce soit, c'est au contraire *marquer les limites de l'explication*, concevoir une pensée « ouverte » qui n'a pas la prétention de se refermer sur elle-même à tout prix. Dans la mesure où il y a affirmation de la créativité, l'explication cède la place à la description, à la constatation⁽²⁾. La créativité, tout comme la

(1) C'est nous qui soulignons. PLOTIN, *Ennéades*, V, 2, traduction E. Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 35. — (2) Cf. la description phénoménologique des philosophes contemporains allemands.

liberté qui est la condition de sa manifestation, est un mystère, ainsi que l'a noté M. André Burnier⁽¹⁾. On ne *démontre* pas positivement la réalité de la créativité, pas plus qu'on ne peut l'expliquer, la « construire » (ce serait alors la nier !), si on admet cette réalité. Inscrite dans l'exercice de toute activité spirituelle, il se trouve qu'en n'en tenant pas compte, on s'aperçoit que quelque chose d'essentiel a échappé à notre conception du monde : constatation toute négative.

Nous avons tenu à exposer à notre manière le problème général de la créativité, que l'on rencontre rarement présenté pour lui-même dans les ouvrages de philosophie. Qu'en est-il du livre que nous analysons à l'égard de ce problème ? M. Miéville s'en est abondamment préoccupé : définition de la créativité, p. 156, 219-220 ; la double participation corrélatrice est notée, p. 178, 181, 182 et 285 ; prévision et création, p. 91, évolution cosmique créatrice, p. 179, 227-229.

Et voici maintenant le procès de tendance que nous faisons à M. Miéville. Quand il s'agit d'affirmations générales, de déclarations de principe, M. Miéville fait la place la plus large à la créativité, mais dans le détail de sa construction, la créativité finit souvent par être escamotée. De plus, l'auteur paraît admettre une créativité sans contingence réelle, qui pour nous est une pseudo-créativité : elle exprimerait l'apparition de phénomènes qualitativement nouveaux, qui ne se laissent pas *déduire* des antécédents, mais ceci n'impliquerait pas que ce nouveau aurait pu être autre qu'il n'a été ! Tout se passe comme si la participation à la créativité était une conception tardive qui n'a pu encore s'incorporer organiquement à la pensée de M. Miéville : partout l'auteur est décidé à en tenir le plus grand compte, mais en fait sa pensée penche à admettre un excès de détermination.

Rien de plus délicat à instruire qu'un procès de tendance : pour produire toutes les pièces à conviction, il conviendrait de multiplier exagérément les citations en nuancant sans cesse ses critiques. Ce serait par trop fastidieux. Nous voulons nous en tenir à deux exemples, étant bien entendu que la base de notre « accusation » est une impression d'ensemble, dont ces exemples sont une simple illustration. Nous choisissons la définition de la personnalité et l'importante note K (p. 281-287), exemples où cette « chute dans la détermination » — avec élimination corrélatrice de la créativité — est particulièrement nette.

La personnalité humaine est un microcosme, selon l'expression des mystiques spéculatifs ; elle doit donc participer, tout comme la totalité, à la fois à la créativité et à l'unité. Abandonnant, avec M. Miéville (p. 248), la conception du moi-substance, il reste à envisager le moi, avec Leibniz, comme une activité. Mais dans une philosophie de la totalité, où l'accent est mis sur les liaisons, où l'unité est avant tout le signe de la spiritualité, nous demandons quelle peut bien être la réalité distincte du moi (distinction toute relative, nous le voulons bien) ? Le moi a tendance à se fondre dans la totalité, à en

(1) *Art. cité*, p. 93.

être une simple résultante, si la personnalité est *avant tout* définie par l'universalité des normes auxquelles elle participe, comme c'est le cas chez M. Miéville⁽¹⁾. La personnalité est si étroitement reliée et de si diverses façons à cette totalité qu'elle paraît être dans la situation de l'homme selon l'astrologie, dont le destin entier est coordonné d'avance dans le ciel de façon inéluctable. L'individualité n'offre que des caractères accidentels (naître avec telle humeur, avec les yeux bleus ou bruns...) et insuffisants pour différencier spirituellement les individus les uns des autres⁽²⁾. La seule façon de constituer fortement l'idée de personnalité est d'affirmer sa participation à la créativité (conjointement à la participation à l'unité), c'est-à-dire à un pouvoir de novation authentique, à des initiatives réelles. Alors seulement on pourra dire que chaque personnalité possède une *vocation* caractéristique, distincte de toutes les autres, ce qui ne l'empêche nullement de communier avec l'universel, bien au contraire.

Après la citation « d'un vieux texte hindou », M. Miéville écrit, sans contrepartie aucune : « L'attachement au moi, la plus forte et la dernière chaîne à rompre ! Viser au delà de soi, c'est la vraie liberté, la grande sécurité » (p. 251). D'après cette citation, il est clair que pour l'auteur, comme pour Plotin, le mal métaphysique est cette présomption orgueilleuse de la partie qui veut se détacher du tout qui la vivifie et être un tout à elle seule en se repliant sur elle-même, en d'autres termes qui veut se comporter comme si elle était *le* tout, racine du mal moral (égoïsme) et du mal intellectuel (erreur). Remarquons que l'on peut exalter le moi en tant qu'il est une puissance créatrice, dans ce cas il ne rompt pas le contact avec le tout : le moi devient centre d'un rayonnement fécond qui va jusqu'à la totalité, qui rejoint les valeurs universelles ; autrement dit encore, la créativité devient instrument d'universalité, multiplie les possibilités de manifestation de cette dernière, elle va au delà du moi et tout de même elle est constitutive du « moi »⁽³⁾.

(1) Le 18 septembre 1937, aux entretiens d'Oron, M. Miéville définissait la personnalité par les trois points suivants : 1. recherche de la continuité, de l'unité dans le domaine de la pensée et de l'action ; 2. sentiment net des valeurs et de leur hiérarchie ; 3. prise de conscience de la solidarité de notre personne avec les autres personnes, universalisme. Remarquons que 1. et 3. relèvent nettement de la participation à l'unité, quant à 2. il se réclame de la contemplation, non de la créativité, donc encore de l'assimilation. Si nous nous permettons de faire une telle référence, cela tient à ce que l'ouvrage que nous analysons ne contient pas de définition précise de la personnalité ; il y a une indication, p. 246. Nous ne doutons pas que M. Miéville ne puisse citer des textes tendant à infirmer cette définition unilatérale de la personnalité : mais il s'agit d'un procès de tendance, ne l'oublions pas ! Ainsi, p. 228, parlant de la pensée humaine, il est dit qu'elle est à la fois inventive et ordonnatrice. « Des pensées nouvelles peuvent jaillir en nous, des inspirations dont nous ne connaissons pas toujours l'origine et dont nous avons à éprouver la valeur. » Cf. encore p. 205 et, au sujet de l'art, p. 237. — (2) Cf. André BURNIER, *art. cité*, p. 99-101. — (3) M. Miéville, auquel nous avons soumis notre texte, affirme que cette citation ne condamne pas l'exaltation du moi en tant qu'il est une

Abordons la note K. Nous lisons à la page 285 : « Ce qui est nouveau *sous un certain rapport* ne l'est pas à tous les points de vue... Quelque réfractaire à la prévisibilité que soit un événement, ou l'apparition d'une espèce nouvelle d'êtres, nous découvrons toujours après coup des liens qui relient le nouveau à l'ancien. En cela consiste l'intrinsèque rationalité de l'être ». Nous sommes entièrement d'accord avec M. Miéville : nous lui demandons simplement d'admettre *la réciproque*, ce qu'il ne fait pas explicitement. Il est nécessaire d'admettre, s'il y a participation à la créativité dans un processus donné, qu'il existe symétriquement dans ce processus quelque chose qui ne peut d'*aucune manière* se rapporter à l'ancien, qui est en rupture absolue avec lui *sous un certain rapport*, sans cela la créativité ne serait qu'un leurre et se résorberait en entier dans le pouvoir de coordination, qui seul existerait réellement : en cela consiste l'intrinsèque *irrationalité* de l'être (l'être étant à la fois rationnel et irrationnel, c'est-à-dire rationnel par un certain côté et irrationnel par un autre côté). Sans doute, toute nouveauté, examinée après coup, paraît toujours, ainsi que le remarque l'auteur, se raccorder à l'ancien, mais cela tient au fait qu'on veut la raccorder coûte que coûte, qu'on est de ce fait surtout attentif aux liaisons, à la continuité, à l'identité et qu'on se garde de porter son attention sur le côté par lequel il y a rupture, car ce côté ne satisfait pas la volonté d'intelligibilité. Or, pour nous, ces novations sur les lignes de créativité ne peuvent être garanties que par une *contingence objective*. « A des degrés divers, la créativité et le déterminisme sont partout » (p. 286). Certes ! et ils ont des droits rigoureusement symétriques. « Cette constatation équivaut — nous l'avons déjà dit — à l'élimination du hasard, au sens qu'on donne à ce terme, quand on l'entend comme un événement qui eût pu tout aussi bien être tout autre, et cela sans cause, — mais elle laisse subsister des événements *fortuits* qui résulteraient, selon la définition de Cournot, de la rencontre imprévisible de « séries causales indépendantes » (p. 286). Ici, il faut préciser. Si M. Miéville fait usage de la définition du hasard par Cournot *pour éliminer la contingence objective des phénomènes* comme il le semble par ce qui suit, nous ne pouvons souscrire à cette conséquence, car alors le problème est mal posé. Si nous avons supposé la parfaite symétrie et solidarité de la créativité et du déterminisme le long de ces lignes causales, *elles sont déjà par elles-mêmes contingentes objectivement, et a fortiori* leurs intersections seront contingentes. Vous direz que des phénomènes purement mécaniques sont prévisibles et par conséquent non-contingents : supposons alors — pour éviter une discussion sur les lois de probabilité — qu'on ait à

puissance créatrice, tout au contraire : il ne condamne que ce qui a déjà été condamné, p. 196, savoir la tendance du moi à se faire « centre du tout », l'activité créatrice elle-même visant au delà du moi, et il ajoute qu'il a omis de s'expliquer là-dessus. Aussi bien notre remarque vise à apporter la contre-partie absente, car l'esprit du lecteur est complètement égaré par « l'aura » du texte hindou qui oriente le sens de la citation que nous avons faite tout autrement que ne l'entend M. Miéville.

faire à des lignes causales passant par des circuits humains, car l'hypothèse admise par M. Miéville est qu'il y a à la fois créativité et déterminisme relatifs le long de ces chaînes causales. Il paraît bien, en rapprochant cette référence à Cournot de la note qui se trouve au bas de la page 286, que l'auteur veut définir une créativité sans contingence objective, c'est-à-dire : lorsqu'il y a manifestation de créativité, tout de même les choses n'auraient jamais pu se passer autrement qu'elles ne se sont passées ! Simplement la prévisibilité ne serait pas possible. Alors le déterminisme n'est plus *relatif*, comme M. Miéville l'avait supposé au début, mais absolu⁽¹⁾. Voilà exactement ce que nous avons appelé la chute dans la détermination, doublée de l'élimination de la créativité ! Le raisonnement que contient cette note n'est pas pertinent pour établir l'impossibilité d'une contingence réelle. Nous lisons : « Le fait que B ne peut se tirer par déduction logique de A, le fait qu'il est relativement nouveau n'équivaut pas à la supposition que nous ferions en admettant que C pourrait *tout aussi bien* (c'est-à-dire sans cause) se substituer à B au moment où B se produit » (p. 286).

Considérer le fait C globalement et isolément comme pouvant se substituer à B *au moment* où B se produit, c'est introduire une discontinuité radicale, envisager une créativité fonctionnant seule, sans unification corrélatrice, c'est donc sortir des hypothèses admises, mais ce n'est pas prouver l'inanité d'une contingence objective, se manifestant *avec continuité*. Qu'on nous permette une comparaison géométrique. Considérons un tronçon de courbe plane et continue par hypothèse, dont les extrémités sont A et B, et soit C un point arbitraire du plan situé à distances finies de A et de B. Soit maintenant un point B' infiniment voisin de B, pris sur le dit tronçon. Il est clair qu'il est impossible (impossibilité *a*) de prolonger le tronçon A B' au delà de B' en faisant passer la courbe par C, *sans qu'il y ait une infinité de points intermédiaires entre B' et C formant un arc de courbe de longueur finie*, si l'on veut que la courbe soit toujours continue. Mais il est évidemment possible (possibilité *b*) de tracer un autre tronçon continu (même on peut en tracer

(1) Il s'agit du déterminisme objectif, du déterminisme de fait, la question de la prévisibilité, relative à un état de connaissance, n'ayant rien à faire ici. Cf. André BURNIER, *art. cité*, p. 106. Supposons en effet, avec M. Miéville, une succession d'événements manifestant leur participation à la créativité en ce sens que tel événement sera « nouveau » par rapport aux antécédents car il ne se laissera pas déduire de ces antécédents, bien qu'objectivement il soit déterminé (non-contingent). Du point de vue cosmique et métaphysique, il est clair que si l'événement « nouveau » se produit *nécessairement*, cela signifie qu'il est lié, uni rigidement aux autres, peu importe que cette liaison ne soit pas perceptible à la connaissance humaine, que l'événement *paraisse* contingent relativement à la connaissance que nous avons des lois qui régissent le processus qui l'englobe. En conséquence cette « nouveauté » relève de la participation à l'un et *il n'y a plus aucune participation à la créativité*, puisqu'il n'y a pas contingence objective. Les notions de créativité et de contingence objective sont pour nous liées entre elles, elles s'impliquent réciproquement, alors que ce n'est pas le cas pour M. Miéville.

une infinité), qui passe par A et par C, et qui, de plus, ait la même tangente en A que le premier tronçon.

Cette comparaison est suffisamment claire par elle-même sans que nous y insistions. En établissant « l'impossibilité *a* », qui est réelle, on ne détruit pas la « possibilité *b* ». Du fait que n'importe quoi ne peut pas succéder à n'importe quoi, il ne s'ensuit pas que tout est nécessité. Illustrons notre schéma géométrique au moyen de l'exemple de l'automobile au passage à niveau, donné par M. André Burnier, et qui a conduit ce dernier à une discussion parallèle à celle que nous faisons ⁽¹⁾. L'automobile étant sur le passage à niveau et le train fonçant dessus, disons que nous sommes en B' : alors on ne peut éviter B, qui représente la catastrophe. Mais avant d'atteindre le passage à niveau, nous sommes en A, par exemple, et l'automobiliste peut, par l'exercice de sa liberté supposée, éviter B en aboutissant à la possibilité C qui exclut la catastrophe, bien qu'à partir de A il change progressivement et non brusquement le cours des choses, ce qui est symbolisé dans notre schéma par la tangente commune, en A, aux deux tronçons de courbe. Le fait qu'une courbe continue *commence* par se détacher lentement de sa tangente ne l'empêche pas de s'en éloigner beaucoup par la suite.

En résumé, nous ne prétendons pas avoir « prouvé » la réalité de la créativité basée sur une contingence objective, car cela, nous l'avons déjà dit, est impossible. Nous nous sommes borné à affirmer l'existence de cette créativité — en montrant qu'elle était plausible — en vue de desserrer l'étreinte de la détermination universelle et éviter ainsi de choir dans un rationalisme impénitent que caractériserait l'exclusive participation à la fonction d'unification ; nous l'avons fait également dans le but de donner un fondement métaphysique positif — qui ne soit pas substantialiste, mais fonctionnel — à la notion de personnalité. Puis nous avons cherché, au terme d'un procès de tendance déjà suffisamment précisé, à établir qu'on ne peut utiliser les arguments de M. Miéville pour nier la contingence objective du devenir.

Nous avons librement critiqué les opinions de M. Miéville, car c'est une réflexion vigilante que l'auteur réclame de ses lecteurs, non une adhésion aveugle. Peu de livres donnent pareillement à penser, remuent avec une telle vigueur des problèmes aussi fondamentaux dans lesquels nous sommes profondément engagés. Nous souhaitons que ce beau livre continue sa carrière, qu'il inquiète les esprits et les amène à repenser les positions toutes faites, reçues de la tradition : puissent-ils le faire avec la probité intellectuelle, le parfait désintéressement et l'alerte vaillance de l'auteur.

Maurice GEX.

(1) *Art. cité*, p. 88.