

DOCUMENTO

CATHERINE CHALIER

CREATION ET EVOLUTION CRÉATRICE

«La vivacité de la vie», selon l'expression de Levinas, ne se laisse pas facilement contenir dans les limites raisonnables qu'on voudrait lui assigner pour s'épargner d'être inquiété par elle, voire pour jouir de cette tranquillité qu'on estime parfois avoir bien méritée. Elle s'évertue dans le soi humain en lui imposant un éveil par l'infini, ou par la transcendance, un éveil «toujours à la veille d'un éveil nouveau». Elle ne lui laisse donc pas le loisir de prendre du repos, dans des certitudes ou dans des thèses, fussent-elles défendues avec âpreté. Or, dit-il encore, cette vivacité ne repose pas sur des présupposés théologiques, comme le montre l'exemple de bien des philosophes qui en ont médité l'excellence, en même temps qu'ils cherchaient à penser ce qui excède le savoir. Elle apparaît ainsi, sous diverses formes, «aux sommets des philosophies» les plus remarquables, dès Platon et Aristote, puis chez Descartes, Kant ou Hegel. Tel est encore le cas, précise-t-il alors, dans «le renouvellement de la durée chez Bergson».¹

Or cette «vivacité de la vie» ne suit pas un programme préétabli qui, peu à peu, pas à pas, avec une sûreté propre, conduirait cette vie vers des «sommets» qu'elle ignore encore, mais elle ne livre pas pour autant à l'aléatoire et au hasard, voire aux approximations temporelles insignifiantes. Loin d'être guidée par un modèle précis et éternel qu'elle s'efforceraient d'atteindre, un modèle pensé par Dieu ou par un démiurge, cette vivacité impose de vivre une temporalité qui, pour se trouver, à chaque instant, empreinte d'une inquiétude profonde, n'est pas pour autant le substitut d'une éternité absente, défaillante ou manquée. «Henri Bergson qui, pour la première fois dans l'histoire des idées, tente de penser le temps en dehors de cet échec de l'éternité, aura, en effet,

¹ Levinas, E., *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 105.

désigné le destin de cette notion dans la philosophie comme celui d'un devenir passant pour une privation de l'éternité», dit Levinas,² à propos de la thématique si classique en philosophie de la subordination du temps à l'éternité.

C'est bien un trait par excellence des philosophies de Bergson et de Levinas de ne pas penser la temporalité qui caractérise «la vivacité de la vie» comme inférieure à l'éternité ou comme soumise à son critère d'appréciation. *L'évolution créatrice*, pour le premier, *la création*, pour le second, reçoivent en effet leur force et leur sens *de ne pas être subordonnées à une pensée de l'éternité*. Mais, dès lors, comment les penser? Comment décrire leur émergence et leur signification? L'inquiétude qui anime Bergson lorsqu'il décrit cette évolution et celle qui tenaille Levinas quand il parle de la création, du sentiment du caractère provisoire de toute chose qu'elle fait ressentir³ à ceux qui s'éveillent à sa réalité, sont-elles comparables? Quel est l'enjeu de l'introduction de ce vocabulaire relatif à la création dans des philosophies qui ne pensent pas le temps comme une dégradation de l'éternité?

Je tenterai de réfléchir à ce questionnement en suivant trois étapes:

- La dimension tragique présente dans ces philosophies en dépit de ce vocabulaire à première vue surtout dynamique et ouvert de la création.
- La nécessité de penser le temps comme passage, ou encore comme renouvellement, selon des modalités diverses dans l'une et l'autre pensées de la création.
- L'idée d'irréversibilité et de promesse.

1. *Le poids du tragique*

Le mouvement de la vie, ou encore, comme le dit Bergson, «cette création continue d'imprévisibles nouveautés» n'a jamais été franchement admis par la philosophie. Les anciens ont considéré le temps comme «un perturbateur de l'éternité», incapable de nous faire atteindre la perfection de l'être, puisqu'au contraire, il ne cesse de nous en éloigner, voire de nous la faire oublier; et les modernes, surtout intéressés par la régularité des lois scientifiques aptes à faire comprendre les phénomènes, ont perçu le temporel comme «la forme confuse

² *Idem*, p. 159.

³ Voir «L'actualité de Maïmonide» in *Revue Paix et Droit*, 1935, repris dans *Le Cahier de l'Herne sur Levinas*, 1991 et 2006, p. 142.

du rationnel». ⁴ Insaisissable par l'intelligence, ce mouvement de la vie impose pourtant de penser positivement le temps et d'en éprouver la nouveauté, intimement, fortement et avec joie, comme le dit Bergson. Ce mouvement incessant et créateur unit les contraires, il fait passer l'unité au multiple, il est animé d'un élan qui donne une allure particulière à l'évolution qui croît et se complexifie, en dehors de nous et en nous, sans que nous puissions toutefois nous la représenter d'après les artifices de nos fabrications. La création est en effet, chez Bergson, l'impératif même de la durée. Cela devrait nous rendre joyeux s'il n'y avait cette tragédie de l'esprit qui «consiste en ceci que notre connaissance des objets nous en obstrue, pour ainsi dire, la compréhension intime et centrale». ⁵ Sauf à l'immobiliser et donc à le détruire, l'intelligence, en effet, n'a pas de prise sur ce mouvement: la vie dans sa vivacité même lui échappe donc. «L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie», soutient même Bergson en une proposition célèbre. ⁶ Dès qu'elle cherche à s'en approcher, l'intelligence fige la vie, elle la spatialise, elle interrompt son mouvement créateur et elle se prend à considérer une matière. La belle et libre intelligence humaine procède par approximations, par séparations, par discontinuités, ses meilleurs concepts échouent à dire la vie en ce qu'elle a de nouveau et d'imprévisible. «Elle rejette toute création», non par parti pris théologique ou philosophique, mais, plus gravement, par incapacité à la penser et à en dire le jaillissement continu. Pour le faire, il faudrait, dit Bergson, que l'intelligence puisse «se tordre sur elle-même» ⁷, qu'elle rompe avec les habitudes qu'elle a prises en considérant la matière, en l'analysant, en l'immobilisant, en la divisant et en la dissociant de tout mouvement interne, ou en n'en tenant aucun compte.

Le tragique serait donc que l'intelligence humaine tourne *naturellement* le dos à la vie et à l'élan créateur qui l'anime. Les conquêtes de cette intelligence, pour remarquables qu'elles soient, se paient en effet, selon Bergson, du renoncement à une clairvoyance plus aigüe: celle de l'instinct et celle de l'intuition. L'intelligence morcelle ou spatialise, pour mieux comprendre et dominer, elle fragmente et perd ainsi l'unité vivante du réel, elle rêve, en ce sens, de rester dans l'immobilité. Ce faisant, elle ne peut, en aucune façon, penser la durée créatrice.

⁴ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 1962, p. 115.

⁵ Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, Quadrige, 1989, p. 141.

⁶ Bergson, H., *L'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, Quadrige, 1998, p. 166. Souligné par l'auteur.

⁷ *Ibid.*, pp. 162 et 164.

Mais, s'il en est ainsi, comment pressentir cette unité, cette simplicité et cette durée créatrice qui fait pourtant, selon Bergson, profondément, décisivement, l'essence des choses? Comment la dire? On sait que, chez le philosophe, l'intuition joue ici un rôle primordial. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas dans bien des philosophies, de l'intuition qui permet de contempler ce qui est, mais de l'intuition active –non pas donnée dans un acte unique mais dans une série indéfinie d'actes - qui permet de se tenir au plus près du mouvement de la vie, en nous d'abord. Une métaphysique fondée sur cette intuition –la seule valable pour Bergson– consiste dès lors en «un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité». ⁸ Or cela implique une grande tension ou encore un effort de chaque instant –l'intuition n'est pas une illumination soudaine que ne précéderait aucun travail insistant– car, précisément, cette pente, c'est-à-dire, le fait d'oublier cet effort, de le méconnaître, voire de le mépriser, est *naturelle*. Le tragique, ici, serait que l'intelligence, sous la pression de cette inclinaison naturelle, use d'arguments théoriques et spéculatifs pour justifier son consentement à descendre la pente, en croyant y échapper grâce à la stabilité des concepts qu'elle forge. Dès lors elle célébrerait la matière sans même pressentir l'intuition de la vie et de son mouvement créateur. Cela veut-il dire que cette intuition soit rare et surnaturelle? Cela signifie-t-il qu'il soit quasi miraculeux de remonter la pente et de parvenir à se tenir en proximité de la vie?

La vie en effet est précisément une constante façon de «remonter la pente» - comme on le dit couramment après un échec, une maladie, voire un deuil –et il lui est impossible de s'en tenir à un état donné, sans aussitôt, commencer à décliner. La vie ne resterait pas vie sans cette grande tension. Une tension qui oblige les hommes et les sociétés à ne jamais se contenter de ce qui semble acquis –des connaissances, un statut, une morale, un état de fait– et qui oblige la vie, partout où elle gagne, à chercher encore et toujours de nouvelles voies pour se frayer un chemin, malgré la matière qui réclame son dû. Naturellement en effet, tout –y compris la vie– tend à se dégrader, à se répéter de façon stérile ou à s'appauvrir. Si ce principe d'entropie est naturel, il prend une forme tragique quand la vie –au lieu de le surmonter– ne trouve plus d'issue. Or, ce danger, insiste Bergson, guette l'intelligence non nourrie par l'intuition: ses abstractions risquent d'être tragiques.

⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant...*, cit., p. 206.

La durée créatrice n'est pas tragique puisqu'elle ne se satisfait pas de la matière, elle fait apparaître une nouvelle réalité «à travers celle qui se défait».⁹ Elle affronte la désintégration, l'entropie, la matière et la mort mais ne s'y résigne jamais. Cependant, à l'échelle de l'individu, de l'individu pensant et agissant, la fragilité d'une telle victoire s'impose: la tendance *naturelle* de l'individu à descendre la pente finit par prévaloir. Cela, non pas du fait de quelque péché particulier, mais de celui, inévitable, et tragique en ce sens, qui voue l'élan même de la vie à se nourrir de la matière. Il est dès lors, comme individu, destiné à périr pour que d'autres prennent sa place. Cependant, cette loi d'entropie –et c'est ce qui importe pour l'instant dans mon propos– menace l'individu pensant au cœur même de sa pensée: croyant dire la vie par son intelligence, il la manque dès lors qu'il accorde trop de crédit à ses idées, à ses thèmes et à ses thèses. Ainsi quand un philosophe se fie à ses concepts et considère que le savoir est la plus haute activité spirituelle, il manque la vie. Même s'il l'ignore, même s'il prétend le contraire, il a succombé à l'attrait de la pente *naturelle* et c'est l'entropie qui a prévalu.

Que la vie, la vie différenciée, doive s'arracher à son enlèvement dans la matière, Levinas le pressent très tôt. Les sombres pages sur *l'il y a*, dans *De l'Existence à l'Existant*, parlent en effet de l'emprisonnement dans l'entropie indifférenciée et angoissante qu'est, selon lui, l'épreuve de l'être pur. Sortir de cette emprise, afin de devenir *un* existant, exige des efforts constants, la fatigue guette et la tentation de retomber dans *l'il y a* où l'existant s'embourbe et disparaît dans l'anonymat de l'être, ressemble bien, comme chez Bergson, à une pente naturelle. Il faut sans cesse faire des efforts pour lui échapper, explique Levinas qui parle de «la durée de l'effort»¹⁰, de «la tension de l'effort» faite «d'élan et de fatigue», ou encore du «moment créateur de la force» dont le risque est toujours à prendre.¹¹ La matière est en effet là qui menace de nous happer ou de prendre sa revanche sur notre effort pour en émerger. Or cette matière ne s'oppose pas à l'esprit, comme le voudrait la philosophie classique, la matière, c'est «l'épais, le grossier, le massif, le misérable. Ce qui a de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale mais impassible présence (...) la matière est le fait même de *l'il y a*»¹². De ce «poids» de la matière, l'esprit ne peut s'alléger, purement et simplement, il doit compter avec lui car ce poids

⁹ Bergson, *L'évolution créatrice...*, cit., p. 248.

¹⁰ Voir *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Fontaine, 1947, p. 48.

¹¹ *Ibid.*, p. 44. Bergson est d'ailleurs mentionné à propos de la durée pure, p. 46.

¹² *Ibid.*, p. 92-93.

ne cesse de tirer l'existant en arrière. A la façon dont Bergson décrit la vie « comme un effort pour relever le poids qui tombe » et reconnaît qu'elle ne réussit « qu'à en retarder la chute » tout en nous donnant « une idée de ce que fut l'élévation du poids »¹³, Levinas parle de l'effort et de la fatigue qui saisit celui qui tente de s'extirper hors de l'emprise de *l'il y a*.

Pas davantage que Bergson, Levinas ne parle ici du néant. Il cite d'ailleurs explicitement le philosophe, à ce propos, en expliquant que lorsque, dans *L'évolution créatrice*, « Bergson montre que le concept de néant équivaut à l'idée de l'être biffé, il semble entrevoir une situation analogue à celle qui nous mène à la notion de *l'il y a* »¹⁴. Il s'en différencie toutefois parce que Bergson pense l'être comme un étant - alors que *l'il y a* ressemble au champ impersonnel, irréductible et tragique de l'être, et non à un étant résiduel - mais sa certitude qu'il faut penser un effort incessant et créateur de formes différenciées (des existants), sans requérir ni une pensée du néant (qui est impossible) ni une pensée de l'éternité (qui est récusée) reste proche, me semble-t-il, de celle de Bergson. Levinas dit encore s'associer « aux critiques adressées depuis Bergson à la confusion du temps abstrait et du temps concret »¹⁵. Le premier - le temps mécanique, celui que mesure, de façon imperturbable et stérile, le tic tac des horloges (image de Levinas) ou encore le sablier (image de Bergson) - ignore en effet ce qui anime, intimement, le second, à savoir la durée agissante et irréversible, mais la durée continuellement créatrice et surprenante. Or, quand, de façon bergsonienne là encore - malgré tous les démentis naturels et historiques - Levinas refuse que le tragique soit la fin des choses, c'est vers une pensée du temps qu'il se tourne. En effet, si le temps mécanique voue inéluctablement au tragique, il n'est pas pour autant le temps concret et c'est celui-là qu'il nous faut penser et vivre. Ce temps concret, écrit Levinas, « doit constituer le tragique, pourra peut-être en délivrer ». Puis, chassant toute hésitation, il affirme même que « la durée (...) résout le tragique de l'être »¹⁶. Je reviendrai sur ce point tout à l'heure.

Je voudrais auparavant me demander, brièvement, si la forte tension entre intelligence et intuition, établie par Bergson, est recevable par Levinas. Que ce vocabulaire ne soit pas le sien ne doit pas dispenser d'y réfléchir. En effet, lorsque Levinas explique, avec insistance, comment, malgré leur nécessité pour

¹³ Bergson, *L'Évolution créatrice...*, cit., p. 247.

¹⁴ Levinas, *De l'Existence à l'Existant...*, cit., p. 103.

¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶ *Ibid.*, p.134 et p. 147.

penser et pour connaître, pour identifier les phénomènes et pour élaborer des thèmes et des thèses, les concepts produits par l'intelligence –le Dit– exposent au risque d'une temporalité purement synchronique, mécanique, oublieuse de la diachronie, il semble bien partager, avec Bergson, l'idée qu'en dépit de ses efforts pour le suivre, l'intelligence retarde toujours sur le mouvement de la vie. Elle ne peut s'en saisir à moins de le mortifier: l'excellence des concepts ne dit jamais «l'animation» de la vie par l'autre que soi. Pas davantage que Bergson d'ailleurs, et fût-ce pour des raisons différentes, Levinas n'estime que la connaissance constitue l'accomplissement de l'humain ou sa perfection ultime. Croire que l'intelligibilité, la rationalité et le sens se trouvent dans le savoir, comme le soutient toute la philosophie classique, revient à passer outre la diachronie et à ignorer une signifiante qui précède le savoir.

Le «souffle» de l'esprit (le prophétisme) qui, échappe à l'objectivation ou à la thématization et qui, parfois, selon Levinas, interrompt la spéculation philosophique pour faire entendre un appel impératif à la responsabilité, n'est pas, ce faisant, l'intuition de Bergson. Levinas n'oppose en effet pas l'intuition à l'intelligence, sous prétexte de ne pas fixer le sens dans un Dit et de contraindre à le dédire, avec vivacité et sans tristesse. Ce n'est pas non plus l'élan de la vie créatrice, à travers les méandres d'une longue évolution, qu'il cherche à faire prévaloir sur la rationalité et les concepts (le Dit), mais ce Dire, pensé selon le registre dynamique d'un verbe qui fait entendre une «spiritualité où se passe l'infini»¹⁷. Cependant, au cœur de cette spiritualité, il confère une signification décisive au vocable «création» et c'est ce point qui mérite attention au regard de la pensée de Bergson.

2. *Le temps comme passage et renouvellement*

L'évolution créatrice chasse le tragique parce qu'elle enseigne que rien n'est jamais définitif. Mais cette évolution, comme on vient de le dire, exige aussi un effort constant qui, parfois, échoue. La matière semble alors l'emporter sur la vie: lorsqu'on meurt évidemment, mais aussi, plus gravement sans doute, dès la vie, quand on se résigne au mécanisme et quand on enseigne le désespoir, quand on se repose dans des clichés, ou encore quand on préfère l'arrogance à la générosité, qui est, il faut le souligner le dernier mot de *La pensée et le mouvant*. Dans tous ces cas en effet, l'élan vital s'enlise et se fige, irrémé-

¹⁷ Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, Edition de poche, 1974, p. 256. Et p. 114 pour le mot «animation».

diablement semble-t-il. Tous les niveaux de l'existence sont concernés par cela comme l'analyse encore Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) dans sa notoire opposition entre morale close et morale ouverte, ou encore entre religion et société statique, et religion et société dynamique. Mais qu'entendre exactement par le vocable «créatrice» dans l'expression «évolution créatrice»? Pourquoi le mot «création» se fait-il si insistant sous sa plume, comme, fût-ce avec des accents différents, sous celle de Levinas, lorsqu'ils pensent la concrétude du temps?

Ni Bergson ni Levinas ne sont des théologiens et leur méditation de la création se veut philosophique. Vladimir Jankélévitch remarque ainsi que «la création bergsonienne n'est ni une création *ex nihilo* ni un arrangement mécanique d'éléments anciens, mais contradictoirement, une continuation novatrice ou une évolution créatrice, une immanence continuellement inventive, une improvisation toujours commençante parmi la plénitude innombrable des préexistences»¹⁸. Ce qui intéresse Bergson, c'est de dire la vie qui grandit et s'extrait peu à peu de la matière, non de spéculer sur l'origine du monde. Ce qu'il célèbre, ce sont les possibilités organiques qui se développent et se complexifient, sans, pour autant, qu'il s'agisse de les penser à partir d'une unité première d'où elles proviendraient, peu à peu, tranquillement, richement, de façon déterminée et ordonnée, en suivant un plan. La croissance est certes continue, mais il y a aussi des changements brusques, des renouvellements qui contrarient répétition et cycle, en un mot, s'il y a évolution créatrice, c'est parce qu'il y a *nouveauté*.

La nouveauté ne se fait jamais à partir d'un néant de déterminations, mais la vie, selon Bergson, trouve ou introduit des poches de contingence qui lui permettent de se libérer. Ce n'est donc pas l'idée d'un «*fiat*» initial et divin qui suscite l'attention du philosophe lorsqu'il parle de création mais bien l'idée de création *continué*. Il ne se demande pas pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, il «cherche à saisir dans la durée vivante la perpétuelle origine des choses»¹⁹. L'évolution est créatrice non pas parce qu'elle suppose un commencement absolu (de toute façon nous ne pourrions pas le penser) mais parce qu'elle continue de faire *apparaître* la nouveauté. Ce qui, soit dit en passant, pour un philosophe, ne signifie pas le «dernier cri», mais bien l'articulation

¹⁸ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹ Lévy-Valensi, E.A., *Les Niveaux de l'être, La connaissance et le mal*, Paris, PUF, 1962, p.342.

d'une parole neuve et forte, et d'autant plus neuve et forte qu'elle ne vient pas du néant, mais de la méditation renouvelée des paroles des anciens. «Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin». Les hommes et leurs œuvres en effet ne sont pas ce courant vital lui-même, comme il leur arrive parfois de le croire avec présomption naïve, lorsqu'ils s'imaginent que tout commence avec eux, mais ils sont «ce courant déjà chargé de matière»²⁰.

Levinas, de son côté, pense la création en son lien avec le sentiment de la fragilité du monde²¹: moins sensible que Bergson à l'idée d'évolution ou de continuité créatrice, peu enclin à méditer le jaillissement créateur dans le monde cosmique ou naturel, végétal ou animal, puis humain, à la manière de son prédécesseur, il réfléchit d'abord et surtout à ce que l'idée de création signifie *pour l'homme*. Être créé, dit-il, c'est être séparé de son Créateur et voué à une multiplicité rebelle à toute totalisation. Cependant, loin de penser la séparation et la multiplicité de façon négative, comme le font les philosophies et les spiritualités nostalgiques de l'éternité et de l'Unité perdue, Levinas considère qu'elles ouvrent une «aventure» positive «absolument nouvelle par rapport à la béatitude de l'Un»²².

En proximité de Bergson en effet, Levinas met l'accent sur la nouveauté, l'imprévisibilité et la surprise qui découlent de cette pensée de la création. Le temps lui-même est une créature –et non une pâle image de l'éternité– et, à ce titre, si l'on en croit la Bible qui qualifie de bonne la création, une réalité positive dont il ne faut pas rêver de s'arracher sous prétexte d'atteindre plus vite l'éternité. Le temps ne conduit pas seulement chacun vers sa fin inévitable, il est fécondité et étonnement, recommencement et pardon: «ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps»²³. Penser la temporalité du nouveau c'est aussi penser que le renouvellement des générations (*toldot*), constitue la trame d'un devenir mais d'un devenir discontinu.

La fécondité (pas exclusivement biologique) fait passer au temps des autres, à un temps nouveau et, à ce titre, elle constitue une victoire sur l'esseu-

²⁰ Bergson, *L'évolution... cit.*, p. 240.

²¹ Voir l'article sur Maïmonide, cité en note 3.

²² Levinas, E., *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, Livre de poche, 1961, p. 325.

²³ *Ibid.*, p. 315.

lement que le philosophe considère donc comme un pardon. «Le temps ajoute du nouveau à l'être, de l'absolument nouveau», tel est son pardon²⁴.

Levinas estime que Bergson, malgré sa pensée positive du temps –un temps qui cesse, grâce à lui, d'être décrit, avec amertume, comme une déchéance de l'éternité– a méconnu cet aspect du temps créateur. Il écrit en effet: «La philosophie traditionnelle –Bergson et Heidegger y compris– demeurerait dans la conception d'un temps, soit purement extérieur au sujet, d'un temps objet, soit entièrement contenu dans le sujet. Mais il était toujours question d'un sujet *seul*. Le moi tout seul –la monade– avait déjà un temps (...) La philosophie classique passait à côté de la liberté qui ne consiste pas à se nier, mais à se faire *pardonner* son être, par l'altérité même d'autrui»²⁵. Dès lors, même l'anticipation de l'avenir, accréditée par Bergson, comme l'essentiel du temps, n'est que «le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; l'avenir c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir c'est l'autre», écrit-il encore.²⁶ L'altérité, pour Levinas, donne en effet seule sa signification profonde au temps et à son renouvellement, jusqu'à permettre de considérer le passé autrement, jusqu'à le «réparer» et en «pardonner», non tant les fautes, mais le caractère irrémissible. Le passage au temps de l'autre –éros, la fécondité– entame à vif la continuité et la solitude d'une vie, il introduit discontinuité et multiplicité comme paramètres indispensables pour penser le temps. C'est ainsi seulement que se dessine, pour le philosophe, une ouverture vers cette diachronie irréductible à toute synchronie qui tient en échec les tentatives de réduire le temps à sa saisie par une conscience qui se souvient, qui perçoit, ou encore, qui anticipe. La certitude bergsonienne que la mort est «la caractéristique de la matière, de l'intelligence et de l'action»²⁷, et non de la durée créatrice elle-même, en porterait le pressentiment, mais il faudrait attendre ses réflexions tardives sur le saint et le héros pour que, pour lui aussi, «la durée devienne (enfin) le fait qu'un homme peut lancer un appel à l'intériorité de l'autre homme»²⁸. Dans *Totalité et Infini*, Levinas ne décrit d'ailleurs pas ce mouvement comme une durée créatrice mais comme une «résurrection».

Pour penser ainsi la création, Levinas n'hésite pas à introduire les vocable de «transcendance» et de «néant» que Bergson évite lorsqu'il décrit la durée

²⁴ *Ibid.*, p. 316. (je souligne).

²⁵ Levinas, *De l'Existence à l'Existant...*, cit., pp. 160-161.

²⁶ Levinas, E., *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, 1948 p. 64.

²⁷ Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Biblio Essais, 1995, p. 65.

²⁸ *Ibid.*, p. 66 (j'ajoute enfin).

créatrice. Sans élaborer de spéculation théologique à ce sujet, Levinas parle en effet de «la parenté des êtres entre eux, mais aussi (de) leur hétérogénéité radicale, (de) leur extériorité réciproque, à partir du néant» et il associe la création *ex nihilo* à «une anarchie essentielle à la multiplicité»²⁹. La séparation vis-à-vis du Créateur, c'est-à-dire la possibilité de vivre heureux, dans l'athéisme et dans le sentiment de sa suffisance propre, «laisse à la créature une *trace* de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille: l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système»³⁰.

Cette trace de dépendance ne s'éprouve en effet pas dans le sentiment du péril de perdre le lien à Celui qui donne l'être, ou de voir ce lien s'altérer d'une façon tragique, jusqu'à sa confusion possible avec le désastre de *l'il y a*. Levinas insiste trop sur la nécessité (ou sur l'épreuve) de penser la séparation, la discontinuité et, ainsi, l'athéisme, de façon positive pour décrire la dépendance comme un lien intimidant de subordination ontologique. Le Dieu qui descend à l'esprit des créatures humaines, dans sa philosophie, ne leur vient d'ailleurs pas tant à l'idée dans leurs moments de détresse, quand elles auraient besoin de lui, qu'aux instants où elles se découvrent responsables d'autrui. Cette trace de dépendance ne signifie pas une continuité ontologique entre Dieu et les créatures, avec une déperdition d'être du premier aux secondes, elle signifie par contre que le «bien» oblige les créatures sans qu'elles l'aient choisi. La condition de créature (Levinas dit «créaturalité») impose la découverte d'une responsabilité pour l'autre que soi, d'une responsabilité qu'il ne s'agit pas de se représenter puis d'assumer (ou pas), en fonction de ses désirs. Cette responsabilité oblige à penser une passivité: je suis responsable, sans l'avoir choisi. Levinas conclut alors: «la création est le fait que l'intelligibilité m'est antérieure (...). Ce n'est pas là une thèse théologique: nous arrivons à l'idée de création en partant de l'expérience du visage»³¹.

Je ne peux ici approfondir ce point car cela m'écarterait de la mise en perspective entre Bergson et Levinas qui est l'objet de la présente réflexion. Je voudrais donc, sur la base de cette analyse et pour conclure, réfléchir à l'idée d'irréversibilité et à celle de promesse.

²⁹ Levinas, *Totalité et Infini...*, cit., p. 326.

³⁰ *Ibid.*, p. 108.

³¹ Levinas, E., *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, 1953, p. 45.

3. *L'irréversibilité et la promesse.*

La vivacité de la vie, dans sa simplicité et son unicité, recèle, selon Bergson, d'innombrables promesses de multiplicité et de complication. Ces promesses s'épanouissent en «gerbe», selon une image qui lui est favorite, mais elles déclinent aussi irréversiblement et périssent. La durée est irréversible même si nous pouvons compter sur les promesses créatrices de la vie. Parfois, note Bergson, soucieux de pas donner des gages à un finalisme étroit et facile, la vie s'est d'ailleurs engagée dans de mauvaises voies et ses promesses ne furent pas tenues. Elle a pris au hasard certaines directions –là où la matière cédait à sa force sans trop résister– et ces directions se sont avérées sans lendemain. Seule la voie qui a conduit aux mammifères et à l'homme est restée ouverte. Pourquoi? Parce que, suggère Bergson, c'est cette voie qui a permis, et permet encore, à la force à l'œuvre dans la création, de donner tout ce qu'elle a, mais aussi –et surtout– tout ce qu'elle n'a pas. Mais dès lors, comment qualifier cette force étonnante qui promet de donner ce qu'elle n'a pas? Bergson le précise en demandant: «par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient»³². Telle est la promesse qui contrecarre le verdict fatal qui pèse sur l'irréversibilité du devenir de chaque vivant. C'est une promesse en effet car la multiplicité qui apparaît (des vivants de toutes sortes, des vivants de plus en plus complexes) ne résulte pas d'un pur et simple passage de la puissance à l'acte, elle n'est pas préfigurée ou préconçue dans cette force spirituelle. Davantage, ce «plus» qui se met à exister sous la pression et par la grâce de cette force, le fait de façon propre, sans avoir nécessairement la conscience qu'il participe à une diffusivité dont il n'est pas la source.

Si elle a d'indéniables accents plotiniens, cette définition de la force spirituelle –tirer de soi plus qu'on a– permet aussi de décrire ce qui est à l'œuvre quand un homme se met à créer, c'est-à-dire, très précisément, à tirer de soi, de son dénuement, plus qu'il n'a. Il doit, pour cela, résister à la matière, opposer sa liberté à l'irréversibilité de sa durée propre, à sa fatigue et au principe d'entropie, ce qui n'a rien d'une tâche aisée. C'est cependant l'unique façon, pour chaque créateur, de découvrir, en soi, ce «plus» que le «moins» contient, ou encore, la promesse que ce créateur est à lui-même. La matière «est l'obstacle, l'instrument et le stimulant» mais l'esprit qui la vainc participe toujours

³² Bergson, H., *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, Quadrige, 1999, 1919, p. 21.

à l'élan créateur de la vie. Chaque personne qui, d'une façon ou d'une autre, parvient à faire émerger de soi ce dont elle ignorait, ou doutait, être capable, en éprouve de «la joie» constate Bergson en prenant soin de distinguer cette joie du plaisir. Telle est, dit-il, la joie d'une mère devant son enfant, la joie de celui qui réussit une entreprise, la joie de l'artiste ou encore celle du savant, mais «créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité»³³. On voit que, dans tous ces exemples, Bergson ne prend pas le mot «création» dans un sens absolu, si création il y a –si le plus résulte du moins– c'est parce que ce moins est d'ores et déjà habité, traversé ou encore animé, par l'esprit qui, en lui, en ce moment de la durée, prend la forme de cette mère, de cet artiste ou encore de ces personnes qui, par leur action généreuse, sans se donner en modèle et sans attendre une reconnaissance, suscitent chez autrui le désir de la générosité.

Levinas n'ignore rien de cette pensée du «plus dans le moins» et, très tôt, il en médite l'envergure sous le nom de l'infini, mais, différemment de Bergson, il l'associe surtout à la transcendance et à l'altérité, à la séparation aussi. Accueillir ce «plus» dans le «moins» que nous sommes se trouve donc d'abord décrit comme le fait, pour un psychisme humain, de se découvrir capable de *recevoir* autrui au-delà de ses capacités propres. La découverte, en soi, de ressources, à première vue inconnues de soi, pour répondre à autrui, pour l'accueillir, pour être enseigné par lui, est la première expression humaine de ce «plus» dans le «moins». Or Levinas ne cherche pas, contrairement à Bergson, à situer cette générosité dans la ligne d'une durée créatrice qui commencerait bien avant l'homme et qui trouverait dans l'élan vital sa vérité profonde. L'exception de l'humain dans l'être que constitue, selon lui, cette générosité –ce qu'il appelle, dans *Autrement qu'être*, ce désintéressement, mais aussi cette obsession ou ce «grain de folie»³⁴, l'exige semble-t-il. A moins qu'il faille considérer que sa philosophie commence précisément là où Bergson conclut, lorsqu'il décrit comment l'énergie qui anime la durée créatrice s'accomplit dans l'apparition d'êtres vivants, «distincts de Dieu, qui est cette énergie même» et capables d'aimer³⁵, sans attendre de réciprocité ou escompter de récompense, comme le font le saint ou le mystique.

³³ *Ibid.*, p. 23 et p. 25.

³⁴ Levinas, *Autrement qu'être ...*, cit., p. 222.

³⁵ Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, Quadrige, 1995, 1932, p. 273.

C'est sous l'égide de Descartes - mais en citant également Platon et Aristote - que Levinas introduit l'infini - penser plus qu'on ne peut penser - au cœur de sa philosophie³⁶. Mais très vite, il infléchit le sens purement spéculatif que cette pensée pourrait facilement prendre auprès des philosophes en l'associant à celle de «bonté» et de «don»³⁷. Telle est bien la promesse qui tient en échec l'irréversibilité de toute chose vouée à la mort: cette façon humaine -et seulement humaine- de donner à autrui, de se découvrir des ressources pour lui, pour vêtir sa nudité et pour nourrir sa faim, malgré la mort toujours inévitable. Promesse décrite aussi par Levinas comme une «façon de ne pas être à la mort» et dont il dit trouver un précédent chez Bergson. Il cite en effet le passage de *L'évolution créatrice* dans lequel celui-ci évoque «tous les vivants (qui) se tiennent, et (qui) tous cèdent à la même formidable poussée ». Or cette poussée, conclut Bergson, est «capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort». Levinas commente alors ce passage en disant: « l'humain est une façon de ne pas être-à-la-mort »³⁸, ou encore d'être pour un temps par delà ma mort propre.

Cependant, dans *Autrement qu'être*, la description du psychisme inspiré par l'infini -par ce «plus dans le moins»- revêt une tonalité qui, me semble-t-il, s'éloigne beaucoup de Bergson puisque le «plus dans le moins» se noue à l'idée que, «plus je suis juste plus je suis coupable»³⁹, ou encore, à la pensée que plus le soi témoigne de sa responsabilité pour autrui, plus il en éprouve l'urgence encore là⁴⁰. La tonalité dynamique et joyeuse des pages de Bergson déjà évoquées ne se trouve pas dans ce livre de Levinas où l'inquiétude prévaut. Cela ne signifie ni que Bergson esquivé l'inquiétude et le scrupule d'être face à la souffrance d'autrui, ni que Levinas méconnaît la joie et le dynamisme. Mais il semble que le regard qu'ils portent l'un et l'autre sur le mal diffère: le premier y voit l'assoupissement de l'élan vital et, en même temps, son stimulant puisque, sans la matière, l'esprit resterait impuissant à créer de nouvelles formes. Ce qui vient au monde, grâce à la force spirituelle, résulte donc d'un défi opposé à la matière et d'une victoire sur sa pesanteur tenace et âpre jusque dans son psychisme propre. A temps, mais trop souvent aussi à contre temps, l'histoire hu-

³⁶ Voir *Totalité et Infini*, p. 40-41, 46-47, Voir, pour l'idée de l'accueil d'autrui, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³⁸ Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, p. 65-66. Citation de *L'évolution créatrice*, p. 271 (souligné par Levinas).

³⁹ Levinas, *Autrement qu'être ou ...*, cit., p. 178.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 226-227.

maine serait d'ailleurs concernée par ces victoires et, ultimement, par l'amour, enseigne Bergson⁴¹. «La souffrance est une terrible réalité» et c'est «un optimisme insoutenable» de définir le mal comme «un moindre bien» mais, insiste-t-il, il y a un «optimisme empirique» car, dans l'ensemble les hommes jugent la vie bonne et il existe une joie sans mélange «qui est l'état d'âme définitif du mystique»⁴². Levinas me paraît, sur ce point, habité par une douleur plus tenace, par une inquiétude toujours à vif qui ne l'autorise pas à consentir à cet «optimisme empirique» et, encore moins, à la joie «définitive» du mystique. Le psychisme humain, le psychisme prophétique décrit dans *Autrement qu'être*, ne connaît ni repos essentiel ni joie définitive. Sa passion ressemble à celle du serviteur persécuté évoqué par Isaïe (53, 4), et cette passion n'autorise pas de se reposer dans l'être ou de se laisser aller à l'indifférence.

Malgré son optimisme empirique et son éloge de la joie, Bergson sentit monter le péril de la Catastrophe qui allait s'abattre sur les juifs, et, bien qu'attiré par le christianisme, il resta jusqu'à sa mort proche de son peuple persécuté. Levinas lui rendit d'ailleurs un très profond hommage⁴³, mais il dut, quant à lui, traverser ce chaos plein de ténèbres. Son œuvre s'en trouve, confie-t-il, toute entière marquée et un pessimisme empirique s'ensuit qui, sans bannir la joie et l'espoir, les rend l'un et l'autre plus fragiles et plus exigeants. La «joyeuse force qui va»⁴⁴ n'est pas de mise car ses méfaits sont terribles. Le visage du prochain la met d'ailleurs en question et il convient de lui répondre. Cependant une autre joie apparaît encore que Levinas, après la Choa, préfère nommer «résurrection»⁴⁵. Cette joie là surprend le soi humain aux instants où il découvre qu'il appartient lui-même «à la signification de l'infini» ou encore à sa «gloire». Elle ne s'ajuste pas à une attente, elle fait découvrir que, malgré sa douleur, l'un peut donner à l'autre ce qu'il ne peut se donner à lui-même. La promesse de l'infini, le plus dans le moins, l'inspiration y trouvent leur plus haute signification.

Paris-X-Nanterre

⁴¹ Bergson, *Les deux sources...*, cit., p. 273-274.

⁴² *Ibid.*, p. 277.

⁴³ «*Hommage à Bergson*».

⁴⁴ Levinas, E., *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, édition de 1976, p. 377. Allusion à *Hernani* de Victor Hugo (vers 993): «Je suis une force qui va!».

⁴⁵ Levinas, *Totalité et Infini...*, cit., p. 50.

