

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1936)
Heft: 101

Artikel: L'activité de l'esprit est-elle involutive?
Autor: Reymond, Marcel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380302>

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: 07.01.2026

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

L'ACTIVITÉ DE L'ESPRIT EST-ELLE INVOLUTIVE ?

A propos des *Illusions évolutionnistes* de M. André Lalande.

Nous assistons aujourd’hui à une violente poussée des forces élémentaires, vitales ; secoués par la peur et la crainte — souvent justifiée — du lendemain, les hommes abandonnent les récentes et fragiles acquisitions que sont, pour beaucoup, la liberté de la recherche intellectuelle et de la vie morale. C'est une revanche du vital contre le spirituel. Le monde biologique ne connaît pas le libéralisme, mais seulement l'affirmation unilatérale des êtres individuels et des espèces. C'est pourquoi, parmi les hommes, il y a si peu de tempéraments libéraux ; de là, aussi, la fragilité du libéralisme, ce qui, d'ailleurs, n'infirme pas sa valeur en droit. Il est dans l'ordre que ce qui est supérieur soit difficile à réaliser et doive être incessamment reconquis.

Le libéralisme — au sens philosophique du terme — représente une prédominance de l'esprit sur les énergies vitales. Entendons-nous : il ne s'agit pas, comme un spiritualisme outrancièrement dualiste l'a parfois fait croire, d'anéantir les forces vitales de l'homme, mais, tout en les respectant, de les infléchir dans une direction que, d'elles-mêmes, elles n'auraient pas prise. Mais cela même est trop encore, pour beaucoup ; leur individualité biologique refuse de franchir le seuil de l'esprit ; cela vaut encore mieux, sans doute, que d'asservir l'esprit à l'instinct collectif et de l'astreindre à s'en faire l'avocat. Cette perversion des choses est, hélas ! fréquente dans les pays où la volonté de puissance s'est extériorisée sous forme de *mythes animateurs* : la race, la nation, la classe sociale, que l'esprit est sommé de reconnaître comme des données ultimes.

Or, ce conflit du biologique et de l'esprit, si aigu de nos jours, est le fait sur lequel la philosophie de M. André Lalande projette le plus de lumière. Ce n'est pourtant pas, comme bien on pense, à l'occasion des événements

N. B. Etude présentée au groupe vaudois de la Société romande de philosophie et au Colloque de philosophie des Etudes de Lettres, à Lausanne.

récents que M. Lalande a élaboré sa philosophie. C'est en partant de l'évolutionnisme de Herbert Spencer, tout comme M. Bergson, mais pour le rectifier sur un autre plan. M. Bergson a découvert la réalité de la durée, du temps psychologique, en méditant les *Premiers Principes*⁽¹⁾; M. Lalande a été frappé par l'extrapolation illégitime que commet Spencer en assimilant l'ordre de l'esprit à l'ordre biologique. Nous sommes au cœur de notre problème⁽²⁾.

* * *

On sait que la loi de l'évolution régit, selon Spencer, tout le donné, des nébuleuses aux sociétés humaines. Elle affirme un passage incessant de l'homogène à l'hétérogène : c'est la différenciation ; de l'incohérence à la cohérence, de l'indéfini au défini : c'est l'intégration. Cette loi, énoncée dans les *Premiers principes*, se retrouve dans les Principes de biologie, de psychologie, de sociologie, de morale : dans ces domaines, l'évolution se manifeste notamment par la division du travail ; celle-ci entraîne, à titre complémentaire, une solidarité de plus en plus intime des parties de l'organisme envisagé ; des espèces définies, puis des individus se constituent ; ils sont les produits de la concurrence vitale, laquelle assure automatiquement la survie des plus aptes.

La « loi » de l'évolution — qui d'ailleurs n'en est pas une, ne présentant pas, formellement parlant, le caractère de liaison conditionnellement nécessaire entre des phénomènes donnés — a un sens plus biologique que physique ; c'est un *biomorphisme* universel. C'est en biologie que différencié, évolué a pris le sens de perfectionné.

Or, M. Lalande a montré que, dans le domaine physique, biologique, et surtout dans celui de l'esprit, il existe aussi une « évolution », non pas du même au divers, mais du divers au même, de la pluralité à l'unité. Cette évolution, de sens contraire à celle qu'a étudiée Spencer, M. Lalande l'appelle *involution*, simple transcription du mot grec ἐντροπή, que nous allons trouver dans *entropie*. Il a exposé son involutionnisme dans un ouvrage intitulé : « *L'idée directrice de la Dissolution, opposée à celle de l'Evolution, dans la méthode des sciences physiques et morales* » (1899). Le sens péjoratif indélébile attaché au mot dissolution a fait préférer, dans la deuxième édition (*Les Illusions évolutionnistes*, 1930), le terme plus technique d'involution, neutre au point de vue des valeurs⁽³⁾.

* * *

(1) H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1934, p. 8. — (2) On trouvera un exposé d'ensemble de la philosophie de M. Lalande dans l'article publié ici-même par M. Jean de La Harpe en 1931, p. 333-342. — (3) Il est permis de penser que ce nouveau titre n'exprime qu'un des aspects de l'ouvrage de M. Lalande, qui eût gagné à être intitulé : Involution et évolution.

L'exemple le plus typique d'involution en physique est fourni par l'impossibilité de convertir intégralement de l'énergie calorique en énergie mécanique ; la chaleur se diffusant sur les corps les moins chauds, il y a perte de tension. C'est ce fait, mis en lumière par Sadi Carnot dans ses *Réflexions sur la puissance motrice du feu* (1824), qu'exprime le second principe de la thermodynamique. Le mathématicien allemand Clausius découvrit une fonction dont les variations permettent de donner une expression quantitative à ce second principe. Clausius appela cette fonction *entropie* (du grec ἐντροπή, *involutio*), « entendant marquer par là cette sorte de reploiemment des choses sur elles-mêmes qui résulte de leur assimilation, et qui s'oppose au mouvement de *manifestation*, par lequel se font sentir la différence et l'individualité⁽¹⁾ ». C'est la définition même de l'involutionnisme.

La loi de la dégradation de l'énergie, à laquelle nous venons de nous référer, est, selon l'expression de M. Bergson⁽²⁾, « la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde ». Cette direction, c'est l'équilibre parfait, la mort thermique. Cette image du monde, à vrai dire, paraît peu compatible avec les horizons qu'ouvre la plus récente physique, la théorie des quanta et la mécanique ondulatoire, notamment ; quoi qu'il en soit, il subsiste un fait, essentiel pour l'objet qui nous occupe : tout, dans l'univers physique, ne se transforme pas dans le sens indiqué par Spencer.

C'est sur le plan biologique que la théorie de Spencer paraît le mieux fondée. La vie, en effet, cherche à mettre sur pied des espèces qui persévérent dans leur singularité, dans leur type. Les mutations y sont rares et n'ont pas le caractère d'une adaptation⁽³⁾. La tendance est bien de créer, puis de maintenir des espèces nettement différenciées : elle représente, au sens spencérien, une évolution.

Y a-t-il toutefois, dans le monde biologique, des passages du divers au même, des processus involutifs ? M. Lalande en signale deux : la mort et la reproduction. Dans ce dernier cas, « le mélange, et par conséquent la *désindividualisation* des deux éléments composants sont... l'essentiel de la fécondation... L'être, pour se reproduire, doit d'abord se désintégrer, et la cellule unique, germe de tout vivant supérieur, est créée par la fusion l'une dans l'autre de ces deux moitiés⁽⁴⁾.

L'évolution en tant que marche à la différenciation tend donc à se détruire elle-même, puisque la mort ramène l'organisme à une existence purement physico-chimique et que la reproduction, qui sert de palliatif à la mort, ne prolonge l'individu qu'au prix d'une *dédifférenciation* momentanée.

De plus, le développement exceptionnel du cerveau chez l'homme tend à amoindrir les structures biologiques dans ce qu'elles ont de différencié, d'individualisé ; c'est notamment le cas là où l'usage des facultés cérébrales n'est pas strictement subordonné aux nécessités vitales.

(1) *Les Illusions évolutionnistes* (que nous désignerons désormais par I. E.), p. 40. —

(2) *L'Evolution créatrice*, p. 264. — (3) Cf. EMILE GUYÉNOT, *Déterminisme et finalité en biologie*. Revue de Théologie et de Philosophie, 1936, p. 52. — (4) I. E., pp. 107-108.

Notre intelligence, sans doute, est apparue à l'occasion de la vie, dont il fallait satisfaire les besoins ; mais elle a pris un développement inattendu et s'est constituée en activité autonome, ayant ses lois et ses exigences propres. Le progrès de l'intellectualité et de la spiritualité entraîne un affaiblissement de cette rudesse, de cette insensibilité qui étaient une force, du point de vue de l'action. Il en résulte aussi, comme on sait, une diminution de sûreté dans les réactions instinctives. L'animal sait mieux que l'homme éviter ce qui est nuisible à son organisme. Aussi J.-J. Rousseau a-t-il dit : « L'homme qui pense est un animal dépravé »⁽¹⁾. Paradoxe, sans doute, du point de vue de l'humanité dans l'homme, mais vérité, du point de vue de l'animal qui, en chacun de nous, sert de support à l'homme. Seulement, l'homme n'est pas exclusivement, et surtout pas essentiellement, un animal.

* * *

Passons enfin aux fonctions supérieures de la vie humaine, où apparaît, selon M. Lalande, le caractère involutif, unificateur, de la vie de l'esprit.

L'activité spirituelle de l'homme, sous sa diversité, se ramène, comme on sait, à la poursuite de trois buts différents, bien que souvent associés : le bien, le vrai, le beau. A ces buts correspondent trois couples d'attributs opposés : bien — mal, vrai — faux, beau — laid et trois disciplines normatives : la morale, la logique et l'esthétique.

« Il nous semble » écrit, M. Lalande, « que toute action, toute parole, toute pensée, quand elle a pour fin l'une de ces trois grandes idées directrices de notre nature consciente, fait progresser le monde en sens inverse de l'évolution, c'est-à-dire y diminue la différenciation et l'intégration individuelles, y produit une assimilation et une libération. Elles ont pour effet de rendre les hommes moins différents les uns des autres, et de faire tendre chacun d'eux, non plus comme l'animal à absorber le monde dans la formule de son individualité, mais à s'affranchir au contraire, en s'identifiant avec ses semblables, de l'égotisme auquel le poussent sa nature biologique et l'action des structures organiques où il se trouve engagé par la vie »⁽²⁾. C'est la thèse que cherche à établir M. Lalande et dont nous aurons à examiner le bien-fondé.

Voyons d'abord ce qu'il en est sur le terrain de la connaissance. Supposons plusieurs voyageurs arrêtés en face d'un paysage ; qu'est-il pour chacun d'eux ? Un ensemble de sensations d'espèces diverses : sensations visuelles

(1) C'est le point de vue de tous ceux qui attribuent à la vitalité, au sens strictement biologique du terme, la valeur suprême. Tel fut le cas de Nietzsche, dans ce qu'on convient d'appeler la troisième période de sa production ; il est significatif de voir un philosophe comme Max Scheler, demeuré antirationaliste malgré diverses « mutations brusques », repousser le vitalisme de Ludwig Klages, aux yeux de qui l'esprit est une maladie de la vie. Cf. MAX SCHELER, *Mensch und Geschichte*, dans le recueil d'essais intitulé *Philosophische Weltanschauung* (Bonn, 1929), p. 34-42, et M. PIERRE GODET, *Max Scheler et l'anthropologie philosophique*, Revue de Théologie et de Philosophie, 1936, p. 73 s. — (2) I. E., p. 142. C'est nous qui soulignons.

de couleur, de forme, de relief, de distance, sensation auditive et peut-être même olfactive. Ces sensations sont personnelles à chaque touriste ; on s'en convaincra aisément s'il se trouve parmi eux un daltoniste. Cependant, leur esprit ne reste pas passif ; il transforme les sensations en perceptions ; cette intervention a pour effet d'introduire dans leur vision un élément commun, qui unifie les représentations que chacun se faisait de ce même paysage. En même temps, l'esprit pense le paysage comme extérieur aux personnes qui le regardent et comme existant indépendamment d'elles. Le rôle de l'esprit apparaît comme celui d'un agent d'unification.

C'est par un processus analogue que s'est élaboré l'espace homogène, euclidien. L'espace sensible, qui se constitue tout d'abord, est propre à l'individu qui le perçoit ; il est lié à un ensemble de sensations visuelles et tactiles qui lui sont personnelles. L'esprit intervient et élabore, par coordinations progressives, un espace dépouillé de tout ce qu'il renfermait d'individuel ; d'hétérogène, l'espace est devenu homogène ; il est continu, infini. C'est celui de la géométrie d'Euclide, considérée jusqu'au siècle passé comme la seule possible.

Les géométries de Riemann et de Lobatschewsky, géométries s'attachant à un espace à courbure, ont fait apparaître ce que la géométrie d'Euclide a de particulier, à savoir son absence de courbure (ce qui ne veut pas dire : de structure). De plus, tandis que pour Henri Poincaré⁽¹⁾, ces trois géométries étaient théoriquement équivalentes, comme trois systèmes de mesure, et qu'il n'y avait pas à se demander laquelle répondait le mieux à la structure de l'univers, la physique de la relativité décrit le monde au moyen de la géométrie de Riemann, considérée comme ayant une valeur supérieure de réalité.

L'existence des géométries non euclidiennes n'infirme pas la thèse d'après laquelle la géométrie classique est un produit de l'action unificatrice de l'esprit, le résultat d'une assimilation intellectuelle, bien au contraire. Géométrie d'un espace élémentaire, sans courbure, la géométrie d'Euclide est éminemment un élément d'unité entre les esprits. Seulement, la question de son rapport avec le monde de l'expérience physique demeure intacte.

Il en est du temps comme de l'espace, pour le problème qui nous occupe. Chacun a un sentiment plus ou moins net de la durée ; mais il suffit que notre humeur ou notre activité change pour que ce sentiment se modifie. Ce temps psychologique est individuel, subjectif (ce qui ne veut pas dire : irréel). Mais la vie en commun a fondu ces temps différents en un temps unique, que mesurent nos horloges. C'est le temps mathématique, résultat d'une assimilation ; sans lui, la vie sociale serait impossible, comme aussi la science et ses multiples applications.

Que le temps mathématique soit une élaboration de l'esprit, M. Bergson l'a montré à l'évidence dans les *Données immédiates de la conscience*, où il s'efforce de ressaisir le temps psychologique ou durée dans sa mouvance,

(1) *La science et l'hypothèse*, p. 67.

sous la croûte glacée du temps spatialisé ou mathématique. M. Bergson confirme ainsi le point de vue de M. Lalande, mais seulement sur la question de fait, et non sur la valeur respective de ces deux aspects du temps.

On peut d'ailleurs suivre les étapes de cette élaboration du temps et de l'espace chez les primitifs et chez les enfants. M. Jean Piaget, notamment, s'en est occupé dans *La représentation du monde chez l'enfant*.

La vérité elle-même est définie par M. Lalande comme un facteur d'unité, une *assimilation* des esprits entre eux, des choses entre elles, des choses à l'esprit⁽¹⁾.

Je ne puis en effet penser un jugement comme vrai sans admettre, du même coup, qu'il est vrai pour tout esprit pensant, qu'il est universellement valable. Que cette unanimité, ce consensus ne puisse être atteint en *fait* (sauf pour les jugements mathématiques) ne tranche pas la question de *droit*. Lorsque nous cherchons à justifier nos opinions — même en des matières où nous sommes le plus disposés à faire la part de l'intuition individuelle, de « l'équation personnelle », comme en art, en morale, en religion —, nous avouons implicitement que nous tenons un tel consensus comme fondé en droit et nous tendons à le réaliser en fait. La vérité assimile les esprits entre eux ; il s'établit une communauté fondée sur la participation à une vérité reconnue de tous comme telle. Que cette assimilation ne puisse se réaliser que par la persuasion, sans surprise, ni contrainte, est chose entendue. La société des esprits fondée sur une commune participation au vrai n'a rien de commun avec celle dont les membres sont enrôlés de gré ou de force au service d'une idéologie. De cette assimilation des esprits, M. Lalande a donné un magnifique exemple : le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, élaboré en collaboration avec les membres de la Société française de philosophie.

La vérité est aussi une assimilation des choses entre elles. Comparez le chaos de sensations qu'est le monde du primitif ou du jeune enfant à l'univers ordonné du savant et du philosophe. L'un des effets de la recherche et de la formulation du vrai a été d'ordonner le monde tel qu'il se présente aujourd'hui à l'esprit. « De quelle façon tout est, c'est l'Esprit qui l'a mis en ordre », disait Anaxagore ; cela est vrai aussi de la pensée humaine. La loi de l'attraction universelle ramène à un même fait le mouvement des astres, celui de la terre autour du soleil et de la lune autour de la terre, la chute des corps à la surface de la terre et les marées. Continuateur de Newton, Einstein unifie, ou plutôt fusionne en un seul tout espace, gravitation et champ électro-magnétique ; l'espace et le temps se fondent en un seul *continuum*. La physique moderne « refuse d'enregistrer telle quelle la variété

(1) Cf. la conférence faite à Lausanne en 1926 par M. Lalande, et publiée dans la Revue de Théologie et de Philosophie, 1927, p. 5-27, sous ce titre : *Qu'est-ce que la vérité ?*

du monde, et... tente au contraire de la résorber dans une unification grandiose »(1).

La vérité est enfin assimilation des choses à l'esprit. En les ordonnant, la pensée les rapproche d'elle-même, elle les pénètre de sa rationalité. Dans le jugement vrai, sujet et objet sont inséparables et s'interpénètrent. On connaît la forte théorie de la raison qu'a développée M. Lalande(2), distinguant la raison *constitutive* ou impulsion à la rationalité, de la raison *constituée* ou ensemble des normes et des catégories qui sont l'acquis codifié de la raison constitutive. Quelque indépendante de l'involutionnisme que soit cette théorie de la raison, elle met bien en lumière la direction dans laquelle marche la pensée : du divers au semblable, d'une multiplicité donnée à une unité acquise. « L'univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue », écrivait l'Alembert, « ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande vérité »(3).

Ces vues de M. Lalande ont reçu une vigoureuse confirmation des travaux d'Emile Meyerson. Confirmation partielle, sans doute, Meyerson s'en étant toujours tenu à une « philosophie de l'intellect », ayant refusé de se prononcer en ce qui concerne la « philosophie de la nature »(4). Confirmation réelle cependant ; dans *Identité et Réalité*, puis dans *De l'explication dans les sciences*, notamment, Meyerson a montré, avec une grande richesse d'exemples, que l'esprit ne comprend qu'en identifiant(5). Il tend à spatialiser le temps, à réduire la matière à l'étendue ; à la limite, il ramènerait l'univers à une vaste identité, faisant ainsi évanouir son objet. C'est le fameux paradoxe épistémologique. Mais il y a dans les choses une résistance à l'unification, indice de la présence, en elles, d'un irrationalité. Le type en est fourni par l'irréversibilité de l'énergie calorique en énergie mécanique dont nous avons parlé plus haut.

* * *

Quelle est la part de l'involution dans le domaine de l'art ? Elle paraît difficile à établir, car rien n'est plus personnel, plus irremplaçable qu'un artiste. C'est aussi, dira-t-on, le cas d'un grand savant. Cependant, la simultanéité de certaines inventions et découvertes amène à penser que ce qui n'a pu être accompli par un savant le sera par un autre. Pascal a conçu la différentielle et failli créer le calcul infinitésimal ; Newton et Leibniz l'ont fait, avec un algorithme différent, sans doute, mais l'obstacle a été franchi tout

(1) MAURICE GEX, *La structure des nouvelles théories physiques*, étude critique de l'ouvrage publié sous ce titre par Gustave Juvet, dans la Revue de Théologie et de Philosophie, 1935, p. 74. — (2) *Raison constitutive et raison constituée*, dans la Revue des cours et conférences, 1925. — (3) Préface de l'*Encyclopédie*, 48. — (4) *Philosophie de la nature et philosophie de l'intellect*, paru dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1934, recueilli dans le volume d'*Essais* que vient de publier l'éditeur J. Vrin, Paris, 1936. — (5) C'est pour cela que l'intelligence, au sens bergsonien, est inapte à penser le devenir, le vital, l'instinctif. Dans le processus d'identification, M. Bergson relève ce qui échappe aux prises de l'intelligence, M. Lalande, au contraire, souligne le pouvoir unificateur de l'esprit.

de même. Dans le domaine de l'art, le nombre des voies ouvertes à un moment donné apparaît davantage comme indéfini ; un artiste n'a jamais son « équivalent ».

Cependant, si l'art est profondément individuel dans sa source, il ne l'est pas dans ses fins. Il ne tend pas à différencier les hommes, mais à les unir dans une même intuition, dans une même émotion. Il exprime avec puissance ce que beaucoup ressentent confusément ; il prépare une communion des âmes qui est susceptible, dans bien des cas, d'une plus grande extension et surtout d'une plus grande profondeur que la communion intellectuelle. Il dépasse les frontières nationales ; cela est vrai surtout de la musique et des arts plastiques ; ce n'est pas que le facteur national n'y joue aucun rôle, loin de là ; mais ce rôle n'est pas prépondérant comme dans la littérature, où le domaine des langues coïncide à peu près avec les communautés politiques. C'est ainsi que Beethoven et Michel-Ange, par exemple, sont, en dehors d'Allemagne et d'Italie, plus accessibles que Goethe et Dante.

Enfin, les diverses formes d'art (arts plastiques, littérature, musique) n'évoluent pas sur le modèle des êtres vivants, comme le voulait l'arbitraire théorie de Brunetière. De plus, la pluralité des arts n'atteint point l'unité foncière de l'art, qui peut se réaliser tout entier dans l'une quelconque de ses formes.

* * *

L'involution se manifeste aussi dans la morale, soit dans la pratique, soit dans la réflexion sur cette pratique, telle qu'elle se trouve codifiée dans ce qu'on appelle une éthique. Agir moralement, c'est agir en vue d'une communauté, comme nous souhaiterions qu'autrui fût à notre place. C'est donc adopter une conduite universalisable pour tous ceux qui se trouveront devant les mêmes tâches que nous ; que le nombre de ceux-ci soit souvent fort limité ne change rien à l'affaire.

Lors de leur apparition, les règles morales sont liées à une structure sociale particulière, à une communauté restreinte : famille, tribu, peuple. Le passage de la morale familiale à celle de la tribu est déjà un progrès, parce qu'il signifie un élargissement de la communauté. C'est encore, cependant, une « société close ». Les exemples les plus frappants en sont fournis par le peuple d'Israël, les Mahométans et surtout par l'Inde brahmanique, où le régime des castes est si exactement adapté à la nécessité où se virent les populations aryennes de se protéger contre les races de couleur, numériquement supérieures. Le cas du brahmanisme et celui du mosaïsme sont particulièrement instructifs, parce que tous deux ont été suivis d'un « dépassement » auquel ils ont servi de tremplin : le bouddhisme et le christianisme, avec lesquels nous entrons dans la « société ouverte ». Il a fallu, dans les deux cas, attaquer une morale devenue statique avant d'en promouvoir une nouvelle. Le progrès moral a consisté dans la dissolution de cadres vieillis, momentanément bien-faisants, mais devenus des obstacles à une assimilation plus complète des

esprits. Cette dissolution fut seulement un moyen en vue d'une fin supérieure : la réalisation d'une société universelle.

Ce n'est pas seulement au point de vue formel, mais aussi par le contenu de leurs préceptes, que les morales universelles sont supérieures aux morales des groupes fermés : familles, tribus, nations. Tel fut le cas du stoïcisme, qui invita ses adeptes à renoncer à ce qu'il y avait en eux d'accidentel, pour devenir citoyens du monde et réaliser l'unité latente de l'univers. L'épicurisme philosophique, reconnaissant que pour éviter la douleur il faut agir le moins possible, recommanda en fait la désindividualisation ; solution insuffisante, certes, car elle détache l'homme des apparences sans le rattacher aux réalités ultimes ; elle confirme cependant l'involutionnisme, d'après lequel la vie morale commence par un dépouillement. Le bouddhisme et le christianisme l'ont bien montré, quoique les conclusions qu'ils en ont tirées ne soient pas métaphysiquement semblables. La cause de la souffrance, selon le Bouddha, c'est la soif d'être ; aussi l'homme doit-il s'abstenir de désirer. Moins unilatéral, le christianisme voit le mal dans l'égoïsme, par lequel nous prétendons tout subordonner à notre moi ; la réalisation véritable de notre être, qui ne nous est nullement interdite, consiste au contraire, par l'oubli de soi, à dépasser le stade de l'égoïsme biologique pour atteindre celui de la personnalité spirituelle.

La parenté de la morale et de la religion dans leurs formes supérieures amène à constater que, dans l'histoire des religions elle aussi, l'involution est à l'œuvre. Le fait vaut d'être noté, bien que M. Lalande n'ait pas jugé à propos de le faire.

La religion, malgré le monothéisme primitif, stade où le divin n'est pas encore personnifié, a tout d'abord un contenu local, puis national. Le polythéisme s'y organise assez tard (Grèce, Inde), puis il cède parfois la place à la monolâtrie ; ainsi, chez le peuple d'Israël après la conquête de Canaan, beaucoup de ceux qui adoraient Yahveh admettaient comme non moins réels les dieux des peuples voisins. Le monothéisme strict, qui ne fut atteint que lors de l'exil, contenait en soi la promesse d'une religion universelle. Celle-ci fut préparée par les prophètes, qui, à partir d'Amos, dégagèrent le mosaïsme de son contenu national. Mais après le second Esaïe, déjà si proche des évangiles, le judaïsme post-exilique tomba, à Jérusalem du moins, dans le sacerdotalisme ; on sait quelles en furent les conséquences pour Jean-Baptiste et pour Jésus. La religion de Jésus, organisée par l'apôtre Paul, est éminemment un facteur d'unité, d'assimilation des âmes. Les raisons pour lesquelles cette unification n'a pas pleinement réussi sont trop diverses pour être exposées ici ; elles n'importent pas directement, d'ailleurs, à notre propos. Bornons-nous à dire que, sous sa forme supérieure, la religion est une participation consciente à l'universel.

Le progrès religieux est involutif ; remarquons cependant que, en même temps qu'il cesse d'être purement national, le phénomène religieux cesse aussi d'être purement collectif ; en s'universalisant, la religion, comme la

morale, plonge des racines plus profondes chez les individus ; de coutume, elle devient objet d'adhésion personnelle. Le fait est déjà frappant dans l'Ancien Testament, chez les prophètes, notamment chez Jérémie. On voit donc que la théorie involutionniste ne rend pas intégralement compte, à elle seule, de la réalité. C'est là une observation que nous aurons à développer plus loin.

* * *

Nous avons constaté une évolution du divers au même dans la connaissance, dans l'art, dans la morale et la religion. Nous la rencontrerons aussi sur le terrain du droit et dans la vie sociale des peuples et des nations.

Le droit n'est autre chose qu'un compromis entre l'exigence morale, prise dans son absoluité, et l'état dit de nature. Il est donc logique que l'involution y soit à l'œuvre comme dans la morale. Tel est le cas, notamment, du droit romain. Il visait tout d'abord à consacrer la hiérarchie établie dans la société, hiérarchie dont le fondement était religieux ; à ce titre, il laissait en dehors de sa juridiction — outre la plèbe — la femme, l'enfant, l'esclave. Les luttes entre patriciens et plébéiens eurent pour conséquence l'établissement d'un droit écrit, codifié, dans lequel la plèbe eut peu à peu sa place. Sous l'influence de la philosophie stoïcienne, l'esclave lui-même se vit reconnaître un minimum de droits. La communauté juridique finit par englober tout le monde, notamment à partir de l'édit de Caracalla (212). Ce fait est la reconnaissance implicite d'un *droit naturel* à tout homme, victoire de la tendance unificatrice de l'esprit.

Sur le terrain social, même mouvement, dont le droit n'a été que l'expression. Les civilisations les plus anciennes à nous connues présentent une société distribuée selon une hiérarchie rigoureuse (Inde, Egypte) ; celle-ci s'est affaiblie progressivement, en Grèce et à Rome. Reconstituée après les invasions sous le nom de féodalité, cette hiérarchie s'est peu à peu transformée ; la monarchie absolue, en domestiquant la noblesse, a contribué à préparer en France le mouvement égalitaire de la Révolution ; la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, affirmant que les hommes sont libres et égaux, est une étape décisive du mouvement involutif qui unifie la société. Dans la vie privée, la famille n'est plus un Etat dans l'Etat, comme lorsque le père de famille avait droit de vie et de mort sur sa femme et sur ses enfants ; elle reste sans doute une cellule indispensable, mais elle n'est plus considérée comme une fin en soi. L'âge a d'ailleurs moins d'importance dans une société « évoluée », rationalisée que dans une société agricole, de type patriarchal. Il en est de même du sexe : l'inégalité des sexes dans la vie sociale, atténuée jadis sous l'influence du christianisme, l'est aujourd'hui par le fait du machinisme ; les expériences faites pendant la guerre ont encore accéléré le mouvement.

Dira-t-on que l'involution, à la limite, mène au communisme ? Il faut s'entendre : supprimant les barrières plus ou moins artificielles qui séparent les hommes, l'involution conduit, dans la pensée de M. Lalande, à une com-

munauté de type solidariste, non au communisme marxiste, et cela d'autant plus que l'assimilation des esprits ne peut aucunement s'opérer par la lutte des classes, ni par l'absorption d'une classe par une autre.

Dans la vie publique, la famille a perdu sa place de forme sociale ultime au profit de la nation ; le fait apparaît dans toute sa netteté à partir du XV^e siècle. Dès lors, la question s'est posée aussi de savoir si la nation ne devrait pas, à son tour, être dépassée par un organisme plus vaste. Le développement de la civilisation et le caractère de plus en plus meurtrier des guerres ont posé la question : la Société des Nations en est née ; phénomène involutif au premier chef, elle doit atténuer et résorber dans un organisme européen et, si possible, mondial les unités discordantes que constituent les diverses nations. A la limite se réaliseraient une fédération universelle, traduction, dans l'ordre politique, de l'interdépendance des pays sur le plan économique et scientifique.

Que d'autres forces soient à l'œuvre dans le monde, à l'heure actuelle notamment, c'est chose trop évidente. Le principe de différenciation contre-carre à nouveau victorieusement celui de l'unification. Nous aurons à indiquer plus loin à quelles conditions précises — non remplies hélas ! aujourd'hui — doit obéir le principe de différenciation pour qu'il soit, lui aussi, un élément de progrès. Il n'en reste pas moins que l'involution, principe d'unification, représente l'une des conditions indispensables de la civilisation. M. Lalande a eu le grand mérite de le mettre en lumière. L'involution est l'une des bases de l'*humanisme*, doctrine de l'homme valable, en droit, pour tout homme, définissant, par delà les différences de race et de langue, une catholicité, c'est-à-dire une universalité intellectuelle et spirituelle.

* * *

La pleine actualisation de l'humanité implique un choix éclairé, un ferme propos de réaliser l'unité des esprits. C'est par un appel au courage et même à l'héroïsme que doit s'achever logiquement l'exposé de l'involutionnisme, comme celui de M. Bergson sur la société ouverte, la morale et la religion dynamiques.

Il convient maintenant d'examiner si les faits sont bien tels que M. Lalande les décrit.

Disons d'emblée que si M. Lalande nous paraît avoir observé avec exactitude un fait rejeté dans l'ombre par l'évolutionnisme, il nous semble, à son tour, en avoir exagéré la portée, en l'isolant de son contexte. L'involution n'étant qu'un aspect des faits, la doctrine qui s'appuie sur elle n'est qu'une vérité partielle ; le principe qu'elle assigne aux valeurs n'est pas le seul existant.

Il y a aussi assimilation des esprits dans le mal, dans la vulgarité esthétique et dans l'erreur, même adoptée de bonne foi. Preuves en soient l'astronomie géocentrique qui régna jusqu'au XVII^e siècle, et la géométrie d'Euclide en tant que seule géométrie possible. Sans doute n'y a-t-il pas pleinement,

alors, assimilation des choses à l'esprit et réciproquement ; il n'y en a pas moins unification des esprits. Nous accordons cependant que celle-ci reste alors limitée en droit, mais non en fait, tandis que l'unification fondée sur une vérité authentique est limitée en fait, mais non en droit. L'accord des esprits n'exclut certes pas la vérité, mais il ne la garantit aucunement.

Observons ensuite que le caractère involutif de la connaissance, de l'art, de la moralité peut fort bien n'être pas voulu, ni même conscient. Il est rarement visé comme tel. Le savant qui recommence une expérience ou en imagine une nouvelle n'est pas satisfait de la théorie régnante ; tous les autres spécialistes peuvent s'en accommoder, lui pas. C'est d'une insatisfaction féconde que sortira l'expérience mise au point, la théorie rectifiée, dût celle-ci briser le consensus admis. C'est ainsi que l'expérience de Michelson-Morley a amené Lorentz, puis Einstein à remanier la cinématique de Newton, que le principe d'indétermination de Heisenberg nous oblige aujourd'hui à refondre notre conception de la causalité et du déterminisme, valable seulement pour le monde envisagé à notre échelle, et non pour le monde que constitue l'atome.

L'artiste exprime quelque chose de neuf, qui ne lui paraît jamais avoir été valablement dit avant lui. S'il trouvait chez Baudelaire l'expression exacte de ce qu'il sent, le poète renoncerait à la partie et se bornerait à lire Baudelaire. Mais Baudelaire lui-même n'a écrit ses vers que parce que ni Lamartine, ni Hugo, ni Vigny ne disaient, ni ne pouvaient songer à dire ce qu'il avait, lui, à exprimer ; aussi bien Hugo lui a-t-il dit : « Vous avez créé un frisson nouveau ». Arthur Rimbaud représente le cas-limite de l'artiste qui refuse délibérément d'entrer dans l'univers commun des hommes pour se forger le sien propre.

L'homme de bien, l'initiateur religieux ont plus certainement présent à la conscience l'effet unificateur de leur action. C'est pour autrui qu'ils agissent. Mais ils le font parce que ce qui heurte leur sens du bien, du divin laisse indifférents les autres hommes. Leur action, l'appel qu'ils leur adressent créent une différence nouvelle ; ils constituent une *création*. C'est ainsi que Socrate, les prophètes d'Israël entrèrent en conflit avec leur milieu, que Jésus se détacha du judaïsme historique pour en réaliser l'idéal latent.

On ne peut décrire la vie spirituelle de l'homme comme un simple passage du divers au même, comme une involution ; en sens inverse joue un principe tout autre : celui de la *créativité*, dont l'involution n'est que le contre-poids.

Est-ce à dire que le nouveau soit *ipso facto* un progrès ? On ne saurait commettre une méprise aussi grossière. Aussi convient-il de préciser la différence entre régression et progrès.

Il y a régression, non seulement lorsqu'un individu ou un peuple revient à un niveau antérieur, mais aussi lorsque, dans une forme nouvelle de vie, il tombe dans un particularisme négateur de la communion humaine. Tel fut le cas — pour ne pas parler des mystiques de la race, de la classe sociale, de la nation, florissantes aujourd'hui — du peuple d'Israël après l'exil ; le

ritualisme y constituait un fait relativement nouveau et cependant une régression par rapport au prophétisme.

Pour qu'il y ait progrès, il faut l'apport de quelque chose de nouveau, susceptible d'être universalisé.

A quoi reconnaîtra-t-on cette possibilité d'universalisation, de valeur universelle ? En science, il y a vérification par le calcul et par l'expérience. En art, en morale, en religion, c'est autrement délicat. Il n'y a guère que le recul du temps qui permette un jugement ; seuls quelques esprits supérieurs peuvent juger tout de suite sûrement, et encore dans un domaine limité.

Quoiqu'il en soit, il faut soigneusement distinguer entre *l'universel* et le *collectif*. Baudelaire, presque seul de ses compatriotes à goûter *Tannhäuser*, en 1861, représente alors l'universel contre le collectif. L'universel se définit par des conditions de droit, le collectif par des données de fait. Il semble bien que ces considérations de droit ne puissent être que de nature formelle (exigence de structure, d'unité) ; il peut y avoir dans la musique de Stravinsky une réalisation inédite de l'unité que nous n'apercevons pas encore, que les contemporains de Bach ou de Beethoven n'ont pas reconnue chez ces deux musiciens. La vie de l'esprit ne pouvant être épisée par aucune individualité, ni par aucune société particulières, force est bien de ne pas s'enfermer dans un statisme mortel et de ne pas exiger d'emblée, de toute forme de vie, un passeport en règle.

Le véritable créateur, au reste, ne se refuse pas à associer les hommes à son œuvre ; mais, indépendant avant tout, il préfère, s'il rencontre de l'incompréhension, rester lui-même, plutôt que de sacrifier à une hâtive communion des esprits. Celle-ci n'a pas de valeur par elle-même ; tout dépend de ce autour de quoi il y a assimilation, unité.

Nous accordons à M. Lalande que la connaissance, l'art, la moralité sont en *droit*, et peuvent être en *fait*, quoique pas nécessairement, des principes de communion. Mais c'est là un caractère secondaire, *dérivé*. La vie de l'esprit n'est pas seulement involutive ; elle se meut entre les pôles de la créativité, principe de différenciation, d'individualisation, et de l'involution, principe d'unification. Le spirituel est à la fois dans le processus de création, échappant aux normes antérieurement établies, mais non pas à toute norme, et dans le processus de coordination, lequel ne pourrait s'achever sans tarir la vie elle-même.

La philosophie de M. Lalande n'attache de valeur qu'à l'un de ces deux processus ; celle de M. Bergson qu'à l'autre. Tel est aussi le cas de la pensée de Jean-Jacques Gourd ; ayant distingué dans le phénomène un élément différentiel et un élément de ressemblance, Gourd attribue la plus haute valeur à ce qui échappe à toute norme : l'incoordonnable ; sur le terrain de la connaissance, c'est l'absolu ; en morale, le sacrifice, en esthétique, le sublime. L'incoordonnable est le principe des valeurs suprêmes, il exprime l'aspect religieux des choses.

Il suffit de mettre en parallèle la philosophie de J.-J. Gourd et celle de

M. Lalande, antithétiques, mais pareillement désireuses d'exprimer et d'affermir la vie de l'esprit, pour voir ce que chacune a d'unilatéral⁽¹⁾. Qu'est-ce à dire, sinon que, loin de les concilier par une solution verbale, il faut repousser la tendance commune à ces deux doctrines : définir le spirituel par un seul principe — quitte à choisir la créativité ou l'involution — et poser ces deux principes comme concomitants dans la vie concrète. L'analyse peut bien les distinguer, mais prendre l'un sans l'autre revient à le faire fonctionner à vide⁽²⁾. Autant il nous paraît dangereux d'exalter une créativité que rien ne viendrait structurer, autant il nous paraît erroné de préconiser une unification voulue pour elle-même ; ce serait, sous prétexte d'unité, appauvrir et mutiler la nature et l'homme, tomber dans un communisme intellectuel et spirituel qui n'aurait même pas le support affectif que présente le communisme monacal. L'unité ne saurait être une fin en soi ; pure forme, elle ne se suffit pas à elle-même.

* * *

Esquissons, pour conclure, une application de nos vues au problème pratique du conflit actuel entre le biologique et le spirituel, soulevé au début. La rectification que nous avons tenté d'apporter aux vues de M. Lalande nous met, semble-t-il, en meilleure position devant ce conflit.

Nous ne sommes plus invités à choisir entre le biologique qui différencie et le spirituel qui unifie, puisque le principe de créativité s'exerce aussi sur ce dernier plan. Seulement — et c'est là le point —, autre chose est la nouveauté qui n'a de sens et de valeur que pour celui qui l'apporte, autre chose la nouveauté capable d'enrichir tous les hommes. La première est simplement une singularité individuelle, sans portée spirituelle ; la seconde est universalisable en droit, créatrice en fait d'une communion élargie.

Les générations nouvelles rompent, dans leur manière de sentir autant que dans leur pensée, avec le dualisme rigoureux, d'origine cartésienne, du corps et de l'âme. Elles ont raison de rechercher l'unité de l'homme, dans sa personne comme dans la société. Il reste cependant que la caractéristique d'un être personnel, c'est d'être hiérarchisé ; l'art de vivre, en son sens esthétique et en son sens moral, ici convergents, c'est de faire au biologique et au spirituel leur part, sans oublier que si le premier est indispensable à notre existence, seul le second est « le propre de l'homme ». Nous acceptons tout l'homme, mais nous attachons la plus haute valeur à cela seul qui, en lui, est spécifiquement humain.

Marcel REYMOND.

(1) Voir sur la philosophie de Gourd l'étude critique que M. Lalande a publiée dans la Revue de Métaphysique et de Morale (1911, p. 904-919) sous le titre : *L'incoordonnable*. — (2) En ne définissant l'esprit que par la marche à l'identité, on aboutit d'ailleurs à un paradoxe qui n'est qu'une forme généralisée du *paradoxe épistémologique* signalé par E. Meyerson : le moment de son triomphe suprême serait pour l'esprit celui où il n'aurait plus aucune activité à déployer.