

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1952)

Artikel: L'idée de Création
Autor: Mottier, Georges
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380576>

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: 31.01.2026

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

L'IDÉE DE CRÉATION

*Georges Mottier avait entrepris la rédaction d'un livre sur L'idée de création, dont nous avons retrouvé trois ébauches. L'une d'elles, L'idée d'évolution (p. 213-238) condense, semble-t-il, les résultats partiels de ses recherches ; nous la publions *in extenso*. Nous empruntons aux deux autres ébauches des fragments importants laissés de côté dans L'idée d'évolution et qui complètent heureusement la pensée de l'auteur :*

1. *En guise d'introduction, quelques pages sur L'idée de raison (p. 207-213).*
2. *En notes marquées d'un astérisque, des compléments éclairant le texte.*
3. *En conclusion, un texte sur le rôle de la raison pratique, prolongeant les réflexions de l'auteur sur le plan de la morale (p. 238-241).*

Nous exprimons ici notre vive reconnaissance à Madame Georges Mottier qui a bien voulu permettre la publication de ces textes.

J.-CLAUDE PIGUET.

L'IDÉE DE RAISON

« Il a dû y avoir en latin une racine *rat* (identique peut-être à la racine *art*, de *ars*, *artus*, de ἀριθμός, etc.) exprimant quelque chose d'adapté, d'agencé et de ferme par suite de cet agencement. De là le participe *ratus*, assuré, fixé, soit en parlant d'une chose, soit en parlant d'une personne; de là *ratis*, radeau, assemblage de pièces de bois ; et *ratio*, système d'idées liées entre elles, compte, raisonnement. (J. Lachelier.)

» L'idée centrale de raison paraît demeurer celle d'un accord, d'une communauté idéale : entre les choses et l'esprit, d'une part, et de l'autre, entre les divers esprits. » (*Vocab. techn. et crit. de la Philos.*, II, p. 677.)

Connaissance : acte par lequel l'esprit se saisit du donné, l'assimile à sa propre intériorité. Connaître signifie remplacer la perception immédiate d'une présence étrangère par un effort visant à dépouiller — mais sans lui faire violence — cette présence étrangère du caractère qui la rend telle, à la réorganiser de façon que, à l'instar de ces êtres qui prennent l'aspect du milieu où ils entrent, elle puisse habiter en s'y incorporant tout à fait le monde intime que la conscience juge sien. Transformer en communauté l'hétérogénéité de la pensée et des choses, voilà le principe et la fin de toute entreprise cognitive.

Soit, dira-t-on. Mais l'agent de la connaissance, l'esprit, n'est-il pas lui-même fort divers, voire souvent déchiré par des luttes intestines ? A laquelle de ses forces constitutives devra-t-il dès lors essayer de faire ressembler l'autre ? Est-ce à l'impulsion passionnelle, au pouvoir volontaire, à la disposition affective, à la démarche imaginative, ou à l'attitude réflexive ? C'est à cette faculté qui, en dépit des pires oppositions, permet à l'esprit de demeurer un, parce qu'elle travaille sans cesse à faire converger nos élans les plus disparates, les plus antagonistes, en un point idéal qui devient ainsi la valeur suprême ; c'est la raison. Raison signifie, en effet, système d'éléments liés entre eux et dont la liaison constitue et le prix et la fermeté. Dégageons mieux le sens philosophique fondamental que ce mot tient de l'étymologie : tout individu apparaît formé d'un nombre inassignable d'éléments physio-psychiques qui, vu les différences qui les séparent, sont souvent sur le point de s'affronter, de se heurter, voire de s'entre-détruire. Chaque être est presque à tout instant menacé de devenir le champ de bataille des mille principes hétérogènes qui se rassemblent en lui. Chez celui-ci, le désir de la jouissance immédiate compromet l'épanouissement des facultés laborieuses engagées dans la poursuite d'un but intellectuel ou moral ; chez celui-là, la crainte orgueilleuse d'essuyer un échec paralyse la mise en œuvre des ressources volontaires et oblige l'entreprise à demeurer projet ; chez un troisième, l'ascétisme religieux se dresse contre les plus purs élans du cœur, où il conduit à voir encore des manifestations libidineuses. Pour autant qu'elle l'emporte, la raison remplace dans nos vies la dispersion et le conflit par l'harmonie. Elle empêche l'homme soit d'éviter les tâches qui le font descendre en lui-même, soit de rester la proie de ces schismes aigus qui bloquent le mouvement normal, c'est-à-dire progressif, de la spiritualité. L'analyse de la tempérance, à laquelle Platon s'est livré dans le *Gorgias* (504 c - 505 b), montre précisément que, sur le plan moral comme dans tous les autres domaines, il appartient à la raison de constituer la personne humaine en une espèce de dynamique architecture de forces qui, sans cela, demeureraient étrangères

ou hostiles les unes aux autres. Etre tempérant en effet signifie être raisonnable ; or, il n'est pas d'homme raisonnable en dehors de celui « qui introduit un certain ordre dans le corps et dans l'âme, en élaguant les désirs contraires à cet ordre »¹. La raison, bien entendu, ne se borne pas à coordonner la multiplicité bigarrée que chaque sujet particulier sent fluctuer au-dedans de lui-même ; elle veut d'emblée saisir la totalité du réel comme un effort ontologique de construction ; elle assimile les choses à une structure globale où, ainsi qu'il en va dans les œuvres de l'art, les parties ne cessent pas de s'affirmer corrélatives. « Les savants, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis ensemble par l'amitié, la règle, la tempérance et la justice, et c'est pour cela qu'ils donnent à tout cet univers le nom d'ordre, et non de désordre et de dérèglement. »²

On voit ainsi pourquoi, quand il s'agit de connaissance, c'est à la raison qu'il convient de faire appel. Convertir en communauté la disjonction initiale de la pensée et des choses, du sujet et de l'objet telle est, comme nous l'avons rappelé au début, la tâche qu'exprime dans toute sa généralité le mot « connaître ». Or la raison, mue qu'elle est par son essence même, ne vise précisément jamais à rien, sinon à réduire les oppositions ontologiques abruptes, à instituer un système de médiations au sein duquel les existants se manifestent comme solidaires, comme membres d'un groupe unique. C'est toujours sous l'aspect de la connexion que se présente le rationnel.

Toutefois, il ne suffit pas de souligner que le rôle permanent de la raison consiste à nouer des rapports ; il faut encore dire à propos de quoi ce travail de rapprochement s'opère. C'est à unifier dans l'esprit l'aspect plus ou moins chaotique de l'être que la raison s'emploie. Les résistances que rencontre cette marche à l'unité font cependant qu'au lieu d'offrir elle-même l'image anticipée du but qu'elle vise, elle paraît se scinder en trois tendances distinctes : 1^o assimilation des objets les uns aux autres ; 2^o assimilation des esprits entre eux ; 3^o assimilation de l'objet unifié à l'esprit également unifié. Pour faciliter l'analyse, nous allons examiner successivement ces trois tendances.

La première consiste à ramener en quelque sorte à un commun dénominateur toutes les disparités en face desquelles le chercheur ne manque pas d'éprouver un sentiment de vertige. Quiconque juge le réel en s'appuyant sur les données de l'expérience courante assure ainsi un plein triomphe au pluralisme ; car de ce point de vue chaque phénomène, chaque objet, chaque événement se présente comme la

¹ BRÉHIER : *Histoire de la philosophie*, I, p. 145.

² *Gorgias*, 507 e - 508 a trad. Chambry, p. 290-291.

manifestation d'un principe qui, existant pour son compte, ne rejoint les autres essences que dans des contacts fugitifs et purement périphériques. Quelle parenté ma perception sensible me permet-elle de concevoir par exemple entre la lampe qui éclaire mon travail et le pupitre sur lequel elle s'érige ? Ce sont là des réalités irréductibles l'une à l'autre, et je ne saurais même les dire toutes deux « matérielles », sans être déjà en possession d'une idée qui dépasse de beaucoup le résultat cognitif obtenu par la première saisie des sens. Bergson a souligné fort justement combien différenciée ou mieux discontinue apparaît la substance cosmique, telle que nous l'atteignons dans notre vision immédiate : « Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitions des *corps*, nous y distinguons des *qualités*. Une couleur succède à une couleur, un son à un son, une résistance à une résistance, etc. Chacune de ces qualités, prise à part, est un état qui semble persister tel quel, immobile, en attendant qu'un autre le remplace. »¹ Sans doute, nous empressons-nous de diminuer cette multiplicité qualitative qui nous déborde, en liant ensemble un certain nombre d'impressions reçues, en procédant à la constitution de groupes qui stabilisent et unifient les éléments dont ils se trouvent formés. C'est grâce à cette démarche spontanée de l'esprit — si spontanée qu'elle s'accomplit en général à notre insu — qu'au lieu de continuer à flotter comme au sein d'une poussière de déterminations hétérogènes, nous réussissons à nous transporter dans un monde où il est déjà plus facile de s'orienter, le monde des objets. Toutefois, même parvenus au niveau de l'objet, nous sommes encore dans une situation spirituelle qui ne saurait nous satisfaire ; car la sphère de l'objet est toujours celle d'une foule inassimable d'entités qui, enfermées qu'elles sont dans leurs contours et dans leurs différences, ne semblent faites que pour demeurer étrangères les unes aux autres. C'est quand on considère la pensée primitive qu'on obtient le témoignage le plus suggestif sur le caractère disloqué que conserve le monde pour qui le perçoit essentiellement à travers la notion d'objet. Il est vrai que la pensée primitive mène à croire qu'en ses arrière-plans, elle se ménage inconsciemment la possibilité de mettre en relation les uns avec les autres tous les agrégats sensoriels qui lui servent de matériaux. La sociologie ne nous a-t-elle pas appris qu'au premier stade de son évolution l'homme voit les choses comme baignant toutes ensemble dans une ambiance de création magique, comme attestant la fécondité d'un éther producteur omniprésent ? On peut, en effet, qualifier de dynamiques (ou dynamistes) les religions les plus anciennes, car, où qu'elles se soient épanouies dans le

¹ *L'Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 1923, p. 325.

monde, elles n'ont jamais manqué d'affirmer l'existence d'une force surnaturelle, principe de tout mouvement et de toute réalité. « Cette conception correspond à l'idée d'âme, d'esprit, de Dieu, de santé, de force physique, de fertilité, de magie, d'influence, de puissance, de considération, de médicament, de même qu'à certains états d'âme caractérisés par le détachement des passions. Chez certains Polynésiens, « mulungu » (précisément cette conception primitive d'énergie) signifie esprit, âme, essence démoniaque, magie, considération et, s'il arrive quelque chose de sensationnel, les gens s'écrient « mulungu »^{1.} »

Si, grâce à la notion d'énergie, la conscience du primitif arrive à organiser déjà en communauté ontologique la multitude sans nombre des éléments perçus, cette communauté ne laisse quand même pas d'être très imparfaite et de souffrir de beaucoup de fissures. C'est que le caractère énergétique qu'il retrouve dans tout le réel, n'empêche pas le primitif d'admettre que la marche du monde dépend non d'une puissance capable d'agir à un instant et en un lieu quelconques sans perdre son unité, mais au contraire d'une myriade de principes spéciaux qui interviennent en s'ignorant les uns les autres. Bref, il se peut que tout soit énergie, aux yeux du primitif ; mais cette énergie ne se manifeste à lui que d'une manière discontinue, qu'au sein d'élans particuliers qui visent chacun leur propre but et font surgir, irréductible, une variété surabondante de formes dynamiques. Le rôle joué par les fétiches, dans la Weltanschauung du sauvage, est trop connu pour qu'il soit nécessaire de s'y appesantir ici. Or, ce qu'exprime le fétichisme, c'est une pensée qui n'arrive pas à concevoir l'univers sous l'aspect de l'unité, et qui, dès lors, pour s'expliquer tant le pourquoi que le comment des choses, doit rattacher celles-ci à des agents anthropomorphisés presque aussi nombreux qu'elles.

Bien qu'il soit de nature magique, ce déchiquettement du réel dont le fétichisme témoigne, ne constitue d'ailleurs point une donnée où l'activité rationnelle ne saurait en aucune façon sourdre et se déployer. Déjà la fameuse loi comtienne des trois états montre, au contraire, que la mentalité « théologique » de l'homme évolue en allant, comme le veut la raison, de la pluralité à l'unité : à la foule innombrable des fétiches se substitue la société divine plus restreinte et plus cohérente de la mythologie gréco-romaine, et cette société se trouve à son tour remplacée par le Dieu éternel, unique et absolu, des religions monothéistes.

Est-ce à dire qu'ayant fondu en un seul principe générateur toutes les forces spéciales entre lesquelles, jusque là, l'homme avait

¹ C. G. JUNG : *L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, trad. Grandjean-Bayard, p. 115.

cru voir répartie la vertu productrice, les religions monothéistes ont ainsi permis à la raison d'atteindre tous ses objectifs ? Non pas. Elles ont certes fait faire un progrès considérable à l'idée de cause, qu'elles ont mise en meilleure possession de sa profondeur à mesure qu'elles en soudaient plus intimement les unes aux autres les déterminations et les fonctions. C'est pourquoi Meyerson a été conduit à reconnaître que la causalité scientifique ne laisse pas de participer encore en une certaine mesure de la causalité théologique¹. Cependant, si le monothéisme a su doter l'idée de cause d'une organisation intime fort remarquable quant à sa rationalité, il est loin d'être parvenu à un égal succès sur le plan des effets. Beaucoup de gens ont beau admettre aujourd'hui, sans avoir l'impression de commettre ainsi le moindre paralogisme, que tout dans l'univers procède de la même source, qu'il n'y a pas à l'origine des événements et des êtres plusieurs impulsions créatrices ; le contenu de l'expérience n'en reste pas moins pour eux disparate et désordonné. Nous l'avons déjà relevé plus haut² : tel que le sens commun le perçoit, le monde présente l'aspect d'une collection d'objets que leurs différences de nature entourent souvent de failles infranchissables. D'une part, il y a, pour le sens commun, autant de plans ontologiques qu'il y a d'ordres sensoriels. Qui, dans la pratique courante de la vie, s'avise d'assigner aux couleurs, aux sons, aux saveurs, aux odeurs, aux consistances et aux températures, quelque racine commune ? Des domaines qui se touchent toujours et jamais ne s'interpénètrent, voilà ce que sont pour nous tous, à l'ordinaire, le visuel, l'auditif, le gustatif, l'olfactif, et le tactile. D'autre part, chacun de ces domaines, envisagé séparément, ne laisse pas d'apparaître à maints endroits dépourvu d'unité, réduit en fragments que seuls certains liens extérieurs et lâches arrachent à un complet isolement. La fumée de cette cheminée d'usine devient-elle aussitôt, dans l'intellect de l'homme qui passe, solidaire en quelque manière du soleil qui se couche dans le même ciel ? Est-ce comme des manifestations apparentées que, cheminant au bord du lac, nous saisissions à la fois le clapotis de l'eau, les échos d'une musique militaire et les paroles qu'échangent les promeneurs ?

Devant le spectacle qu'offrent l'hétérogène et le discontinu, c'est évidemment une saine réaction philosophique de rechercher pourquoi l'homme ne se trouve pas enrobé dans une substance exempte de déchirures et partout victorieuse de la pluralité. Telle fut, on le sait, l'attitude de Bergson, qui a été de la sorte amené à dégager toute l'importance des nécessités originaires de l'action et

¹ Cf. *Identité et réalité*, 3^e éd., Paris, Alcan, 1926, p. 351.

² Cf. *supra*, p. 209-210.

de la société. « Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaît à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants. »¹

Il est probable qu'une nouvelle analyse appuyée sur les résultats de l'enquête bergsonienne conduirait à expliquer les hiatus, par lesquels le réel semble d'abord quasi déchiqueté, en invoquant d'autres facteurs encore que le besoin d'agir et de communiquer. Mais ce n'est pas sur ce problème que nous voulons ici faire porter notre effort. Nous cherchons avant tout à saisir les démarches que l'esprit effectue pour obtenir des choses une connaissance pleinement rationnelle. Or, la matière où cette connaissance rationnelle trouve l'occasion de s'exercer réside dans une multiplicité plus ou moins accusée, plus ou moins chaotique, celle qui surgit devant le moi du sens commun, c'est-à-dire devant le moi empirique. Quant au processus cognitif lui-même, il se déploie toujours dans la même direction : son but est de combler les failles signalées (ou creusées) par la perception, de jeter entre les caractères, les contours, les phénomènes et les objets appréhendés comme différents des ponts assez solides et assez larges pour rendre tous les éléments de l'être accessibles à un courant spirituel porteur d'universalité.

L'IDÉE D'ÉVOLUTION

On peut sans doute reprocher à la plupart des tenants de l'évolutionnisme d'avoir mis à la base de leur doctrine un concept dont ils ne se sont pas assez souciés de préciser le sens. Mon intention n'est pourtant pas ici de dénoncer avec M. A. Lalande le caractère imprécis, voire obscur, que le vocable « évolution » prend dans mainte théorie biologico-philosophique. Relever l'idée que les évolutionnistes s'accordent à répandre et à exploiter, une fois mises entre parenthèses les différences souvent profondes qui les séparent les uns des autres, telle est la première tâche que m'impose la présente étude. Quelle thèse se trouvent donc défendre en commun tous ceux qui considèrent l'évolution comme le principe le plus capable de nous introduire dans le secret du réel ? En tant qu'elles évoluent, disent-ils, les choses ne cessent pas d'acquérir des formes

¹ *Matière et Mémoire*, 24^e éd., p. 201-202.

et des propriétés originales ; un processus d'individualisation se déroule en elles sans relâche et leur fait parcourir une suite illimitée d'états, de relations et de structures, suite le long de laquelle les points obtenus par la nouveauté deviennent à chaque instant plus nombreux et plus importants.

On sait la place qu'occupe dans l'œuvre de Spencer le souci de mettre en lumière la signification cosmique de ce credo. D'après Spencer, rien n'échappe à l'évolution et celle-ci consiste toujours en une marche à la différence, en un mouvement qui, s'il augmente aussi la part de la cohésion, se révèle avant tout producteur de fonctions spécialisées, d'aspects inimitables, de déterminations qualitatives irréductibles. Attachons-nous à suivre les changements qui s'accomplissent au sein des divers ordres de phénomènes pris pour objet, de façon respective, par l'astronome, le géologue, le biologiste, le psychologue, le sociologue, propose le théoricien de l'inconnaisable : « Nous y verrons la masse passer d'un état plus diffus à un état plus consolidé, toutes les parties de la masse passer concurremment par une transformation analogue où elles prennent une individualité reconnaissable, et ces parties, une fois individualisées, devenir en même temps plus compliquées. »¹

Quant à Bergson, l'insatisfaction que lui cause le mécanisme, comme la doctrine contraire : le finalisme, tient de même à ce que ces deux systèmes explicatifs empêchent de recevoir l'idée que le monde, en durant, va vers plus de richesse et plus de variété. Dans l'un et l'autre cas, pense-t-il, le temps se trouve annihilé en tant que puissance créatrice. « L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. »² Voilà pourquoi les savants qui les ont jugées objectives et universelles ont tous fait, avant ou après Laplace, la fameuse hypothèse selon laquelle une parfaite connaissance des choses ne manquerait pas d'absorber le mystère du passé et du futur dans la transparence du présent.

Le finalisme, lui, ne saurait aboutir à « présenterier » partout le cours de l'histoire, puisque c'est à un devoir-être qu'il suspend le cosmos. Mais, n'étant qu'un « mécanisme à rebours », il ne ravale pas moins la succession au rang de la simple apparence. Seule la position qu'il assigne à l'élément moteur le distingue du schème intellectuel auquel il prétend s'opposer : « Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé. »³

¹ H. SPENCER : *Les premiers principes*, trad. E. Cazelles, Paris, 1894, 7^e éd., p. 277.

² *L'Evolution créatrice*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 43.

Point n'est besoin d'insister sur la vogue dont jouit l'évolutionnisme. Il continue d'emporter les suffrages d'une multitude d'esprits : hommes de science, philosophes, critiques d'art, historiens, moralistes. Néanmoins, si le nombre de ses adeptes dépasse de beaucoup celui de ses adversaires, on peut dire des réactions hostiles qu'il suscite qu'elles sont d'autant plus radicales qu'elles sont plus rares. C'est ainsi que, sur tous les plans accessibles à la connaissance, M. André Lalande soumet Spencer et ses disciples aux assauts continus de son rationalisme. Que prétend-il substituer à la conception dont il estime devoir essayer de faire justice ? A son avis, l'histoire — celle de l'intellect en tout cas — va non pas de l'homogène à l'hétérogène, mais au contraire, du différent au ressemblant, de l'autre au même. La démarche première, l'opération essentielle de l'intelligence humaine, dit-il en bref, consiste à objectiver la réalité donnée et à la rendre ainsi capable de s'imposer à tout être pensant. Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'activité des différents esprits particuliers que cette démarche tend à unifier ; elle vise aussi à chasser de l'objet les accidents qui le différencient ou qui l'altèrent. « Car la nécessité de l'entendement exige qu'on y trouve de l'identique ; et nul jugement, de même que nulle science, ne peut avoir exclusivement pour objet le particulier. »¹ Ce n'est pas tout : la loi d'où ces deux formes d'assimilation procèdent exige encore qu'au lieu de demeurer distinctes, elles se rejoignent et se fondent l'une dans l'autre. Le progrès intellectuel mène à l'unisson des sujets et à la coïncidence de ceux-ci avec l'univers des objets. « En effet... c'est par sa réduction virtuelle en éléments rationnels qu'un arbre donné tend à devenir le même pour mon voisin et pour moi, aussi bien qu'identique, dans son essence, à n'importe quel autre arbre de la même espèce. »²

L'idée d'évolution et celle d'involution donnent lieu à un conflit qui semble irréductible. Comment, sinon en faisant table rase de la logique, chercher à mettre en harmonie la doctrine qui voit dans l'histoire un principe générateur de disparités toujours plus abondantes et plus accentuées avec la conception pour laquelle au contraire le flux du temps ne s'emploie qu'à égaliser, qu'à niveler ? Néanmoins, c'est adopter une attitude encore bien plus préjudiciable à la raison que de rester passif devant l'antinomie et de s'enlever de la sorte toute chance de la résoudre. Aussi convient-il maintenant d'examiner si les deux interprétations apparemment inconciliables n'entraînent pas certaines conséquences qui doivent quand même les

¹ *Les illusions évolutionnistes*, Paris, Alcan, 1930, p. 180.

² *Ibid.*, p. 181.

amener à devenir les composantes d'un concept neuf à la fois plus vaste et plus significatif que chacune d'elles.

Admettons un instant, avec les évolutionnistes, que la part de l'original, de ce qui est sans analogue, augmente dans le réel d'une manière ininterrompue. L'individualisation des esprits devrait alors finir par être telle qu'elle les rendrait imperméables les uns aux autres. En se développant, l'homme serait toujours moins en liaison avec l'homme ; il connaîtrait de plus en plus la solitude du moi, car, pour s'accroître et se perfectionner comme tel, le moi ferait peu à peu disparaître les normes générales et les moyens de communication, les rythmes qui procèdent d'une activité collective et même les conditions ultimes dont cette activité dépend. Or, la démarche vraiment spirituelle a-t-elle pour effet de désintégrer ou d'aliéner ? Non pas. Son rôle est, au contraire, de multiplier les points de contact, de livrer bataille à toutes les forces conscientes ou inconscientes qui, fascinées par des modes de vie égoïstes, tendent à détruire l'unité idéale des choses et à précipiter le monde dans un émettement mortel. Qu'il s'agisse de morale ou d'art, de science ou de religion, chaque élan de pensée a pour effet d'augmenter le nombre ou la dimension des ponts jetés entre les divers microcosmes ; jamais on ne fait œuvre de vérité, de beauté ou de charité sans rendre plus étroite l'interdépendance de la nature et de l'âme, sans provoquer, parmi les monades trop fermées constitutives de la poussière humaine, des mouvements de solidarité, des tentatives de communion. C'est là un point qu'ont su mettre en une vive lumière les tenants de l'involution, car chez eux le sens de l'universel est plus développé que chez leurs adversaires.

De ce que la pensée agit toujours en faveur de l'ensemble, ils ont pourtant déduit à tort que le travail spirituel ne présente point les caractères d'une évolution créatrice. Bien plus : ils sont même allés parfois jusqu'à soutenir que c'est à faire en quelque sorte le vide, autour d'elle et en elle, que s'applique sans cesse la raison ! Faut-il évoquer la situation dernière que, d'après M. Meyerson, la poursuite de la connaissance ne doit pas manquer d'entraîner ? Quand l'homme de science, ou le philosophe, veut rendre un compte approfondi des choses, il se met en quête de leurs causes. Or, placer l'effet sous la lumière de la cause équivaut pour finir à prouver que les deux notions s'absorbent l'une dans l'autre, qu'elles exigent d'être identifiées : « Nous avons expliqué le phénomène, le changement, en déduisant le conséquent de l'antécédent, en montrant que le conséquent était nécessairement tel qu'il a été, ne pouvait pas être différent de ce qu'il a été, parce qu'il se trouvait déjà implicitement contenu dans cet antécédent. »¹

¹ *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1921, I, p. 127.

La raison, d'ailleurs, ne se contente pas d'unifier la série des instants ; elle élimine aussi les bigarrures simultanées qui composent l'espace dit *concret*. Vous demandez pourquoi ce que vous voyez en tel lieu diffère de ce que vous voyez en tel autre ? « ... La seule réponse « rationnelle » est : Cette différence n'existe pas, elle n'est qu'apparente, superposée à une identité réelle. Partout, que l'espace paraisse vide ou qu'il semble être au contraire rempli par des corps, il n'y a qu'un seul et même être, l'éther, « fluide continu, incompréhensible, non visqueux, de température uniforme et constante », ainsi que les physiciens l'imaginent pour en tirer leurs théories — l'idéal étant en effet de le définir par des attributs purement négatifs, comme E. Du Bois-Reymond l'a expressément réclamé et comme il convient à une hypostase de l'espace. »¹

Dès lors, on devine aisément ce qu'il advient du monde, quand la raison meyersonienne le ressaïsit au bout de l'explication qu'elle en donne. Qui conçoit la causalité comme un écoulement du même au fil de la durée dépouille inévitablement celle-ci de tout son contenu. Allons plus loin : il n'y a plus moyen, alors, de prétendre tenir encore le temps pour un élément dynamique, car la marche des choses ne saurait se continuer à travers des instants devenus identiques.

Quant à l'espace, il ne se trouve pas moins annulé que le temps par la connaissance désireuse de le rationaliser tout entier. Certes, au premier abord, il semble devoir défendre mieux sa nature propre : les corps qui le meublent ne garantissent-ils point la possibilité d'en distinguer les parties ? Néanmoins, l'analyse physique aboutit toujours à la conclusion que les aspects de la matière et la matière elle-même ne sont rien sinon de l'éther. Or, vu son manque de propriétés positives, l'éther n'intervient que comme substitut du vide. Ainsi, la saisie rationnelle de l'être aurait pour résultat de le convertir en néant : « Nous avons d'abord expliqué, c'est-à-dire nié le changement, identifiant l'antécédent et le conséquent, et la marche du monde s'est arrêtée. Il nous restait un espace rempli de corps. Nous avons constitué les corps avec de l'espace, ramené les corps à l'espace, et les corps se sont évanouis à leur tour. C'est le vide, « rien du tout », comme dit Maxwell, le néant. Car le temps et l'espace se sont dissous. Le temps, dont le cours n'implique plus de changement, est indiscernable, inexistant ; et l'espace, vide de corps, n'étant plus marqué par rien, disparaît aussi. »²

Que de la thèse de M. Meyerson l'eau descende en grande quantité vers le moulin des ennemis de la raison, c'est là une conséquence bien facile à comprendre. Quelle espèce de fécondité y a-t-il lieu de

¹ *Identité et réalité*, p. 282.

² *Ibid.*, p. 285.

reconnaître à une activité qui, prétendant supprimer le mystère de l'être, finit par volatiliser l'être lui-même ? *

Remarquons en outre que cette activité sape du même coup les fondements du réel qu'elle explore et les étais de sa propre existence. Elle ne peut, en effet, nourrir l'espérance de survivre, une fois le monde vidé, par elle, de toutes les qualités concrètes qui le différencient et le rendent consistant. M. Meyerson allègue, il est vrai, que ce péril ne doit pas être situé sur le plan de *ce qui arrive*, puisque l'entreprise rationnelle, en tant qu'elle est humaine, c'est-à-dire temporelle, n'est pas en mesure de parcourir jusqu'au bout sa voie, de s'achever. La nature est inépuisable ; elle ne se lasse pas « de

* Pour rendre présentes à l'esprit toute la richesse et toute la profondeur du monde, pour mesurer, dans sa plénitude débordante, le sens du mot « réalité », n'est-ce pas à ces forces de l'âme — sentiment, passion, lyrisme, mysticité, peut-être même folie — au delà desquelles la raison se dit capable de nous conduire qu'il conviendrait, tout bien pesé, de recourir ? M. Meyerson s'est évidemment rendu compte du caractère non moins déprimant que paradoxal inhérent à sa description, d'ailleurs si méthodique et perspicace, de l'effort rationnel. Aussi s'est-il employé ensuite à montrer que si la science, en tant qu'œuvre de la raison, se trouve forcément dominée par le principe d'identité, elle est loin d'adopter, en face de ce principe, une attitude d'obéissance passive et résiste, au contraire, avec la plus grande opiniâtreté.

Le principe de Carnot en apporte la preuve. En opposition aux autres principes scientifiques, en effet, il affirme non que l'évolution du donné est une apparence fallacieuse, que l'univers demeure toujours identique à lui-même, mais qu'il se modifie au gré d'un devenir qui l'entraîne sans arrêt dans une voie exclusive de tout retour en arrière. « C'est donc la science elle-même qui rétablit la réalité dans ses droits. Elle démontre que, contrairement à ce que postulait la causalité, il n'est pas possible d'éliminer le temps, attendu que cette élimination aurait pour condition préalable la réversibilité, et que la réversibilité n'existe nulle part dans la nature. Le phénomène réversible est purement idéal, ce n'est qu'un cas limite des phénomènes réels, tous irréversibles au fond. » (*Ibid.*, p. 323.)

Son respect du réel, c'est-à-dire du divers et du changeant, la science le manifeste aussi en reconnaissant que l'explication ne vaut plus en dehors de certaines limites, qu'elle ne parvient jamais à percer le mystère des qualités spécifiques de l'objet. Qu'en est-il par exemple de la sensation ? Depuis Galilée et Descartes, les savants se sont tous mis à donner la sensation pour un phénomène qui, formé des mouvements transmis à nos organes par le monde extérieur, ressortit à la mécanique. Mais nul d'entre eux ne s'est imaginé que, ce faisant, il offrait le moyen d'atteindre la sensation dans son *quid proprium* d'état spirituel, de modalité subjective. Aussi, ne saurait-on retrouver dans les théories la moindre trace d'un effort accompli en vue de rendre compte de ce qu'est une couleur pour la conscience qui la perçoit. « ... La partie de la science qui semble destinée à s'occuper spécialement de la sensation — l'optique physiologique — laisse résolument de côté tout ce qui ressemblerait à une

fournir ». Il n'est donc pas question de croire qu'un jour viendra où la raison aura substitué partout le vide au plein et passera elle-même, par asphyxie, de la vie à la mort.

Pourquoi cette argumentation est-elle cependant fort loin de suffire à dissiper le malaise ? Expliquer le réel n'équivaut pas à l'abolir, voire seulement à l'appauvrir. Plus la connaissance obtient de succès, plus les choses *sont*. Quant à la densité ontologique, le connu l'emporte sans cesse sur l'inconnu ; c'est non le su, non l'expliqué, mais l'inexpliqué, l'ignoré, qui, dans l'esprit, tend à se confondre avec le néant. *

Le but de la présente étude est précisément de montrer que l'être est fonction du connaître, qu'il s'amoindrit ou s'enrichit selon que l'exigence du vrai s'affaiblit ou s'intensifie dans le *for intérieur* de l'homme. De ce point de vue, il apparaît possible en tout cas d'adoucir, et peut-être de supprimer, l'antinomie où le concept d'évolution heurte celui d'involution. Qu'est-ce à dire ? Comme l'ont bien établi les tenants de l'involution, c'est l'unité que visent sans cesse les diverses tendances — science, philosophie, morale, art, vie sociale — qui parcourrent de concert les chemins de l'histoire. Mais l'unité réclame-t-elle de ceux qui la cherchent qu'ils éliminent l'un après l'autre tous ces fils à chaque endroit spécifiés, tous ces dessins chaque fois originaux, dont l'entrecroisement multicolore constitue l'étoffe même de l'être ? Si tel était le cas, il vaudrait mieux renoncer à la conquérir, cette conquête devant à son terme nous faire déboucher dans une sorte de désert ontologique et partant consacrer la

explication de la transition entre le mouvement et la sensation. Cette attitude paraît, au physicien, à tel point naturelle, qu'il n'en conçoit pour ainsi dire point d'autre. » (*De l'explication dans les sciences*, I, p. 185.)

On le voit : la poursuite de l'identité n'empêche cependant pas la science de rester attentive au fait que la substance du monde, dans ses propriétés les plus fondamentales, oppose de constants démentis au postulat de la raison. Bien que l'importance de son rôle ne donne qu'assez rarement lieu à des considérations explicites, le concept de l'irrationnel n'en exerce pas moins une influence profonde sur tout le travail scientifique.

On ne saurait accuser l'épistémologie meyersonienne d'ignorer l'une ou l'autre des forces qui s'affrontent dans le drame de la connaissance. Elle décrit au contraire, avec la rectitude la plus circonstanciée, le jeu de chaque acteur, de l'humble figurant comme du personnage essentiel. D'où vient alors qu'elle ne dispense pas malgré tout une pleine satisfaction philosophique ? Dans le portrait qu'elle en trace, la raison se présente comme une faculté qui, ne s'ingéniant qu'à expulser des choses la différenciation concrète en quoi consiste leur être, fait œuvre décidément trop inorganique, trop destructrice, pour pouvoir elle-même continuer d'être, une fois le but atteint.

* Voir le complément reporté à la page 241.

ruine de l'effort qu'elle implique. Heureusement la preuve peut être administrée, sur la base que fournit l'examen des victoires de toute espèce remportées peu à peu par l'homme, que loin d'être en contradiction avec l'essence multiple des choses, l'idéal auquel la raison s'attache est le principe par excellence d'où naissent les nouveautés capables d'augmenter sans fin la profondeur et la cohérence du donné.

Dès lors, la tentative d'atteindre à l'unité n'est pas seulement de nature involutive ; elle justifie aussi la thèse de l'évolutionnisme, puisque, dans l'unité, il y a le réel avec toutes ses déterminations actuelles et potentielles, plus l'ensemble des hypothèses, des lois, des théories élaborées en vue de rendre solidaires, de hausser jusqu'au niveau de l'universel, les éléments épars, les *membra disjecta*, parmi lesquels nous oblige à errer notre connaissance initiale. En d'autres termes, on aurait tort d'envisager l'histoire de la raison comme l'antithèse de l'évolution créatrice. Ce n'est en effet qu'en tirant à chaque instant d'elle-même plus qu'elle ne possède, ce n'est qu'en inventant, que la raison parvient à forger des concepts dont le pouvoir d'apprehension et l'ampleur croissent de pair. La considération de certains cas sur lesquels la dispute a déjà roulé ses flammes les plus vives va d'ailleurs nous permettre de mieux saisir cette vérité.

Quiconque parcourt l'histoire de la philosophie s'aperçoit que les grands systèmes ont toujours pour effet d'opérer une synthèse en refondant les unes avec les autres les diverses doctrines qui les ont précédés. Ainsi Platon et Aristote ont-ils fait s'interpénétrer, au sein de vastes moules spirituels, les conceptions respectives de leurs devanciers : mathématisme physico-religieux des Pythagoriciens, rationalisme substantiel des Eléates, cosmologie biologico-médicale des « physiciens », humanisme sceptique et technique des sophistes, maïeutique inductive de Socrate. Or, cette fusion a-t-elle consisté seulement à mettre ensemble et à mêler des opinions philosophiques préexistantes, dont jusqu'alors chacune avait paru pouvoir se suffire à elle-même ? N'a-t-elle été qu'un mélange incapable d'ajouter de nouvelles propriétés aux éléments qui le composent ? Bien au contraire. On ne saurait sans être aussitôt confondu par de cristallines évidences soutenir que rien de vraiment original ne survient dans la théorie platonicienne du monde intelligible ou dans celle d'Aristote relative à la forme. En quoi Platon dépasse-t-il les spéculations de ses prédécesseurs ? C'est avant tout par sa méthode de l'hypothèse. Certes, l'on voit déjà Socrate obéir au souci constant de mettre en évidence le principe dont la généralité peut seule conférer un caractère rationnel à la conduite humaine. Le subtil

« ignorant » d'Athènes, toutefois, s'en tient au discours inductif ; en dépit des profonds effets qu'elle entraîne dans les âmes, sa maïeutique demeure une discussion où les approximations empiriques du sens commun laissent de nombreux vestiges. Platon, lui, parvient à épanouir en analyse mathématique l'entretien socratique. C'est en établissant un rapport de consécution logique entre deux jugements qu'il remonte du conditionné à la condition, quitte à écarter pour un temps la question de savoir si la condition elle-même est réalisée. Il faut d'ailleurs ajouter que Platon ne s'est pas contenté d'augmenter la rigueur et la fécondité du procédé cher à son maître ; il a du même coup élevé les hommes à la conscience que l'analyse mathématique ne saurait se suffire, qu'elle suppose à son tour une science plus haute, une dialectique dont l'élan aboutisse non plus à tel ou tel fondement relatif, mais au contraire à la réalité ontologiquement première, à l'Absolu. « La dialectique, écrit pertinemment Brunschvicg, a pour fonction de reprendre les hypothèses des techniques particulières et de les pousser jusqu'à leurs principes, elle prend possession de l'inconditionnel ; et de là, par une marche qui est l'inverse de l'analyse, elle forge une chaîne ininterrompue d'idées qui, suspendue au principe absolu, constituera un monde complètement indépendant du sensible, le monde de la noesis. »¹

Quant à l'œuvre d'Aristote, elle donne maintes fois l'impression que le Stagirite tente de ramener la philosophie à un stade préplatonicien, de remettre en honneur surtout les différents moyens pratiques : exemple, objection, réduction à l'absurde, employés par Socrate pour dégager des cas particuliers la règle générale qui les explique. Mais ce n'est point à dire que l'induction aristotélicienne se borne à faire revivre une certaine tradition spirituelle. Elle renouvelle au contraire toute l'économie du décor intérieur devant lequel le physicien, le logicien, le métaphysicien, le moraliste étaient alors placés. Ainsi, pour maîtriser le vieux problème qui consiste à classer les genres et les espèces, Aristote forge-t-il un instrument beaucoup plus docile et plus efficace que la méthode socratico-platonicienne de division : le syllogisme. L'ordre qu'exprime le syllogisme peut en effet refléter de manière fidèle l'ordre inscrit dans l'objet. On conçoit que, durant des siècles, l'intelligence ait cru trouver dans la syllogistique la forme définitive, la forme parfaite de sa compréhension des choses.

De même, Aristote abandonne les voies déjà tracées, quand il essaie d'atteindre « l'être en tant qu'être ». Une telle recherche impliquait pour les physiciens l'obligation de dissocier les uns des autres les éléments constitutifs des êtres. Chez Platon, elle avait

¹ *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., Paris, Alcan, p. 56.

fini par devenir une série de démarches régressives dont une réalité suprême, une essence transcendante, inépuisable aliment de l'intuition intellectuelle, fournissait l'ultime but. Avec le maître du Lycée, en revanche, la métaphysique apparaît comme une science désireuse de saisir ce qui est commun à toutes les substances ; elle se met à élucider le fait primordial en vertu duquel chacune des données substantielles s'affirme au sein d'une quiddité qui permet à la fois de l'inclure dans un genre et de la déterminer par une différence. Or, si la quiddité est l'élément métaphysique premier, c'est que, spontanément, elle peut tirer d'elle-même les spécifications qui la révèlent, c'est qu'elle coïncide avec l'acte. De là son double caractère paradoxal de principe individuel, ou mieux individualisateur, et de forme étrangère au devenir. Elle est ce que, sans gain ni perte, un être possède en propre de sa naissance jusqu'à sa mort. Ainsi, on ne saurait douter qu'un style de pensée inédit se soit élaboré dans la tête d'Aristote. Jamais auparavant l'équation : être = existence définie n'avait été posée avec une pareille netteté.

L'examen de n'importe quelle autre construction d'importance entraînerait la réapparition du sens global que renferment les précédentes remarques. D'une part, les acquisitions du passé se maintiennent et s'ordonnent dans l'architecture de tout édifice philosophique majeur. D'autre part, cette architecture atteste qu'elle doit son érection à un dépassement de l'héritage dont elle assure la transmission. Cela revient à dire que tout en paraissant s'exclure, se nier réciproquement, l'évolution et l'involution œuvrent en fait toujours de pair. La première offre à la pensée la possibilité d'augmenter sans arrêt l'ensemble de ses ressources ; elle empêche l'effort intérieur d'être une vaine dépense d'énergie, de tourner dans un cercle de notions spéculatives et de modalités pratiques tracé une fois pour toutes. La seconde relie le résultat neuf aux données familières qui le précédent ; elle enlève à la doctrine inédite l'ésotérisme qui tout d'abord en dissimule la valeur générale et révèle ainsi dans l'exceptionnel lui-même un des thèmes de la symphonie humaine.

On peut tout aussi bien saisir, en étudiant l'histoire des notions cardinales qui interviennent dans les sciences positives, le caractère ambivalent, la nature tant évolutive qu'involutive, du mouvement animateur des choses et des esprits. Prenons, par exemple, l'idée de temps. Aucune méthode ne permet sans doute de lui assigner une origine quelconque. Qui prétendrait fournir le moyen de savoir comment notre conscience s'est éveillée au temps prouverait de la sorte qu'il a passé à côté du problème : en qualité de forme intérieure sujette à la naissance, en effet, l'idée de temps implique un quelque

chose de quoi elle naisse ; or, tout examen portant sur ce quelque chose conduit en fin de compte à reconnaître qu'il s'agit là du temps lui-même.

Toutefois, si, chez l'homme, on le capte au niveau de ses manifestations les plus primitives, le temps apparaît comme une multitude de pulsations pour la plupart sans lien les unes avec les autres, comme un foisonnement de rythmes où l'accident fait prévaloir sa fantaisie. C'est dans la structure singulière de l'être, dans les traits par lesquels chaque vivant se distingue des activités qui l'entourent, que le sentiment primordial du devenir va plonger ses racines. Ainsi que le souligne M. René Poirier, « le temps est naturellement lié au moi »¹. A quelle cause principale cette connexion tient-elle ? Les axes de référence selon lesquels s'organisent d'abord les données capables de nous renseigner sur la complexion temporelle du monde, sur sa « chronicité », résident dans les altérations qui se produisent dans notre corps. Si ma fatigue ne m'en instruisait pas, je serais condamné à ignorer le fait que je suis occupé, *depuis longtemps*, à courir la campagne ou à écrire un livre. De même, c'est mon état de satiété qui m'informe que ma sortie de table est encore toute *récente*. *

* Certes, les changements qui éveillent notre perception de la durée ne se produisent pas tous dans le champ de la subjectivité particulière. Les révolutions sidérales, le cycle des saisons, les rites sociaux, contribuent aussi à nous faire déceler l'existence d'une force qui soustrait le réel à la stabilité, qui l'empêche de coïncider statiquement avec lui-même. Il faut toutefois remarquer, en premier lieu, que, pour alimenter une expérience du temps, ces facteurs objectifs ou extra-individuels doivent affecter quelque organisation spirituelle déterminée, quelque conscience. Imaginez un monde qui, parmi les principes dont il serait formé, ne compterait aucun être capable de sentir ; le soleil, en parcourant les routes du ciel, pourrait-il apprendre à ce monde qu'il *dure* ?

Notons ensuite que l'intervention des horloges cosmiques et des rythmes de la vie collective n'a pas pour conséquence fatale de rendre la floraison des temps individuels moins riche, moins luxuriante. Par leurs positions et leurs mouvements, les corps célestes ont beau composer une chronologie générale, un système de repères grâce auquel l'univocité s'introduit dans le mot durée ; au sein de ce cadre commun, l'appréciation du devenir continue cependant d'être d'une extrême variété. L'intervalle qui s'écoule entre deux limites à propos desquelles les esprits s'accordent prend une valeur toute différente selon qu'il est enregistré par l'homme condamné au silence étroit de la cellule ou par celui dont rien ne paralyse les facultés motrices.

On en dirait autant de la situation créée, dans la sphère temporelle, par le rapport des constructions auxquelles la société préside et des spécifications dues à chacun de ses membres. Socialement, nous sommes pour la plupart

¹ *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Paris, Vrin, 1931, p. 55.

Les analyses psychologiques de P. Janet permettent d'apprécier l'importance du facteur individuel dans la phase initiale où l'on voit pour ainsi dire poindre la représentation du temps. Pour ce fécond chercheur, « la durée prend son point de départ dans trois conduites qui se mêlent intimement : conduite de continuation, conduite de démarrage et conduite de triomphe (ou d'échec) »¹. Il est clair que cette explication génétique revient à présenter la temporalité originale comme fragmentée en une foule de courants opératoires, dont l'orientation, la force et la qualité varient avec chaque être. Commencer, continuer, aboutir (ou échouer), sont en effet des termes qui, sous une apparente unité sémantique, recouvrent un nombre inassimilable de dispositions intérieures. Pour les uns, rien n'est plus aisé que de se mettre en train ; pour les autres, c'est le début qui soulève les difficultés les plus considérables. Ces deux catégories d'esprits, ou plutôt de tempéraments, ne se laissent d'ailleurs pas fixer de manière uniforme. La démarche historiquement première d'un même sujet se trouve être tantôt facile, tantôt

tenus de travailler en respectant un même horaire. C'est un certain nombre de tours faits par l'aiguille sur le cadran qui constitue l'aune ordinaire à laquelle se mesure la trame d'efforts plus ou moins apparente que nous tissons chacun. Mais cette organisation parvient-elle à imposer son uniformité à nos attitudes intimes respectives, voire aux réactions de toutes sortes, physiologiques, affectives, intellectuelles ou pratiques, auxquelles son influence même nous conduit ? Non point. Le temps ne perd pas pour cela sa différenciation dans les âmes qui l'éprouvent ; il n'y a toujours pas moins de durées que de consciences.

L'opinion de certains est que la notion de temps vient de la cénesthésie. Ainsi Guyau rattache-t-il pour une large part le sentiment de la durée « au retour rythmé des mêmes fonctions physiologiques dans l'horloge de notre organisme »². E. Mach et Rignano estiment également que l'expérience du temps repose sur celles de nos viscères. Quelque jugement que l'on porte sur une telle interprétation, on ne saurait nier qu'elle construit la catégorie du temps en y projetant tous les caractères accidentels représentatifs de l'individu. En d'autres termes, ce n'est pas une seule forme de durée, c'est une multitude de structures chronologiques particulières qu'elle évoque, les processus physiologiques se déroulant selon les êtres ou, chez le même vivant, selon les circonstances, de manière lente ou preste, difficile ou aisée, régulière ou irrégulière.

Au lieu d'expliquer la genèse du temps par un recours à la sensibilité viscérale, P. Janet a cherché la solution de ce problème en psychologue³. A son avis, le temps ressortit au plan des conduites ou des comportements, car il n'intervient dans la vie psychique que si nous devons en tirer parti ou le

¹ *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, Paris, 1928, p. 76 (cité par J. DE LA HARPE, *Genèse et mesure du temps*, Neuchâtel, 1941, p. 47).

² *La genèse de l'idée de temps*, 3^e éd., Paris, 1923, p. 7 (cité par D. CHRISTOFF : *Le temps et les valeurs*, p. 158).

³ Cf. P. JANET : *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*.

pénible, tantôt encore pourvue de nuances affectives dont un simple adjectif n'arrive pas à traduire la délicate complexité.

L'effort de continuation et celui de terminaison appellent, bien entendu, de semblables remarques. Si le dicton : « Il n'y a que le premier pas qui coûte » se vérifie souvent, nous voyons fréquemment aussi surgir les principaux obstacles vers le milieu ou la fin de nos entreprises. C'est après avoir écrit quelques lignes que le poète qui manque de souffle connaît les affres de la création. Quant à celui qu'un débordant génie emporte, il éprouve au contraire beaucoup de peine à ne pas outrepasser les contours au sein desquels l'œuvre établit son équilibre esthétique ou moral. Ainsi, le temps qui procède des « conduites » consiste en une foule innombrable de devenirs particuliers, car les myriades d'élans, de sentiments et d'aspirations qui s'y développent échappent encore à la loi d'une commune mesure.

En tant que Bergson les recueille dans la solitude du sujet — elles sont, relève-t-il, incommunicables ! — les données immédiates de la conscience ressemblent fort à la temporalité pratique de Janet. Certes, on est en droit de se demander si ce qu'évoque tel ou tel de leurs caractères est un esprit en train de s'éveiller à la mobilité du monde ou une âme avertie qui cherche à prendre une attitude

combattre. La perspective devant laquelle le pénétrant analyste nous place, et où règne une ambiance toute biranienne, se laisse, en bref, définir de la sorte : ce sont les efforts nécessaires pour commencer un acte, le prolonger et en suspendre l'exécution qui constituent les éléments à partir desquels se construit peu à peu la représentation du devenir. Chacun de ces efforts s'accompagne en effet de certains sentiments : à l'impulsion initiale répond la curiosité ou la crainte, à la dépense d'énergie qu'implique le fait de continuer, la fatigue, et à la décision de s'arrêter, la joie du triomphe ou l'amertume de l'échec.

Ajoutons que, l'homme ne vivant qu'en groupe, les conduites auxquelles Janet se réfère ne manquent pas de socialiser le témoignage qu'elles apportent touchant le moi. Ainsi naissent encore d'autres attitudes qui ont pour conséquence d'étendre et d'enrichir la conscience primitive du temps. L'attente apparaît comme un remède à l'absence. Et le souvenir fournit le moyen de différer l'action, de réservoir jusqu'à l'occasion favorable les ressources pratiques dont la personne dispose. Les divers modes de transfert : le récit, l'ordre, la commission, tiennent justement aux conditions sociales qui obligent les esprits à s'adoindre un organe capable d'assurer quelque survie à leurs éclairs d'intelligence, c'est-à-dire une mémoire.

Il est clair que la soumission aux lois de la vie collective a pour effet d'envelopper les formes temporelles particulières dans un schème où la durée s'objective en principe général. Aucun échange, aucun contrat, aucune tradition ne peut s'établir sans le concours d'un devenir comparable à un flot parsemé de balises. Mais ce devenir socialement ordonné accompagne sans les anéantir ni même les remplacer les manifestations psychologiques que Janet scrute en espérant y saisir la conscience originale du temps. Où résident les fondements et les agents de la société, sinon dans les moi qu'elle rassemble ?

plus souple et plus subtile pour mieux appréhender le cours des choses. Jean de la Harpe a même cru devoir reprocher à l'auteur de *L'Evolution créatrice* d'assimiler les fluides découvertes de l'intuition, qu'il considère, lui, comme secondes, à des manifestations temporelles véritablement primitives : « ... L'impression d'immédiateté peut s'appliquer à des états d'âme, résultats d'une longue élaboration, se contractant en un tout synthétique d'où toute trace d'élaboration antérieure a disparu. Inversement le « primitif » n'a jamais ce caractère de netteté et d'unité consciente qui caractérise l'expérience de la prétendue durée pure... »¹

Il est vrai que la durée bergsonienne revêt certains aspects où elle apparaît comme le fruit d'un savant effort d'organisation. Celui qui, dans le moment actuel, peut déceler la présence de tout son passé ne saurait être tenu pour un novice chez lequel la catégorie du temps ne fait que s'ébaucher ! Cependant, si les notions primitives sont celles qui expriment les côtés concrets, donc individuels de l'être, c'est bien à elles que nous ramène Bergson quand il tente de surprendre, en deçà du social et des structures verbales agencées par l'intelligence, les mouvements intimes de la spiritualité. Aux sources fraîches du devenir, en effet, le général n'arrive pas encore à jouer le moindre rôle ; on ne rencontre que le visage protéique du divers, les fantasmagories de l'autre : « Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre ; un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante ; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes. »²

On le voit : à qui s'efforce de la saisir aussi près que possible de son principe, l'idée de temps se révèle polymorphe ; elle évoque une infinité de processus, de rythmes, d'efforts, de transitions, qui, vu l'absence d'une puissance supérieure capable de les coordonner, se réalisent de manière trop égocentrique pour ne pas être vouées à l'isolement. Mais, comme M. A. Lalande l'a bien mis en lumière, l'involution s'empare peu à peu de ce pêle-mêle primordial. Sous l'influence de la raison, les hiatus qui, à l'origine, séparent les unes des autres les expériences de la durée sont progressivement changés en connexions. « L'histoire de la chronologie, au sens large, n'est qu'un patient effort pour unir en une même échelle le compte des jours, celui des mois, c'est-à-dire primitivement des lunaisons (dont la semaine dérive probablement) et enfin celui des années. Quelle peine ont eue les hommes civilisés à se faire une idée exacte de leurs rapports et à tirer *un seul temps* de tous ces temps divers !

¹ *Genèse et mesure du temps*, p. 17.

² *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 28^e éd., p. 174.

Mais le sentiment de valeur qui guidait cette assimilation ne s'est jamais lassé. »¹

Est-ce à dire qu'en travaillant au profit du même, la raison remplace indéfiniment le plus complexe par le plus pauvre ? C'est ici que la doctrine de l'involution nous paraît demeurer dans l'équivoque et, de la sorte, donner des signes de faiblesse. La conquête graduelle de l'unité ne va pas de pair, en effet, avec un amoindrissement des choses. Quand la connaissance réussit, quand elle permet à l'esprit d'entrer en possession de l'objet, l'assimilation qu'elle opère n'enlève pas au réel sa puissance d'être, mais le doue, au contraire, d'une densité ontologique plus forte. Aussi, bien qu'elle mette en lumière une tendance directrice de la pensée humaine, la façon dont M. Lalande conçoit l'histoire de la chronologie appelle quand même deux remarques critiques.

a) En premier lieu, il faut souligner que, si les durées individuelles s'unifient de plus en plus, cela ne veut pas dire que leur diversité soit abolie par la forme plus large, plus générale, qui peu à peu développe sur elle son empire. Socialement, nous sommes pour la plupart tenus de travailler en respectant un même horaire. C'est un certain nombre de tours accomplis sur le cadran par l'aiguille qui constitue l'aune ordinaire à laquelle se mesure la trame d'efforts (plus ou moins manifeste) que nous devons tisser chacun. Or, qu'advient-il alors de ces rythmes existentiels variés où nos moi respectifs projettent toute la subtile richesse des spécifications qui les distinguent les uns des autres ? Sont-ils condamnés à s'évanouir dès que le besoin de communiquer et de collaborer nous impose de nous référer à un schème commun de la succession, au concept d'un temps collectif ? Non point. Le contenu de cette représentation linéaire, abstraite, dont se sert l'homme social pour évoquer le devenir, c'est à eux qu'il appartient constamment de le fournir. De là l'ambiguité de notre expérience temporelle : l'involution a beau tirer de la durée des systèmes de repères, des espèces d'archétypes (minutes, heures, journées, semaines, mois, etc.), grâce auxquels des corrélations peuvent s'établir entre les suites d'événements qui se produisent dans une multitude de consciences indépendantes ; elle n'aboutit point à rendre identique la perception de l'écoulement du réel chez tous les êtres originaux, chez toutes les monades pensantes que nous sommes. Des exemples sans nombre permettent de déceler en eux cette vérité. Il nous suffira ici de l'illustrer par un seul. Rien n'empêche les esprits d'arriver à une pleine entente quant aux deux limites nécessaires à la détermination de quelque intervalle. On sait néanmoins que cet intervalle prend une valeur toute différente selon

¹ *La raison et les normes*, p. 31 (c'est l'auteur qui souligne).

la nature du comportement humain qui le remplit ; il paraît long à la personne qu'opprime la fatigue ou l'ennui ; bref au chercheur en train de se livrer à une investigation passionnante.

b) Pour rendre un compte fidèle du travail que réclame de la pensée l'élaboration de l'idée de temps, il faut encore insister sur le point suivant : créateur est le mouvement qui, à partir de l'hétérogénéité, voire de l'incohérence, caractéristique des « premières » durées, va vers une unité de plus en plus satisfaisante pour la raison. Loin d'appauvrir les choses, loin d'en dissoudre les manifestations concrètes, ce mouvement leur apporte au contraire les qualités supplémentaires indispensables pour qu'elles s'élèvent jusqu'au plan de la solidarité globale, pour qu'elles constituent un ensemble.

Comme l'a montré Guyau, l'expérience originaire du temps consiste en un indicible tohu-bohu d'impressions sensorielles et de réactions affectives. Si la plupart des forces qui essaient de s'y déployer s'appellent déjà sans trêve les unes les autres, ce ne sont encore là que des cris dans la nuit. On peut se représenter plus ou moins cette espèce de nébuleuse initiale en examinant la situation psychologique qui se réalise dans la conscience enfantine. « L'imagination des enfants a pour point de départ la *confusion* des images produite par leur attraction réciproque ; ils mêlent ce qui a été, ce qui est ou sera ; ils ne vivent pas comme nous dans le *réel*, dans le *déterminé*, ne circonscrivent aucune sensation, aucune image ; en d'autres termes, ne distinguant et ne percevant rien très nettement, ils rêvent à propos de tout. »¹

Mais comment se fait-il que cette ténèbreuse multiplicité se change peu à peu en un temps pensable ? Aucune explication, fût-ce la plus exhaustive, ne saurait sans doute suffire à purger une telle métamorphose de tout résidu de mystère. L'un des paradoxes les plus troublants de l'homme est, en effet, que ce dernier ne parvient jamais à connaître pleinement le fond du pouvoir qu'il détient et grâce auquel, de tentatives en résultats, d'aspirations en réalisations, il devient chaque fois plus qu'il est. Bornons-nous dès lors à marquer le trait que M. Lalande oublie trop : c'est un principe d'accroissement ontologique, c'est une raison capable d'inventer, qui gouverne le processus involutif lui-même. Si la conscience ne s'était pas forgé, de manière novatrice, des moules intérieurs plus forts que le désordre qui s'y déverse, elle en serait restée au pêle-mêle des temporalités primitives, elle n'aurait pas assimilé les êtres à des artisans d'une histoire unique.

La genèse des trois formes générales que sont le passé, le présent et l'avenir montre avec éloquence le fait de création dont témoigne

¹ J.-M. GUYAU : *La genèse de l'idée de temps*, Paris, Alcan, 1890, p. 8-9.

l'expérience humaine, à mesure qu'elle s'exprime dans des systèmes d'images ou de concepts plus vastes, plus coordinateurs. « Il faut désirer, il faut vouloir, il faut étendre la main et marcher pour créer l'avenir. L'avenir n'est pas ce qui vient vers nous, mais ce vers quoi nous allons. »¹

C'est aussi de l'action — de l'action créatrice — que le présent reçoit son caractère d'élément temporel. Sans le concours d'une volonté qui œuvre, en effet, le présent ne saurait se mettre à exister comme tel ; il se perdrait dans la nuit de l'imperceptible, il se convertirait en une absence si radicale qu'elle cesserait même d'éveiller en nous le plus vague sentiment d'un manque. Toute la fulguration qui le caractérise, qui le rend actuel, il la doit donc à la démarche effectuée par le sujet capable d'ajouter indéfiniment à sa propre essence.

Quant au passé, il semble offrir d'abord l'aspect d'une déchéance, si on le compare aux deux autres modalités du temps : « C'est de l'actif devenu passif, c'est un résidu au lieu d'être une anticipation et une conquête. »² Cependant l'analyse ne tarde pas à découvrir en lui autre chose que la conséquence d'une malheureuse chute de pression dont viendraient à souffrir nos énergies spirituelles. Ainsi qu'un philosophe contemporain l'a remarqué³, il faut, pour qu'il soit le passé, que le passé soit *dépassé*. Cela signifie que sa genèse tient également à l'effort constructif auquel se livre la conscience. C'est parce que nos pensées et nos gestes nous font aller au delà de ce que nous sommes que s'impose à nos yeux, derrière le seuil mobile où chacun de nous se rencontre, une suite de figures à la fois objectives et décolorées, dont il ne nous appartient plus de modifier l'allure.

Ce n'est pas tout. Passé, présent et avenir sont tous trois des formes qui organisent le divers successif sans lui faire dépasser encore le niveau du vécu. La nature et le rôle du temps deviennent l'un et l'autre plus vaste et plus complexe, une fois atteint le stade où une métrique se constitue, superposant son abstraction précise à l'estimation seulement sensible du devenir. On voit d'ailleurs s'élever à nouveau ici l'objection que Bergson adresse à la conscience, quand elle se met à intellectualiser le temps : une durée exprimée dans un langage que tend à façonner le souci du symbole mathématique se trouve ainsi perdre son authenticité, son *quid proprium* de durée ; elle dégénère jusqu'à n'être plus que spatialité. Cette objection est-elle cependant assez bien fondée pour être péremptoire ? Admettons qu'il soit impossible de combler jamais tout à fait l'écart signalé par le philosophe français entre le flux qualitatif de l'univers

¹ GUYAU, *Op. cit.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 39.

³ J.-P. SARTRE ; cf. *L'être et le néant*.

intime et les enchaînements conceptuels qui visent à le capter ; il reste que, même partiellement illusoire, cet effort intellectuel de connaissance confère au temps des propriétés que, sans lui, il n'aurait point acquises.*

En soumettant à l'examen les conditions spirituelles que réclame le *récit*, on peut déjà se rendre compte des enrichissements dont la notion de temps bénéficie, à mesure que la raison se saisit mieux d'elle. Ce temps du récit ne se borne plus à refléter le développement de telle ou telle conduite particulière ; il revêt un aspect communautaire, puisque, pour se produire, le fait de raconter suppose qu'une même intuition temporelle relie celui qui parle à celui qui écoute. Or, le temps ne se socialise pas sans accroître en lui la part de la pensée d'où la vérité naît. Il est clair que celui qui veut savoir si la mémoire qu'il conserve d'un acte est juste ou fallacieuse doit recourir au témoignage d'autrui. Bien plus : pour que j'en arrive à m'interroger sur la valeur noétique de mes souvenirs, ne faut-il pas qu'une conscience distincte de la mienne évoque aussi les circonstances qui me les ont légués ? Avant d'accéder au plan de la vie

* Telle est la vue que l'on peut dégager de l'ouvrage de J. DE LA HARPE : *Genèse et mesure du temps*.

Voyons donc de plus près en quoi s'enrichit le temps, à mesure que la raison prend de lui une possession meilleure. A l'origine, lié qu'il est à l'action propre du sujet, il ne saurait donner à la perception du réel le caractère du continu. Cela revient à dire qu'alors chaque esprit vit le monde d'une manière solitaire, d'infranchissables failles coupant les uns des autres les divers foyers de conscience capables de faire éclore le sentiment de la durée. Il y a plus : l'expérience temporelle d'un même individu doit, elle aussi, se trouver disloquée, par la pluralité des rythmes psycho-physiologiques et des opérations qui, à la fois, la composent et l'épuisent.

Qu'il ne soit point d'ailleurs *dans la nature* de ce temps primordial d'être discontinu, c'est ce qu'on est certainement en droit d'admettre. Au premier stade, comme à tous les suivants, la fonction spécifique du temps consiste à faire surgir d'un mouvement générateur unique tous les éléments susceptibles d'être perçus en tant que successifs. « C'est le temps, déclare Kant, qui, en sa qualité de condition à priori, ouvre la possibilité d'une progression continue de ce qui existe à ce qui suit. »¹ Si le temps ne va jamais sans impliquer et sans produire de la continuité, il reste néanmoins que son invariable tendance est loin de triompher d'emblée. Les effets de l'individuation contrarient d'abord victorieusement la dynamique solidarité qu'il postule. En remontant vers l'origine, le point de départ, on s'aperçoit que les durées y sont presque aussi nombreuses que les gestes.

Mais peu à peu la situation se renverse ; car la raison jette un nombre de ponts toujours plus grand entre ces espèces d'îles mentales que forment, pour commencer, les représentations de la durée relatives à telle ou telle âme. Et de nouvelles structures apparaissent tour à tour, qui élargissent en l'ordonnant, le contenu sans cohérence épars dans les saisies chronaxiques primitives.

¹ *Critique de la raison pure*, trad. Barni, I, p. 226.

sociale, l'enfant accepte sans contrôle toutes les représentations du passé que trace sa pensée autistique. Chez lui, le *déjà fait* dissout complètement son objectivité dans la matière fluide de l'image-rêve. C'est pourquoi, si l'enfant se montre bien des fois l'égal du grand poète, il est en revanche incapable d'imiter l'historien. M. Jean Piaget n'a pas laissé d'éclairer la nature tout égocentrique de cette chronologie au moyen de laquelle l'enfant traduit sa conception des choses : « En bref, l'enfant... sait percevoir une succession d'événements lorsqu'il a lui-même engendré cette succession ou lorsque l'« avant » et l'« après » sont relatifs à sa propre activité, mais il suffit que les phénomènes perçus se succèdent indépendamment de lui pour qu'il néglige l'ordre du déroulement. »¹ Par rapport à la durée subjective qui, variant d'un être à l'autre, empêche l'homme de rejoindre l'homme, le temps qu'introduit le récit marque donc un immense progrès. Il fournit à l'esprit les moyens de changer une substance aussi inconsistante que le sable — la poussière du passé — en des fondements fermes sur lesquels l'édifice du vrai peut grandir indéfiniment.

Mais à partir de là d'autres dilatations plus étonnantes encore peuvent-être se sont produites dans la notion de temps. Que nous apprend à cet égard la réflexion sur l'activité du savant ? Avec la science, on voit le temps se présenter sous le double aspect d'une réalité dont il s'agit de mettre en évidence les proportions exactes et d'un système de signes, objectif lui aussi, à travers lequel les séries phénoménales révèlent et l'importance et la vitesse de leur déroulement. En d'autres termes, le temps devenu scientifique s'affirme en faisant surgir deux éléments dynamiques : le processus à mesurer et l'instrument qui le mesure, et en entretenant entre ces éléments un état de rivalité qui les oblige chacun à s'affiner et à s'approfondir sans trêve. C'est dire, évidemment, que cette structure bilatérale se trouve être à son tour au principe d'un effort qui doit rendre toujours plus efficace et plus subtile l'organisation rationnelle dont la durée est susceptible.

L'examen de la phase qui va de la cinématique classique à la théorie de la relativité fournit une fort belle occasion de s'en apercevoir. Dans la cinématique classique, les points de repère auxquels la pensée recourt pour apprécier le mouvement du donné spatio-temporel sont censés demeurer eux-mêmes en dehors de ce mouvement. Ce sont des invariants qui, formés à l'image de l'éternel, ne sauraient subir une altération quelconque de la part des êtres instables qu'ils permettent justement d'appréhender comme tels.

¹ *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1937, p. 339.

(J. Becquerel résume cette conception de la manière suivante : « La cinématique classique fait envisager une dissymétrie entre les propriétés de l'espace et celles du temps : l'espace que nous percevons serait absolu pour les événements simultanés, relatif pour les événements non simultanés, alors que le temps serait toujours absolu. »¹)

Au contraire, la théorie de la relativité fait du mesurant et du mesuré deux termes solidaires ; elle incorpore au flux phénoménal les axes de référence à l'aide desquels la pensée interprète les changements cosmiques. « De M. Einstein donc, on pourrait dire, et cette fois à la lettre, qu'il a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. Un Dieu pouvait choisir à son gré une planète pour horloge, étant lui-même indépendant de tout mouvement, mais l'homme ne peut pas faire qu'il ne soit pas placé sur une horloge, attaché à cette horloge. Notre façon de mesurer ne peut aboutir à des mesures qui ne soient pas liées au mouvement de la terre, parce que nos instruments de mesure participent à ce mouvement. Nous ne sommes pas des observateurs transcendants par rapport à l'univers ; nous sommes des occupants de l'espace, vivant dans une actualité sans cesse entraînée et déplacée par le cours mobile du temps. »²

Sans doute en est-il qui seront conduits à croire que la réflexion einsteinienne diminue la portée et la valeur de la vérité accessible à l'homme : celui qui pousse la connaissance humaine dans la voie du relativisme n'avoue-t-il pas ainsi qu'il dénie à notre raison la capacité de pénétrer le mystère des choses ? On aurait tort, ici, de laisser le mot « relativité » influencer de ses résonances ordinaires la signification que revêt pour la science l'œuvre du plus grand des « relativistes ». Ce n'est point en fonction des problèmes soulevés par la métaphysique traditionnelle qu'il faut juger des résultats inscrits dans la théorie de la relativité. Einstein n'a jamais prétendu mettre l'homme en mesure de comprendre l'essence ultime du temps. Quelle est alors la question principale devant laquelle la physique l'a placé ? Les efforts accomplis par la cinématique classique, touchant l'organisation rationnelle de la durée, ne sont jamais parvenus à dégager un schème temporel valable pour l'ensemble des choses, pour l'univers entier. En dehors d'un certain fragment de la nature, tous les agencements ainsi constitués se sont inéluctablement trouvés perdre leur efficacité métrique. Est-il donc impossible de sortir de l'impasse, de construire un système de relations dont la validité subsiste, quelle que soit l'ampleur de la matière historique à définir ? Or, ce que le génie d'Einstein a fourni, c'est justement le

¹ *Exposé élémentaire de la théorie d'Einstein*, p. 22 (cité par J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 147).

² LÉON BRUNSCHVIG : *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 405.

moyen de surmonter la difficulté, d'universaliser le rôle du mesurant. « Supposons à des millions d'années-lumière une planète habitée par des êtres qui nous ressemblent et qui aient leur temps X à eux : eh bien ! la relativité nous dit : « Je puis coordonner notre temps solaire et le leur. »¹ En d'autres termes, au lieu de compromettre l'unité mouvante du réel, comme le fait à l'ordinaire le relativisme, la théorie d'Einstein a au contraire doté d'un commun dénominateur toutes les séries d'événements ; à l'image disloquée de la pluralité des mondes, elle a substitué la complexité sans fissure de la forme conceptuelle *du* monde.

D'une manière générale, on peut dire qu'il existe un étonnant parallélisme entre l'histoire de la notion d'espace et le cours de la destinée propre à l'idée de temps. Comme nous l'avons noté, l'idée de temps ne saurait être rattachée à quelque origine assignable ; car la plus rigoureuse des méthodes génétiques finit quand même toujours par la laisser se perdre dans la nuit hermétique *du* temps. Cette situation se répète, hélas ! quand on cherche à saisir d'où procède la conscience de l'extériorité. Qu'est-ce donc que ce dehors dont ma pensée semble refléter l'existence ? M. René Poirier attire finement l'attention sur l'élément qui offre la résistance la plus tenace à l'effort de clarification intellectuelle : « Dans la correspondance de la réalité première aux phénomènes nous voyons bien comment des substances métaphysiques pourraient correspondre aux objets (ou nous en avons l'illusion), mais au vide physique devrait correspondre un vide métaphysique, ce qui ne signifie rien. »² C'est pourquoi tôt ou tard on éprouve la nécessité de traiter le problème en opérant le changement de perspective préconisé par Kant. En termes plus précis, on se met à considérer la notion de l'espace comme la manifestation d'une structure spirituelle inhérente au sujet, constitutive de son acte théorique ou pratique, au lieu d'essayer vainement de la faire dériver d'un réel objectif qui viendrait au contact de la raison et la façonnnerait à son image.

Si l'on ne parvient pas à expliquer l'intuition de l'espace par une acquisition de la conscience, cela ne veut point dire pourtant qu'on ait affaire à une catégorie rigide, au sein de laquelle tout serait donné d'un coup. Comme le monde temporel, le monde spatial parcourt une suite indéfinie d'étapes, à chacune desquelles il voit sa disposition changer. Considérée à son début, cette suite d'étapes se caractérise par un véritable fourmillement d'humbles schèmes empiriques : d'abord, il y a autant d'espaces que de structures

¹ JEAN DE LA HARPE : *Genèse et mesure du temps*, p. 152.

² *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, p. 71.

neuro-musculaires, c'est-à-dire de systèmes d'organes ouvrant aux êtres qu'ils constituent la possibilité de définir leur position le long d'une gamme plus ou moins étendue de sensations. Pour mieux saisir le pluralisme au coin duquel se trouve marquée la perception initiale de l'espace, il n'est que de creuser un peu la matière amassée au fond de notre expérience d'esprits évolués. C'est à quoi H. Poincaré s'est maintes fois employé. « Chaque muscle, écrit-il notamment, donne naissance à une sensation spéciale susceptible d'augmenter ou de diminuer, de sorte que l'ensemble de nos sensations musculaires dépendra d'autant de variables que nous avons de muscles. A ce point de vue, *l'espace moteur aurait autant de dimensions que nous avons de muscles.* »¹

Pourquoi les hommes n'en sont-ils point restés chacun à une topologie purement individuelle ? Les exigences de la vie collective ont fait surgir une organisation spatiale nouvelle, acceptée par tous les membres de la communauté. Cet aménagement social de l'espace n'a d'ailleurs point atteint d'emblée à un degré de généralité très haut ; il a commencé au contraire par revêtir des formes variées, où se sont projetés les traits spéciaux des divers agrégats humains. « Chez les Zumi par exemple on trouve un système de classification ayant pour principe une division de l'espace en sept régions (nord ; sud ; est ; ouest ; zénith ; nadir ; milieu)... Et l'on peut montrer comment c'est bien la classification australienne par clans qui se retrouve, transformée, dans la classification américaine par orients. »²

Ajoutons-le : l'espace d'un certain groupe a beau présenter des analogies nombreuses avec celui d'un autre groupe ; tant qu'une conscience universelle des choses ne vient point se superposer à la vision tribale ou nationale, des obstacles subsistent, qui contraignent ceux-ci à vivre dans un monde où ceux-là ne savent se mouvoir. Aussi le processus involutif doit-il reprendre son travail et placer l'homme dans un milieu qui consacre, par son ampleur, le développement de l'activité rationnelle. L'espace dit euclidien atteste justement que la raison est parvenue, cette fois, à briser le cercle mental dont le clan se contente et à s'étaler dans une étendue qui ne connaît plus de limites. Infini, continu, homogène, homaloïdal et isotrope, cet espace apporte, en effet, aux créatures qu'il enveloppe un réseau de rapports constants, qui permet d'entreprendre la coordination de tous les objets perceptibles. Et du même coup, il

¹ *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1935, p. 73 (c'est l'auteur qui souligne).

² G. DAVY : *La sociologie*, in G. DUMAS, *Traité de psychologie*, Paris, Alcan, 1924, t. II, p. 800.

réalise l'unité des intelligences, puisque c'est à des règles identiques qu'il soumet l'action de tous les individus, du chasseur comme de l'arpenteur, du banquier comme du peintre.

Reste le cas de ces espaces qui admettent un nombre quelconque de dimensions. Par rapport au type euclidien, ils semblent d'abord marquer une diminution de rationalité ; ne sont-ils pas conçus par des esprits qui se plaisent à des spéculations sans doute ingénieuses, mais en même temps spéciales, voire excentriques ? Une étude plus sérieuse ne confirmerait pas cette première impression. Elle montrerait au contraire que l'espace trahit davantage la tendance à l'intelligible lorsqu'il est tridimensionnel que quand la somme des directions selon lesquelles il se laisse mesurer apparaît modifiable. « Toutes les tentatives pour déduire *a priori* la nécessité de trois dimensions ont échoué : il n'y a aucune raison suffisante de monter à ce chiffre ni de s'y arrêter. C'est une sorte de fait brut qui ne satisfait pas la raison. On s'en débarrasse en posant que l'espace rationnel ne comporte pas en lui-même cette différence spécifique, qu'il admet en droit *n'importe quel* nombre de variables et qu'il n'y a dans cette détermination qu'une propriété physique et physiologique, comme, pour Mars, le fait d'avoir deux satellites, ou pour les fourmis, d'avoir six pattes. »¹

La supériorité dont les espaces non euclidiens témoignent, en ce qui touche la généralisation de la connaissance, se manifeste de beaucoup de manières. Elle éclate notamment aux yeux de qui considère le réel sur lequel travaille de nos jours le géomètre. Pour Poincaré, c'est non en vérité, mais en *commodité* que la géométrie d'Euclide continuerait à l'emporter sur les conceptions d'un Lobatchevsky ou d'un Riemann. Les quelque cinquante ans qui se sont écoulés depuis l'énoncé de cette opinion fameuse ont opéré un complet renversement de la perspective. Peu à peu les « métagéométries » ont montré l'abondance et l'efficacité de leurs ressources ; peu à peu elles ont mis les savants en mesure de souder l'un à l'autre divers plans de recherche ; de sorte qu'à présent, vu les propriétés géométriques, physiques et mécaniques qui se composent en lui, le champ complexe où elles font agir la pensée dépasse incontestablement en valeur rationnelle le classique espace euclidien. M. Bachelard n'a pas laissé de souligner cette idée, après avoir analysé le jeu dialectique qui caractérise le nouvel esprit scientifique : « ... La pangéométrie élimine les suppositions arbitraires, ou plutôt elle les neutralise par le seul fait qu'elle tente de donner un tableau systématique de toutes les suppositions. Elle procède d'une

¹ A. LALANDE : *La raison et les normes*, p. 42 (c'est l'auteur qui souligne).

pensée complémentaire. On retrouvera la géométrie euclidienne, à sa place, dans un ensemble, comme un cas particulier. »¹

Ainsi, comme la notion de temps, l'idée d'espace est un principe moteur dont le développement recule sans arrêt les bornes de l'intelligibilité. Pourtant, si l'on en croit MM. Meyerson et Lalande — M. Meyerson surtout — la fécondité de ce processus est plus que sujette à caution, tout gain obtenu dans le sens du général exigeant le sacrifice de quelque propriété concrète, la dissolution d'une essence originale. Nous avons donc à montrer là encore que c'est une erreur de vouloir condamner l'évolutionisme, que ce dernier continue de faire entendre ses thèmes fondamentaux au sein même de la conception qui prétend le ruiner.

La doctrine de l'involution ne fait en somme que reprendre à son compte la loi de la logique traditionnelle selon laquelle les concepts se vident d'autant plus qu'ils recouvrent une surface intellectuelle plus vaste. Or, cette loi se vérifie seulement quand on adopte un point de vue abstrait. Dans l'histoire vivante de l'esprit, il n'y a pas d'antagonisme entre l'extension des idées et leur compréhension. On voit au contraire les notions s'enrichir à mesure qu'elles s'agrandissent, car l'effort qui en augmente la portée s'incorpore indéfiniment le contenu du passé qu'il transcende. C'est ainsi, par exemple, que j'ai pris l'habitude — une habitude dont la stabilité est telle qu'elle me dote d'une seconde nature ! — de me mouvoir dans l'espace euclidien. Mais cela ne signifie point que toute ma conduite s'organise en fonction des propriétés constitutives de cet espace ; je pense et j'agis très souvent encore en me réglant sur des normes spatiales d'une rationalité plus exiguë, celles de la collectivité à laquelle j'appartiens et celles qui définissent en moi la sphère de l'individuel. En tant que Suisse, je continue à me faire une géographie dont la nature de mon pays détermine et l'échelle et la teneur qualitative. Pour un Américain, aller de Genève à Zurich équivaut à parcourir un trajet qui conserve le caractère d'une promenade ; pour moi, ce déplacement est déjà considérable, puisqu'il m'amène à traverser presque toute la terre helvétique. Les Ardennes, en revanche, où un Belge croit faire la connaissance de ces états psychophysiques que provoque l'altitude, ne parviennent guère à me communiquer un sentiment qui tranche sur celui de la plaine, vu mes expériences alpestres.

De même, dans mes estimations euclidiennes des distances, subsistent les jugements tout personnels que m'inspire cet espace original de mes spécifications organiques. Je sais que sur la carte, expression d'une vérité générale, les deux localités X et Y se trouvent

¹ *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934, p. 27.

séparées l'une de l'autre par une douzaine de kilomètres. Pourtant, à l'encontre de la plupart, je ne redoute pas de faire à pied ce chemin, car mes aptitudes à la marche me donnent beaucoup de goût pour elle.

Remarquons que les structures mentales antérieures persistent tout autant dans la pensée de l'homme de science que dans celle de l'homme ordinaire. Si, aujourd'hui, le physicien bâtit son interprétation cosmologique au moyen d'un espace lobatchevskyen ou riemannien, il reste que c'est dans l'étendue euclidienne qu'il accomplit toujours ses gestes usuels.

Ces survivances n'ont après tout rien d'étonnant. Comme Bergson l'a en effet magistralement mis en lumière, après Leibniz, toute conscience est mémoire. En devenant plus générale, l'idée d'espace ne saurait donc abolir une à une les formes successives en lesquelles son passé consiste. Elle améliore au contraire sans arrêt la possibilité de circuler de l'une à l'autre de ces formes et, de la sorte, elle ordonne la matière de l'intuition spatiale première selon une suite indéfinie de points de vue qui s'appellent et s'éclairent de façon réciproque.

Ce n'est pas tout. Si le moins général se maintient au sein du plus général, il faut en outre souligner que le mouvement qui relie le premier au second n'est pas seulement négateur. Pour aboutir à l'espace euclidien, on ne s'est pas contenté d'effacer les déterminations inhérentes à ceux qui l'ont précédé. On a dilaté leur essence, on l'a rendue capable d'accueillir des constructions imaginatives ou conceptuelles d'un nouveau type. Un système n'acquiert pas d'autant plus d'envergure qu'il élimine plus radicalement les données multicolores du concret. Ce sont des caractères spéciaux qui constituent l'étoffe des notions primitives. Dès lors, la simple ablation de ces caractères ne suffirait point à faire apparaître des représentations plus vastes ; elle aurait pour unique effet de remplacer les anciens cadres par une absence de tout instrument de pensée, par un pur néant intellectuel.

En d'autres termes, élargir une idée, lui conférer plus d'extension, signifie du même coup ajouter à son contenu. Comment le passage de l'espace individuel à l'espace tribal s'est-il effectué ? On ne peut sans doute entreprendre de le décrire, puisqu'il s'agit là d'un fait qui demeure en deçà de la connaissance précise, du savoir tiré de documents vérifiables. Mais on est malgré tout en mesure d'affirmer que la réalisation de ce fait n'a pas été sans imposer à l'homme une dépense d'ingéniosité, sans exiger de l'imagination l'effort de projeter divers sujets particuliers hors de leur moi dépourvu d'horizon et d'établir ainsi leur empire sur une multitude insoupçonnée d'agencements, de relations, de voies théoriques et pratiques. La preuve de l'extraordinaire accroissement existentiel qu'a dû représenter pour

les individus l'accès à un espace social, on la trouve dans les nombreux phénomènes où se révèle l'activité différenciée du clan : opérations magiques, vie religieuse, échanges économiques, institutions techniques, constructions logico-mythiques, etc.

Bien entendu, les manifestations humaines qui ont nécessité la découverte de l'espace euclidien attestent que celui-ci a donné à son tour un très important surcroît de richesse mentale au vieux fonds d'idées amassé grâce au milieu tribal. Faut-il évoquer les conquêtes auxquelles l'esprit s'est senti capable de procéder, dès que s'est ouvert devant lui le triple infini d'une étendue parfaitement homogène ? D'abord, la géométrie et l'astronomie sont parvenues à l'être ; puis, les autres disciplines scientifiques ont toutes plus ou moins vite imité cet exemple ; et, parallèlement à l'augmentation de la connaissance, les points d'appui, dont la volonté a besoin pour dominer les choses, se sont accrus en nombre et en solidité.

Avec la naissance des espaces non euclidiens, ce double élan spirituel, avide d'application autant que de spéculation, s'est vu bénéficier de conditions meilleures encore. Chacun de ces espaces non euclidiens rend, en effet, plus fécond et plus cohérent le pouvoir de l'intelligence. C'est ainsi, par exemple, que la géométrie d'Euclide laissait inexpliquées les déformations que subissent les particules animées d'un mouvement très rapide. Au contraire, la conception d'un Riemann permet de rendre compte de ces altérations dont masse et volume sont le siège. « ... Au lieu de penser de prime abord le solide indéformable entrevu par l'expérience oisive et grossière et étudié dans la simple expérience des déplacements euclidiens, la microphysique s'exerce à penser le comportement de l'objet élémentaire en accord direct avec la loi des transformations de Lorentz... Psychologiquement, le physicien contemporain se rend compte que les habitudes rationnelles nées dans la connaissance immédiate et dans l'action utilitaire sont autant d'ankyloses dont il faut triompher pour retrouver le mouvement spirituel de la découverte. »¹

[SUR LE RÔLE DE LA RAISON PRATIQUE]

On aurait tort de croire que seule la « raison pure » accroît simultanément l'étendue et la substance des notions dont elle use. C'est de cette manière aussi que les choses se passent pour la « raison pratique ». La loi morale ne joue d'abord que dans d'étroites limites ; l'obligation qu'elle pose n'enveloppe au début que le « prochain »

¹ BACHELARD : *Le nouvel esprit scientifique*, p. 39.

(le proche parent ou le compatriote). De là la thèse des théoriciens de la science des mœurs : le champ du devoir ne dépassant pas le cadre du groupe, ils ont cru que les règles morales et les exigences de la vie collective ne faisaient qu'un. Mais il arrive un moment où, comme l'a montré Bergson, la conscience franchit le grand pas qui la mène du « clos » à « l'ouvert ». Alors l'impératif prend une valeur universelle ; il exige de tous le respect et la liberté de tous. C'est cette phase universaliste de l'histoire de la moralité que Kant a étudiée avec tant de profondeur. Peut-être aussi avec un excès de formalisme. Si le « tu dois » ne consiste, en effet, qu'en une pure forme, on pourrait en conclure, à la façon des tenants de l'involution, que plus les notions morales deviennent amples, plus elles se vident. Or, la réalité est tout autre. Comme sur le plan de l'intellectualité, il y a ici coordination, intégration, mais non élimination du divers. L'unification ne se fait pas aux dépens de la diversité ; comme dans une œuvre d'art, l'unité atteinte est d'autant meilleure qu'elle est plus pleine, plus concrète. L'acquis se conserve et s'adjoint du neuf. Il y a intussusception de l'antérieur et de l'ultérieur. L'ancienne conception exigeant le respect du prochain se maintient par exemple dans la doctrine ultérieure qui réclame la reconnaissance de la dignité de tous. C'est ainsi que nous jugeons la guerre civile plus affreuse encore que la guerre, car elle implique l'abolition des liens moraux qui doivent unir les membres d'une même communauté. De même, le crime du parricide nous paraît plus abominable que l'acte de l'homicide, car, tout en admettant que la vie de chacun doit être respectée, nous continuons à penser que les proches méritent des égards plus grands. *

* Que penser, dès lors, de ces plaidoyers où les Stirner, les Nietzsche, les Gide, exaltent les manières d'être, les attitudes, les gestes, qui ont pour effet d'entrainer l'épanouissement de l'autre, d'alimenter dans l'homme une expérience de soi radicalement exclusive de contacts avec un semblable ? Il convient de bien discerner les conditions qui leur permettent d'obtenir une efficacité limitée. En premier lieu, ceux qui s'en prennent au conformisme sont mus par le désir d'amener les esprits à s'y soustraire, ce qui signifie qu'ils comptent les rassembler de nouveau, mais sur la base de normes qui ne correspondent plus aux axes de référence traditionnels. « L'exhortation ne s'adresse pas à tous, c'est entendu. Il y aura une morale des Maîtres, ou du moins des affranchis, mais l'idéal n'en sera pas moins la communauté de cet affranchissement, comme l'égalité des citoyens dans les cités grecques fondées sur l'esclavage. Une valeur devient d'autant moins valeur qu'elle est plus parfaitement individuelle. » (*La raison et les normes*, p. 88.)

Notons surtout, en second lieu, que si des disciples se lèvent sur les pas des zélateurs de l'unique, c'est en tant que ceux-ci ne se bornent pas à favoriser l'éclosion de tendances moralement stériles ou dangereuses, mais contribuent

De plus, il faut souligner que le passage d'une conception moins large à une forme plus vaste est une affaire de création. Les grandes personnalités morales inventent ; elles innovent et ne se bornent pas à égaliser, à niveler l'acquis. (Cf. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience...*) C'est pourquoi la morale d'un Socrate, avec sa détermination d'un idéal valable pour toute créature pensante, l'emporte en richesse et en qualité sur l'ensemble de règles issues de la croyance en un tabou.

Et de la morale socratique à celle du Christ, il y a aussi augmentation de valeur, de sens, de densité. Socrate plaçait le Bien dans une harmonie de l'être indépendante des contingences extérieures, dans un équilibre spirituel des facultés où se rejoignaient la justice et le bonheur. Avec la pratique de la charité, le Christ a ouvert dans l'individu une porte par laquelle est entrée une perfection plus pleine, plus haute, celle de la créature qui s'accomplit en élevant le niveau d'existence des autres. Pour parler avec Pascal, la morale de Socrate n'est encore que de l'ordre de l'esprit, celle du Christ va au delà, jusqu'à ce plan où, par le don de soi, le néant de la terre est transformé en perfection céleste.

Et dans les formules qui se maintiennent les mêmes, il y a presque toujours aussi changement, accroissement du contenu. *Neminem laedere; suum cuique tribuere* est l'expression d'une vérité morale connue dès la plus haute antiquité. Mais la valeur de la

aussi à dissoudre le faux, c'est-à-dire les disparités qui ralentissent le cours du flot égalitaire. Trop souvent, en effet, c'est en restant extérieure aux individus qui la constituent que la société prétend leur imposer ses consignes. Elle ne donne point naissance, alors, à un système de relations confraternelles, où chacun se préoccupe d'augmenter pour tous les bénéfices et les droits octroyés à chacun par le concours de tous ; elle place au contraire les uns sous la férule des autres, distribue sans justice les devoirs et les avantages, et devient ainsi une lourde machine dont les rouages différenciés meurtrissent, mutilent ou même écrasent les serviteurs contraints de les faire fonctionner. Il n'est donc pas question de dénier toute valeur aux doctrines qui vont chercher leur principe dans le culte du moi, puisque en fomentant la révolte contre des structures oppressives elles apportent de l'aide aux saines puissances qui livrent la bataille de la communauté libératrice. On doit cependant prendre position contre elles, dès le moment où les intérêts qu'elles défendent ne sont plus ceux d'hommes épris d'unisson, mais ceux de créatures amoureuses de leurs impulsions égoïstes et passionnées. Comment des êtres qu'un orgueil puéril porte à ne s'affirmer que par leurs singularités, par les côtés accidentels de leur nature, pourraient-ils en effet recevoir les bienfaits de la sympathie et de la liberté ? « S'ils brisaient brusquement toutes les entraves, celles qui pèsent à leur raison comme celles qui réfrènent leurs appétits, ils retomberaient simplement dans la guerre animale dont leurs communications et leurs rapports de pensée les ont lentement fait sortir. » (*La raison et les normes*, p. 100.)

formule se modifie selon les civilisations. « Dans les sociétés à demi civilisées, l'étranger n'est pas compris dans *neminem*. Le bateau jeté par la tempête sur une côte étrangère est pillé, les hommes qui le montent, égorgés ou réduits en esclavage, sans que personne y voie une infraction à la règle *neminem laedere*. » (Lévy-Bruhl : *La morale et la science des mœurs*, p. 216.)

En résumé, l'involution préside certainement à l'histoire de l'esprit : il y a unification et universalisation des idées et des systèmes intellectuels, moraux, religieux, voire esthétiques. Mais l'involution est aussi une évolution en ce sens qu'elle suscite d'une part une accumulation de concepts et de thèses qui, peu à peu, s'agglomèrent, se coordonnent, s'interpénètrent, et d'autre part qu'elle atteste le déploiement d'un pouvoir créateur logé dans l'âme humaine.

Note complémentaire de la page 219 :

* Cela ne signifie pas que nous jugions fausse l'idée que, par nature, la raison cherche à instituer le règne du même. La caractéristique de l'effort rationnel consiste bien en ce qu'il vise à faire passer les bigarrures discontinues de l'être sur un plan producteur de solidarité, mieux : d'unité. Mais il faut distinguer entre unité abstraite et unité concrète. L'unité abstraite apparaît comme le résultat d'un processus négateur, d'une tendance à purger les données naturelles et les structures spirituelles de tout ce par quoi elles diffèrent les unes des autres. Ceux qui, s'abusant sur son compte, entreprennent de la conquérir agissent dès lors à la façon des nihilistes ; ils deviennent les chevaliers du non-être, puisque, toujours, le non-être est de l'être privé des déterminations qui varient sa substance.

Au contraire, l'unité concrète ne se constitue que sous l'effet des opérations cognitives qui, ontologiquement parlant, s'orientent dans le sens positif. Au lieu d'impliquer la suppression du divers, elle exige de l'esprit qu'il enrichisse les choses en leur adjoignant des rapports capables de les rendre harmoniques, de les organiser en tout. M. André Lalande a su nous amener à saisir cette idée d'une rationalité qui prolonge en souci de coordination son respect de la différenciation. C'est pourquoi sa très étroite parenté spirituelle avec M. Meyerson ne l'empêche pas d'écrire : « On conçoit un monde où chaque chose ayant trouvé son équilibre et sa place définitive, toute monade, toute conscience serait absorbée dans la contemplation de son état et de la perfection immuable des relations qu'elle soutient avec la totalité de l'univers. On a parfois quelque expérience d'un sentiment de ce genre, momentané, en face de certains aspects

particulièrement achevés de l'art ou de la nature, qui donnent l'impression d'un ordre absolu... »¹

Est-ce à dire que, selon M. Lalande, le rôle de la raison soit de présider au développement d'un cosmos dont les composants se spécifieraient, s'individualiseraient chacun de plus en plus ? Loin de là. Désireux de réfuter la doctrine des évolutionnistes, M. Lalande s'emploie le plus souvent à montrer que l'histoire — celle de l'intellect en tout cas — va bien moins de l'homogène à l'hétérogène qu'inversement du différent au ressemblant, de l'autre au même. La démarche initiale du sujet intellectuel, déclare-t-il en substance, consiste à objectiver la matière où se déploie la connaissance. Par là, elle fournit à tous les esprits pensants les conditions d'une possibilité d'accord touchant un objet qui se trouve du même coup transformé en une valeur universelle. Le plus souvent, sans doute, une telle opération ne laisse pas de se révéler prématurée, partant défectiveuse, car c'est de l'activité spontanée de la conscience qu'elle est fille. Dans la philosophie antique, après l'œuvre critique accomplie par les « physiciens », les sophistes et Socrate, on voit Platon et Aristote réussir à mettre en une vive lumière les deux données qui polarisent en quelque sorte tout le réel : le général et le particulier, le même et l'autre. Mais au sein de cette grande victoire spirituelle certaines faiblesses logiques, certaines contradictions s'accusent encore. D'où la réapparition de l'effort critique, Pyrrhon, la Nouvelle-Académie, Ænésidème, le scepticisme..., effort qui finit par ouvrir deux voies sur lesquelles l'assimilation peut de nouveau gagner des points : « le moralisme du stoïcien, le mysticisme syncrétique du néo-platonicien. Chez l'un, le désir d'union et d'universalité se satisfait par la législation pratique de la raison... ; chez l'autre, cette même tendance essaie de se réaliser par un retour de la pensée individuelle vers l'Intelligence universelle, seconde hypostase de la Trinité ; et même par l'extase, la saisie directe de l'Un, de l'Etre premier... »²

La considération de la période moderne permet de dégager une leçon toute pareille. C'est en vue d'ordonner, d'unifier le foisonnement de systèmes et d'écoles caractéristique de la Renaissance que Bacon et Descartes usent d'abord de leur réflexion. Puis, comme en Grèce, une ère métaphysique grandiose, que Descartes inaugure et dont Spinoza, Malebranche et Leibniz représentent l'apogée, succède au courant classificateur qui circule dans le *Novum Organum*, le *Discours de la Méthode*, la première des *Méditations*. A son tour, cette hardiesse constructive provoque une réaction qui rappelle l'aboutissement du magnifique élan spéculatif d'Athènes : la critique de Hume et de Kant, fortifiée par l'essor de la science positive, s'ingénie à saisir, en deçà de la variété des interprétations cosmologiques, les fondements immuables du vrai.

Ce n'est pas seulement sur le plan de la pure philosophie que l'activité de l'esprit apparaît à M. Lalande comme une tendance exigeant toujours plus d'égalité ontologique, comme une involution. Quel que soit le domaine qu'il envisage, le probe et pénétrant rationaliste se sent tenu d'affirmer que, si la pensée ne peut manquer d'être attentive à l'individuel, à l'accident, à l'autre, c'est cependant le même qui la sollicite avec le plus de permanence et de force. Voyez, dit-il, où mènent les transformations qu'ont déjà subies les idées de temps et d'espace. [...]

¹ *Les illusions évolutionnistes*, p. 431.

² *Ibid.*, p. 171.

Pour évoquer dans toute son étendue la conception de M. Lalande, il faut encore transposer sur le plan du beau les observations précédentes. Cette transposition ne va certes pas sans entrer d'abord en conflit avec maints jugements sempiternels : « A l'encontre des activités rationnelles, l'art fait bon marché du monde objectif ; son rôle consiste à révéler les variations que le réel présente, après avoir traversé un tempérament. » — « Quiconque s'adonne à l'art, pénètre dans un champ de valeurs qu'il est vain de vouloir apprécier à l'aide des critères dont l'esprit se sert en science et en philosophie. »

Ce n'est pas en prenant tout bonnement le contre-pied de pareils jugements qu'on parvient à les remplacer par une opinion plus capable de satisfaire aux exigences du vrai. L'art ne procède pas que de la raison. Combien de fois le logicien voit-il son appareil de principes et de règles mis en défaut par la disposition spéciale des formes esthétiques ! Il ne faut point demander à l'art *ce qu'il prouve*, « ni réclamer de lui la précision conceptuelle d'une analyse, ou le genre de vérité d'un document. On ne le fausse pas moins si l'on prétend le subordonner aux obligations morales... et les sceptiques ont beau jeu pour se moquer de l'art édifiant ou pour montrer des œuvres de haute qualité dont les images, les sujets, les thèmes, heurtent plus ou moins les normes communément admises du bien et du mal. »¹

Toutes ces constatations n'impliquent point cependant que le sens vectoriel de l'art soit contraire à l'orientation fondamentale qui se laisse percevoir dans la sphère de l'éthique ou dans celle du savoir. Les théoriciens de la sympathie, de l'Einfühlung², ont projeté une vive lumière sur le fait que l'artiste ne manque pas d'éprouver l'objet comme une donnée constitutive de sa propre essence de sujet, ou, plus exactement encore, de s'atteindre lui-même au sein des manifestations qualifiées d'objectives :

« Mon âme est un palais flétri par la cohue ;
On s'y soûle, on s'y tue, on s'y prend aux cheveux ! »³

Qu'est-ce à dire là, sinon que par une conduite qui paraît les opposer aux agents de la connaissance, les créateurs du beau accomplissent en réalité une tâche cognitive essentielle : l'assimilation des choses à l'esprit ?

Ce n'est pas tout. En tant que l'art est expressif, il relie les consciences les unes aux autres, il substitue la synthèse idéale du *nous* à la foule des moi solitaires, et de la sorte il travaille encore au profit de la raison. On objectera que, souvent, au lieu d'ériger des formes génératrices de convergence, voire d'unanimité, l'homme qui s'exprime va chercher la substance de ses ouvrages dans les bizarries de son tempérament, dans les extravagantes réactions de son idiosyncrasie. M. Lalande ne songe évidemment point à dissimuler cette partie du tableau ; il signale au contraire que beaucoup ne manquent pas d'être comme fascinés par les caractères singuliers de l'existence. Cela ne le constraint point cependant à reviser sa position et à juger que la supériorité pourrait bien, somme toute, se trouver du côté de l'autre. Car, à ses yeux, l'originalité fondée sur le culte exclusif du *hic et nunc* demeure esthétiquement illusoire. « L'expression de l'artiste véritable est celle d'une *personne* ; et la personne, c'est l'individu qui n'est pas seulement individu, mais qui participe à un esprit

¹ *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, p. 104.

² Cf. notre ouvrage : *Art et conscience*, 3^e partie.

³ BAUDELAIRE : « Causerie », in *Les Fleurs du mal*, p. 66.

commun, concrétisé en valeurs et normes définies : c'est celui qui reconnaît la validité de certaines règles, qui n'agit pas suivant l'habitude, la mode, l'exemple ou le caprice, mais en sachant ce qu'il veut, et en étant capable de justifier ce qu'il fait ou ce qu'il dit devant toute autre personne impartiale et intelligente. »¹

Ainsi, l'auteur du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* a beau constater que l'esprit humain se meut sur plusieurs plans séparés par d'importantes différences ; il n'en est pas moins convaincu que, prolongées au-delà de leurs manifestations actuelles les plus hautes, les tendances représentatives de la pensée mènent toutes à saisir l'univers sous l'aspect d'une présence unique au sein de laquelle une même loi fait partout régner l'équilibre.

Est-ce à dire qu'en s'engageant dans la voie tracée par la raison l'homme courre le risque de désagréger le réel, d'augmenter la part du non-être ? C'est ici que M. Lalande rectifie l'interprétation meyersonienne. Pour M. Meyerson, nous l'avons rappelé, le mot raison signifie marche à l'identique, et l'identique impliquant l'abolition de la moindre altérité, se confond avec le néant. En d'autres termes, un monde où le processus rationnel aurait été jusqu'au bout de lui-même serait un monde réduit à rien.

Quant à M. Lalande il estime, lui, que la représentation d'un néant final ne doit pas être érigée en épouvantail devant l'effort de la raison. Son opinion procède des deux arguments que voici : 'd'abord, il est assez probable que le mouvement qui nous porte vers le même soit susceptible d'une continuation indéfinie, en asymptote, comme la série des décimales qui constituent la traduction du nombre π . Nous n'avons dès lors guère à redouter que la matière où notre activité spirituelle se déploie maintenant nous fasse un jour défaut. Le motif de cette crainte nous apparaît d'ailleurs encore plus faible, si nous songeons que notre capacité de percevoir les nuances augmente à mesure que nous supprimons les antagonismes grossiers, les oppositions violemment marquées.

Admettons néanmoins, en second lieu, que le passage à la limite puisse vraiment s'accomplir. Ce « néant » dans lequel nous tomberions alors serait-il radical ? Non point. Seules auraient disparu les données que nous nous serions sans cesse ingénier à détruire. Nous retrouverions plus solides, campées dans l'être avec plus de stabilité, les choses dont la poursuite nous auraient obligés à mettre en jeu toutes nos ressources. « Le néant est un obstacle quand il est contradiction, c'est-à-dire quand il est anéantissement de ce à quoi l'agent consacre ses efforts : ainsi le néant final de l'individu, inévitable, condamne l'individualisme égoïste. Mais quand il est la disparition de ce qu'on travaille à épuiser, y aboutir est le succès même. Un ouvrier qui polit un verre s'afflige-t-il d'en voir les aspérités tomber à néant ? Et si la glace, une fois montée, est si plane qu'on ne la voit même pas et que la baie qu'elle occupe semble vide, l'ouvrier ne méritera-t-il pas d'être loué de son travail ? »²

Pour mieux dégager l'idée que les démarches involutives de la raison peuvent fort bien aboutir à l'instauration d'un ordre ontologique supérieur, M. Lalande emprunte à la géométrie une autre comparaison : il nous demande d'imaginer un triangle équilatéral dont les côtés se dédoubleraient sans arrêt, mais toujours de telle sorte que les nouveaux angles et les nouveaux côtés appartiendraient à l'un des polygones réguliers convexes susceptibles d'être

¹ *La raison et les normes*, p. 112-113 (c'est l'auteur qui souligne).

² *Les illusions évolutionnistes*, p. 431.

tirés de ce triangle primitif. A chacun des progrès effectués par son histoire, la figure en question verrait s'ouvrir plus largement un de ses angles et diminuer deux de ses côtés. Elle se croirait donc condamnée à ne plus être, les caractères constitutifs de son essence se volatilisant l'un après l'autre. Pourtant le géomètre qui, du dehors, assisterait à cette transformation n'éprouverait, lui, aucune inquiétude ; « il attendrait sans crainte le moment où tous ces côtés et tous ces angles évanescents s'anéantiraient, en même temps que la durée propre mesurée à leur horloge intérieure — parce qu'ils seraient transfigurés en un cercle. Alors serait réalisé, d'une manière impossible à préfigurer pour une intelligence essentiellement polygonale, l'ordre supérieur vers lequel ils tendaient... »¹ Cet ordre, certes, ne saurait s'établir qu'en les faisant s'évanouir en tant qu'individus. Il reste néanmoins qu'on a ici affaire à quelque chose qui, en définitive, se trouve revêtir un sens positif. Le processus capable d'amener un polygone à devenir circonférence entraîne en tout cas un gain de continuité. En cela il est sans analogie avec le coup d'éponge qui rend l'inexistence maîtresse du tableau noir.

M. Lalande et M. Meyerson estiment tous deux que la raison s'emploie toujours à promouvoir les conditions desquelles dépend l'avènement du même. Mais au lieu de voir dans le même « un substitut du vide », comme le fait l'auteur d'*Identité et Réalité*, M. Lalande incline à penser, lui, que le rationnel vaut ontologiquement mieux que son contraire. Cette seconde opinion nous paraît offrir une base ferme à quiconque se soucie d'édifier une théorie de la connaissance. Connaître ne peut, en effet, signifier détruire. Seul un réalisme auquel ne s'est point encore attachée la réflexion critique mène à saisir une opposition radicale entre l'activité de l'esprit engagé dans la poursuite de l'intelligible et le réel. Il suffit de prêter quelque attention à l'enseignement de ceux qui, tels un Descartes, un Leibniz ou un Kant, insistent sur le pouvoir constructif du sujet, pour s'apercevoir que, dans la conscience humaine, les choses tiennent la plus grande part de leur existence de l'effort cognitif effectué à leur propos. Ce n'est point au moment où la vérité est conquise, c'est avant le commencement de la recherche, quand nulle aspiration à la lumière ne soulève encore l'âme, que l'expérience de l'être devient rencontre du néant. Dès que s'accomplit le travail intime qui, dégageant, nommant et reliant entre eux les éléments cosmiques, entraîne l'apparition du jugement, l'absence se transforme en présence, le monde sort de l'inconsistance. Et tout objet devient d'autant plus riche et plus complexe qu'il est appréhendé au sein d'une pensée plus active et plus sagace.

En d'autres termes, l'univers ne va pas diminuant, s'évaporant, à mesure que progresse l'acte spirituel soucieux d'en rendre compte. Chaque victoire de l'intelligence le fait gagner au contraire en réalité, car c'est à la démarche orientée vers l'intelligible que le réel doit avant tout ce qui le constitue comme tel : sa densité et sa fécondité.

¹ *La raison et les normes*, p. 71.