

L'importance de "l'évolution créatrice" dans la genèse de la pensée moderne

Autor(en): **Vandel, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **10 (1960)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'IMPORTANCE DE « L'ÉVOLUTION CRÉATRICE » DANS LA GENÈSE DE LA PENSÉE MODERNE ¹

I. L'IMMUABLE ET LE MOUVANT

Pour situer la philosophie de Bergson à sa vraie place, c'est toute l'histoire de la pensée humaine, depuis ses origines jusqu'à ce jour, qu'il conviendrait de retracer. Il ne saurait en être question dans le cadre de cet article.

Parmi les multiples antinomies auxquelles nous avons recours pour classer les systèmes philosophiques, il en est une dont le choix s'impose lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur l'œuvre bergsonienne. C'est l'opposition, en apparence irréductible, entre un monde en perpétuel devenir et cette tendance de l'esprit humain à poser des principes immuables et éternels.

Pour l'antiquité, la perfection ne saurait être atteinte que dans l'immuable et l'éternel. Ce sont les attributs du Dieu d'Aristote et de l'Idée platonicienne. « L'immutabilité — écrit Bergson — serait ainsi au-dessus de la mutabilité, laquelle ne serait qu'une déficience, un manque, une recherche de la forme définitive... La durée devient par là une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. »² Et, encore : « Pour les anciens, le temps est théoriquement négligeable, parce que la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son essence. C'est de cette essence immobile que la science s'occupe. »³

Rappelons, faute de pouvoir nous y arrêter, que l'affirmation antique fut reprise par la philosophie et la métaphysique de tous les temps, jusqu'à l'époque moderne.

¹ Pour signaler les ouvrages de Bergson, nous emploierons les abréviations utilisées dans la publication du Congrès Bergson : *E.C.*, L'Évolution créatrice ; *E.S.*, L'Énergie spirituelle ; *D.S.M.R.*, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion ; *P.M.*, La Pensée et le Mouvant.

² *D.S.M.R.*, p. 261.

³ *E.C.*, p. 371.

N. B. — Nous publions ici la troisième des conférences prononcées au Congrès annuel de la Société romande de philosophie (Congrès Bergson) en septembre 1959. La quatrième, due à M. Charles Favarger, paraîtra dans notre n° III.

On a souvent dit que la réflexion hindoue s'était opposée à la pensée occidentale, éprouvant jusqu'à la souffrance, le perpétuel écoulement des choses. Mais, c'est justement pour lui échapper que le bouddhisme enseigne qu'il n'est qu'une voie qui permette à l'homme de se soustraire au cycle incessant des morts et des renaissances successives. C'est le refuge dans le Nirvâna, c'est-à-dire l'identification à l'Être absolu et immuable.

* * *

La pensée grecque a engendré la philosophie, mais elle a aussi donné naissance à la science. Si nous appliquons à la science, ou plus exactement aux sciences, la même méthode antinomique, il est aisé de les répartir en deux catégories : les sciences exactes, c'est-à-dire la mathématique et la physique, et les autres, que l'on n'ose point qualifier d'inexactes, mais qui pour beaucoup occupent un degré inférieur, en raison de leur manque de précision ; ce sont les sciences naturelles.

Les mathématiques fournissent l'image même du stable et de l'absolu. Leurs principes sont éternels. Nous n'avons rien changé à la géométrie d'Euclide, car il n'y a rien à y ajouter ou à y retrancher. La définition du triangle ou celle du cercle sont aussi immuables et éternelles que l'Idée platonicienne.

La physique étudie les changements de la matière ; mais, ces changements obéissent à des lois. Ces lois sont stables. Elles s'expriment en langage mathématique. Elles sont l'expression du déterminisme classique qui, jusqu'à une date toute récente, a constitué le fondement même de la science.

La géométrie est l'œuvre de la pensée grecque, et l'algèbre, une invention des Arabes. Mais, la biologie est née avec Lavoisier, dans les dernières années du XVIII^e siècle. L'extrême complexité du vivant est la raison pour laquelle son étude n'a pu être abordée que tardivement. Mais, lorsque l'homme a commencé à comprendre ce que représente le vivant, c'est non seulement la science, mais encore la philosophie qui s'en sont trouvées bouleversées.

Les sciences de la nature ont été tout d'abord classificatrices, car il convenait de voir clair dans cette multitude de formes vivantes qui s'offrent à nos yeux. Le vivant est l'instabilité même ; il naît, il se développe ; puis il vieillit et il meurt. La succession des individus au cours d'innombrables générations est la loi du vivant. Cependant, de tout temps, l'homme a reconnu, sous les apparences de ce perpétuel renouvellement, l'existence d'une constante : les individus se répartissent en des catégories d'ordre supérieur, les espèces. L'œuvre de Linné, dont la fécondité se prolonge jusqu'en notre temps, fut de donner une définition de l'espèce et de l'appliquer à l'ensemble

du monde vivant. Pour Linné, l'espèce était immuable, parce que créée par Dieu ; et ainsi réapparaissait cette stabilité qui, pendant un moment, avait paru compromise par les incessantes transformations du vivant.

Il n'est point question de donner ici un historique de la notion d'Evolution, ni de relever les textes des auteurs, anciens ou modernes, dans lesquels on a voulu trouver les premiers germes de la pensée transformiste.

C'est Buffon qui, le premier, a clairement reconnu la valeur relative des espèces et la continuité foncière du monde vivant. Fixiste convaincu dans ses premiers écrits, il en est venu à concevoir, dans les dernières années de sa vie, la naissance des formes animales par un processus de transformation progressive. Il le dit nettement dans *L'Histoire des Animaux* (1749) ; et s'il s'exprime en termes fort prudents, c'est pour éviter les critiques de la Sorbonne, auxquelles d'ailleurs il n'a point complètement échappé.

L'œuvre de Lamarck doit nous retenir plus longtemps, car elle constitue, de toute évidence, le point de départ de ce mouvement de pensée qui devait, un siècle plus tard, s'épanouir dans le bergsonisme. Lamarck est demeuré incompris des hommes de son temps, comme le sont tous les novateurs. Il fut bafoué par Napoléon et ridiculisé par Cuvier. Mais l'injustice devient odieuse quand elle traverse les siècles. Nous voyons aujourd'hui l'œuvre de ce grand penseur, non point ignorée, mais systématiquement déformée par l'école biologique anglo-saxonne. Le parti pris est si flagrant qu'un zoologiste anglais, H. Graham Cannon, a souligné, dans un ouvrage plein de mérites, *The Evolution of living things* (1958), la partialité de ses compatriotes vis-à-vis de Lamarck. On n'a voulu retenir de la doctrine lamarckienne que les parties désuètes ou manifestement fausses. On a repris les plaisanteries usées jusqu'à la corde sur le cou de la girafe ; on a montré que l'hérédité des caractères acquis n'existait pas. Toute œuvre originale comporte des parties faibles et des erreurs. Et, cependant, les écrits de Lamarck renferment de géniales intuitions dont nous mesurons seulement aujourd'hui la profondeur.

Lamarck a nettement reconnu l'existence d'une ligne directrice de l'évolution qu'il désigne sous le nom de *gradation*, et à laquelle nous donnons aujourd'hui le nom d'Evolution progressive. Il distingue nettement cette ligne d'évolution générale des adaptations secondaires qui l'obscurcissent et la perturbent.

L'idée de « complexification » de l'organisation du vivant, qui devait être si brillamment exposée par Teilhard de Chardin, est déjà clairement exprimée dans la *Philosophie zoologique*.

Il a rendu compte du passage de l'« irritabilité » à la « sensation », de la « sensation » à l'« intelligence », reconnaissant ainsi ce qu'aujourd'hui nous nommons l'*évolution psychique*. Il voit, comme devaient le proclamer plus tard Bergson et Teilhard de Chardin, dans le développement des facultés psychiques le vrai critère de l'évolution progressive. Enfin, il tient l'apparition de l'Homme pour la suite naturelle de l'évolution biologique.

Bien sûr, et c'est là son point faible, Lamarck n'a point apporté la démonstration de ce qu'il affirme ; les exemples qu'il fournit en faveur de ses thèses sont faibles et mal choisis. Comme tous les intuitifs, Lamarck est tellement persuadé de l'exactitude de ses affirmations qu'il lui paraît superflu de les vouloir démontrer. Et cependant cette démonstration existe ; car les intuitions lamarckiennes sont nées de l'expérience de toute une vie de naturaliste, au cours de laquelle cet illustre savant a approfondi tous les aspects de la nature, qu'il s'agisse de météorologie, d'hydrogéologie, de botanique ou de zoologie.

Reconnaissons cependant, en toute loyauté, que la doctrine de l'Evolution n'a triomphé qu'avec Darwin. Le grand naturaliste anglais est un homme consciencieux, méticuleux, qui accumule preuve sur preuve pour fonder et soutenir sa doctrine ; c'est un esprit scrupuleux qui passe trente ans de sa vie à rédiger son premier ouvrage. C'est sans nul doute à ce souci d'objectivité qu'est dû l'immense succès que connut, dès sa parution, *L'Origine des Espèces*.

Il est aussi le résultat de la lente maturation intellectuelle qui s'est produite au cours des cinquante ans séparant la publication de la *Philosophie zoologique* de celle de *L'Origine des Espèces*.

C'est là le bilan positif de l'œuvre de Darwin. Mais, la même impartialité nous oblige à reconnaître que la théorie darwinienne a orienté l'évolutionnisme dans une voie où il faillit s'enliser.

La théorie de la sélection naturelle conduisait à donner de la vie une interprétation purement mécaniste. L'évolution serait le résultat d'une suite de hasards heureux triés par la sélection naturelle. L'adaptation prend ainsi l'allure d'une monstrueuse réussite qui s'édifie sur un monceau de cadavres. La conception darwinienne rabaisse le vivant au niveau de l'inerte. Il est dépourvu de toute initiative ; il ne crée rien ; il n'invente rien. S'il se modifie, c'est sous l'influence de forces aveugles, à la façon dont l'eau creuse les vallées et va fatalement rejoindre la mer.

II. L'APPORT BERGSONIEN

Arrivons à Bergson. Il est curieux de relever les dates qui marquent la naissance ou les grands renouvellements de l'évolutionnisme. On s'aperçoit qu'elles se succèdent au rythme d'un demi-siècle: 1809, la *Philosophie zoologique*; 1859, *L'Origine des Espèces*; 1907, *L'Évolution créatrice*; 1955, *Le Phénomène humain*.

L'Évolution créatrice constitue l'une des pièces maîtresses de l'œuvre bergsonienne, ouvrage de pleine maturité qui prend place entre les premiers écrits orientés vers les problèmes psychologiques, *Les Données immédiates de la conscience* (1888), *Matière et Mémoire* (1896), et la grande synthèse finale, exposée dans *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1932).

Bergson a rencontré l'évolutionnisme, non point en suivant le chemin coutumier qui est celui des naturalistes, mais au cours de sa recherche sur la nature de l'esprit humain. Sa démarche fut donc inverse de celle des biologistes. Rien d'étonnant à ce qu'elle lui ait offert des perspectives différentes.

L'Évolution créatrice fait date dans l'histoire de l'esprit humain; car elle marque la coupure entre deux modes de pensée, deux façons de comprendre le monde.

Elle débute par une double critique: critique du mécanisme; critique du finalisme et du créationnisme.

C'est un jeu pour Bergson que de démontrer l'impossibilité de rendre compte de la genèse des vivants et de leurs transformations successives par la seule intervention de la sélection naturelle. Le parallélisme qu'il relève entre la composition de l'œil des Vertébrés et celle de l'appareil oculaire des Mollusques est un exemple trop classique pour qu'il soit utile de le reproduire à nouveau. D'autres exemples sont aussi probants. En voici un.

Les néodarwiniens ont cru asseoir la théorie darwinienne sur des bases solides en plaçant la source de l'évolution dans des variations brusques auxquelles Hugo de Vries a donné le nom de *mutations*. Or, nous savons aujourd'hui que les mutations représentent simplement des erreurs de copiage qui se produisent au cours de la division des chromosomes. L'évolution serait ainsi le fruit d'une succession d'erreurs. Cette singulière théorie, exprimée dès le XVIII^e siècle par Maupertuis, est aujourd'hui encore universellement acceptée par les darwiniens. Et, cependant, comment peut-on imaginer que le cerveau humain, constitué par quatorze milliards de neurones exactement connectés, plus complexe que la plus perfectionnée de

nos machines cybernétiques, ait pu se constituer ensuite d'une succession d'erreurs transformées en hasards heureux ? Poser la question, c'est y répondre. Tout ce que nous apprend aujourd'hui le développement de l'individu nous prouve que l'organisme est un système qui se construit lui-même en suite d'accroissements et de différenciations coordonnés et autorégulés. Nous ne saurions douter aujourd'hui que l'évolution du vivant se soit déroulée en ayant recours aux mêmes procédés. C'est du même coup reconnaître la faillite de la théorie darwinienne.

Bergson adopte une attitude plus nuancée lorsqu'il aborde la critique du finalisme. Il reconnaît d'ailleurs très franchement que « la thèse que nous exposons dans ce livre participe nécessairement du finalisme dans une certaine mesure »¹. Ce qu'il rejette, c'est le « finalisme radical », que nous pourrions aussi bien nommer créationnisme. Ce finalisme est construit à l'image de l'action humaine : le monde va vers un but et la création suit un plan qui permet d'atteindre ce but.

Bergson montre aisément que l'évolution ne répond point à un plan. Si l'évolution est dans son ensemble progressive, il n'en demeure pas moins que l'histoire du monde vivant comporte d'innombrables régressions, culs-de-sac et extinctions. L'évolution a produit un certain monde vivant, mais il est loisible d'imaginer qu'il eût pu être tout autre. « On conçoit — dit Bergson — que la vie eût pu revêtir un tout autre aspect extérieur et dessiner des formes très différentes de celles que nous lui connaissons. »²

L'interprétation bergsonienne de l'évolution ne saurait s'accommoder d'un plan, car « la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan »³.

Nous ne croyons pas déformer la pensée de Bergson en la formulant ainsi : la finalité n'apparaît qu'au terme du mouvement évolutif, lorsque le « but » est atteint. Le vivant éprouve des besoins et il cherche à les satisfaire, mais il ne sait pas exactement comment. Le vivant ressemble à l'artiste qui s'efforce d'exprimer ce qu'il ressent et dont le tableau ou la symphonie représentent l'aboutissement de sa recherche. Le peintre ou le musicien ne se proposent point le plus souvent de composer une œuvre arrêtée d'avance. Mais, une poussée intérieure les oblige à extérioriser cette puissance de création qu'ils recèlent en eux. Ils ont besoin, en quelque sorte, de s'en délivrer en la matérialisant.

¹ *E.C.*, p. 43. — ² *E.C.*, p. 279. — ³ *E.C.*, p. 108.

Et, Bergson conclut : « La vie envisagée comme une évolution créatrice transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. »¹

* * *

Cependant, *L'Évolution créatrice* est tout autre chose qu'une critique des théories évolutionnistes. Elle ne se propose point non plus de démontrer le bien-fondé de l'interprétation évolutionniste, qui n'était plus sérieusement mise en question à l'époque où Bergson écrivait son livre. Mais le projet du penseur français était d'accorder en une vue unitaire les qualités du vivant et les prérogatives de l'esprit humain.

Le mouvement de pensée de notre philosophe trouve, de toute évidence, son point de départ dans cette recherche pénétrante qu'il poursuivait depuis un quart de siècle sur la nature de l'esprit humain. Pour Bergson, l'intelligence de l'homme est dirigée vers l'action et l'utilisation de la matière. Ce qu'il cherche et ce qu'il trouve effectivement dans la matière inanimée, ce sont des relations fixes entre les objets de la nature qui lui permettent d'établir des lois, par conséquent de prévoir le futur et d'agir sur le monde extérieur. En sorte que pour la commodité de ses agissements, l'homme enferme la réalité dans une cage tressée de lois et de principes immuables. « Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité. »²

L'esprit, dont l'étude constitue le propre de la tâche philosophique, est un flux incessant, un devenir qui engloutit aussitôt le présent dans le passé. « La réalité est un perpétuel devenir. »³ Pour Bergson, la vie et l'esprit sont de même nature. « La vie est d'ordre psychologique. »⁴ La vie est donc, comme l'esprit, mouvement, ou plus exactement action. Ce mouvement qui anime chacun des vivants se transmet d'individu à individu au travers des générations. C'est l'*élan vital* qui, pour Bergson, anime toute l'évolution biologique.

C'est pourquoi notre intelligence fabricatrice, qui ne se plaît que dans l'immobilité et la fixité, comprend mal le vivant et éprouve d'insurmontables difficultés à saisir la réalité profonde de l'Évolution. « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. »⁵ « L'intelligence n'est point faite pour penser l'évolution. »⁶ C'est à « l'intuition qui va dans le sens de la vie »⁷ qu'il convient de s'adresser pour saisir la nature du mouvement évolutif.

* * *

¹ E.C., p. 243. — ² E.C., p. 169. — ³ E.C., p. 295.
⁴ E.C., p. 279. — ⁵ E.C., p. 179. — ⁶ E.C., p. 177.
⁷ E.C., p. 289.

L'Évolution est une histoire. C'est pourquoi l'idée de temps, ou mieux de durée joue un rôle si important dans la philosophie bergsonienne ; mais, en repensant la notion de temps, Bergson lui fait subir un complet renouvellement. Le temps bergsonien, ce n'est point l'éternel retour de l'aiguille sur le cadran. C'est un temps vivant, un temps qui invente et engendre inlassablement du nouveau. C'est ce que Bergson exprime en des formules devenues célèbres : « Le temps est l'étoffe même des choses. »¹ « Le temps est invention ou il n'est rien du tout. »²

* * *

La vie est donc spontanéité, liberté, invention et création. « Devant l'évolution de la vie, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. »³ La vie entraîne avec elle l'imprévisibilité, donc l'indétermination. « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. »⁴

La conception bergsonienne du temps exige que le changement ne soit jamais identique à lui-même. « C'est pourquoi notre durée est irréversible. »⁵ Notre intelligence s'insurge contre cette imprévisibilité, mais il convient de l'accepter puisqu'elle correspond à la réalité profonde.

Bergson s'élève donc contre le déterminisme, ou plus exactement il ne voit dans celui-ci, à la façon des théoriciens de la physique moderne, qu'un ensemble de lois approchées qui s'appliquent assez bien à la matière inerte, mais qui se trouvent en défaut dès que l'on se propose de les employer dans le domaine du biologique.

L'évolution envisagée sous le lumineux éclairage de la dialectique bergsonienne change de visage. La vie, tout comme l'esprit, nous apparaissent comme d'incessantes créations de nouveautés imprévisibles.

Ce mouvement de pensée conduit notre philosophe à reprendre les conclusions de la *Philosophie zoologique*. Pour Bergson, comme pour Lamarck, « l'évolution est un élan original, c'est-à-dire une poussée intérieure qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes »⁶. Et, comme Lamarck encore, il reconnaît clairement que « l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même »⁷.

* * *

¹ E.C., p. 4. — ² E.C., p. 369. — ³ E.C., p. 114.
⁴ E.C., p. 137. — ⁵ E.C., p. 6. — ⁶ E.C., p. 111.
⁷ E.C., p. 111.

Cependant, en tant que philosophe, Bergson ne pouvait demeurer sur le terrain proprement biologique. Il se devait d'envisager la place de l'homme dans la nature. Il n'est point le premier, bien sûr, à poser le problème, mais la solution qu'il nous propose est profondément originale, en ce sens qu'elle s'oppose aussi bien au mécanisme qu'au finalisme. Laissons-lui la parole, afin de ne point trahir sa pensée : ¹ « Dans un sens tout spécial, l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution. » Cependant, « il n'y a pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan... Si l'évolution de la vie s'était heurtée à des accidents différents sur la route, si, par là, le courant de la vie avait été divisé autrement, nous aurions été, au physique et au moral, assez différents de ce que nous sommes. Pour ces diverses raisons, on aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous les yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif. On ne peut même pas dire qu'elle soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine est à l'extrémité de l'une d'elles, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout. C'est dans un sens bien différent que nous tenons l'humanité pour la raison d'être de l'évolution. De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. Avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. »

Ainsi, l'évolution, en créant l'homme, a laissé derrière elle des « déchets » qui sont l'animalité, et le monde végétal. Mais, ce qui aujourd'hui n'est que déchets a constitué jadis les fondations sur lesquelles l'évolution a pris appui pour s'élever jusqu'à l'homme. Il convient de rappeler ici la magnifique péroraison qui termine le troisième chapitre de *L'Evolution créatrice* : « Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » ²

* * *

Cependant, *L'Evolution créatrice* ne marque point l'achèvement de la doctrine bergsonienne. Ce mouvement de pensée s'est pour-

¹ E.C., p. 288. — ² E.C., p. 293-294.

suivi dans *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, où il parvient à son terme. Encore que publiés à vingt-cinq ans d'intervalle, la continuité des deux ouvrages demeure évidente. Qu'il nous suffise d'évoquer brièvement les prolongements évolutionnistes que l'on découvre dans *Les deux sources*.

Bergson reconnaît tout d'abord que la société humaine doit être intégrée dans le mouvement évolutif. « On est bien forcé de reconnaître que l'homme est un être vivant, que l'évolution de la vie, sur ses deux principales lignes, s'est accomplie dans la direction de la vie sociale, que l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation, et que dès lors on passe par transitions insensibles des rapports entre cellules dans un organisme aux relations entre individus dans la société. »¹

Toute société exige une morale ; et, dans la pensée de Bergson, la morale humaine représente un produit de l'évolution : « Donnons au mot de biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. »²

Mais l'homme est non seulement un être social ; c'est aussi une créature religieuse. La religion vraie, la « religion dynamique », se traduit, suivant Bergson, par l'expérience mystique. Or, que nous révèle-t-elle ? « Pour prolonger notre conclusion — c'est-à-dire la conclusion de *L'Evolution créatrice* — autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'intuition du mystique. Le courant vital qui traverse la matière et qui en est sans doute la raison d'être, nous le prenons simplement pour donné. De l'humanité, qui est au bout de la direction principale, nous ne nous demandons pas si elle avait une autre raison d'être qu'elle-même. Cette double question, l'intuition mystique la pose en y répondant. Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. »³

Ainsi, grâce à Bergson, la notion d'Evolution a été replacée à son véritable niveau qui est celui de la Philosophie naturelle. L'Evolution, ce n'est point seulement la transformation d'un membre ou le virage d'une couleur. L'Evolution est cette universelle métamorphose au cours de laquelle l'étoffe du cosmos s'organise pour s'épanouir en pensée et en amour.

* * *

Le recul du temps nous permet de porter aujourd'hui un jugement sur l'œuvre bergsonienne et d'apercevoir clairement l'influence

¹ *D.S.M.R.*, p. 95. — ² *D.S.M.R.*, p. 103. — ³ *D.S.M.R.*, p. 275-276.

qu'elle a exercée sur la pensée moderne. Bergson nous a fait sentir la continuité du réel ; il nous a donné le sens de la durée ; il a montré que l'humanité prolonge le vivant ; et, qu'en ce sens, l'humain représente le terme atteint par l'évolution au temps présent. On dira que ces idées se trouvaient déjà, en germe tout au moins, dans les écrits des évolutionnistes du XIX^e siècle. C'est certainement vrai pour la *Philosophie zoologique* de Lamarck. Mais l'évolutionnisme s'était orienté, avec Darwin, dans une tout autre direction qui, par un détour, le ramenait au créationnisme. Les darwiniens, en affirmant que le vivant est pur mécanisme, en ne voyant dans le changement que l'effet du hasard, en réduisant l'évolution à une suite de mutations fortuites, se trouvent devant un fossé infranchissable lorsqu'ils abordent l'étude de l'homme. Car il devient impossible de prétendre que l'homme est dépourvu de toute spontanéité et ne fait preuve d'aucune initiative. Aussi, lorsque les darwiniens envisagent le palier humain, ils déclarent, tout comme les tenants des religions orthodoxes, que l'humanité constitue un monde à part, le monde de la liberté qui s'oppose à celui de la nécessité. Cette affirmation se retrouve aujourd'hui encore dans les ouvrages de la plupart des biologistes anglo-saxons contemporains. Citons, à titre d'exemples : *The meaning of Evolution* (1950), de G. G. Simpson ; *Evolution in Action* (1953), de J. Huxley ; *Evolution, Genetics and Man* (1955), de Th. Dobzhansky.

Le grand mérite de Bergson est d'avoir fait justice de ces errements et d'avoir remis la doctrine évolutionniste dans le droit chemin.

Il est cependant un des aspects de la conception bergsonienne que nous ne saurions accepter : c'est la façon dont il envisage les rapports de la matière et de la vie.

Il affirme d'abord que « la conscience est immanente à tout ce qui vit »¹. Nous ne voulons pas entreprendre la critique de l'emploi du terme de conscience que Bergson, comme plus tard Teilhard de Chardin, détournent de son sens primitif — connaissance de soi-même — pour lui conférer une acception extrêmement générale. Retenons simplement que Bergson assimile vie et conscience.

Ceci dit, il affirme que « conscience et matérialité se présentent comme des formes d'existence radicalement différentes et même antagonistes »². Pour lui, la matière est « quelque chose qui se défait »³, tandis que la vie est « une réalité qui se fait »⁴. Ainsi, « la vie est un effort pour remonter la pente que la matière descend »⁵.

¹ E.S., p. 11. — ² E.S., p. 13. — ³ E.C., p. 266.

⁴ E.C., p. 269. — ⁵ E.C., p. 267.

Il semble bien que cette idée ne soit pas proprement bergsonienne. Elle paraît empruntée à Ravaisson. Bergson s'en est expliqué dans la notice qu'il consacra à la vie et aux œuvres du grand philosophe français, notice écrite dans le temps qu'il lui succédait à l'Académie des Sciences morales et politiques ¹. Et c'est en s'inspirant du célèbre *Rapport sur la Philosophie en France* (1867) que Bergson a fondé son opposition du matériel et du vivant.

Cette position est devenue aujourd'hui intenable. Tout d'abord, parce que nos connaissances sur la matière se sont extraordinairement accrues depuis l'époque où Bergson composait *L'Evolution créatrice* ; mais aussi, parce que G. Bachelard nous a donné, dans *Le Matérialisme rationnel*, une philosophie de la matière accordée aux connaissances du temps présent. Bachelard prend le contrepied des propositions que Bergson formulait sur la matière. Pour lui, la matière n'est pas quelque chose de stable, d'inanimé, de passif. « La matière — dit-il — est intimement dynamique », car « la matière est énergie » ². Il y a une « activité structurante de la matière », et c'est grâce à elle que se construit l'atome, puis la molécule ³.

Par ailleurs, l'évolutionnisme contemporain, tenant compte des connaissances que nous avons acquises sur les macromolécules, les virus, les bactériophages, a rétabli une continuité unilinéaire. Le passage de l'état moléculaire à l'organisation du vivant nous apparaît aujourd'hui insensible, et il est bien difficile d'attribuer une place exacte à ces êtres ambigus que sont les virus, qui tiennent autant de l'inanimé que du vivant. Les plus simples d'entre eux nous apparaissent comme des macromolécules déjà douées de quelques-unes des propriétés du vivant, mais non de toutes.

III. LA FÉCONDITÉ DE LA PENSÉE BERGSONNIENNE

L'œuvre géniale se prolonge dans la postérité, et c'est dans son devenir que l'on mesure sa fécondité. Elle doit être source d'inspiration. La pensée des disciples peut s'écarter de celle du maître, mais elle fut l'étincelle d'où jaillit l'embrasement.

Ce qui caractérise, à notre sens, l'évolutionnisme contemporain, c'est la place prise par l'Homme *en tant qu'élément explicatif de l'Evolution tout entière*. Pour cela, il convient d'« envisager l'Homme, non point sur le plan métaphysique, mais dans une perspective

¹ *P.M.*, p. 281.

² *Le Matérialisme rationnel*, p. 160.

³ *Le Matérialisme rationnel*, p. 146.

objective et scientifique, en tenant compte non seulement de ses aspects proprement biologiques, c'est-à-dire morphologiques et physiologiques, mais encore de ses manifestations affectives, intellectuelles, sociales et morales »¹.

Il est bien certain que ce nouvel évolutionnisme a été inspiré, directement ou indirectement, par l'œuvre bergsonienne.

Mais, élargissons encore notre perspective. Parmi les multiples systèmes philosophiques qui fleurissent au temps présent, seules les thèses bergsoniennes sont susceptibles de satisfaire aux exigences de la philosophie naturelle, c'est-à-dire de celle qui s'appuie sur les données de la science. Le scientifique pourra critiquer certains aspects de la conception bergsonienne ; il lui arrivera même d'en rejeter la plus grande part. Il n'en restera pas moins que la philosophie bergsonienne lui offrira toujours un point de départ acceptable. Tandis qu'un accord apparaît impossible entre l'évolutionnisme et la philosophie traditionnelle qui pose la pensée humaine comme une donnée, une entité immuable, excluant tout recours au passé ou à l'avenir.

* * *

Le nouvel évolutionnisme est l'œuvre d'esprits venus d'horizons très divers : des biologistes, des géologues, des psychologues, des philosophes et des prêtres. Ils ont poussé leurs synthèses plus ou moins loin, les premiers s'efforçant de demeurer sur le plan scientifique, les derniers invinciblement portés vers les spéculations métaphysiques.

L'œuvre bergsonienne, dont l'empreinte a fortement marqué le mouvement philosophique français, a provoqué également d'incontestables résonances dans les pays latins et slaves. Par contre, elle n'a suscité que de faibles échos dans le monde anglo-saxon, encore que Bergson ait donné plusieurs conférences en Angleterre et que ses ouvrages aient été traduits en anglais. Le Congrès Bergson en offre un exemple symptomatique. On ne relève, parmi les conférenciers étrangers, le nom d'aucun philosophe anglo-saxon.

Et, cependant, les Anglais auraient dû être préparés à recevoir l'enseignement bergsonien, car, en suite d'un de ces phénomènes de convergence aussi fréquents dans l'histoire de l'esprit humain que dans l'évolution biologique, une conception évolutionniste s'est développée en Angleterre, conçue en dehors du bergsonisme, et cependant fort semblable. C'est la *doctrine de l'émergence*. Elle est

¹ A. VANDEL : *Le Phénomène humain*, in *Les Processus de l'Homínisation*. Colloques internationaux du Centre national de la Recherche scientifique, Paris, 1958.

l'œuvre de philosophes et de psychologues anglais, Lewes, Lloyd Morgan, Samuel Alexander. Pour ces penseurs, l'accroissement de complexité qui se manifeste tout au long de l'évolution du monde a une raison d'être. Car chaque plan d'organisation fait apparaître, *émerger* des nouveautés inédites et originales.

Cependant, la doctrine de l'émergence n'a pas eu plus de succès auprès des biologistes anglo-saxons que le bergsonisme. Il convient d'en chercher la raison dans la vénération en laquelle est tenue, aussi bien en Angleterre qu'en Amérique, l'œuvre de Darwin. En ces pays, le darwinisme a pris l'allure d'un dogme scientifique.

Cependant, le plus intelligent et le mieux informé des biologistes anglais, Julian Huxley, a été influencé — malgré lui, pourrait-on dire — par la pensée bergsonienne. Il a beau qualifier Bergson, dans l'un de ses ouvrages, de « good poet, but bad scientist », il n'a pas pu échapper au mouvement d'idées inauguré par le philosophe français. ¹ Que l'on en juge par les quelques phrases que je détache d'un ouvrage récemment paru, et dont la résonance bergsonienne ne saurait échapper à personne :

« Nous pouvons affirmer déjà que le cosmos possède une unité, qu'il est un processus de transformation dans le temps, et que les valeurs, et d'autres produits de l'activité mentale et spirituelle, jouent un rôle actif important dans le secteur dont nous nous occupons. »

« La biologie évolutionniste a déjà indiqué la nature de la destinée humaine. L'étude scientifique est nécessaire pour donner à la religion une compréhension élargie de notre destinée et pour l'aider dans la recherche de méthodes améliorées pour parvenir à la réaliser. »

« Un autre fait important est celui de l'épuisement progressif des directions dans lesquelles s'oriente le mouvement évolutif, en sorte qu'aujourd'hui une seule voie reste ouverte. »

« La biologie a révélé la place de l'homme dans la nature. Qu'il le sache ou non, qu'il le désire ou non, il est maintenant le facteur principal de l'évolution future de la terre et de ses habitants. » ²

* * *

Nous avons signalé l'accord profond qui lie les thèses bergsoniennes à la doctrine de Lamarck. Rien d'étonnant à ce que le pays qui a vu naître ces deux puissants esprits soit aussi celui où leurs œuvres aient laissé les traces les plus durables. Ce sont elles dont nous devons nous occuper maintenant.

¹ J. HUXLEY : *Evolution. The modern Synthesis*. London, 1942.

² J. HUXLEY : *The Evolutionary Humanism*, 1954.

Mentionnons tout d'abord un livre fort original, encore que demeuré à peu près complètement ignoré des philosophes et des biologistes. C'est mon collègue et ami, le professeur Théodore Monod, qui me le fit connaître. Il s'intitule *L'Évolution, doctrine de liberté*. Il est dû à la plume de F. Leenhardt, esprit philosophique et religieux, et de plus parfaitement au courant de la science de son temps. Ce livre a paru en 1909, c'est-à-dire deux ans après *L'Évolution créatrice*. Leenhardt a-t-il lu l'œuvre de Bergson ? On ne saurait l'affirmer, puisque le nom du grand philosophe français ne figure point dans le livre de Leenhardt. Les deux ouvrages présentent d'incontestables points communs et des développements analogues. Leenhardt, tout comme Bergson, rejette à la fois le mécanisme et le finalisme. Le vivant se construit lui-même « du dedans au dehors » ; et, de la même manière, il devient l'artisan de l'évolution biologique. C'est une étonnante prémonition de ce qui devait plus tard prendre le nom d'*organicisme*. Le vivant introduit la contingence dans la nature, et c'est cette contingence qui rend compte de l'allure buissonnante de l'évolution. Au niveau de l'humain, la contingence s'épanouit en liberté.

Certains passages du livre de Leenhardt possèdent d'incontestables résonances bergsoniennes. Citons, à titre d'exemple, une phrase qui rappelle un texte de Bergson que nous reproduisons plus haut : « Sur un seul point, ce stade où en reste l'animal a été dépassé et un centre animal perfectionné est affirmé dans une forme nouvelle. L'animal personnel a fait son apparition au sommet de l'animalité, pour s'élever du même coup infiniment au-dessus d'elle. »¹ S'agit-il là d'inspiration ou de convergence ? Nous ne saurions en décider.

Cependant, les préoccupations de Leenhardt sont, plus encore que philosophiques, d'ordre religieux. En ce domaine, Leenhardt précède nettement Teilhard. Son projet est d'accorder l'évolution biologique à ses croyances religieuses. Parlant du Christ, il écrit : « On est en droit de se demander si cet homme ne serait pas l'homme vrai, l'épanouissement véritable de l'évolution »², et, plus loin : « L'apparition de cet homme-type — c'est-à-dire le Christ — au sein de l'humanité... représente pour un évolutionniste un phénomène de même ordre que celui de l'apparition du caractère personnel dans l'animalité ; si on appelle celui-ci la création de l'homme, on peut appeler celui-là la création de la personne vraiment parfaite et spirituelle. »³ Et, tout comme Teilhard, Leenhardt voit s'achever l'évolution « dans ce que l'on appelle en langage chrétien le Royaume

¹ F. LEENHARDT : *L'Évolution, doctrine de liberté*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 146. — ³ *Ibid.*, p. 147.

de Dieu, aboutissement normal de la ligne que nous voyons jalonnée dans l'histoire du développement de la vie sur notre planète »¹.

* * *

L'œuvre de Lecomte du Noüy est bien connue du grand public. Elle est formée d'une série d'ouvrages publiés en français et en anglais : *L'Homme devant la Science* (1939) ; *L'Avenir de l'Esprit* (1941) ; *La Dignité humaine* (1944) ; *L'Homme et sa Destinée* (1948). Certains ont voulu voir dans Lecomte du Noüy un disciple de Bergson. C'est certainement une erreur. L'auteur est certes rempli de bonnes intentions, mais sa philosophie manque de profondeur et d'originalité. Sa doctrine comporte un « Téléfinalisme » dirigé par un Créateur, et un Evolutionnisme qui se plaît à creuser des fossés et à établir des discontinuités, croyant par là valoriser le vivant et l'humain.

* * *

D'une tout autre veine est écrit *Le Dynamisme ascensionnel* de Gustave Mercier, paru en 1949. Livre touffu, rempli d'intuitions géniales, de vues profondes et de formules heureuses, mais trop souvent gâté par des erreurs, des arguments sans consistance, voire des contradictions. Aussi originale que soit l'œuvre, il n'est point difficile de retrouver les sources auxquelles la pensée de Gustave Mercier s'est alimentée. Il s'est inspiré de Niels Bohr pour la physique ; de Lamarck pour la biologie ; et, pour la philosophie, de Schopenhauer et de sa théorie de la volonté ; de Blondel, auquel il emprunte le principe de l'action ; enfin, et surtout, de Bergson². Il peut bien croiser le fer avec lui au sujet des rapports de l'intuition et de l'intelligence, de l'âme et du corps ; il n'en reste pas moins que l'inspiration est fort semblable chez les deux auteurs. Maurice Gex l'a clairement reconnu, lorsqu'il écrit, à l'occasion d'un compte-rendu de l'œuvre de Gustave Mercier : « *L'Evolution créatrice* de Bergson a donné le branle à des évolutionnismes spiritualistes qui cherchent leur inspiration dans une information scientifique précise ; telle est, pensons-nous, l'originalité philosophique de notre époque. »³

¹ *Ibid.*, p. 152.

² A-t-il connu la pensée du Père Teilhard de Chardin ? On ne saurait l'affirmer. Cependant, il évoque — pour la critiquer — l'idée de « chercher à découvrir dans l'Univers un centre directeur localisé, un point oméga, siège de la volonté créatrice » (p. 275).

³ M. GEX : *Le Dynamisme ascensionnel de Gustave Mercier. L'Age Nouveau*, n° 105, 1959, p. 80.

Tout comme Bergson, Gustave Mercier rejette tout à la fois le mécanisme et le finalisme classique. Il fait voir que le déterminisme n'est jamais que l'expression d'une relation approchée, car « l'effet n'est jamais tout à fait contenu dans la cause, ou plutôt dans les causes multiples qui l'ont engendré » (p. 34). Il définit ainsi la causalité : « En situant la causalité dans l'action créatrice, on montre que l'effet n'est jamais contenu dans la cause apparente, mais au contraire qu'il la déborde toujours, en cherchant l'explication des phénomènes dans l'être et la volonté d'être » (p. 36). Par conséquent, « l'élément causal est *dans l'acte*, générateur de toutes les transformations » (p. 38).

Quant au finalisme classique, on ne saurait, d'après Gustave Mercier, lui reconnaître aucune valeur, car « la finalité est une conséquence et non une cause efficiente » (p. 119). Bergson l'avait déjà dit avant lui. G. Mercier souligne encore « l'exagération des finalistes classiques, qui aboutissent de leur côté, peut-être à leur insu, au déterminisme pur, rejoignant ainsi les mécanistes. Partant de points de vue diamétralement opposés, ils finissent par camper sur le même terrain » (p. 48). Tout cela rappelle fort le Bergson de *L'Évolution créatrice*.

Gustave Mercier justifie le titre de son livre en soutenant « qu'il a substitué à la conception d'un Univers statique et figé, celle d'un dynamisme qui contient en lui tout l'être et son devenir » (p. 39).

Cette vue dynamique de l'Univers le conduit à l'interpréter comme une *création continue*. « L'enchaînement des causalités extérieures ne doit pas nous masquer la réalité véritable qu'est le surgissement, à chaque instant de la durée, l'écoulement de l'action, de l'être qui ne sort pas du néant, car on ne sort pas de rien — et, ici nous retrouvons la critique bergsonienne du néant — mais qui naît tout simplement et s'affirme. Car, tel est l'aboutissement de l'action. Elle seule est créatrice. Et, par elle l'Univers entier naît à chaque seconde » (p. 78).

Cette création continue a pour conséquence d'accroître constamment l'Univers. « L'Univers — dit-il — s'accroît en quantité comme en dimensions, espace, temps et énergie étant des aspects de l'être » (p. 122). Mais il s'agit de bien autre chose que d'un simple accroissement quantitatif. La création continue ne saurait engendrer que des nouveautés radicales, inconnues jusqu'alors ; et c'est ainsi que Gustave Mercier rejoint les théories de l'émergence dont nous avons parlé plus haut.

Voyons les effets de cette création continue.

Nous pourrions qualifier Gustave Mercier de moniste spiritualiste si l'on faisait abstraction de sa conception de Dieu, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Il rejette, en effet, tout dualisme ou

pluralisme. Pour lui, « matériel et spirituel qualifient simplement deux faces d'un processus qui est un » (p. 18), car « la matière inerte ne représente qu'une pure apparence ; elle fait place à l'énergie » (p. 39). La matière, suivant le principe einsteinien, est de l'énergie condensée. Il nous engage d'autre part à renoncer à ces « vieux mythes » que « nous maintenons lorsque nous faisons des *substances* de ce qui n'est, en définitive, qu'une manifestation de l'action ». Bergson avait déjà dit : « Il n'y a pas de choses ; il n'y a que des actions. »¹

D'autre part, il n'y a pas de coupure entre le vivant et le non vivant. « La vie — dit-il — n'a pas de limite inférieure. L'atome étant organisé, est vivant. Aucun rideau de fer ne sépare le monde minéral du monde dit organique » (p. 319).

Cependant, dans cette création incessante, nous devons reconnaître des plans successifs, des niveaux différents, en un mot, une hiérarchie. « L'Univers se construit sur des plans hiérarchisés. La grande erreur est de vouloir transposer sur le plan supérieur les lois que nous avons cru pouvoir dégager de l'observation et de l'étude des plans inférieurs » (p. 241).

Le monde est conduit par « la logique de l'être ». Aux plans inférieurs, cette logique est la « logique des nombres », qui régent le monde physique et s'applique aux formes élémentaires de l'être. « Ces constatations si remarquables permettent de conclure qu'un Univers construit sur de telles bases est un Univers rationnel. »

La logique du vivant est « la volonté d'être ». « Par cet effort — dit Gustave Mercier — dès la formation de la première cellule du nouvel être, l'individu se crée lui-même grâce à son autonomie, et plus haut grâce à sa conscience » (p. 155-156).

Mais, il ne suffit point au vivant d'être ; il aspire encore au « plus-être ». Il doit se dépasser. Et, cet effort de la vie pour se surpasser, qui, notons-le en passant, s'apparente si nettement à l'*élan vital* bergsonien, représente tout à la fois la vraie cause de l'évolution et l'explication de l'organisation finalisée des êtres vivants. Gustave Mercier, encore qu'il ne rappelle point le principe lamarckien : « La fonction crée l'organe », l'applique très exactement, lorsqu'il écrit : « Le développement du cerveau n'a point précédé celui du comportement, mais il l'a fidèlement suivi et servi, par un effet du processus d'adaptation physiologique » (p. 184).

Ainsi, l'effort prend une valeur cosmique. « Il exprime la tendance dominante de l'Univers et de toutes ses parties individuées à l'être et au plus-être. Aucune loi plus générale ne peut être formulée.

¹ E.C., p. 270.

Elle implique la participation universelle de toutes les parties à l'œuvre commune » (p. 233).

Chez l'Homme, le plus-être aboutit à la conscience et à la liberté. Quel est donc le rôle dévolu à l'Homme dans le monde actuel ? Voici la réponse de Gustave Mercier : « L'homme est un élément du cosmos, et malgré sa faiblesse apparente, un élément capital ; tout ce qui dérive de lui s'intègre dans les processus naturels » (p. 242). Ainsi, « nos responsabilités deviennent-elles immenses. Il nous appartient désormais de hâter l'évolution dans le sens de l'ascension, ou, au contraire, de l'orienter vers une régression aboutissant rapidement à l'abîme » (p. 244). Ne croirait-on pas, si l'on n'en connaissait point l'auteur, que ces phrases sont tirées de quelque ouvrage du Père Teilhard de Chardin ? Curieuse convergence !

Et, à deux reprises (p. 66 et 243), G. Mercier vient affirmer que « l'Homme apparaît vraiment comme un moyen donné à la nature de se dépasser ». N'est-ce point là un pastiche de la célèbre formule de Bergson : « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même » ? ¹

Au terme de l'ouvrage, la démarche de l'auteur devient plus embarrassée. Encore qu'il affirme au début de l'ouvrage que l'homme n'est qu'« un aboutissement provisoire », il semble bien, à lire ses conclusions, qu'il n'envisage aucune suite à l'état humain.

Plus incertaines encore apparaissent les conceptions qu'il développe sur la nature de Dieu. Si le monde est création continue, c'est que celui-ci résulte, d'après Gustave Mercier, de « l'intervention permanente de la force créatrice » (p. 9). « La suprême réalité réside dans l'action causale, libre, donc souverainement autonome et personnelle. Cette personnalité suprême, de nature spirituelle, est Dieu » (p. 280).

Quels sont les rapports de Dieu et de l'Homme suivant Gustave Mercier ? Dieu, nous dit-il, « est nécessairement et logiquement distinct de toutes ses créations » (p. 280). Cependant, la dernière phrase de son ouvrage n'est point sans troubler le lecteur, puisqu'il affirme que « l'homme, par le développement de sa spiritualité, doit s'élever jusqu'à la Source suprême qu'il vient enrichir de son effort ». Ce Dieu est donc un Dieu qui se fait, et qui, en quelque sorte, se nourrit de ses propres créatures.

Ce passage nous fait sentir que le livre de Gustave Mercier, si riche et si intéressant à maints égards, manque néanmoins de cette maturité et de cette patiente réflexion qui sont le propre de l'œuvre philosophique.

* * *

¹ E.C., p. 164.

C'est dans la même année 1949 que paraissaient le *Dynamisme ascensionnel* de Gustave Mercier et la première édition de mon ouvrage, *L'Homme et l'Evolution*, dont une seconde édition, notablement augmentée, a été publiée en 1958.

Mon projet comportait, comme celui de mes devanciers, une vue générale de l'histoire de la vie qui conduisait à fixer la place réservée à l'Homme dans le mouvement évolutif et le rôle qu'il est appelé à jouer dans le temps présent. Je désirais mettre à profit mes connaissances de biologiste pour les confronter avec les affirmations des philosophes.

Faisant état des données extrêmement précieuses que nous apporte l'embryologie expérimentale, je reconnaissais que le développement de l'être vivant représente une autoconstruction. « L'organisme se construit lui-même, ensuite de ses propres activités. Il n'emprunte au milieu extérieur que l'énergie qui lui est nécessaire pour se développer, et encore celle-ci lui est-elle souvent fournie par les réserves accumulées au cours de l'ovogenèse. »¹

Cette autoconstruction est harmonieuse, car elle est dirigée par certaines parties du germe auxquelles Hans Spemann a donné le nom d'*organiseurs*, parce qu'elles assurent la différenciation des ébauches voisines. C'est grâce à ces corrélations entre les différentes parties du germe que l'œuf présente des facultés de régulation étendues, qu'il peut remplacer les parties détruites, ou encore réaliser un embryon normal à partir de deux œufs fusionnés.

Les phénomènes ontogéniques ont été souvent mal compris. Car l'Homme, fabricant d'outils, imagine que tout se construit du dehors, grâce à une activité extérieure à l'objet. En vérité, le vivant se construit lui-même, ensuite de son propre dynamisme.

Parvenu à ce point, il n'était point difficile de reconnaître que le mouvement évolutif représente, tout comme le développement individuel, le résultat des activités propres au vivant. Il n'y a pas à rechercher, comme le font les darwiniens ou les néolamarckiens, des *facteurs de l'évolution*, c'est-à-dire des facteurs *extérieurs* à l'organisme, tels que la sélection naturelle ou les conditions du milieu. Elles se trouvent dans le vivant lui-même. C'est cette conception de l'évolution que j'ai qualifiée d'*organicisme*.

Mon attention s'est encore portée sur un autre point. Je me suis interrogé sur la signification de ces nouveautés radicales que la vie engendre inlassablement au cours de son histoire.

Les évolutionnistes, tout comme les philosophes, se sont efforcés de rendre compte des transformations de l'univers en invoquant un principe unique et éternel. Les matérialistes n'ont voulu voir

¹ A. VANDEL : *L'Homme et l'Evolution*, 2^e édit., 1958, p. 164.

dans le monde qu'un mécanisme régi par un déterminisme implacable. Les naturalistes antimécanistes et les philosophes ont fait appel à d'autres principes, empruntés à l'expérience biologique ou humaine : la mémoire (Hering, Semon, Rignano), la volonté (Schopenhauer) l'effort (Gustave Mercier), l'invention (Cuénot), la conscience (Bergson, Teilhard de Chardin, Ruyer). Mais, quel que soit le principe invoqué, on le tient pour un facteur permanent et universel. L'intervention de ce principe universel contredit l'incessant enfantement de nouveautés imprévisibles impliqué dans la théorie de l'émergence et le bergsonisme.

C'est en réfléchissant à cette contradiction qu'elle m'est apparue comme un exemple de la difficulté que nous éprouvons de pénétrer la véritable nature du mouvement évolutif. A mon sens, « l'évolution signifie continuité, et par conséquent unité fondamentale de l'Univers ; mais ce qu'il convient de clairement apercevoir, c'est que cette unité est une *unité de filiation, mais non de structure* »¹.

C'est pourquoi il convient de distinguer des *paliers successifs* correspondant aux étapes qui se sont succédé au cours de l'histoire du monde². Chaque palier correspond à une organisation particulière de l'être en voie de construction et à un fonctionnement qui lui est approprié. Il convient d'étudier cette organisation et ce fonctionnement à l'aide de méthodes, de techniques et d'une mentalité adaptées à chaque palier. On devra faire effort pour comprendre que les plans atomique, moléculaire, cellulaire, végétal, animal, humain et social doivent être tenus pour des ensembles originaux, et que les principes qui régissent l'un de ces plans sont inapplicables aux autres niveaux. C'est seulement lorsque l'examen de chaque plan aura été approfondi que l'on sera pénétré de cette vérité que « l'évolution du monde ne saurait être conçue comme le simple accroissement d'un donné originel. Ce serait nier la possibilité de nouveautés radicales, de créations et d'inventions entièrement originales. En fait, nous voyons apparaître à chaque phase de l'histoire du monde des manifestations inédites qui n'existent pas encore aux paliers inférieurs. »³

Enfin, au terme de cet ouvrage, j'ai tenté de porter un regard sur l'avenir. Je ne saurais, à l'exemple de la plupart des évolutionnistes, concevoir l'homme comme le terme et l'achèvement du mouvement évolutif. Il n'est probablement qu'un terme de passage vers des états dont il nous est impossible de nous représenter l'image, mais qui correspondront sans nul doute à une montée de l'esprit.

¹ *Ibid.*, p. 24.

² A. VANDEL : *Les notions de paliers et de niveaux, et leur valeur dans une interprétation évolutive de l'Univers*, in *L'Age Nouveau*, n° 105, 1959.

³ *Ibid.*, p. 41.

N'ayons donc point l'orgueil de croire que l'homme puisse, dès le temps présent et à l'aide de ses médiocres facultés intellectuelles, résoudre tous les problèmes qui lui sont posés.

* * *

Il convient d'évoquer, au terme de cet exposé, le nom de l'un des plus prestigieux penseurs de notre époque : celui du Père Teilhard de Chardin. Son œuvre, restée longtemps clandestine, est aujourd'hui en grande partie imprimée, et a été largement diffusée.

On a confronté, à maintes reprises, les perspectives teilhardiennes et la philosophie bergsonienne. Il y a quelques mois seulement, au Congrès Bergson, le R. P. Isaye et M^{me} Madaule-Barthélémy reprenaient ce thème, déjà plusieurs fois esquissé.

Que Teilhard ait connu l'œuvre de Bergson, on n'en saurait douter. On sait les liens étroits qui ont uni le Père Teilhard et Edouard Le Roy ; il est bien certain que la pensée bergsonienne ne pouvait être absente de leurs entretiens. Mais ce sont là des détails qui importent peu. Tout penseur est baigné dans l'atmosphère intellectuelle de son époque, et, aussi original soit-il, il ne saurait échapper complètement à son influence. Ce sont là des banalités sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'appesantir. Que l'on retrouve des développements analogues dans les œuvres de Teilhard et de Bergson n'est point pour étonner, car un même sujet ne saurait être traité de deux façons radicalement différentes. Cependant, la démarche de ces deux penseurs fut, en fait, fort différente, et c'est ce que nous voudrions montrer.

L'itinéraire bergsonien est jalonné par ses ouvrages. Introduit à la recherche philosophique par l'étude de l'esprit, des données immédiates de la conscience et de la mémoire, c'est la psychologie qui l'a conduit tout naturellement vers la biologie. Et, ce n'est qu'au terme de sa recherche qu'il en est venu à envisager la religion ou plus exactement le mysticisme chrétien comme la consommation du mouvement évolutif.

On a cru, et l'on croit encore fort souvent, que la démarche teilhardienne a suivi des voies analogues. On a cru (Cl. Cuénot, R. P. d'Armagnac) devoir interpréter l'œuvre de Teilhard comme une phénoménologie. A une lecture superficielle, il peut paraître que l'auteur, partant des données de la science, poussant sa marche sur la voie de l'évolutionnisme, débouche finalement sur le dogme chrétien. C'est pourquoi l'œuvre de Teilhard a connu un tel succès auprès des croyants, car elle semble renfermer, sinon une démonstration scientifique de la valeur du christianisme, du moins la preuve d'un accord entre les données de la science et les croyances religieuses.

Elle redonne confiance aux chrétiens trop souvent ébranlés dans leur foi et troublés dans leur conscience, par les contradictions que l'on relève entre la science et le dogme. La dialectique de Teilhard semble faire disparaître toutes ces difficultés comme rosée au soleil.

En fait, la réalité est toute différente. *Le Phénomène humain* apparaît souvent incompréhensible aux non-croyants, tandis qu'il est jugé hérétique par la hiérarchie catholique qui se refuse à fonder le dogme chrétien sur la science évolutionniste. On n'a point compris que *Le Phénomène humain* est une présentation pédagogique. Il ne reflète nullement le sens du mouvement qui, au terme d'une longue recherche, aboutit à la synthèse teilhardienne. M^{me} Madaule-Barthélémy a porté un diagnostic parfaitement juste en affirmant que, chez Teilhard, l'expérience mystique a précédé l'expérience phénoménologique¹. Avant d'être un savant, un géologue et un paléontologiste, Teilhard fut un croyant. Elevé par une mère dévote, il devint un enfant très pieux². Il n'a jamais perdu la foi de son enfance ; il n'a point connu les doutes qui ont assailli tant de prêtres. Et, c'est pourquoi il dut *nécessairement* rechercher un accord entre la religion qu'il pratiquait et la science dont il faisait métier. On peut dire que sa vie fut une quête animée par l'espoir de concilier les révélations de la foi et les données de la science. Son œuvre est une suite d'essais, repris tout au long de sa vie, approfondis et épurés, mais toujours orientés vers le même but.

Le Dieu de Teilhard est tout différent du Dieu de Bergson. Celui du premier est né d'une croyance déposée dans le cœur d'un enfant ; le second est l'aboutissement d'une philosophie.

Le Dieu de Teilhard est le Dieu de l'Église catholique. L'évolutionnisme de Teilhard est un évolutionnisme fermé ou plus exactement cyclique. Parti de Dieu, il aboutit à Dieu. Nous savons d'avance quel sera le terme du monde. L'Évolution, après s'être dispersée, convergera vers un centre, le point ω . Et cette évolution, nous dit Teilhard³, « doit aboutir, non pas nécessairement sans doute, mais infailliblement ». Ainsi, Teilhard n'échappe point à cette nécessité imposée par les religions monothéistes, d'un Dieu éternel et omniscient.

Le Dieu de Bergson n'est pas le Dieu des chrétiens, comme pourrait le laisser croire une lecture superficielle des *Deux sources* ; c'est le terme de la philosophie bergsonienne ; aussi, en porte-t-il la marque. Le R. P. Joseph de Tonquédec et D. Zwiebel ne s'y sont point trompés ; ils nous l'ont dit nettement dans les communications

¹ In Congrès Bergson (à l'impression).

² CL. CUÉNOT : *Pierre Teilhard de Chardin ; les grandes étapes de son évolution*. Paris, 1958.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN : *Le Phénomène humain*. Paris, 1955, p. 307.

qu'ils ont présentées au Congrès Bergson. Nous ne pouvons mieux faire que de leur laisser la parole :

« Un Dieu qui change et se transforme sans cesse, qui « se crée » lui-même perpétuellement, manifeste une indigence éternelle, une exigence de perfection, jamais éteinte, jamais comblée. Dieu est donc toujours inachevé, jamais infini en fait et au sens propre. Ce Dieu là n'est certainement pas le Dieu chrétien... celui que l'enseignement de l'Eglise caractérise : éternel et inchangeable. »¹

« Si le Dieu de Bergson est le Dieu des mystiques « dégagé des formules théologiques », il est aussi l'Energie créatrice de toute la philosophie bergsonienne. Et, cette philosophie, fondée sur l'intuition de la durée, s'oppose absolument aux conceptions classiques d'un Dieu intemporel. »² « Je dirai même qu'affirmer l'existence d'une réalité intemporelle, immobile et supérieure au monde de la durée, c'est nier radicalement le fondement même du Bergsonisme. »³

Ne demandons pas à Bergson d'être conformiste. Son destin fut celui d'un éternel quêteur de nouveautés. Il s'est constamment efforcé de promouvoir, même lorsqu'il aborde aux plus hauts sommets de la réflexion, une philosophie ouverte, dynamique, résolument fermée aux séductions de l'ordre immuable et des principes éternels. Et c'est pourquoi son message continue de féconder la pensée de notre temps comme elle a enrichi la génération qui nous a précédés.

Toulouse.

ALBERT VANDEL.

¹ JOSEPH DE TONQUEDEC : *La conception bergsonienne de Dieu*, in *Bull. Soc. franç. Philosophie*, LIII, 1959, p. 304.

² D. ZWIEBEL : *Durée de Dieu et imprévisibilité des actes libres chez Bergson*, in *Bull. Soc. franç. Philosophie*, LIII, 1959, p. 344.

³ *Ibid.*, p. 345.