Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 19 (1959)

Artikel: Le problème des rapports du devenir et de l'intelligibilité dans l'évolutionnisme de Teilhard de Chardin

Autor: Gex, Maurice

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883392

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: 02.07.2025

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

Le problème des rapports du devenir et de l'intelligibilité dans l'évolutionnisme de Teilhard de Chardin[1]

par Maurice Gex

Nous désirons attirer l'attention des philosophes sur un point important de la pensée de Teilhard de Chardin.

Le problème du devenir est l'un des plus ardus de toute la philosophie: or il se pose d'une façon particulièrement aiguë pour un penseur qui proclame que l'évolution est non point une théorie particulière, mais une manière de penser inévitable:

«Une théorie, un système, une hypothèse, l'Evolution?... Non point: mais, bien plus que cela, une condition générale à laquelle doivent se plier et satisfaire désormais, pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes. Une lumière éclairant tous les faits, une courbure que doivent épouser tous les traits: voilà ce qu'est l'Evolution[2].»

---

[1] Dans cette étude, nous supposons la pensée de Teilhard de Chardin connue du lecteur dans ses grandes lignes et nous nous bornerons à donner des citations sur des points précis. Nous nous permettons de rappeler nos études auxquelles le lecteur peut se reporter.

Où va l'univers? L'évolutionnisme intégral du Père Teilhard de Chardin, «Cahiers protestants», Imprimerie La Concorde, Lausanne, nov.-déc. 1953, p. 338–353.

Les évolutionnismes contemporains de Gustave Mercier et du Père Teilhard de Chardin, «Dialectica», revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, N° 32, 15.12.1954, p. 322–346.

L'homme et l'univers selon le Père Teilhard de Chardin, «Connaissance de l'homme», Paris, N° 14, oct.-nov.-déc. 1955, p. 9–19.

Vers un humanisme cosmologique, la synthèse de Teilhard de Chardin, «Revue de Théologie et de Philosophie», 1957 - III, p. 186–205.

Nous préciserons aussi brièvement que possible les conceptions philosophiques qui nous serviront de systèmes de référence pour apprécier la position de Teilhard de Chardin relativement au problème du devenir et de l'intelligibilité: ce sont celles d'Emile Meyerson, d'Herbert Spencer, de Bergson, de Lloyd Morgan, de Samuel Alexander et de Roy Wood Sellars.

[2] *Le phénomène humain,* p. 242.

Comment concilier le devenir et l'intelligibilité? Tel est le problème qui se pose.

Emile Meyerson l'a montré avec force: dans l'étude du devenir, l'esprit se trouve placé devant une alternative impérieuse: ou *comprendre* une transformation en ramenant les éléments de nouveauté qui y apparaissent aux éléments préexistants au moyen d'une *identification*, ou admettre la nouveauté comme irréductible et renoncer à comprendre[3].

Là où l'identification du conséquent avec l'antécédent se révèle trop ardue, à cause de la manifeste différence existant entre ces deux moments du devenir, l'esprit humain use d'une sorte de subterfuge en imaginant, à la suite d'Aristote, la notion de puissance (opposée à celle d'acte), ce qui revient à dire que le conséquent se trouve à l'état latent dans l'antécédent, le chêne se trouve à l'état latent dans le gland – donc le chêne est déjà bel et bien dans le gland d'une certaine manière, ce qui sauve l'exigence causale d'identification du conséquent avec l'antécédent, du chêne avec le gland. Sans doute, cela ne se voit pas, et c'est ce que veut dire le concept d'état latent ou d'état de puissance. On affirme l'identité malgré les apparences contraires, pour sauver le principe, c'est-à-dire pour sauver la face!

Contrairement à la physique de la qualité, le mécanisme, qui explique l'univers «par figure et mouvement», donne le plus complètement satisfaction à l'exigence d'identité, pièce maîtresse de l'épistémologie meyersonienne.

Herbert Spencer a systématiquement développé un évolutionnisme mécaniste. Or Bergson a, comme on le sait, reproché violemment à l'évolutionnisme de Spencer d'être incapable de rendre compte d'une véritable nouveauté. «L'artifice ordinaire de la méthode de Spencer consiste à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué.» «Ce n'est pas en divisant l'évolué qu'on atteindra le principe de ce qui évolue. Ce n'est pas en recomposant l'évolué avec lui-même qu'on reproduira l'évolution dont il est le terme[4].» La nouveauté, chez Spencer, apparaît comme un réarrangement de l'ancien, ce qui revient, à proprement parler, à supprimer le nouveau en tant

---

[3] Voir notre étude: *L'épistémologie d'Emile Meyerson*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 1959 - IV, p. 338-356.

[4] *L'évolution créatrice*, p. 393, 394.

que tel, ancien et nouveau étant finalement homogènes, donc identiques à un certain point de vue. Le devenir est sacrifié à l'intelligibilité.

Pour Bergson, la vie est un jaillissement d'imprévisible nouveauté, elle est créatrice, et l'intuition saisit la vie par le dedans, en coïncidant avec l'effort créateur au moyen de la sympathie. L'intuition bergsonienne se détourne des procédés de morcelage et d'immobilisation de l'intelligence, laquelle est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie: son aptitude naturelle étant la fabrication d'outils et la compréhension du solide inorganisé.

L'évolution créatrice, selon Bergson, s'oppose à l'évolutionnisme mécaniste de Spencer en sacrifiant l'intelligibilité qu'apporte l'intellect au profit du devenir. En Angleterre, les philosophes ont procédé, comme Bergson l'avait fait en France, à une critique aiguë de l'évolutionnisme spencérien en lui substituant «l'évolution émergente», dont les initiateurs sont Lloyd Morgan (1852–1936) et Samuel Alexander (1859–1938). Alexander, penseur d'origine australienne, qui se rattache au courant de philosophie réaliste avec Bertrand Russell et A.N. Whitehead, a développé un vaste système de philosophie de la nature à base scientifique. L'Espace-Temps constitue la matrice des choses, la réalité primordiale faite de points-instants d'où toutes les autres réalités ont progressivement «émergé» au cours d'une évolution ascendante. On peut distinguer cinq émergences fondamentales au cours de l'évolution cosmique: celle du mouvement pur, de la matière, de la vie, de la conscience, enfin celle de la «déité». Chaque niveau de l'être qui surgit au sein de l'Espace-Temps est une synthèse qualitative qui est hétérogène par rapport aux éléments dont elle est formée. Elle s'appuie sur les éléments du niveau antérieur, elle les utilise, mais les dépasse par la nouveauté qualitative qu'elle introduit. La conscience ne saurait se réduire à la vie, ni la vie à la matière, ni la matière au mouvement pur: nous sommes en présence de créations cosmiques originales.

Lloyd Morgan et Samuel Alexander nous recommandent d'adopter une attitude de profonde piété naturelle à l'égard de la nature, ce qui signifie qu'il faut enregistrer le fait de l'évolution dans un état d'esprit réaliste et empiriste. Le terme d'émergence exprime cette acceptation respectueuse du fait, avant de vouloir à tout prix le réduire à nos formes mentales pour l'expliquer.

La théorie de l'évolution émergente souligne avec force, tout

comme l'évolution créatrice, que quelque chose de nouveau et d'imprévisible se constitue pendant le procès évolutif.

Il est aisé de préciser les différences entre les deux conceptions. Pour Bergson, la vie et l'esprit, qui sont en leur essence une seule et même réalité, s'efforcent de remonter la pente que descend la matière inorganique. Bien plus, la matière inorganique n'est que de l'élan vital qui retombe, qui se défait, qui perd sa tension première.

Si la vie et l'esprit sont une unique réalité qui est primitive par rapport à la matière inorganique, l'ordre d'apparition des émergences selon Alexander est simplement supprimé. Bergson précise dans *Les deux sources de la morale et de la religion* que «la matière et la vie, telle que nous la définissons, sont données ensemble et solidairement[5]», bien que *ontologiquement* c'est la vie, l'élan vital qui est premier, la matière étant l'élan vital détendu.

* * *

Le terme d'«émergence» est utile pour désigner l'apparition d'une nouveauté qui ne peut se déduire de l'ancien. Toute philosophie sans doute renferme en proportion variable des émergences et de l'identique[6]. Demandons-nous pour commencer quelle est la part que fait Teilhard de Chardin aux émergences.

Elle est très grande.

L'enroulement de l'Univers dans le complexe par déplacement simultané dans la direction de l'organique et du conscient, constitue pour Teilhard la dérive cosmique universelle, qui n'est autre qu'une gigantesque émergence.

Détaillons cette dérive fondamentale en diverses phases.

Le pas de la vie par naissance de la biosphère, le pas de la réflexion par apparition de la noosphère, enfin, la marche à la super-réflexion par socialisation marquent nettement les trois émergences de la cosmogénèse, dont la troisième est en cours – nous laissons de côté l'émergence finale du point Oméga à cause de sa transcendance.

* * *

---

[5] p. 274.

[6] Dans cette acception générale, et indépandemment de la théorie précise de l'émergence, on peut donc dire que la philosophie bergsonienne fait une très grande place aux «émergences».

Avant de passer aux éléments d'identité que contient la pensée teilhardienne, demandons-nous si, contrairement à la rigidité excessive de l'exigence de Meyerson, *l'évolution elle-même n'est pas un principe d'explication.*

Elle peut l'être à trois points de vue, nous semble-t-il.

Elle possède, tout d'abord, une valeur d'intelligibilité par la *continuité* qu'elle introduit dans les processus: elle permet de saisir comment le nouveau émerge de l'ancien *progressivement*, ce qui atténue le saut de l'antécédent au conséquent, car n'importe quoi ne peut sortir de n'importe quoi si une continuité de genèse est assurée. Insistons sur le fait que le nouveau, même relié par continuité à l'ancien, reste cependant inintelligible *en tant que nouveau.*

En second lieu, elle constitue une explication *finaliste globale:* l'évolution montre une marche générale vers un plus être, vers un accroissement de conscience, elle donne *un sens* à la vie et à l'univers, mais ne saurait expliquer les mécanismes particuliers qu'elle utilise. Rappelons que l'explication meyersonienne par déduction identificatrice concerne la causalité efficiente et non la causalité finale.

En troisième lieu enfin, l'évolution peut devenir intelligible en un autre sens que celui de la déduction: on saisit par l'intérieur le processus d'évolution, on vit l'effort créateur en le reconstituant au-dedans de soi, par sympathie, ce qui est possible, parce qu'on suppose que les forces créatrices qui travaillent le cosmos sont à l'œuvre également au-dedans de nous-mêmes, l'homme étant partie intégrante du cosmos et non pas comme «un empire dans un empire». Il s'agit d'une *identification* d'un type absolument différent de celle de Meyerson: non pas identification par déduction entre des objets qui sont découpés dans une évolution, mais identification entre des rythmes créateurs qui sont *vécus* par des «sujets», l'univers lui-même étant considéré comme un «sujet» dans ce cas, c'est-à-dire comme possédant une intériorité, une initiative créatrice authentique. «La création (conçue comme une continuité de jaillissement) n'est pas un mystère; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement[7].»

Teilhard de Chardin a surtout utilisé l'évolution comme finalité: elle donne un sens à tout le réel, même au problème du mal qui reçoit une solution dynamique, alors qu'aucune solution statique n'est possible. L'évolution valorise la vie comme axe de progression,

---

[7] *Bergson, L'évolution créatrice*, p. 270.

alors que la vie est si peu de chose quantitativement et statiquement.

Teilhard a également utilisé l'évolution comme continuité, mais reconnaissons que dans ce cas il a surtout proposé une *description du phénomène* aussi objective que possible, par piété naturelle vis-à-vis de la réalité – pour parler comme les philosophes de l'émergence – bien plus qu'une *explication*.

Enfin, notre auteur n'a guère insisté, croyons-nous, sur le fait de comprendre l'évolution cosmique en vivant intérieurement l'acte créateur: il a surtout scientifiquement envisagé l'homme d'une manière objective, comme «particule cosmique» tout en lui concédant, à lui comme à toute matière d'ailleurs, une intériorité psychique, envisagée elle aussi objectivement.

On ne peut jamais expliquer le monde entièrement – Meyerson parle de l'irréductibilité des irrationnels: une explication totale ferait évanouir le monde dans le néant, dans l'indifférencié. Le progrès de l'explication revient souvent, comme on l'a remarqué, à un déplacement du mystère. Lorsqu'on a découvert les propriétés les plus curieuses de l'électricité, on était fort en peine de les rattacher à d'autres propriétés connues, aussi beaucoup d'esprits procédèrent à un renversement de la situation épistémologique en disant à peu près ceci: «si l'électricité ne peut s'expliquer au moyen du connu, prenons le mystère comme principe d'explication et ramenons tout ce qui reste inexplicable dans le monde à des propriétés électriques!» D'énigme inexplicable qu'elle était, l'électricité passait ainsi au rang de principe d'explication, le mystère se concentrant en elle et paraissant diminuer du fait que, grâce à lui, on en dissipait d'autres.

En réalité on avait simplement déplacé les zones de mystère, ce qui, en principe, est parfaitement légitime.

Nous croyons qu'il en est de même de la notion d'évolution prise comme un principe universel d'explication, ou tout au moins comme source de lumière permettant d'éclairer les autres problèmes. L'évolution comme apparition d'imprévisibles nouveautés est le suprême irrationnel (au sens de Meyerson) sur le terrain de la déduction explicative par causes efficientes: par définition, la nouveauté radicale ne peut se construire déductivement. La citation au début de cette étude montre bien que Teilhard procède au renversement de la situation épistémologique: si *tout* évolue, même les atomes, même les corps dits inertes, alors une nouvelle intelligibilité s'introduit par

la satisfaction donnée à l'exigence rationnelle d'universalité, qui, bien entendu, est aussi une exigence d'identité. En effet, affirmer qu'une loi ou un principe est valable pour tous les êtres et tous les objets, c'est identifier le comportement de ces êtres et de ces objets, donc leur essence, car ils sont ce qu'ils font. Et peut-être qu'en s'universalisant le mystère de l'évolution nous devient plus familier, moins étrange, donc moins choquant, sans compter le fait que nous pouvons vivre ce mystère intérieurement chaque fois que nous créons, que nous agissons librement, et nous le rendre ainsi encore plus familier.

* * *

Contrairement aux philosophes de l'évolution émergente, Teilhard a donné une large place à l'exigence d'intelligibilité par identification. Sa vision du monde est avant tout universaliste, son esprit se révolte contre l'exceptionnel, le bizarre: il faut, dit-il, «*découvrir l'universel sous l'exceptionnel*».

«Nous l'avons trop souvent expérimenté dernièrement pour pouvoir en douter encore: une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable. Bien observé, fût-ce en un seul point, un phénomène a nécessairement, en vertu de l'unité fondamentale du Monde, une valeur et des racines ubiquistes. Où nous conduit cette règle si nous l'appliquons au cas de la ‚self-connaissance' humaine?

»‚La conscience n'apparaît avec complète évidence que dans l'Homme', étions-nous tentés de dire, ‚donc elle est un cas isolé, inintéressant pour la Science'.

»‚La conscience apparaît avec évidence dans l'Homme', faut-il reprendre en nous corrigeant, ‚donc, entrevue dans ce seul éclair, elle a une extension cosmique, et, comme telle, s'auréole de prolongements spatiaux et temporels indéfinis'.

»La conclusion est lourde de conséquences. Et cependant, je suis incapable de voir comment, en bonne analogie avec tout le reste de la Science, nous saurions y échapper.

»Au fond de nous-mêmes, sans discussion possible, un intérieur apparaît, par une déchirure, au cœur des êtres. C'en est assez pour que, à un degré ou à un autre, cet ‚intérieur' s'impose comme existant partout et depuis toujours dans la Nature. Puisque, en un

point d'elle-même, l'Etoffe de l'Univers a une face interne, c'est forcément qu'elle est *biface par structure*, c'est-à-dire en toute région de l'espace et du temps, aussi bien par exemple que granulaire: ‚*Coextensif à leur Dehors, il y a un Dedans des Choses*'[8].»

Donc, dès l'origine de l'évolution, le psychisme est présent dans la matière, celle-ci est «la matrice de l'esprit» et l'esprit est «un état supérieur de la matière». En conséquence, l'esprit n'a pas réellement émergé dans le monde puisqu'il existait dès l'origine. Comment concilier cette permanence de l'esprit avec un accroissement de qualité? Pour répondre à cette question, Teilhard donne encore une fois satisfaction à l'exigence d'identité en forgeant sa théorie des deux énergies physique et psychique: «répandues respectivement sur les deux feuillets externe et interne du Monde [elles] ont dans l'ensemble la même allure. Elles sont constamment associées et passent en quelque façon l'une dans l'autre.» D'où identification des deux énergies. «Tout au fond, *en quelque manière*, il ne doit y avoir, jouant dans le Monde, qu'une Energie unique.» «Essentiellement, nous l'admettrons, toute énergie est de nature psychique. Mais, en chaque élément particulaire, ajouterons-nous, cette énergie fondamentale se divise en deux composantes distinctes: une *énergie tangentielle* qui rend l'élément solidaire de tous les éléments de même ordre (c'est-à-dire de même complexité et de même ‚centréité') que lui-même dans l'Univers; et une *énergie radiale*, qui l'attire dans la direction d'un état toujours plus complexe et centré, vers l'avant[9].» Dans un cerveau humain, par exemple, l'énergie radiale (spirituelle) est énorme et l'énergie tangentielle (physique) est infime.

Cependant, Teilhard reconnaît honnêtement que la somme de ces deux énergies n'est pas toujours constante – ce qui serait une loi de conservation satisfaisant le besoin d'identité.

«Dans le système ici proposé, ensuite, on se trouve paradoxalement conduit à admettre que l'énergie cosmique est constamment croissante, non seulement sous sa forme radiale, mais aussi, chose plus grave, sous sa forme tangentielle (puisque la tension entre éléments augmente avec leur centréité même): et ceci paraît contredire directement le principe de Conservation de l'Energie dans le Monde[10].»

---

[8] *Le phénomène humain*, p. 52.
[9] Ibid., p. 61–62.
[10] *Le phénomène humain*, p. 63.

Cette croissance de l'énergie est un élément d'émergence qui contrecarre l'explication scientifique. Eternelle lutte entre le devenir riche de ses émergences et l'exigence d'identité de la raison, où chacun des antagonistes marque, tour à tour, des points!

On peut se demander quelle serait la réaction d'un défenseur de l'évolution émergente devant cette conception de l'esprit existant dès les origines. Un texte y répond de façon précise, signé par un philosophe américain, Roy Wood Sellars, né au Canada en 1880 et professeur à l'Université de Michigan.

«Il ne sera peut-être pas sans intérêt de citer quelques passages de mon *Critical Realism* pour faire comprendre ma position. A la page 233, par exemple, je critique l'assertion de William James selon laquelle ‚la conscience' pour que l'évolution soit acceptable, devrait, sous quelque forme que ce soit, avoir été présente à l'origine même des choses[11].»

Dans sa critique, l'auteur estime que James adopte le point de vue du mécanisme exclusif de toute nouveauté.

«Nous avons affaire ici à une application de la forme mécaniste du principe de causalité. Par la nature même du système, le principe de la raison suffisante est ramené au principe d'identité. Le rationalisme mécaniste est naturellement transparent, et cette transparence exclut toute nouveauté[12].»

Il serait inexact d'affirmer en général que la théorie de la conscience présente à l'origine des choses est nécessairement un mécanisme exclusif de toute nouveauté: la critique ne vaudrait pas, par exemple, pour la synthèse de Teilhard qui n'a rien d'un mécanisme et où des émergences authentiques se produisent.

Ce qui domine la pensée de Teilhard, c'est la notion de *complexité* opposée à celle d'agrégation: il s'agit d'une combinaison «dont le propre est de relier sur soi un certain nombre fixe d'éléments (...) en un ensemble clos, de rayon déterminé: tels l'atome, la molécule, la cellule, le métazoaire, etc.[13]».

Ces ensembles clos ou «corpuscules», à partir des vivants, sont «indéfiniment extensibles par le dedans».

Nous sommes frappés de constater comme cette notion de com-

---

[11] *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet–sept. 1933, p. 310.

[12] *R. W. Sellars, L'hypothèse de l'émergence, ibid.*, p. 310–311.

[13] *Teilhard de Chardin, Le groupe zoologique humain*, p. 17.

plexité corpusculaire chez Teilhard recouvre exactement la notion d'organisation chez Sellars: toutes deux sont destinées à dépasser une conception purement mécaniste du monde où tout s'explique par particules de matière en mouvement. Voilà qui rapproche Teilhard de nos émergentistes.

* * *

Si l'on sort du Cosmos pour envisager le transcendant, l'exigence d'identité est encore plus complètement satisfaite.

«Mais, si par contre, ainsi que nous l'avons admis, Oméga se trouve actuellement *déjà existant* et opérant au plus profond de la masse pensante, alors il semble inévitable que son existence, par quelques indices, se manifeste dès maintenant à notre observation. Pour animer l'Evolution au cours de ses stades inférieurs, le pôle conscient du Monde ne pouvait agir, c'est naturel, que voilé de Biologie, sous forme impersonnelle. Sur la chose pensante que nous sommes devenus par hominisation, il lui est possible maintenant de rayonner de Centre à centres – *personnellement.* Serait-il vraisemblable qu'il ne le fît pas?...

»Ou bien toute la construction ici présentée du Monde est idéologie vaine. Ou bien, quelque part autour de nous, sous une forme ou sous une autre, quelque excès d'énergie personnelle, extrahumaine, doit être décelable, trahissant la grande Présence... si nous regardons bien.

»Et ici se découvre l'importance pour la Science du Phénomène chrétien[14].»

La présence de l'esprit divin aimantant le cosmos dès les origines et se manifestant dans la noosphère par un rapport de personne à personne est une conception diamétralement opposée au panthéisme d'Alexander pour lequel la divinité est un niveau de réalité par rapport au niveau inférieur qui l'a précédé dans l'ordre d'apparition des émergences. La divinité est par conséquent, elle aussi, en devenir, étant immanente au monde: l'exigence d'identité dans le temps (de permanence) est bien réduite à l'extrême minimum – au minimum de la continuité – chez les philosophes de l'émergence.

* * *

[14] *Le phénomène humain*, p. 324.

Pour conclure, nous dirons que Teilhard de Chardin est habité par cette profonde piété naturelle face au réel qui le rend attentif au rythme évolutif de l'univers, à sa marche irréversible.

«*Rien que* le Phénomène, d'abord. Qu'on ne cherche donc point dans ces pages une *explication*, mais seulement une *Introduction à une explication* du Monde. Etablir autour de l'Homme, choisi pour centre, un ordre cohérent entre conséquents et antécédents; découvrir, entre éléments de l'Univers, non point un système de relations ontologiques et causales, mais une loi expérimentale de récurrence exprimant leur apparition successive au cours du Temps: voilà, et voilà simplement, ce que j'ai essayé de faire[15].»

Cependant, malgré la modestie de son dessein qui lui fait décrire la succession des émergences et leurs enchaînements empiriques, un puissant instinct rationnel le pousse, contrairement à Bergson et aux théoriciens de l'émergence, à maintenir une exigence d'identité pour structurer le devenir et le rendre intelligible, au moins partiellement, ce qui le conduit à spiritualiser la matière et à affirmer l'esprit présent à l'aurore du monde, d'une manière à la fois transcendante et immanente.

---

[15] *Le phénomène humain*, p. 21.