

L'IDÉE D'ÉVOLUTION DANS SES RAPPORTS AVEC LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE

Par LOUIS WEBER.

Un fait bien caractéristique de l'histoire intellectuelle de notre temps est la pénétration de l'idée d'évolution dans la philosophie et dans les sciences positives. Pour ce qui est des sciences, en premier lieu, il suffit de citer d'abord la biologie tout entière, pour se rendre compte du rôle que joue aujourd'hui l'idée d'évolution dans notre conception immédiate et positive du monde organisé; cette idée, en biologie, est devenue le principe heuristique par excellence, en même temps que principe d'explication. Viennent ensuite, se rattachant à la biologie et soumises également à la méthode évolutionniste, les sciences historiques du domaine cosmologique, telles que la géologie, et même l'astronomie physique, en tant que son objet est d'expliquer et de décrire la formation des corps célestes. Il n'est pas jusqu'aux sciences qui en apparence devaient rester à jamais étrangères à la pré-

occupation évolutionniste, qui n'ont pas été sans subir son influence, les sciences mathématiques. En créant des géométries non euclidiennes, les travaux des géomètres de ce siècle n'ont-ils pas eu, en effet pour principal résultat de séparer la forme logique et apodictique des raisonnements géométriques du contenu propre de l'intuition d'espace? N'ont-ils pas montré que cette intuition n'a pas le caractère d'universelle nécessité qui l'imposerait telle quelle et absolument à tout esprit, quel qu'il fût, mais qu'elle est, au contraire, relative à l'esprit humain dans ses conditions présentes, et que l'on peut, sans contradiction, concevoir un espace, qui ne serait pas celui qui nous sert à construire rationnellement le monde extérieur, et qui serait cependant susceptible de servir, comme l'espace euclidien, de schème à la fonction logique. Nous n'insisterons pas, d'ailleurs, sur ce point; ce qu'on doit ici en retenir c'est qu'avec les géométries non euclidiennes s'est introduite en géométrie l'idée de *genèse*; car si l'espace peut être autre que celui que nous imaginons d'abord et que nous concevons ensuite, n'en résulte-t-il pas que ce qui nous paraissait jusqu'ici être le symbole immuable de la vérité objective, l'espace homogène, continu, infini, avec ses trois dimensions, pourrait un jour, par la transformation de nos facultés de percevoir et de connaître, devenir autre, et, lui aussi, en un certain sens évoluer en acquérant de nouvelles propriétés? Et de fait, l'invention des géométries non eucli-

diennes n'est-elle pas elle-même une sorte de preuve expérimentale de cette hypothèse paradoxale, et ne peut-on pas soutenir que la notion d'espace du géomètre moderne n'est déjà plus tout à fait identique à celle du géomètre grec, par exemple ? Stuart Mill conjecturait qu'en une constellation lointaine les théorèmes fondamentaux des mathématiques pourraient bien cesser d'être vrais. N'y aurait-il pas lieu de reprendre en la modifiant cette supposition fantaisiste, et serait-il entièrement déraisonnable de feindre qu'un jour, sur notre globe, le théorème du carré de l'hypothénuse n'aura plus exactement la même valeur objective qu'à présent ? Nous n'avons pas certes la prétentions de nous arrêter à pareille conjecture, mais nous croyons devoir la citer pour faire toucher du doigt en quelque sorte cette conséquence indirecte de l'idée d'évolution, qui s'est glissée dans la science de l'immuable par excellence, l'espace vide, à la faveur des travaux récents qui ont si profondément transformé la géométrie.

Tournons-nous maintenant vers les sciences de l'esprit, vers la psychologie et la sociologie, ces rejetons vigoureux de la philosophie, quoique encore adhérents au vieux tronc duquel ils sont issus. La psychologie ne s'est constituée en une science à peu près indépendante que du jour où elle s'est modelée sur la biologie. C'est assez dire combien elle s'est imprégnée d'évolutionnisme. Les explications génétiques sont devenues le mode le plus

général d'explication adopté par la psychologie positive, c'est-à-dire empirique. Là où ont échoué et l'ancien sensualisme, trop abstrait, et, plus récemment, la chimie mentale, trop mécaniste, la méthode évolutionniste semble réussir, et la formation de l'esprit, assimilée à un processus qui se déroule non seulement dans la vie de l'individu mais aussi dans celui de la race et de l'espèce, à un certain aspect du devenir de l'être vivant, paraît bien devoir être le problème capital de la psychologie objective. L'idée d'évolution a donc renouvelé la psychologie. Si, de plus en plus aujourd'hui, ce ne sont plus tant des facultés toutes faites, des idées innées, des fonctions parfaitement arrêtés et définies dans leur fonctionnement que le psychologue étudie, mais de préférence des origines et des fins, des processus de développement, des *progrès* en un mot, qui constituent la vie de l'esprit et, par là, l'esprit lui-même en sa réalité propre, c'est bien, il faut en convenir, à l'idée d'évolution qu'on le doit. Née sur le terrain de la physique et de la cosmologie mécanique, où elle ne pouvait se développer pleinement, ni porter tous ses fruits, car les concepts radicaux de la physique, espace et matière, symboles statiques de la Substance, sont par essence incompatibles avec l'idée dynamique et fluente du devenir, cette idée, dont l'acceptation contemporaine, vulgarisée par une doctrine célèbre, est l'*évolution*, a trouvé dans la psychologie son domaine favori, son domaine d'élection.

Que dire enfin de la science, encore à l'état naissant, qui semble devoir subsumer toutes les autres disciplines, de la sociologie? La première notion scientifique de la société a consisté en une analogie facile avec les organismes matériels. Sans doute, dès à présent, on s'aperçoit que cette analogie est loin d'être suffisante, ni même toujours exacte, que la société est plus et autre chose que l'organisme tel que le conçoit le biologiste, que l'organisme n'explique pas la société, mais que la société, plutôt, au contraire, expliquerait l'organisme. Toujours est-il cependant que cette analogie a été pour ainsi dire la « marraine » de la sociologie et qu'elle l'a tenue sur les fonts baptismaux de l'Église positiviste. Il en reste et il restera longtemps à la sociologie une marque originelle, et une parenté étroite avec la biologie; et que s'ensuit-il? c'est que la sociologie s'est constituée sous les auspices de l'idée d'évolution qui régit la biologie, et que les sociologues sont à ce point imbus des principes et de la méthode évolutionnistes qu'ils ne perçoivent les sociétés qu'à travers le prisme du devenir, les concevant comme des systèmes d'action et de phénomènes qui se déroulent dans le temps, qui *deviennent* sans cesse, et dans lesquels une propriété, quelle qu'elle soit, n'est expliquée qu'autant qu'elle est rattachée à des antécédents chronologiques et, parfois enfin, légitimée téléologiquement par des conséquents également chronologiques.

Notre science contemporaine dans ses diverses bran-

ches est donc toute pénétrée de l'idée d'évolution, parce qu'elle tend à donner la prépondérance à l'explication historique des choses, en tout cas à lui accorder une préférence sur toute autre explication; or cette tendance elle-même s'est développée et s'est épanouie avec les philosophies évolutionnistes.

Un mouvement de cette importance ne pouvait pas ne pas avoir de retentissement sur la philosophie proprement dite. Faut-il parler d'abord des doctrines qui illustreront la seconde moitié de ce siècle par la faveur grandissante dont elles y ont joui, les doctrines positivistes, le positivisme français et le positivisme anglais? Inutile, croyons-nous, d'entrer dans de longs développements à cet égard. Le positivisme de Comte, en créant la sociologie, a placé l'explication historique au sommet des explications scientifiques. Toute science, selon Comte, peut et doit être considérée comme une branche de la sociologie; le point de vue de l'humanité dépasse, absorbe et justifie tous les autres. Or l'humanité n'est pas un être, à la manière de l'antique Substance, c'est une vie qui se développe, qui progresse et qui évolue vers une fin, nécessairement. Ce caractère de l'humanité, du Grand Être, se reflète sur tous les êtres qu'envisage le savoir, et les résultats des autres sciences convergent vers un but unique, qui est de faire connaître le devenir réel et la destinée normale du Grand Être. Quant au positivisme anglais, il suffit de prononcer le nom de son plus éminent

représentant, Herbert Spencer, pour se convaincre que sa manifestation présente est la doctrine même de l'évolution.

Le courant actuel de la philosophie ne semble pas devoir l'orienter vers des conceptions ouvertement contraires à l'empirisme d'un Comte et d'un Spencer. Nous n'en voulons pour preuve que la faveur partout grandissante de la sociologie, et la séduction qu'elle exerce sur les esprits enclins aux spéculations abstraites. N'est-il pas symptomatique ce propos que l'on a attribué à l'un de nos maîtres en sociologie, le jour encore tout récent où il prenait possession d'une chaire illustre de philosophie moderne? Ne disait-il pas qu'il se proposait d'y enseigner la philosophie véritablement moderne, c'est-à-dire la sociologie. Nous ajouterons, en manière de commentaire : la sociologie, c'est-à-dire, en somme, la science de l'évolution des sociétés humaines, en tant qu'elle nous fournit l'ultime raison explicative des propriétés de l'esprit humain.

Mais une autre philosophie se dessine, plus intérieure, plus affranchie de l'objectivité, une philosophie de la liberté, destinée à s'opposer victorieusement aux empiètements du déterminisme sociologique sur le domaine de la conscience. Cette philosophie, dont les travaux de MM. Boutroux et Bergson nous ont si clairement montré la voie, est-elle un retour vers les formes de pensée du spiritualisme classique, ou même vers le rationalisme

kantien et post-kantien? Il s'en faut de beaucoup. Sa nouveauté, son originalité profonde, consistent, croyons-nous, à ramener au concept de devenir pur et débarrassé de toute altération spatiale, la notion de la réalité. Par là nécessairement elle conserve une relation de parenté avec les philosophies évolutionnistes. Elle ne conçoit plus, sans doute, l'évolution comme un développement nécessaire et continu sous l'empire de lois mécaniques, conception qui est celle de l'empirisme anglais, ni comme la manifestation de lois imposées du dehors à l'Esprit, ni comme un processus de correspondance fatale — on ne sait trop pourquoi — entre la Nature et l'Esprit; mais elle pose en principe *l'irréductibilité du devenir interne*, sa primauté dans le système des catégories, et, dès lors, elle voit dans ce devenir la définition même de la liberté. Mais il n'en reste pas moins acquis que le devenir étant pris comme principe fondamental d'explication de l'esprit, et par là du monde qu'il reflète, c'est à une philosophie nouvelle de l'évolution, entendue dans un sens plus large, de l'évolution spontanée de l'Être, que cette remarquable métaphysique, fondée sur l'expérience interne et immédiate, aboutit vraisemblablement.

Que devient, dans ce grand mouvement évolutionniste, l'antique problème de la certitude? nous voulons parler ici de la certitude objective, scientifique et philosophique. Nécessairement la signification du problème change. La

science et la philosophie moderne s'en étaient tenues jusqu'à ces derniers temps à la conception de la vérité objective comme d'un domaine invariable et éternel en soi, dont l'esprit humain s'emparerait par conquêtes successives et où il s'asseoirait de façon absolument durable, ce qu'exprime si heureusement l'expression « posséder la vérité ». Pour la science de la nature, essentiellement réaliste, la certitude de la vérité objective consistait dans la connaissance claire et rationnelle de l'être du monde, considéré comme, en une certaine mesure au moins, indépendant et antérieur à l'esprit qui s'applique à le connaître. Pour la philosophie, y compris même la philosophie critique, la certitude de la vérité objective n'est pas moins une attitude de stabilité de l'esprit vis à vis d'un objet, également stable, vis à vis d'une vérité éternelle et universellement valable. Que la philosophie, s'élevant ensuite à un degré supérieur de la réflexion, prenne pour objet l'esprit lui-même, au lieu de la Nature, comme le veut Kant, l'esprit, ses lois, ses facultés et ses formes qu'il impose à l'objet immédiat de la connaissance, et le mode même d'après lequel il conditionne la science et la rend possible, peu importe, après tout. C'est encore le rôle de la Nature que jouent alors l'esprit, ses catégories et ses formes, et la philosophie transcendantale est, en matière de dogmatisme, logée à la même enseigne que la science la moins réfléchie, la plus naïvement réaliste. Avec Kant, le problème

de la certitude philosophique n'est pas envisagé à un point de vue essentiellement différent de celui auquel se place le savant pour définir la certitude scientifique. La vérité à conquérir, c'est l'esprit en tant qu'il fait acte de connaissance, et cet esprit, l'esprit humain, est posé devant la réflexion philosophique, dans l'intemporel, et nous dirions presque dans le *spatial*, comme une *chose*, comme un être fini et déterminable, de même que la nature s'est posée devant l'intelligence du savant, comme un objet bien délimité, à contours arrêtés d'avance par une volonté supérieure à cette intelligence, et qu'il s'agit de déterminer.

La certitude objective, dans cette conception *statique* de la vérité, c'est l'état de l'esprit qui a conscience d'avoir atteint une position d'équilibre stable, qui se repose dans la satisfaction d'une tendance désormais sans motif et sans but. La vérité que recherchent le dogmatisme pré-kantien et même le criticisme, dans l'ordre théorique, est toujours une affirmation telle qu'on ne puisse pas supposer la possibilité de sa négation ultérieure. A ce point de vue, la certitude objective atteint une possibilité véritable et acquiert une valeur absolue.

Les philosophies évolutionnistes rompent avec cette tradition. Soit qu'on se place au point de vue empirique et objectif de la sociologie, soit que l'on se cantonne sur le terrain de l'expérience interne et dans la catégorie du devenir intérieur, psychique et subjectif, il devient

impossible de conserver cette notion dogmatique et substantialiste de la vérité toute faite, de la vérité éternelle et absolue vers laquelle gravite le savoir.

A une vérité toute faite, l'évolutionnisme sous toutes ses formes substitue une vérité qui se fait; mais une vérité qui se fait, une vérité qui devient sans cesse, qui n'est jamais fixée, qui peut être contredite un jour mérite-t-elle encore le nom de vérité, et correspond-il à cette conscience que prend alors l'esprit d'être avec son objet dans une relation toujours exposée au changement, à cet équilibre perpétuellement mobile un état qui mérite encore le nom de certitude? Au premier abord, cela est douteux.

Admettons que, suivant le positivisme évolutionniste, la philosophie des sciences, la logique et la théorie de la connaissance ne soient, comme on l'a dit, que des chapitres de la *psychologie sociale*. Qu'en résulte-t-il, sinon évidemment et en premier lieu que les vérités scientifiques de l'ordre immédiat, les lois de la nature, sont des résultantes provisoires et jamais définitives des actions et réactions qui s'exercent entre l'esprit social et son milieu. L'esprit social est un perpétuel devenir et les phases d'équilibre qu'il traverse sont affectées de la même mobilité. Les vérités philosophiques ensuite n'échappent pas à cette inéluctable nécessité du changement; la réflexion philosophique est pour le sociologue un phénomène social, et ses points d'arrêt sont, de même que le milieu

social où ils se placent, soumis au devenir et au changement. Ainsi l'empirisme sociologique, qui voit partout des progrès et des métamorphoses, conduit dans l'ordre de la philosophie et, plus spécialement dans la philosophie de la connaissance, à un relativisme tel qu'auprès de lui le relativisme kantien semble être un dogmatisme intransigeant et suranné. L'évolutionisme conséquent avec lui-même doit s'interdire toute affirmation absolue non seulement touchant les choses, mais encore touchant nos idées des choses et touchant l'Esprit, et la certitude de la vérité objective s'y réduit à un état mental d'équilibre temporaire qui ne possède plus ce caractère de pérennité que la philosophie a de tout temps attribué à l'affirmation du vrai.

Que si l'on abandonne maintenant le point de vue sociologique pour le point de vue individualiste, on n'échappera pas davantage au scepticisme. Une philosophie qui va chercher son principe dans la réalité du devenir vivant, dans la conscience même d'être ce devenir, revient, quelque détour qu'elle prenne, à la conception d'Héraclite. Si le devenir est le fondement de la réalité, πάντα ῥεῖ, comme disait le philosophe d'Ephèse, tout devient, tout s'écoule, tout est muable, les objets de la pensée comme la pensée elle-même, les choses et l'esprit, et la vérité définitive, la seule certitude à laquelle il nous soit donné de prétendre c'est d'être certain qu'il n'y a que des haltes de repos temporaire de l'esprit dans ses

démarches, que la certitude de la vérité n'est qu'un symbole, une apparence d'immobilité sous laquelle se cache l'éternel mouvement de la vie de l'esprit et du monde. Pouvons-nous dès lors conserver l'expression « posséder la vérité » avec le sens que lui donne la philosophie dogmatique ou critique? Non certes; la relativité de la connaissance n'est plus seulement une relativité actuellement donnée tout entière, une relativité de coexistence, une relativité « spatiale », telle que celle à laquelle conduit la philosophie critique, la relativité dans les philosophies évolutionnistes est plus profonde et plus irréductible, c'est une relativité dans la durée, la relation de ce qui est à ce qui n'est pas encore, qui ne nous permet même pas de poser cette relation à son tour comme un absolu, car elle n'est pas donnée et elle reste toujours une chaîne ouverte que l'avenir ne formera que pour la rouvrir aussitôt. A mesure que l'idée d'évolution, c'est-à-dire de changement et de durée — car l'évolutionnisme physique, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans un travail antérieur ¹, est contradictoire en soi, et l'évolutionnisme conduit nécessairement à une doctrine purement psychologique du devenir — devient plus précise, plus consciente de soi, elle supprime les points de vue de tout dogmatisme et elle ne laisse subsister qu'elle-même, c'est-à-dire la négation radicale de la possibilité

1. *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893, n° 4).

d'une certitude quelconque, hormis celle de sa propre vérité ; certitude qui n'en est pas une, car il n'y a pas de science de ce qui n'est pas encore, et le principe de contradiction ne s'applique pas, comme l'a remarqué Aristote, au futur proprement dit.

Telles sont, très brièvement indiquées, les relations d'une idée primitivement cosmologique, l'évolution, avec un des principaux problèmes de la métaphysique. Il semble au premier abord qu'il n'y ait pas de relation entre les deux, et cependant, si l'on résume encore davantage le court exposé qui précède, il nous paraît difficile de ne pas accorder ceci : avec la biologie, l'idée d'évolution s'introduit dans la science et dans la philosophie ; d'une part, elle entraîne avec elle, ou plutôt elle coïncide avec l'avènement de la sociologie et de la conception sociologique du monde. De là à une conception sociologique de la science et de la philosophie elle-même la pente est fatale, et par là même tout dogmatisme métaphysique se trouve ruiné par un empirisme irrévocable. La certitude, quelle qu'elle soit, se réduit dans ce phénomène radical à un phénomène social, et, pour tout dire, à un fait qui, loin de fixer le savoir, ne s'éclaire lui-même qu'à la lumière du savoir, à la lumière de cette connaissance empirique qu'est la sociologie et qui n'est, ne peut être, par hypothèse, jamais achevée. Ou bien l'idée d'évolution, contrôlée par la psychologie et critiquée d'un point de vue supérieur, mène tout droit à la

philosophie du devenir et de la *durée*. Là encore la notion de vérité objective doit subir une profonde altération. Si la réalité ultime est cet inexprimable, cet ineffable, qui n'est jamais, qui vit, qui se développe, en un mot, qui *dure*, où l'esprit humain trouvera-t-il le repos auquel il aspire et qu'il recherche à tout prix? Quel est alors le sens des mots : posséder la vérité, affirmer l'être vrai? Entre l'être logique et le devenir n'y a-t-il pas un hiatus infranchissable, une incompatibilité absolue? Or n'est-il pas évident qu'il n'y a de science, partant de vérité et de certitude qu'autant qu'il y a de l'être, nous voulons dire de l'*existence logique*, laquelle est essentiellement hétérogène à la durée et intemporelle en soi. Dira-t-on que la conclusion finale des philosophies évolutionnistes et des philosophies du devenir est, en métaphysique, le scepticisme? Nous n'irons pas jusque-là, mais ce que nous croyons avoir fait ressortir, bien imparfaitement, il est vrai, et l'on nous excusera eu égard au cadre limité de ce travail, c'est que ces philosophies récentes, qui mettent au premier plan l'idée de temps, ébranlent jusqu'en leurs bases non seulement le dogmatisme, mais même tout rationalisme, et qu'elles altèrent totalement nos notions habituelles de vérité et de certitude, car elles instituent un relativisme — absolu, si l'on peut dire, sans paradoxe —, le relativisme inhérent au devenir, et elles adoptent pour principe, avoué ou non, de la Nature et de l'Esprit, cet *x* dont on ne peut

même pas dire qu'il *est* : le Réel insondable, au lieu de l'Être intelligible.

Et maintenant, est-il possible de trouver un terrain de conciliation entre le passé et le présent, entre la notion classique de vérité, admise par le dogmatisme et le criticisme, tout au moins le criticisme de la raison pure, et cette notion « héraclitéenne » qui visiblement se fait jour ? Nous n'avons pas la prétention d'apporter ici une solution. Nous voudrions seulement faire comprendre que c'est en avançant toujours plus loin dans l'idéalisme rationaliste, asymptotiquement en quelque sorte à l'idéalisme absolu, que l'on peut espérer atteindre à une notion de la vérité et de la certitude qui redonne un fondement immuable au savoir.

Il est clair d'abord que ni la sociologie, ni les philosophes évolutionnistes, ni aucune philosophie du devenir ne franchissent le cercle des catégories. Elles s'adressent à l'entendement, et elles se soumettent *ipso facto* aux lois de la pensée discursive : elles sont elles-mêmes des éléments de ce tout qu'est le savoir, et elles ne se constituent qu'en postulant implicitement l'unité de ce tout. Dès lors il apparaît que de même que l'empirisme se condamne en prenant pour principe le *fait*, qui n'est pas un principe, de même l'évolutionisme se nie, ou nie au moins la légitimité de son expression philosophique, en allant chercher son principe dans un *en dehors* ou un *antérieur* à la pensée, à l'être enfermé dans le cercle des catégories.

Où le devenir est une catégorie, et la vérité de la philosophie du devenir se ramène à un accord stable de la pensée avec elle-même, dans la sphère intemporelle et logique de la pensée discursive, ou bien le devenir, étant le Réel antérieur à toute pensée, explicite ou implicite, n'est pas une catégorie; le cercle est franchi, mais à quel prix? au prix d'un scepticisme théorique qui ne laisse plus de place qu'à l'action, à la Vie, sans épithète; car au nom de quel critère viendrait-on ensuite rétablir une hiérarchie entre les divers modes de l'action et entre les diverses formes de la vie? Toute vie est également digne; toute action, en tant qu'action, enferme la réalité et la vérité. L'épiphénomène de la pensée a perdu sa suprématie.

Il faut donc, croyons-nous, que l'idée d'évolution et toute philosophie qui en découle se donnent franchement pour ce qu'elles sont : une idée, un concept directeur, un principe qui ne prétend nullement dépasser les catégories; une philosophie « naturaliste », intérieure à la philosophie rationaliste, une sphère déterminée dans cette série de sphères concentriques qui est l'infinité des degrés de la réflexion au sein de l'espace logique, bref une philosophie seconde.

Comme telles, ces doctrines ont leur vérité, leur rang, leur valeur propres dans l'harmonieux ensemble du savoir, et elles contribuent pour leur part à enrichir la conception rationnelle du monde et de l'esprit. Mais elles

ont, de plus, une importance considérable dans la philosophie proprement dite.

En effet, elles nous accoutument à regarder toutes choses et la science elle-même *sub specie temporis*, sous les espèces de la durée. Il s'en suit qu'elles sont, de leur nature, une réfutation du dogmatisme, plus décisive encore que la critique de Kant. Elles interdisent à la philosophie de décréter une vérité intangible, non seulement dans l'ordre des conceptions du monde, mais encore dans celui des conceptions du savoir (*ideæ idearum mundi*). Les philosophies évolutionnistes ne sauraient admettre que l'on établisse dès à présent des bornes fixes entre un usage légitime de la raison, empirique et positif, et un usage illégitime, transcendant et métaphysique, car elles mettent la faculté critique elle-même sur le terrain mouvant du devenir. Ces philosophies ont ainsi élargi le champ métaphysique et ont donné à la spéculation une conscience plus nette de sa liberté en l'affranchissant définitivement du dogmatisme.

Mais, par une conséquence non moins directe, elles conduiraient inévitablement au scepticisme si l'intellectualisme ne reprenait le dessus en se les assimilant et en interprétant dans son sens la méthode qu'elles intronisent. De deux choses l'une, en effet; ou bien le principe de ces doctrines, durée concrète, action, vie, est extérieur et antérieur à la pensée, il est le *donné* pur, l'existence absolue, hétérogène et irréductible à *ce qui*

donne, à l'être posé et affirmé par la pensée comme un objet dont elle ne se distingue que provisoirement et pour l'identifier ensuite avec soi; et l'on retombe dans les insolubles contradictions de l'empirisme; ou bien, ce principe est conçu comme intérieur et coextensif à la pensée, comme une catégorie. Dans ce dernier cas la contradiction est évitée, et le scepticisme n'est plus à craindre.

Le devenir incompréhensible doit pouvoir être rattaché à un principe d'intelligibilité, et la spontanéité de la vie sensible s'expliquer par la liberté raisonnable. Le devenir de la réalité sensible ne peut, en effet, être mis au rang des objets de la réflexion que si on le compare au devenir de la pensée, qui est le mouvement même de la réflexion. La science, nous le savons, est essentiellement un *progrès*, que l'on ne parvient à concevoir et dont on ne pénètre tant soit peu la nature qu'en pratiquant soi-même la science, c'est-à-dire en s'adonnant à la recherche du vrai. Il n'est pas de notion plus fautive de la science que celle qui la supposerait achevée, et, dès lors, réductible à un vaste théorème dont les prémisses se laisseraient enfermer dans un système fini d'affirmations. La science véritable est au contraire infinie. Son développement est un continuel enrichissement, dont il paraît contradictoire de vouloir prévoir la fin. A chaque conquête d'une vérité, nous voyons naître de nouvelles existences logiques, nous saisissons le rap-

port de la puissance à l'acte, nous voyons s'effectuer sous nos yeux le passage de l'idée implicite à l'idée explicite. N'y a-t-il pas là un élément de mouvement, inaccessible à toute détermination *a priori*, un élément que la réflexion ne saurait entièrement définir par des concepts, parce qu'il est l'infinité même, et que l'infinité peut bien être affirmée comme *loi*, mais non posée et isolée comme un objet quelconque, dont un nombre limité de concepts épuiserait le contenu?

Mais entre cet élément, en un sens inconcevable parce qu'il est cela même qui conçoit, et incomparable à l'être fini parce qu'il est le principe même de l'être, et la réalité inconnaissable telle que celle dont les philosophies dualistes admettent l'existence en opposition avec la pensée et l'idée, une différence radicale subsiste : cet élément est la pensée en soi et par soi, l'idée vivante et agissante, qui dépasse toutes ses déterminations et dont les catégories ne sont que des modes inférieurs; elle ne saurait donc être objectivée sans perdre l'infinité qui la caractérise; le Réel, au contraire, qui dans toute conception dualiste fait échec à l'idéalisme absolu, est nécessairement conçu comme l'*objet absolu*, l'autre que l'idée, devant lequel la pensée s'arrête comme devant un infranchissable obstacle. Si l'on adopte la première hypothèse, qui est celle de l'idéalisme absolu, on apprécie alors dans les philosophies de l'évolution et du devenir de

précieux auxiliaires qui permettent de la mieux comprendre et de l'envisager sous son aspect le plus propre à dissiper les dernières illusions du réalisme instinctif de l'esprit humain. En mettant au premier plan l'idée de durée, elles font tomber en désuétude la notion d'une vérité toute faite et elles nous accoutument à celle d'une vérité qui se fait; mais c'est à la condition que cette idée ne soit pas présentée comme l'idée d'une réalité première, à l'origine de laquelle la pensée ne préexisterait pas, mais au contraire comme une sorte d'image et de symbole sensible d'un devenir supérieur, intelligible parce qu'intelligent : le progrès même de la pensée, la dialectique immanente et coextensive au savoir. L'évolution n'a un sens que si on la rapporte à cette vie « logique », dont le processus, incommensurable avec la durée sensible, renferme néanmoins les seuls principes en vertu desquels la durée sensible s'affirme logiquement et se pose comme mode d'existence. Image imparfaite (comme toute catégorie, qui n'est qu'un reflet de l'être infini), l'idée de durée s'évanouit dans le néant de l'intelligible si on lui attribue une valeur absolue en elle-même; mais elle acquiert une tout autre portée si on la considère, en tant que catégorie, comme un symbole de l'Être véritable, qu'aucune détermination ne limite et qui, incessamment se surpasse, et ne se fixe jamais.

Il en est de même de l'idée de la spontanéité. La spon-

tanéité est la liberté conçue comme une propriété essentielle de la matière vivante ; enveloppée dans le sensible, elle ne se distingue guère d'abord du hasard aveugle. Ce n'est pas dans cette notion de la liberté que les philosophies du devenir puiseront des arguments contre le déterminisme, car le déterminisme aura toujours sur elle la supériorité du rationnel sur l'absurde ; c'est à une notion de la liberté empruntée à la vie intellectuelle dans sa plus haute manifestation, à celle dont le progrès scientifique est l'expression la plus immédiate. La liberté contre laquelle aucune dialectique ne prévaut, c'est l'auto-détermination dont la dialectique elle-même est l'exemple le plus probant, la recherche de l'accord de l'Être avec les principes et par les principes. La spontanéité vivante se comprend alors par comparaison avec cette liberté suprasensible ; et la certitude psychologique de notre liberté dépend de cette certitude métaphysique que la pensée n'a jamais à craindre de se heurter à ce qui n'est pas elle, et que son progrès consiste à se connaître et à se retrouver partout en face de soi. « La chimie crée elle-même son objet », a dit un savant. Cela peut se dire, croyons-nous, de tout le savoir, et c'est justement là la vérité que l'idéalisme absolu a pour but de mettre en lumière, en insistant toutefois sur le caractère progressif de cette création, sur l'absence de limitation et d'*a priori* absolus qui la dénote, sur la liberté et l'infinéité qu'elle exprime mieux que tout autre analogie tirée de la nature

sensible. Telle doit être l'interprétation de l'idée d'évolution, née sur le terrain mécano-cosmologique, ayant ensuite reçu ses principales applications en psychologie, et finalement comprise dans une philosophie vraiment première.