LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

DANS LA

PHILOSOPHIE DE BERGSON

PAR

PAULS JUREVIČS

Privat-docent à l'Université de Riga

RIGA 1929

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

DANS LA

PHILOSOPHIE DE BERGSON

PAR

PAULS JUREVIČS

Privat-docent à l'Université de Riga

RIGA 1929

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE.

Sans prétendre avoir saisi le processus concret par lequel s'est constituée la philosophie bergsonienne dans la pensée de son auteur, nous croyons pourtant ne pas fausser le caractère de la doctrine en prenant comme point de départ de notre exposé le fait que Bergson n'est pas satisfait par les doctrines préexistantes. En effet, dans *l'Intuition philosophique*[1], il convient que toute doctrine philosophique est forcée de s'exprimer en fonction des concepts qui étaient déjà forgés au moment de sa naissance, et en fonction des problèmes d'actualité à l'époque de son élaboration. Le premier pas de chaque philosophie sera donc nécessairement de prendre une attitude envers les solutions qui ont été déjà données au problème qu'elle examine. D'autre part, comme on peut le constater aisément, même matériellement la partie critique dans l'oeuvre de Bergson occupe au moins autant, et même plus de place que l'exposé positif.

Ce qui frappe Bergson dans les solutions données aux divers problèmes philosophiques, comme les a enregistrées l'histoire de la philosophie, c'est leur caractère contradictoire soit par rapport à l'expérience, soit par rapport aux autres solutions, soit même par rapport aux thèses qui ont servi à poser le problème lui-même. Il dit même expressément, que la recherche qu'il tente de voies nouvelles dans la philosophie a été provoquée par le spectacle des errements de celle-ci à travers un labyrinthe où elle semblait s'être égarée, et des contradictions irrémédiables auxquelles elle aboutissait. „Quelles raisons aurions-nous de douter d'une connaissance, l'idée même d'en douter nous viendrait-elle jamais, sans les difficultés et les contradictions

[1] Revue de Métaphysique et de Morale, 1911, p. 812.

que la réflexion signale, sans les problèmes que la philosophie pose?"[1] Son oeuvre, donc, et au premier chef, consistera à révéler les causes des paradoxes auxquels aboutit la philosophie et à dénoncer les erreurs qui conduisent à des contradictions inacceptables.

De même, par son côté positif cette oeuvre consistera évidemment à tenter de renouveler les vieux problèmes, peut être même à abolir quelques-uns d'entre eux, et, pour d'autres, d'en donner une solution, qui, ne contenant pas de contradictions, pourra donner une satisfaction supérieure à l'esprit spéculatif.

Comme exemple typique, des contradictions auxquelles aboutit la philosophie d'un certain genre, Bergson semble choisir avec prédilection les paradoxes de Zénon d'Elée. Il y revient dans tous ses principaux ouvrages.[2]

Quoique ces paradoxes semblent porter sur des cas très spéciaux, Bergson les considère comme très typiques des erreurs que commet l'intelligence en suivant sa pente naturelle. Zénon raisonne seulement sur les quantités, mais son raisonnement, fait remarquer Bergson, pourrait aussi bien s'appliquer au devenir qualitatif et au devenir évolutif.[3] Achille, le plus agile de tous les héros grecs, dit Zénon, ne dépassera jamais la tortue—animal célèbre par sa lenteur—s'il donne à cette tortue une avance, si petite soit-elle. Son raisonnement est très simple: pour que la tortue soit dépassée, il est nécessaire qu'Achille occupe d'abord la place qu'elle vient de quitter. Mais, puisque l'espace est divisible infiniment, et que, pour parcourir une partie de l'espace, si petite soit-elle, on doit toujours dépenser aussi une quantité minima de temps, toujours exprimable mathématiquement, le moment où Achille aura atteint la tortue n'arrivera jamais.[4] Conclusion en désaccord flagrant avec l'expérience la plus élémentaire, la plus habituelle, et qui, pourtant, semble se dégager nécessairement d'un raisonnement qui paraît être exemplaire par son exactitude et sa rigueur.

Dans l'analyse et la critique de ce sophisme, les tendances les plus profondes de la philosophie bergsonienne ont occasion de se manifester. On voudrait presque dire que, toute entière, elle est stimulée par ces contradictions. En tous cas elles lui donnent le plus puissant argument pour la critique des procédés habituels de travail de l'intelli-

---

[1] *Matière et mémoire*, p. 207.

[2] *Essai sur les données immédiates*, p. 85 et suiv., *Matière et mémoire*, p. 211 et suiv., *Évolution créatrice*, p. 333 et suiv.

[3] *Évolution créatrice* p. 337.

[4] *Données immédiates*, p. 85—86, *Évolution créatrice*, p. 336.

gence, étant admis que les sophismes de Zénon soient typiques pour celle-ci. En effet qu'est donc le *leitmotiv* de la critique bergsonienne de l'intelligence, sinon l'insuffisance des résultats de son travail, leur caractère antinomique et contradictoire?[1] Mais si l'insuffisance du travail entrepris est bien établie par le caractère contradictoire des résultats auxquels aboutit l'intelligence dans sa tendance à expliquer le monde réel en suivant sa pente naturelle, — il faut encore toutefois montrer la source de l'erreur, expliquer son apparition et, si possible, montrer même qu'elle est inévitable dès que certaines fausses prémisses sont admises. La réponse à cette question est loin d'être unique, on le sait trop bien par l'histoire de la philosophie. L'originalité de Bergson consistera à chercher la source des insuffisances de certaines philosophies dans l'inaptitude de l'intelligence à saisir le réel, par suite d'un désaccord profond entre les conditions d'exercice de l'intelligence et le caractère essentiel du réel.

I. LE RÉEL.

Ainsi nous sommes amenés à une doctrine du réel. La critique de l'intelligence comme d'une faculté qui souffre de „l'incompréhension naturelle de la vie",[2] présuppose qu'on connait déjà la vie. La théorie de la connaissance bergsonniene est intimement soudée à sa métaphysique, sa théorie du réel.

Qu'est-ce que le réel? où le trouverons-nous? Bergson a une réponse à cette question. „Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans"... répond-il. „C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure".[3] Mais tout, dans ce moi, n'est pas d'une égale valeur. Il y a des états qui, détachés dans une certaine mesure, sont comme intermédiaires entre lui et le monde extérieur. Mais ils constituent seulement la surface de notre moi. Pour que nous puissions trouver notre moi dans son originalité, il faut que nous nous ramassions vers le centre. Et c'est alors qu'apparait comme la véritable essence de nous-mêmes „une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler".[4] Le trait le plus saillant de ce moi est qu'il dure, qu'il se grossit sans cesse du présent qu'il ra-

---

[1] cf. *Matière et mémoire*, p. 243, 259, 263; *Évolution créatrice*, p. 304; *Introduction à la métaphysique*, Revue de Mét. et de Mor., 1903, p. 19, 26; *Durée et Simultanéité*, 2-me éd., p. 240.

[2] *Évolution créatrice*, p. 179.

[3] *Introduction à la métaphysique* p. 4.

[4] Op. cit., p. 5.

masse sur sa route.[1] Ainsi, c'est la durée qui apparaît comme le plus réel de nous-mêmes. Mais, découverte comme constituant le fond de nous-mêmes, elle se révèle aussi tout de suite comme le fond de tout l'Univers. „La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres".[2] A la rigueur, il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, mais nous les sentons ces autres durées, comme la couleur orange, si elle était la conscience, se sentirait prise entre le rouge et le jaune.[3] Nous ne sommes qu'une partie du grand Tout,—„dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons",[4] et si la durée est le plus réel de nous-mêmes, elle doit être aussi l'essence de l'Absolu. Et Bergson le dit expressément. „L'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique... Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure".[5]

L'étoffe de la réalité, comme le dit Bergson, est donc la durée,[6] une réalité qui se suffit à elle-même.[7] Mais quel est le contenu que nous devons attribuer à cette notion? Son origine psychologique, nettement affirmée, nous donne la clef qui nous permettra de la comprendre. „La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs"[8]... Il faut se garder de confondre cette durée avec la notion de temps créée par le sens commun et élaborée par la science jusqu'à une haute précision. L'essence de ce *temps* de la science est d'être mesurable, de pouvoir s'exprimer en espace. Au fond il n'est fait que

---

[1] Op. cit., p. 5.

[2] Op. cit., p. 26. Ici se manifeste l'aide réciproque que se prêtent la métaphysique et la méthode chez Bergson. Une proposition de métaphysique avancée, permet d'établir une thèse de méthode qui, de son côté, permet d'élargir la base métaphysique — laquelle, ensuite, servira à l'élargissement de la méthode. Mais nous réservons la discussion de ce point pour plus tard.

[3] Op. cit., p. 24—25.

[4] *Évolution créatrice*, p. 217.

[5] Op. cit., p. 323; cf. aussi, p. 10: „le Tout... progresse peut-être à la manière d'une conscience"; p. 11: „L'univers dure"; p. 12: „Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout".

[6] *Évolution créatrice*, p. 295, 390.

[7] Op. cit., p. 323.

[8] *Données immédiates*, p. 76; cf. aussi *Introduction* p. 22 et *Évol. cr.*, p. 4.

de simultanéités, tout extérieures, et distinctes l'une de l'autre, mais reliées dans notre conscience, parce que celle-ci dure réellement.[1] Tout autre chose est la durée réelle qu'on peut appeler aussi le temps fondamental[2]. La mesure ne lui peut pas être appliquée,[3] parce qu'elle ne contient pas d'éléments qui puissent être mesurés, ni de choses ou d'états délimités qui puissent servir de point de départ à l'application de la mesure. Elle ne comporte aucune limitation, aucune séparation dans sa continuité. Tandis que le monde de l'espace est caractérisé par la juxtaposition de ses parties, ce qui caractérise la durée, c'est leur pénétration mutuelle.[4] Chacun de ses moments contient tous les autres, et la moindre modification de l'un a sa répercussion sur tous les autres. On peut exprimer aussi le fait qu'elle n'est pas mesurable, en disant qu'elle ne contient pas de quantité. Elle est toute faite de qualités. Mais ces qualités ne sont pas exprimables par des concepts stables, car elles changent sous l'influence de l'effort même qui tâche de les saisir, et continuent à changer au moment même où on les exprime. La durée est un changement insaisissable, une fluidité de nuances fuyantes.[5] En vain cherchera-t-on à délimiter, à fixer une des nuances de ce flux. Elles n'en sont pas détachables, et, même si l'on réussissait à séparer l'une d'elles de son fond, sous le regard qui la fixerait, elle se dissiperait en mille nuances nouvelles formant un flux nouveau et ayant chacune sa qualité irréductible. Fuyante, changeante, riche, mais, malgré cela, tout d'une pièce pour le regard intérieur, chaque qualité devient d'une complexité écrasante pour l'analyse. C'est si l'on songe à ce caractère que la durée pourrait être appelée une multiplicité qualitative. Mais, en soi, cette multiplicité n'à rien de commun ni avec le nombre, ni, en général, avec la quantité. Elle ne consiste pas en états distincts et séparés, que l'on puisse compter. La multiplicité de la durée signifie ici uniquement la richesse du contenu, sentie, et non pas encore étalée, par l'intelligence dans un milieu homogène.

La durée, ainsi rendue à sa pureté originelle, apparaîtra comme la succession continue d'une multiplicité toute qualitative caractérisée par une hétérogénéité absolue d'éléments qui viennent se fondre les uns

---

[1] *Données immédiates* p. 175 — 176.

[2] *Durée et simultanéité*, p. 55.

[3] Op. cit., p. 62.

[4] *Données immédiates*, p. 176, *Introduction*, p. 6.

[5] *Évolution créatrice*, p. 4.

dans les autres.[1] La durée est, donc, de l'ordre de la qualité.[2] Si, par extension, on la peut nommer multiplicité, c'est qu'elle n'est pas homogène, mais toujours hétérogène, que chacun de ses moments est marqué par une nouveauté irréductible. Cette hétérogénéité et cette nouveauté des moments de la durée ne tiennent qu' à elle seule et ne sont qu'une conséquence de son essence psychique. Elles sont l'expression de ce fait que la durée est un fusionnement incessant du passé et du présent, qui modifie à la fois et le passé et le présent. „La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage".[3]

Cette adéquation de la durée à la mémoire ne rend pas seulement compte de son hétérogénéité, mais aussi de son caractère opposé: l'unité. Créant à chaque instant des qualités d'une nouveauté imprévisible, la durée-mémoire les ramasse aussi dans son sein, au fur et à mesure qu'elle les crée. C'est ainsi qu'elle assure l'unité de notre conscience, car, sans mémoire, „sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité".[4]) Mais l'unité qu'elle crée n'est pas celle d'un fil réunissant les perles d'un collier.[5] Une telle unité serait toujours superficielle. Entre des états une fois posés comme distincts et séparés, il y aura toujours des lacunes qu'on ne saurait combler, en dépit de tous les efforts, et de toutes les subtilités de la dialectique. La liaison de la multiplicité et de l'unité dans la durée est plus profonde. On ne saurait l'expliquer par aucune synthèse des concepts d'unité et de multiplicité, car, pour Bergson, une telle explication est toute verbale et reste mystérieuse. En effet, elle ne permet pas de concevoir ni comment la combinaison de l'unité et de la multiplicité abstraites, qui sont des contraires, serait possible, ni, cette possibilité admise, comment elle pourrait engendrer cette durée vivante aux nuances inépuisables qui constitue son essence.[6]) Cette unité est irréductible, est originale, et doit être acceptée comme telle, sur le témoignage de notre conscience. On ne peut s'en rendre compte, dans

---

[1] *Données immédiates*, p. 176.
[2] *Durée et simultanéité*, p. 241.
[3] *Introduction*, p. 18.
[4] Op. cit., loc. cit.
[5] Op. cit., p. 23.
[6] Op. cit., ib.

une certaine mesure que par des images, mais celles-ci même sont toujours imparfaites, impliquant toujours une mutilation du fait réel, à chaque instant intérieurement saisi par nous. Si nous voulions nous la représenter, cette durée, par un spectre aux mille nuances, traversé par un courant de la conscience, qui ferait que chaque nuance résumerait les précédentes et pressentirait les suivantes — nous saisirions surtout l'aspect de la multiplicité et de la transition inséparable d'un état dans l'autre, tandis que l'aspect de l'unité ne serait pas encore rendu dans toute sa force parce que les nuances du spectre se juxtaposent, tandis que l'unité de la durée s'accomplit par pénétration mutuelle de ses états.[1] Si, au contraire, nous la comparions à un élastique qui, originairement de la dimension d'un point mathématique, se dilaterait infiniment — ce serait l'aspect de l'unité substantielle qui serait cette fois bien mis en lumière (toutefois, dans cette image l'on devrait éliminer tout ce qui à trait à l'étendue et ne conserver que le mouvement lui-même et l'acte de tension et d'extension), tandis que la richesse et la multiplicité qualitatives de la durée se trouveraient être sacrifiées.

Mais l'image favorite qu'évoque Bergson pour nous aider à saisir l'organisation intérieure de la multiplicité et de l'unité dans la durée c'est celle de la mélodie. De même qu'une note, dans une mélodie, n'est ce qu'elle est que grâce aux autres notes qui la précèdent et la suivent et qui, ainsi, — pourrait-on dire — les contient dans ces deux directions et se fond avec elles — de même aussi les états de conscience, quoique séparables après coup par la réflexion, ne font qu'un en réalité avec tout ce qui les précède et les suit.[2] „Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est la fluidité même de notre vie intérieure; mais elle a encore trop de qualités, trop de détermination, et il faudrait effacer d'abord la différence entre les sons, puis abolir les caractères distinctifs, du son lui-même, n'en retenir que la continuation de ce qui précède dans ce qui suit et la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental."[3] Ainsi que nous l'avons déjà noté la durée, considérée de ce point de vue, apparaît comme équivalente à la mémoire. Elle est une mémoire „intérieure au changement lui-même."

---

[1] *Introduction*, p. 5—6.

[2] *Durée et simultanéité*, p. 55; cf. aussi *Données immédiates*, p. 76, 79, 80, 81, 82 *Evolution créatrice*, p. 218.

[3] *Durée et simultanéité*, loc. cit. et p. 61, 62; cf. aussi *Introduction*, p. 18.

Cette mémoire se traduit par la nuance spécifique qu'elle attribue à chaque phase nouvelle du changement, qui, par cette nuance, ramasse en soi, dans sa qualité indivisible, tout ce que le passé à accumulé. C'est par cette unité qualitative qu'est assurée la continuité de la durée. Comme, dans une phrase que nous prononçons, aucun mot n'est pensé isolément comme une unité absolue, mais toujours à la fois et comme ramassant en soi le sens des mots prononcés antérieurement, et comme annonçant le sens des mots à prononcer, — de même, aucun moment de notre durée n'est séparable de sa continuité indivisée: chaque phase de celle-ci est lestée à la fois et du passé et, dans une certaine mesure aussi, de l'avenir.[1] „Je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points."[2]

Elle ne ramasse pas seulement le passé, elle ne résume pas seulement toute la réalité écoulée, elle regarde aussi vers l'avenir, elle le crée, dans son sein, à chaque moment, comme une réalité nouvelle. La création d'une nouveauté imprévisible est le trait le plus important de la durée, le trait qui épuise presque sa caractéristique. La durée signifie justement que tout n'est pas donné, que nous sommes obligés d'attendre, c'est-à-dire de „durer" pour que les changements, en nous ou autour de nous, s'accomplissent. Mais si quelque chose n'est pas encore là, cela signifie que cela doit encore être créé. Si tout était déjà donné, nous ne serions jamais parvenus à parler d'une durée. Tout serait là dans l'instantané. „Si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout-à-fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour une conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse."[3] „La durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place."[4]

Cette conception de la durée comme d'un acte créateur sert à Bergson de fondement à deux affirmations métaphysiques d'importance primordiale. 1) La durée „étant la coïncidence de notre moi avec lui-même"[5] — il s'ensuit qu'au moins dans les moments de décisions graves,

---

[1] *Energie spirituelle*, p. 156—157.
[2] Op. cit., p. 60.
[3] *Évolution créatrice*, p. 367.
[4] Op. cit. ib.
[5] Op. cit., p. 218.

où nous concentrons toute notre personnalité sur un point, notre action est libre. 2) L'univers aussi n'étant qu'une manifestation de la durée, il s'ensuit, qu'il „n'est pas fait, mais se fait sans cesse". [1] D'ailleurs, la première affirmation, qui méthodologiquement, est la première, n'est dans l'ordre réel qu'une conséquence de la seconde. En effet, la liberté humaine, coïncidant avec la création, est, somme toute, plutôt une création de la forme que du contenu. Le contenu nous est déjà donné, nous ne sommes qu'une partie du Tout, nous ne sommes pas le courant vital lui-même et, par suite, „nous avons beau tendre au plus haut point le ressort de notre activité et créer ainsi ce qu'aucun assemblage pur et simple du matériaux n'aurait pu donner, il n'y en pas moins ici des éléments qui préexistent et survivent à leur organisation".[2]

Tout différent est le cas en ce qui concerne la durée de l'univers. Là, nous sommes dans l'absolu. Tout notre monde et tous les autres que nous voyons ne sont que des épaves qui flottent sur l'immense courant vital. Ce qui était impossible pour notre durée — toute chargée des scories que le processus vital a accumulées en elle -- devient possible pour cette réalité complète et pure. On peut et on doit admettre, que cette „réalité d'un tout autre ordre, et qui tranche sur l'atome comme la pensée du poète sur les lettres de l'alphabet, croisse par des additions brusques...; et l'envers de chaque addition pourrait bien être un monde, ce que nous représentons, symboliquement d'ailleurs, comme une juxtaposition d'atomes."[3]

Non seulement ce courant vital ne se borne pas à créer sans cesse des mondes nouveaux — mais encore il n'abandonne pas ceux qui sont déjà créés. Bien que déjà limité, il entre ici en lutte avec l'inertie de la matière et arrive sur certains points, assez rares d'ailleurs, à maîtriser encore pour un court moment la tendance à la mort, symbolisée par la matière. Ces points sont les êtres vivants. En l'homme, l'élan vital atteint son point culminant dans sa lutte avec la matière. Il y arrive à la conscience de lui-même, et tout se passe comme si ce triomphe de la conscience était un des principaux buts de l'évolution de la vie sur les mondes matériels.[4]

Mais, tout de suite, nous nous voyons obligés à faire des réserves sur cette affirmation que l'homme pourrait être considéré comme le

---

[1] Op. cit., p. 262; cf. aussi, p. 10. „Qu'est-ce à dire, sinon... que le tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience"; p. 11. „L'univers dure."

[2] Op. cit., p. 260.

[3] Op. cit., p. 261.

[4] Op. cit., p. 286.

but de l'évolution. On ne pourrait le dire que dans un sens très spécial en constatant dans l'homme la réalisation la plus complète d'une des tendances, vers lesquelles la vie semble orientée Mais, à côté de cette tendance, ilen existe encore beaucoup d'autres, également très importantes, que l'élan vital n'a pu réaliser dans l'homme; telle pourrait être, par exemple, la tendance d'ériger l'instinct en guide de l'action, comme elle est réalisée chez les insectes. „Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même".[1] Dans notre conscience le courant vital ne se retrouve plus dans toute sa richesse, car cette conscience est déjà un rétrécissement de la supraconscience originelle.[2] En encore faut-il dire que même cette durée rétrécie ne se retrouve, avec tous ses caractères originaux, que dans la conscience la plus parfaite, et, dans celle-ci, seulement à certains moments: quand elle se ramasse sur elle-même, selon l'image l'expressive que nous avons déjà citée, comme un élastique tendu qui tend à se concentrer sur un point mathématique. Il y a différents degrés de tension des consciences, et pour chaque individu, à différents moments de sa vie, et pour chaque espèce d'êtres, soit organiques, soit même inorganiques. C'est cette notion de la tension de la durée qui sert à Bergson pour descendre de la durée pure à la variété des êtres du monde matériel et même pour fonder ce monde matériel lui-même.

Cette tension ne signifie au fond qu'une qualité *sui generis*, qui, après la réflexion, étant soumise à l'attention de la raison, sera expliquée par la multiplicité des éléments constituants, qui s'interpénètrent.[3] La tension la plus haute sera donc une qualité qui se montrera, à l'analyse, d'une richesse inépuisable, indécomposable adéquatement par aucune analyse, qui se montrera comme un jaillissement de qualités toujours nouvelles et imprévisibles. Telle elle serait dans la durée de l'existence spirituelle, et c'est par le relâchement de cette tension plus haute que doit s'expliquer le monde matériel. En continuant ce mouvement de détente encore plus loin, jusqu'à l'extinction complète de toute qualité, jusqu'à l'arrêt absolu du mouvement le plus rudimentaire, jusqu'à la mort absolue, on arriverait

---

[1] Op. cit. p. 289.

[2] Op. cit., p. 283—290; cf. aussi Bulletin de Société française de philos., I, p. 62.

[3] L'expression „degrés de tension" n'est que métaphorique. Bergson dit: „J'ai dû parler de „degrés de tension", mais je ne pense pas que ce soient des degrés mesurables, ni, plus généralement, des grandeurs. Disons, si vous voulez, des nuances successives, une richesse variable de coloration". Bulletin de la Société fr. de philos., I., p. 61.

à l'espace. L'extension ne serait ainsi qu'une dégradation de la tension. Mais il faut retenir que cette extension ne sera jamais complète en réalité. La matière concrète conservera toujours quelques qualités, toujours quelque lueur de vie dont la pulsation intérieure se traduira quelque part par des mouvements, si monotones et mécaniques soient-ils. La mort absolue, le néant de la durée, l'espace, n'est qu'une fiction utile de l'esprit. Aucune réalité n'y correspond. L'étendue concrète de la matière n'est jamais l'espace, qui „n'est qu'une vue de l'esprit".[1]

Par ce recours à la tension Bergson introduit dans sa doctrine de la durée la notion de la force, et elle peut encore être caractérisée comme dynamisme.[2] En effet, Bergson explique volontiers le rapport de la durée indivisible à l'étendue de la matière, ou même à l'espace, par l'image d'un balancier d'horloge qui „morcelle en fragments distincts et déploie, pour ainsi dire, en longueur, la tension dynamique et indivisée du ressort."[3] Mais, dira-t-on peut-être, la notion de force n'est-elle pas une notion scientifique par excellence, dont toute la signification précise est épuisée par la formule connue qui, étant à la base de toute mécanique, doit amener non, comme le veut Bergson, à l'affirmation de la possibilité de la liberté, mais, tout au contraire, à son impossibilité radicale ?

Pour Bergson cet emploi de la notion de force dans la mécanique est dérivée et, à la rigueur, illégitime. La nécessité mécanique — si l'on prend la peine de trouver ses aspirations fondamentales — tend à transformer les relations réelles des choses en relations logiques. La nécessité mécanique est, au fond, la nécessité logique, fondée sur le principe de l'identité et consistant à tout expliquer par la préformation de l'avenir dans le présent. A la limite elle éliminerait définitivement l'avenir au profit du présent, ce qui signifierait une suppression complète de la durée. C'est seulement par suite de l'impossibilité où elle est de réaliser cette tâche chimérique que la science introduit la notion de force, qui, au fond, ne signifie pas autre chose que l'existence d'un écart entre la tendance logique à l'identité et la réalité, que tout ne peut pas être réduit à la

---

[1] *Evolution créatrice*, p. 170. Cf. *Données immédiates* p. 73. „Il faudrait distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace etc."; *Matière et mémoire*, p. 243. „L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui (espace); c'est lui que nous mettons en elle"; ib., p. 245, 246; *Evolution créatrice*, p. 231 „si l'espace est le terme ultime du mouvement de détente de l'esprit"; ib., p. 220, 221, 222, 237, 261, 266.

[2] *Données immédiates* p. 7., 108.

[3] Op. cit. p. 176.

nécessité, qu'il y a une réalité qui est rebelle à cette entreprise. La force serait, au fond, une notion antiscientifique et serait plutôt le synonyme de liberté.[1] „Nous ne connaissons la force que par le témoignage de la conscience, et la conscience n'affirme pas, ne comprend pas même pas la détermination absolue des actes à venir."[2] La force, dans son sens original de progrès dynamique n'est qu'une autre dénomination de la durée, prise dans son aspect actif et créateur. Ainsi, l'affirmation de la durée qui était le premier pas de la doctrine du réel est aussi celui sur lequel elle s'achève.

II. LA PERCEPTION.

Du sein de cette realité indivisée, aux faces multiples, sans cesse changeante et toujours grossissante, peu à peu se détache notre conscience individuelle. Que signifie son apparition, comment se comportera-t-elle en face de cette continuité sensible dans laquelle elle se trouve plongée? La règle: *primum vivere, deinde philosophari* semble être inéluctable. D'ailleurs, bien avant le moment où l'intelligence proprement dite prend conscience de soi, de sa faculté de philosopher, le plus gros travail de l'organisation du monde est déjà accompli. Il sera le fruit de l'activité inconsciente de notre esprit qui, en l'accomplissant, ne fera que suivre les directions déjà indiqueés par toute la constitution de notre être. Les matériaux qu'il fournira ainsi à l'intelligence discursive et que celle-ci utilisera pour la spéculation philosophique, ne seront nullement les données immédiates, mais déjà une élaboration compliquée, conduite selon des principes déterminés. C'est ainsi que s'expliquerait, selon Bergson, la différence profonde entre l'image de la réalité en elle-même, que nous avons taché d'esquisser dans ce qui précède, et la conception vulgaire du monde. Les premières données desquelles doit forcément partir l'esprit philosophique, quand la réflexion philosophique commence à se manifester, ne sont donc pas les donneés immédiates desquelles part l'esprit tout court quand celui-ci commence ses premiers essais d'orientation dans la réalité plus vaste dont il se sent faire partie. Le premier événement qui dressera déjà d'une façon décisive la charpente de la conception du monde vulgaire, et qui engendrera la transformation des données immédiates de la conscience naissante en données

[1] Cf. Op. cit., p. 152—167.

[2] Op. cit., p. 165; cf. aussi p. 167; „le rapport de causalité externe est purement mathématique et n'a aucune ressemblance avec le rapport de la force psychique à l'acte qui en émane."

premières du philosophe naissant, sera l'évolution de la perception pure en perception habituelle.

En principe, la perception extérieure et l'objet de la perception devraient coïncider. Il n'y a pas de coupures, de cloisons étanches entre les choses, parce qu'il n'y a pas de choses. Les parties de la réalité s'entre-tiennent, et la réalité tout entière est présente en chaque point. Chaque point du monde matériel est traversé de milliers d'ébranlements, qui lui arrivent de tous les autres points, lui annoncent et lui font connaître adéquatement tous ces points, car leur être s'épuise par ces frissons. Telle serait la perception d'un point matériel inconscient[1]. Telle serait aussi notre perception en droit, mais elle n'est pas telle en fait. Nous ne sommes pas des points matériels inconscients, qui laisseraient passer sans distinction tous les ébranlements qu'ils reçoivent. Nous sommes des consciences, et conscience signifie par excellence choix[2].

Tandis que le point matériel transmet et laisse passer indifféremment tous les ébranlements, nons pouvons les arrêter, parce que nous sommes des „zones d'indétermination"[3], et que nous avons le pouvoir du choix. Mais si l'on dit choix, on doit aussi indiquer le principe du choix. Celui-ci se révèle à nous quand nous portons notre attention sur la façon dont ce choix est réalisé. Nous aperçevons bien vite que les possibilités de ce choix sont exactement mesurées par la complicité du système nerveux ou, plus précisement, du cerveau. En effet, c'est en lui que sont réunis comme dans un centre tous les faisceaux de nerfs de nos organes de perception, et c'est aussi de lui que partent les nerfs moteurs. C'est lui qui est l'instrument du choix. Une sollicitation venue du dehors, passe, en arrivant à lui, à un état d'hésitation comme devant un carrefour, car c'est ici que s'ouvrent pour elle les possibilités les plus diverses quant à son mode d'existence future. D'une part, elle a devant elle toute une quantité de voies nerveuses par lesquelles elle pourrait se décharger. D'autre part, ce qui est encore plus important, elle peut ne pas se décharger du tout, rester en suspens sans se transformer en une réaction motrice. Instrument d'analyse par rapport aux mouvements recueillis, et instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté, le cerveau n'est pas autre chose qu'une espèce de bureau téléphonique central: son rôle est de „donner la

---

[1] *Matière et mémoire*, p. 25, 223, 232.
[2] Op. cit., p. 38—39, 153; *Évolution créatrice*, p. 156—157, 194, 283—286.
[3] *Matière et mémoire*, p. 18—19, 24, 27, 57.

communication" ou de la faire attendre[1]. Là où la transformation de la sollicitation reçue en réaction motrice est immédiate ou très prompte — la conscience peut ne pas surgir, et tel est le cas pour les mouvements réflexes, où nous nous comportons comme un assemblage de points matériels. La conscience surgira au moment précis où la transmission de l'excitation ne sera plus canalisée d'une façon absolument déterminée, là où elle subira un arrêt provisoire ou même complet. Là où l'action réelle et immédiate est supprimée, la perception-image devient consciente, comme un substitut de cette action réelle. La perception signifie donc l'action virtuelle.[2] Notre conscience, cette „zone d'indétermination" jouerait ainsi le rôle d'un écran ou plutôt d'un miroir, qui arrête et réfléchit la sollicitation reçue.[3] L'image perçue n'est donc nullement créée par nous: le miroir ne crée pas la chose, il ne fait que la refléter. Ce que nous percevons c'est donc de l'objectif, et on peut dire que tout ce que nous percevons est tel qu'il est, qu'il se trouve là où il est perçu, et que c'est une erreur que de croire que la perception est inextensive.[4] Les données des sens sont extensives et sont plutôt dans les choses qu'en nous.[5] Par exemple, pour une image visuelle il faudrait dire qu'elle-même, les rayons qu'elle émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que cette image fait partie du tout, et que c'est bien là où nous la voyons qu'elle est formée et perçue.[6] Mais il ne s'ensuit pas que déjà notre perception concrète révélerait le monde tout à fait tel qu'il est. Tel n'est pas le cas. Tout d'abord, dans la perception concrète intervient la mémoire, qui fait que ses éléments objectifs sont submergés par un immense apport subjectif. Ensuite, ce qui est le plus important, notre perception n'est jamais complète. En droit elle serait tout, en fait elle n'est qu'une partie. Et c'est là que nous touchons au vrai problème. Il ne faut pas expliquer la naissance de la perception, puisqu'elle est la donnée d'où nous sommes obligés de partir, et qui en droit devrait être tout[7]. Ce qu'il faut expliquer, c'est sa limitation. Mais cette limitation se comprend sans peine, si nous nous rappelons qu'elle était comme dessinée par notre structure nerveuse La liaison étroite des nerfs sensitifs avec

---

1 Op. cit., p. 16, 17.
2 Op. cit., p. 48.
3 Op. cit., p. p. 27, 37.
4 Op. cit., p. 37.
5 Op. cit., p. 39.
6 Op. cit., p. 31.
7 Op. cit., p. 28.

les nerfs moteurs indique nettement que tout ce système est construit en vue de l'action, et qu'ainsi la perception intercalée dans le chemin que parcourt la sollicitation lancée par les nerfs sensitifs aux organes de la locomotion, est aussi au service de l'action. Nous sommes des centres d'action et notre perception, par suite de notre constitution spéciale en vue de l'action, ne retient de l'image totale que ce qui pourrait intéresser notre action, qui à son tour, dans l'étape primitive, est évidemment tout assujettie aux besoins du corps. Ainsi, des sollicitations innombrables qui nous traversent, nous ne retenons que celles qui intéressent notre corps, tandis que les autres passent inaperçues. Nous ne retenons de l'image totale qu'une partie infime, et elle ne fait qu'exprimer nos besoins, en nous annonçant soit des promesses, soit des dangers et tout ce qui est nécessaire pour que nous puissions prendre l'attitude exacte qui convient envers ces promesses ou ces dangers[1]. „Par la place qu'il occupe à tout instant dans l'univers, notre corps marque les parties et les aspects de la matière sur lesquels nous aurions prise: notre perception, qui mesure justement notre action virtuelle sur les choses, se limite ainsi aux objets qui influencent actuellement nos organes et préparent nos mouvements“[2]. Notre perception concrète se distingue donc déjà de la perception pure surtout par le fait qu'elle n'est pas l'image intégrale de l'univers.[3] La nature a „une règle inflexible pour délimiter nos représentations“[4]. Cette règle s'exprime comme „l'attention à la vie“ et „l'orientation de notre conscience vers l'action“, et elle paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique[5]. La limitation de la perception n'est que la première conséquence de cette loi.

Mais il y en a encore d'autres qui contribuent encore davantage à rendre plus symbolique notre perception concrète et à la séparer par un abîme de la perception pure. Un fait d'un autre ordre intervient et se mêle à la perception, au nom du même principe, pour augmenter l'efficacité de l'action. Ce fait, nous l'avons déjà noté, —

---

[1] Op. cit., p. 38—39.

[2] Op. cit., p. 197.

[3] *Matière et mémoire*, p. 65 „on pourrait résumer nos conclusions sur la perception en disant qu'il y a dans la matière quelque chose de plus, mais non pas quelque chose de différent de ce qui est actuellement donné“; cf. aussi, op. cit., p. 65—66: „entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout“.

[4] Op. cit, p. 198.

[5] Op. cit., p. IX, 190, 198.

c'est la mémoire. Mais, tout d'abord, il faut faire attention que, sous le nom de mémoire, sont réunis plusieurs faits psychologiques qui diffèrent profondément. La mémoire signifie la survivance du passé tantôt sous forme de mécanismes montés, tantôt sous forme de souvenirs indépendants[1]. La mémoire proprement dite est la seconde, tandis que la première est plutôt l'habitude éclairée pas la mémoire[2]. Voici comment Bergson explique sa naissance. „Notre existence s'écoule au milieu d'objects en nombre restreint, qui repassent plus ou moins souvent devant nous: chacun d'eux, en même temps qu'il est perçu, provoque de notre part des mouvements au moins naissants par lesquels nous nous y adaptons. Ces mouvements, en se répétant, se créent un mécanisme, passent à l'état d'habitude, et déterminent chez nous des attitudes qui suivent automatiquement notre perception des choses"[3]. Ainsi, une leçon apprise par coeur ne sera pas autre chose qu'un enregistrement du passé sous forme d'habitudes motrices. Ce qui caractérise cette mémoire-habitude, c'est qu'elle n'a aucun rapport déterminé avec un événement particulier, qu'on pourrait localiser dans le passé. Elle est le résidu impersonnel d'un nombre plus ou moins grand d'événements particuliers. Elle n'est qu'un pli contracté, elle nait automatiquement comme une conséquence de toute notre constitution et de la nature des relations que celle-ci nous impose avec les choses, et, encore un trait: elle tend aussi très souvent à devenir inconsciente, lorsque l'adaptation a atteint un tel degré de perfection que l'intervention de la conscience devient superflue ou même troublante. Toute autre est la mémoire proprement dite, qui se manifeste sous la forme du souvenir indépendant. Elle marche, d'ailleurs, de conserve avec la mémoire-habitude. En même temps qu'en apprennant par coeur une leçon nous contractons des habitudes motrices qui nous faciliteront la répétition de cette leçon, nous pouvons conserver aussi un souvenir bien localisé, accompagné de tels et tels détails, de chaque répétition succesive de cette leçon. Tandis que la mémoire-habitude se modifie à chaque répétition, le souvenir d'une répétition particulière ne sera aucunement influencé par les répétitions ultérieures. Le souvenir, une fois créé, reste ce qu'il est, avec sa nuance individuelle, et, en principe, ne change plus.[4] A l'inversion de la mémoire-habitude, qui est toute au service de la vie et de l'utilité,

---

1 Op. cit., p. 74.
2 Op. cit., p. 81.
3 Op. cit., ib.
4 Op. cit., p. p. 75—78.

le souvenir, dans son état pur, est inutile, par conséquent, aussi inextensif[1]. Il est par définition même ce qui ne nous interesse plus, le passé. La mémoire-habitude est sensori-motrice, elle est notre présent, — c'est-à-dire ce qui nous intéresse, et, donc, elle est aussi matérielle, la matérialité se définissant comme un présent qui recommencerait sous cesse[2]. Mais, malgré cette différence fondamentale entre les deux mémoires, elles ne sont point inconciliables. D'abord, en réalité, toutes deux sont toujours mêlées, — c'est pourquoi les psychologues ne les ont pas toujours bien distinguées comme deux faits irréductibles. En suite, elles sont toutes deux nécessaires à notre action. Inutile en principe, orienté, si on le laissait à lui-même, dans le sens contraire à la nature[3], le souvenir pur, maîtrisé par la mémoire-habitude, devient le principal éclaireur du choix. Grâce aux mécanismes moteurs de notre action consolidés par la mémoire-habitude, de la foule des souvenirs qui se pressent toujours vers la porte du présent, n'y pénétrent que ceux qui s'accommodent au schème moteur donné et peuvent ainsi éclairer utilement le choix, en suggérant, pour la solution du problème posé par l'actualité, l'expérience du passé. C'est le service énorme que nous rend le souvenir spontané discipliné par les schèmes de la mémoire-habitude. D'ailleurs ces schèmes eux-mêmes ne peuvent être, eux aussi, construits sans son aide[4]. Enfin, il faut encore noter que ces mémoires, radicalement différentes dans leurs manifestations pures, comportent une infinité de degrés qui unissent leurs formes extrêmes. Un souvenir, en se banalisant, en perdant peu à peu sa nuance individuelle pour devenir ainsi impersonnel, se rapproche de l'habitude. Métaphoriquement, on pourrait parler d'un champ de souvenirs impersonnels auquel se superposent d'autres champs des mêmes souvenirs, mais toujours plus limités et concentrés, de telle sorte que notre mémoire entière serait comparable à un cône, dont la base représenterait la foule immense des souvenirs personnels et fugitifs, et dont le sommet s'insérerait exactement dans nos mécanismes moteurs, dans notre présent, — ce présent étant caractérisé par la matérialisation de nos souvenirs. „Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enchâsse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence. A ce moment précis, la mémoire, au lieu de faire paraître et dispa-

[1] Op. cit., p. 152.
[2] Op. cit., p. 150.
[3] Op. cit., p. 87.
[4] Op. cit., p. 83.

raître capricieusement ses représentations, se règle sur le détail des mouvements corporels"[1].

Sous laquelle de ces deux formes la mémoire joue-t-elle un rôle dans la constitution de la perception concrète, c'est-à-dire dans la connaissance directe du monde extérieur? Elle joue ce rôle sous les deux formes. Mais, avant d'expliquer comment elle participe à la constitution de la perception, il est nécessaire de noter que le rôle le plus important dans cette constitution est joué par elle encore sous une troisième forme, qui ne coïncide pas avec les deux déjà notées, mais qui est presque synonyme de conscience, ou, au moins, d'un de ses traits essentiels. En effet, le trait caractéristique de la conscience, selon Bergson, est qu'elle dure. Mais durée, d'un certaint point de vue, ne signifie pas autre chose que l'absence dans la conscience d'instants comparables aux points mathématiques: tout fait y a une certaine „épaisseur". Ce trait des faits de conscience, on peut l'exprimer encore en disant que les faits de conscience impliquent de la „mémoire", car chaque fait „s'étendant" au-delà du point mathématique du présent, englobe en soi aussi le passé. Ainsi, l'emploi du terme m é m o i r e pour cette forme fondamentale de la fonction de la conscience se trouve être justifié.

C'est surtout la memoire dans cette acception, qui fait que la perception pure existe plutôt en droit qu'en fait[2]. Indépendamment du fait que la perception concrète est une limitation, elle diffère de la perception pure encore par ceci: nécessairement lieé à notre conscience elle occupe de la durée. La perception pure, qui serait coïncidence du sujet et de l'objet, qui serait ainsi la chose même,[3] serait possible, si elle pouvait être réalisée dans l'instantané (ou au moins, très près de lui, — si l'on prend en considération que, même pour la matière, la durée ne se reduit pas à zéro, mais seulement à des rythmes extrêmement courts). Or, Bergson reconnaît, que „en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané"[4]. On pourrait peut-être en conclure que la perception pure n'est qu'une limite idéale. Mais Bergson ne tire pas cette conclusion. Il se borne à faire remarquer qu'on doit comprendre la perception pure comme le plus bas degré

---

1 Op. cit., p. 109.
2 Op. cit., p. 244.
3 Op. cit., p. 244, 249.
4 Op. cit., p. 63.

de l'esprit, de l'esprit sans mémoire[1]. Mais toute perception concrète est déjà mémoire[2].

Pour qu'une perception soit adéquate aux choses, il faudrait que nous nous adaptions au rythme qui est propre à celles-ci. Or, nous ne pouvons le faire que dans des moments exceptionnels et rares, en nous soumettant à un effort pénible et déconcertant.[3] D'ordinaire, nous préférons suivre notre rythme personnel et l'imposer aux choses. Mais notre rythme, en tant qu'êtres conscients, est beaucoup plus intense que celui de la matière. Tandis que le rythme de la matière se rapproche des instantanéités, ressemblant à une perception qui s'oublie momentanément, à un présent qui recommence sans cesse, notre conscience, étant une mémoire, réunit dans les unités de son rythme des périodes énormes du rythme de la matière. Toute perception concrète devient ainsi une synthèse, par la mémoire, d'une infinité de „perceptions pures"[4]. „Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelque moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser"[5]. Ainsi cette plus grande intensité du rythme, étant, d'une part, un privilège des êtres conscients (c'est elle qui assigne à chaque être sa place dans la hiérarchie des consciences), car elle seule nous permet d'échapper à l'engrenage des choses, entraîne, d'autre part, comme conséquence, notre éloignement de la perception adéquate des choses. Mais il faut se garder d'en conclure que l'univers matériel se distingue essentiellement de notre perception: il conserve les mêmes qualités que celes-ci, mais seulement à l'état infiniment plus délayé, parce qu'elles sont scandées dans une durée incomparablement plus divisée[6].

Mais ces opérations de contraction et de condensation des „perceptions pures", comme nous l'avons déjà fait prévoir, n'épuisent pas le rôle de la mémoire dans le travail de modification de la réalité par notre subjectivité. La perception, déjà modifiée par la condensation des qualités sensibles que nous avons operée en imposant

---

[1] Op. cit., p. 249.
[2] Op. cit., p. 163.
[3] Op. cit., p. 232.
[4] Op. cit , p. 201, 163.
[5] Op. cit., p. 231—232; cf. aussi *Évolution créatrice*, p. 325—326: „La première fonction de la perception est précisement de saisir une série de changements élémentaires sous forme de qualité ou d'état simple, par un travail de condensation".
[6] *Matière et mémoire*, p. 232.

aux choses notre rythme, sera modifiée davantage encore par l'entrée en jeu des souvenirs des choses perçues antérieurement. Étant donnée notre constitution, la nouveauté du monde matériel s'épuise bien vite, et, la première enfance passée, nos perceptions nouvelles sont bien vite submergées dans la mer immense des souvenirs semblables. Et même si l'événement actuel présente des traits irréductibles aux événements passés, nous employons toute notre volonté inconsciente à ne pas le voir, à ne nous attacher qu'à ce qui nous est déjà connu. Cette tendance est bien compréhensible parce que le passé est plus instructif pour nous ou, au moins, plus facile à manier, et en le substituant au présent, nous acquérons sur celui-ci également une prise plus facile. L'utilité, la commodité, peut-être même la paresse, tout nous invite à nous attacher plutôt au souvenir du passé qu'à la perception du présent. Et voici, à la fin du compte, la perception ne devient qu'une occasion de se souvenir[1]. Les expériences bien connues sur le procédé de la lecture démontrent péremptoirement que nous reconstituons souvent des phrases entières d'après des indications très superficielles. De même aussi toute notre perception concrète de la vie journalière est plutôt une divination qu'une lecture lettre à lettre. Et il faut tenir compte qu'en principe il n'y a pas de limites exactes ni à la quantité, ni à la qualité des souvenirs qui peuvent venir se mêler à n'importe quelle perception. Tout notre passé voudrait revivre à l'occasion de chaque souvenir, mais seuls les souvenirs qui peuvent s'insérer dans l'attitude sensori-motrice donnée, et peuvent ainsi nous rendre service pour l'action présente, parviennent à se réaliser. Mais, une fois réalisés, ils modifient tout notre état psychique, et celui-ci, à son tour, ouvre ensuite une porte plus large à de nouveaux souvenirs. A l'état psychique ainsi modifié correspond une nouvelle attitude sensori-motrice, à celle-ci un nouvel appel aux couches de souvenirs encore plus larges et plus profondes, et ainsi de suite. Cela signifie que le rapport de la perception et des souvenirs est comparable à „un circuit, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit: il doit toujours faire retour à l'objet lui-même"[2].

N'importe quel acte de l'esprit pourrait se jouer á bien des hauteurs

---

[1] Op. cit., p. 59.
[2] Op. cit., p. 107.

différentes[1], et une perception, matériellement insignifiante, pourrait, dans des circonstances favorables, mettre en jeu tout notre esprit Si toutefois cela ne se produit que rarement, — chez les rêveurs — c'est parce qu'une contrainte nous est imposée par les conditions de notre action. Notre action demande toujours des attitudes sensori-motrices bien déterminées qui ne peuvent pas cadrer avec toute la foule immense de nos souvenirs sans forme. La grande masse des souvenirs, étant inutile, reste toujours écartée de la réalisation. Ce même principe d'utilité empêche aussi une répercussion démesurée de la perception dans les couches de souvenirs trop éloignées de l'action présente. La perception est, sans doute, largement débordée par nos souvenirs, mais, dans un cas concret, ce débordement n'est pas sans limites. L'attention à la vie, à la nécessité de l'action, joue ici le rôle très important de contrôleur. C'est elle qui garantit un certain équilibre dans le rapport de la perception et du souvenir.

C'est en considérant cette fonction régulatrice de l'attention à l'action que nous sommes amenés tout près de la troisième façon dont la mémoire modifie la perception et achève de constituer notre image habituelle du monde, façon qui aura une profonde influence sur l'élaboration de nos méthodes de connaissance spéculative.

Déjà, un souvenir spontané, en tant que devenu conscient, n'est plus un „souvenir pur". Il sera toujours mêlé à une attitude déterminée sensori-motrice, il contiendra déjà inévitablement quelque chose de l'action naissante. Un souvenir pur, absolument detaché de toute attitude corporelle, serait impuissant et, par suite, inconscient, car l'inconscience signifie l'impuissance[2]. Dès qu'un souvenir se réalise, il entre sur la même voie sur laquelle se trouve être la mémoire-habitude. Par la diminution de la spontanéïte, par la banalisation — un souvenir peut toujours passer dans le domaine des habitudes motrices. On passe d'une mémoire à l'autre sans interruption par mille degrés. Ce fait a une haute importance tant pour le sort de tout notre développement intellectuel, que pour le sort de la perception pure. Celle-ci, ne pouvant se réaliser qu'en s'attachant à certain s attitudes sensori-motrices, aura peine à conserver son originalité. Elle se banalisera, et le général, le concept, tendra à la supplanter.

En effet, c'est par la mémoire sensori-motrice que, selon Bergson, doit s'expliquer la naissance des idées générales, qui oscillent entre

---

[1] Op. cit., p. 108.
[2] Op. cit., p. p. 33, 194.

l'action et la mémoire pure.[1] Les tentatives en vue d'expliquer l'idée générale comme un résidu appauvri et schématisé de mille souvenirs semblables, sont bien connues. Mais non moins bien connues aussi sont les difficultés contre lesquelles elles se heurtent. Si, pour détacher d'une masse de souvenirs semblables une idée générale, il faut faire abstraction de toutes leurs particuliarités individuelles et ne s'attacher qu'aux traits communs, la possibilité de cette opération sera étroitement liée à la condition suivante: il faut que nous soit donné un groupe de souvenirs semblables. Mais par quel moyen reconnaîtrions-nous cette ressemblance si nous n'avions pas déjà, d'avance, opéré une abstraction pour la dégager? Ainsi, l'abstraction semble présupposer la ressemblance, et la ressemblance à son tour l'abstraction, et nous ne faisons que tourner dans un cercle vicieux. En somme, la difficulté consiste dans le choix des souvenirs semblables. Qui opèrera ce choix? C'est ici que, dans la théorie de Bergson, entre en jeu la parenté des deux mémoires pour donner une solution au problème. La ressemlance, dans son étape première, en tant que non encore figée en formules rigides du discours, n'est pas un acte de la pensée délibérative. Elle n'est qu'une constatation spontanée et intuitive de l'identité des attitudes que nous prenons envers certaines choses. C'est donc la mémoire sensori-motrice, grâce à son rôle d'entrepositaire de certaines attitudes motrices sur lesquelles les souvenirs se greffent spontanément, qui fait que les souvenirs sur lesquels s'exercera l'abstraction ne seront plus n'importe lesquels, mais des souvenirs déjà choisis et ayant une parenté entre eux. L'opération une fois commencée, la pensée analytique achèvera le reste. Mais, objectera-t-on, la difficulté jusqu'ici n'est pas encore tranchée, elle n'est que reculée. Qu'est-ce qui guidera le corps dans le choix d'une attitude adaptée à tout un groupe de choses?

C'est ici, peut être, que nous arrivons à l'essentiel de la réponse de Bergson. C'est une erreur, dit-il, que de penser que notre perception-concrète commence par l'individuel, — la donnée première, pour elle, c'est le général et elle le subit comme une force.[2] La perception n'a qu'un but tout pratique,—elle ne discerne que l'utile, sans faire attention au premier moment aux différences entre divers genres d'utile. C'est l'expérience, qui, grâce aux souvenirs, dégagera après coup les contrastes et les différences. Et ce qu'il faut retenir surtout c'est que ce

---

[1] Op. cit. p. 176.
[2] Op. cit., p. 173.

dégagement de la ressemblance n'est pas un effort de nature psychologique. „Cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes.“ [1]

Nous sommes des êtres finis et notre limitation consiste précisément en ce que nous avons une constitution qui ne retient de l'univers que ce qui l'intéresse ou, en d'autres mots, que ce qu'elle peut retenir, ce qui la touche. Le reste n'a pas de prise sur elle.

Ainsi, l'idée générale est d'abord jouée par notre organisme. Les attitudes que les perceptions nous peuvent imprimer ne sont pas en nombre illimité, les mêmes réactions motrices se répètent, et c'est grâce à ces répétitions accompagnées d'une coloration sensitive spéciale que se dégage la généralité comme une qualité sentie.[2] D'ailleurs, tout ce processus de construction de l'idée générale ne s'applique qu'aux idées générales fondées sur la perception.[3] Mais, une fois inventé, pour ainsi dire, l'art de cette construction, on pourra l'utiliser aussi pour construire — en s'aidant du langage — des notions générales de toute sorte, en nombre illimité.[4] D'ailleurs, il faut aussi, pour d'autres raisons, distinguer entre la généralité primitive, sentie ou jouée, et la généralité élaborée en idée claire et distincte, employée dans le discours. Si celle-là n'était que le début du développement, celle-ci en est déjà le fruit mûr. A cette maturité, la mémoire spontanée contribue aussi beaucoup. Tandis que la mémoire-habitude ne retient des choses que leur aspect général, le souvenir-image est tourné vers l'individuel, et — dans sa forme pure — il ne marquerait que des distinctions. Notre idée générale est un oscillement perpétuel entre ces deux limites extrêmes, entre la sphère d'action et celle de la mémoire pure.[5] Grâce au souvenir, la perception primitive, confuse dans sa généralité, peut se diviser en groupes distincts, ceux-ci en sous-groupes nouveaux et ainsi de suite, groupes dont chacun acquiert son appareil concomitant sensori-moteur. Plus la généralité décroîtra, plus s'établiront de distinctions, plus l'idée générale se rapprochera du souvenir individuel. Mais elle se distinguera du souvenir parce qu'elle contiendra toujours, en même temps, la

---

1 Op. cit., p. 173—174.

2 Op. cit., p. 175.

3 Op. cit., p. 169—170.

4 Op. cit., p. 175.

5 Op. cit., p. 176.

représentation de l'acte par lequel l'image se représente [1], tandis que le souvenir pur ne fait aucun cas de cet acte.

La caractéristique de l'idée générale restera donc toujours d'être liée à une action. Mais le progrès de l'intellectualisation de l'idée générale primitive n'aurait jamais été aussi énorme, si nos ressources pour la symbolisation de la généralité s'étaient toujours ramenées à la combinaison des actes que nous pouvons exécuter en modifiant les attitudes corporelles naturelles. L'esprit humain n'a pu réaliser dans cette matière toute la richesse de sa faculté d'invention, qu'en créant tout un système d'appareils moteurs artificiels. „L'ensemble de ces mécanismes est la parole articulée." [2] De ce point de vue, le rôle de la parole est exactement le même que le rôle des attitudes corporelles pour la fixation de la généralité de certaines perceptions ou souvenirs. Tout comme l'attitude adoptée spontanément envers certains événements finit par en devenir peu à peu le symbole, de même aussi le rôle des mots dans la parole se réduit à celui du symbole-geste. Le langage, jamais arrêté dans son évolution, toujours malléable et modifiable au besoin, offre une source inépuisable à la création sans cesse en progrès de symboles toujours nouveaux, qui diffèrent du symbolisme des attitudes et des gestes proprement dits par leur commodité et leur souplesse incomparables. C'est uniquement grâce au mot qu'est vaincu le vague et l'indéterminé de la perception primitive. C'est lui seul qui peut y introduire une richesse inépuisable de distinctions et de différences. Mais, d'autre part, il restera toujours général, et ce n'est que par une convention spéciale qu'il désignera l'individuel. Sa fonction essentielle sera toujours d'être un symbole, de représenter par un signe commode et compréhensible pour la société une multitude d'objets semblables. Si nous en étions restés au symbolisme des attitudes ou des gestes, le champ d'action de notre intelligence fut demeuré toujours borné aux données des sens et aux abstractions les plus élémentaires. C'est grâce au langage que devient possible la réflexion de la pensée sur elle-même, et c'est dans cet ordre d'idées qu'on peut parler de la parole comme étant caractéristique de l'espèce humaine et constituant l'essentiel de sa dignité. C'est grâce à elle que devient possible la création de concepts par l'intermédiaire desquels nous pouvons nous détacher de la réalité sensible, et qui deviennent „de simples notes prises à propos de

---

1 *Evolution créatrice*, p. 173; 174.

2 *Matière et mémoire*, p. 176.

cette réalité, et même, le plus souvent, de notes prises sur ces notes".[1] Nul n'est plus enclin que Bergson à reconnaître toute l'importance du concept pour le développement de l'esprit humain, son heureuse et nécessaire intervention dans la création des valeurs de culture, mais cela ne l'empêchera pas aussi de voir les inconvénients qu'implique l'adoration du concept pour la spéculation philosophique. La création du concept a été une „felix culpa", mais tout de même une „culpa".

En résumé, la perception, en droit, comme „pure", adéquate aux choses, serait en fait, comme perception „concrète", divergente des choses sous les rapports suivants: 1) en tant que dépendant des sens et du système nerveux en général, elle n'est plus intégrale, mais le résidu d'un choix: elle est partielle, 2) elle reproduit le rythme du monde matériel sous une forme condensée, selon les exigences de la durée propre à nous, 3) elle est souvent submergée par la masse des souvenirs des perceptions antérieures, 4) elle est désindividualisée, banalisée par l'action de l'idée générale, celle-ci étant créée par l'action associée de la mémoire-souvenir et de la mémoire-habitude. Mais, malgré toutes ces déformations lui infligées par les conditions de sa réalisation, la perception, selon Bergson, ne devient pas, en principe, relative à nous, mais seulement, d'une part, incomplète, d'autre part, surchargée par des additions venant de sources étrangères à elle. La possibilité de la reconstituer à l'état pur subsiste donc: la perception concrète doit être pour cela, d'une part, complétée, d'autre part, purifiée.

III. L'INTELLIGENCE.

L'apparition du concept achève la différentiation de la réalité, déjà commencée par la perception. La réalité qui était cohérence absolue, compénétration mutuelle de qualités sans cesse changeantes, devient une multiplicité de choses extérieures l'une à l'autre, sans aucun lien entre elles. L'intervention des concepts a donc pour premier résultat le morcellement illimité de l'unité fondamentale. Et cela est compréhensible, si nous ne perdons pas de vue que le concept n'est que raffinement, élaboration de la perception, dont le but était tout pratique. Le concept n'étant, au fond, autre chose que la conscience d'une attitude spéciale que nous prenons envers certaines choses pour les utiliser, il ne fait que symboliser nos besoins. Et, tant que ces besoins multiples se multiplieront sans cesse, les

1) *Réponse à M. Pitkin*, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, le 7 juillet 1910; cité d'après la reproduction partielle dans les Annales Chrétiennes, avril 1911.

concepts seront aussi nombreux et aussi différenciés que nos divers besoins. Le concept n'est donc qu'une question pratique que nous posons à la réalité.[1] Coller sur un objet l'étiquette d'un concept, c'est marquer en termes précis le genre d'action ou d'attitude que l'objet nous doit suggérer,[2] et le morcelement du réel est le premier résultat de son application. D'ailleurs, ce morcellement est nécessaire et fatal d'un autre point de vue encore. Le fait primordial et caractéristique pour notre intelligence, c'est qu'elle n'est pas capable d'embrasser la réalité dans sa totalité. Faculté limitée, elle ne peut s'assimiler cette réalité plus vaste qu'elle que par parties, explorant celles-ci tour à tour. Toute tentative d'appréhender la réalité par l'intelligence constitue donc nécessairement un morcellement de cette réalité. La conséquence en est que la réalité, beaucoup plus vaste et plus riche que l'esprit connaissant, ne sera pas perçue par lui adéquatement, mais seulement dans une petite partie et selon le point de vue choisi. Cette connaissance par l'intelligence ne peut pas être radicalement fausse, elle est plutôt seulement incomplète et partielle. Mais elle deviendra fausse quand elle oubliera ses propres conditions, quand, au lieu de se considerer comme partielle, au lieu de ne jamais perdre de vue la réalité plus vaste dont elle n'est qu'une partie, elle croira atteindre, par les méthodes qu'elle est obligée de suivre par suite de sa limitation, non des parties, mais des morceaux de la réalité, morceaux séparés du Tout non seulement artificiellement, à cause de la faiblesse de l'intelligence connaissante et pour sa commodité, mais séparés aussi réellement et existant tels quels indépendamment.

Dans les dogmes du sens commun, cette illusion de l'intelligence se manifeste comme une croyance aux choses. Ce concept de la chose est, d'ailleurs, un aboutissement nécessaire pour notre intelligence lorsqu'on lui a permis de suivre sa pente naturelle. Nous avons une tendance invincible qui nous porte à penser, en toute occasion, des choses plutôt que des progrès.[3] Néanmoins cette division du monde en atômes de choses discontinues est tout artificielle.[4] Ce qui nous est donné immédiatement c'est une continuité mouvante qui change.[5] Si cette continuité primordiale se trouve à la fin transformée en discontinuité de choses extérieures l'une à l'autre, c'est la consé-

1 *Introduction*, p. 26.
2 Op. cit., p. 16.
3 *Matière et mémoire*, p. 129.
4 Op. cit., p. 218—224.
5 Op. cit., p. 219.

quence d'une complication graduelle des exigences de l'action et du discours. A côté de la conscience il y a la vie. C'est elle qui établit déjà la première discontinuité en distinguant le besoin et ce qui doit servir à le satisfaire.[1] „Pourquoi pensons-nous à un atôme solide, pourquoi à des chocs? Parce que les solides, étant les corps sur lesquels nous avons le plus manifestement prise, sont ceux qui nous intéressent le plus dans nos rapports avec le monde extérieur, et parce que le contact est le seul moyen dont nous paraissions disposer pour faire agir notre corps sur les autres corps".[2] Le concept de chose n'est anssi que l'exemple le plus frappant de l'attitude utilitaire de notre intelligence vis-à-vis du réel. On peut dire même que c'est le concept par exellence, et que sur lui sont taillés tous les autres concepts. Constitué par les tendances naturelles de notre intelligence au stable et au distinct, c'est lui qui devient un modèle de clarté, et c'est d'après ce modèle qu'on exigera des autres concepts d'être aussi stables, distincts, de contours arrêtés et figés, maniables commes des jetons. Mais ce qui est encore plus important et caractéristique pour tout ce développement des perceptions en concepts, c'est que ce morcelement du du réel, commencé déjà par la perception et conditionné par notre structure et nos besoins, a la possibilité, au cours du développement, de se rendre peu à peu indépendant de nos besoins immédiats, et de devenir une méthode, un art quasi autonome. L'utilité de ce procédé de morcellement une fois constatée, l'art une fois inventé, la méthode peut s'émanciper et déjà fonctionner non pour satisfaire aux besoins pratiques directs, mais pour satisfaire aux habitudes ainsi contractées par la pensée au service de l'action. Les concepts commencent à servir non seulement pour favoriser directement l'action, mais pour „favoriser la pensée". De même, par suite, les conditions qu'on leur imposera se transformeront un peu: ils devront moins être efficaces et commodes pour l'action élémentaire, que surtout maniables pour la pensée.

Comme nous l'avons vu l'origine du concept est à chercher déjà dans la perception primitive, qui, impliquant une certaine abstraction, pouvait à elle seule, selon Bergson, immédiatement et automatiquement donner naissance à l'idée générale. Mais évidemment, ce processus serait resté dans un état rudimentaire, si les nécessités de l'action étaient les seules qui le stimulassent. Ce qui pousse ce déve-

---

1 Op. cit., p. 220.
2 Op. cit., p. 221 — 222.

loppement jusqu'au bout, c'est l'intervention de la pensée commençant à travailler pour son propre compte, dans la direction qui lui a été déjà indiquée par la perception. La pensée ne crée rien de matériellement nouveau, elle ne fait que ramasser, détailler, distinguer, ce que lui est fourni par la perception. Elle analyse, c'est-à-dire elle dissout la perception. Elle détache d'elle, elle en abstrait ce qui était uni dans la réalité immédiate. L'analyse et l'abstraction sont les procédés par lesquels se constitue la pensée discursive. Le morcellement du réel qui, d'ailleurs, n'aboutit jamais, et se poursuit sans cesse, est le résultat inévitable de ce travail. Mais ce résultat n'est pas le seul. La même tendance qui conditionne ce morcellement entraîne aussi une autre conséquence, d'ailleurs intimement liée avec ce premier résultat.

Le deuxième effet de l'application du concept au réel sera son immobilisation.[1] Le premier motif de cette stabilisation du réel est déjà dans la grossièreté de nos besoins et de nos sens, qui ne s'intéressent pas aux transitions délicates du flux des événements, mais prennent tout en gros, apercevant, seuls, ces changements déjà bien accentués qui doivent entraîner une différence d'attitude, tandis que tout ce en face de quoi est possible la même attitude leur apparaît comme du semblable, du non-changé. Mais cette stabilisation du réel est favorisée encore par d'autres conditions de l'action. Notre action se réalise par bonds, elle va d'un but à l'autre. Ces buts, qui sont en même temps des points de repos, sont la raison de toutes les actions, leurs éléments les plus importants. Par suite, l'intelligence met sur eux un accent tellement fort que le but, le repos, le concept du stable devient représentatif de l'action.[2] Enfin, seul, un concept stable comme but garantit l'efficacité de l'activité et, par suite, on veut que le but soit tel. Ainsi, aux conditions données par notre constitution et par le caractère de l'action, s'ajoutent encore des facteurs volitionnels, et tout cela aboutit à ce que la stabilité des concepts se trouve admise comme un postulat fondamental.

Mais ce n'est pas tout. Comme nous l'avons déjà fait observer pour la tendance d'analyse et d'abstraction, de même, cette tendance à la stabilisation, naturelle et imposée déjà par la perception, dès qu'elle est devenue l'objet de la réflexion, s'émancipe du service direct de l'action élémentaire et commence à s'exercer pour les besoins de la pensée. Comme partout, l'intelligence développe jusqu' à l'extrême

---

[1] *Introduction*, p. 21.
[2] *Évolution créatrice*, p. 324.

les indications vagues déjà contenues dans la perception. La stabilité des concepts devient, elle aussi, un des postulats fondamentaux de toute démarche de la pensée. Ce n'est qu' à cette condition qu'elle se sent capable de s'exercer avec profit dans la combinaison des concepts. Ainsi naissent les qualités idéales du discours: distinction et clarté.[1]

Cette même tendance qui amène à la distinction et à la clarté dans le discours, mène, considérée d'un autre point de vue à une autre conséquence très importante. Cherchant à tout prix la clarté et la distinction, érigées en vertues absolues, l'intelligence s'empare d'un schéma qui l'assistait déjà au moment de sa naissance et qui convient à merveille à la tâche posée. Déjà, dans la perception originaire, premier objet de la réflexion, se trouvait impliquée l'étendue, comme qualité perçue immédiatement, appartenant également aux choses et à l'esprit, parce que la perception était justement la coïncidence de la chose et de l'esprit. Mais, au fur et à mesure que l'esprit poursuit son travail d'élaboration de concepts toujours plus clairs et plus distincts, cette étendue qualitative, devenant le plan sur lequel se produit la distinction, perd toujours davantage son caractère qualitatif, pour devenir enfin un schéma pur de la distinction et de la division. Plus l'intelligence „s'occupera de diviser, plus elle déploiera dans l'espace, sous forme d'étendue juxtaposée à de l'étendue, une matière qui tend sans doute à la spatialité, mais dont les parties sont cependant encore à l'état d'implication et de compénétration réciproques. Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts distincts, amène la matière à se morçeler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise."[2] Cette tendance de l'intelligence à la spatialisation a ainsi une double conséquence, par laquelle s'explique très bien le succès avec lequel elle s'applique au monde matériel. D'une part, comme nous le venons de le voir, c'est par le même mouvement que se constituent et la matière et l'intelligence. Si la matière est déjà en elle-même nu relâchement de l'inextensif en extensif, c'est l'intelligence qui saisit cette tendance négative et la conduit jusqu'au bout, jusqu'à la matièré qui se soumet aux formules mathématiques. Ce processus est évidemment tout plein de répercussions réciproques. L'intelligence, mettant au clair la nature de la matière, accentue les propriétés de cette

---

[1] Op. cit., p. 174.
[2] Op. cit., p. 206.

matière, et cette accentuation influe de son côté sur l'intelligence, pour, de nouveau, avoir une nouvelle répercussion sur la matière et ainsi de suite. Cette concordance parfaite entre l'intelligence et la matière, comme nous le verrons bientôt, n'est pas due au hasard, mais s'explique par la genèse même des formes de l'intelligence, et nous aurons encore à y insister. Mais, pour le moment, bornons-nous à constater que si, d'une part, ce processus garantit le succès de la science, d'autre part il a pour conséquence une unilatéralité de l'intelligence. La logique de notre intelligence devient tout imprégnée de matérialité et, plus encore, de spatialité. Notre logique devient en somme l'appendice d'une géométrie, naturelle pour notre intelligence. Rigoureusement modelée sur la géométrie, notre intelligence travaille avec succès sur la matière, mais s'écarte de la vie et s'en interdit la compréhension. Notre logique devient une logique des solides et „en dehors de ce domaine, le raisonnement pur a besoin d'être surveillé par le bon sens, qui est tout autre chose".[1]

Notre intelligence apparaît ainsi comme calquée sur le schéma de la matérialité — sur l'espace, qui devient sa première et principale catégorie. Notre intelligence est essentiellement géométrique, et notre logique n'est qu'une dégradation de la géometrie.[2] Par cette origine de l'intelligence s'expliquent aussi ses principaux caractères. D'abord la tendance à lier seulement le même au même, le refus d'admettre toute inégalité entre les termes sur lesquels elle opère. C'est justement le caractère de la matérialité et de la spatialité de n'admettre rien de nouveau, de ne connaître aucun autre mode de changement que celui de la détermination nécessaire, de n'admettre qu'un seul principe — celui de l'inertie passive.[3] De même, les principes de la déduction et de l'induction sont expliqués par ce caractère géométrique de l'intelligence. En effet, c'est seulement dans le cas d'une figure géométrique que toutes les affirmations ultérieures la concernant sont données déjà par sa définition initiale. C'est seulement en présupposant que tout est homogène, que tout est parfaitement passif, qu'on peut tirer des conséquences absolument sûres. Mais ces conditions ne sont réalisées que dans la géométrie. A mesure que les sciences se rapprochent de la vie, les déductions deviennent plus incertaines et moins applicables. C'est toujours une confuse intuition spatiale qui confère l'évidence aux pro-

---

1 Op. cit., p. 175.
2 Op. cit., p. 231.
3 Op. cit., ibid.

cédés de la déduction. Tel est aussi le cas pour l'induction.[1] Elle aussi suppose, premièrement, un morcellement de la réalité en groupes, et, d'autre part, la croyance que les mêmes effets suivent les mêmes causes. Or, il est évident que nous ne pouvons être sûrs ni de notre droit de morcellement, ni de pouvoir attendre la répétition des mêmes événements qu'au cas où nous avons affaire à une réalité vidée de tout contenu positif, à une réalité qui n'est qu'une passivité pure. Evidemment, c'est seulement dans le cas où nos raisonnements portent sur des termes de l'espace ou sur des termes qui sont pensés d'aprés un schéma fourni par celui-ci que nous avons le droit d'être complètement sûrs de nos inductions.

De tout cela se dégage une conclusion générale sur le caractère du travail de l'intelligence: elle ne se sent à son aise que là où tout lui est déjà donné (c'est justement le cas pour la géométrie); par ses propres forces elle est incapable de sortir du donné.

S'il en est ainsi, on voit que l'intelligence est dans une dépendance étroite de la perception, car c'est la perception qui est la source du donné. Le travail de l'intelligence n'est donc au fond qu'un succédané de la perception. Si notre perception était si vaste qu'elle pénétrât le monde entier, et que rien ne lui échappât, — alors l'intelligence serait inutile. Toute sa raison d'être lui est donnée par la faiblesse et la limitation de notre perception, dont elle doit combler les lacunes. „Concevoir est un pis-aller dans les cas où l'on ne peut pas percevoir, et raisonner ne s'impose que dans la mesure où l'on doit combler les vides de la perception externe ou interne, et en étendre la portée".[2] L'aide de la perception en vue d'une action plus efficace et plus cohérente, l'intelligence puise aussi dans la perception tout ce qu'elle a de positif. „Si abstraite que soit une conception, c'est toujours dans une perception qu'elle a son point de départ. L'intelligence combine et sépare; elle arrange, dérange, coordonne, elle ne crée pas. Il lui faut une matière, et cette matière ne peut lui être fournie que par les sens ou par la conscience. Une philosophie qui construit ou complète la réalité avec de pures idées ne fera donc que substituer ou adjoindre, à l'ensemble et nos perceptions concrètes, telle ou telle d'entre elles, élaborée, amincie, subtilisée, convertie par là en idée abstraite et générale".[3] Ce rôle d'auxiliaire de la perception (elle-même auxiliaire de l'action) imposera un caractère spécial au travail de l'intelligence. Elle

---

[1] Op. cit., p. 233.
[2] *Perception du changement*, p. 5.
[3] Op. cit., p. 7.

ne pourra jamais s'élever au-dessus de la perception, sera incapable de rien donner de nouveau, et, surtout, elle sera incapable de comprendre par elle-même le nouveau en tant que nouveau. Les perceptions les plus anciennes, les plus fréquentes la domineront entièrement, et tout ce qui se présentera comme du nouveau, elle tâchera de l'expliquer en fonction de ses acquisitions antérieures. Grâce aux perceptions les plus habituelles et les plus éfficaces pour l'action, un certain nombre de concepts sera constitué, et l'intelligence s'efforcera de tout réduire à eux en tant qu'atômes dont tout est constitué. Tout son succès dépendra donc de la largeur et de la richesse de la perception, de la vision d'où elle sortira et à laquelle elle s'efforcera de tout ramener. „Prenez cette perception, analysez-là, recomposez-là, tournez et retournez-là dans tous les sens, faites lui subir les plus subtiles opérations de la plus subtile chimie intellectuelle, vous ne retirerez jamais de votre creuset que ce que vous y aurez mis; autant vous y aurez introduit de vision, autant vous en retrouverez, et le raisonnement ne vous aura pas fait avancer d'un pas au-delà de ce que vous aviez perçu d'abord".[1] La conséquence dernière et la plus importante de ce caractère de l'intelligence c'est qu'elle sera incapable de comprendre la nouveauté imprévisible de la vie. En vertu de la définition même de sa tâche, l'intelligence ramènera tout le nouveau à l'arrangement spécial de l'ancien. C'est pourquoi, par exemple, toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme. Par la même raison elle rejettera aussi l'idée de création, et n'admettra pas d'imprévisible.[2] Dès qu'elle sera placée devant le vivant elle éprouvera de l'étonnement et ne se sentira à l'aise que si elle réussit à résoudre l'organisé en inorganisé, „car elle ne saurait, sans renverser sa direction naturelle et sans se tordre sur elle-même, penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie".[3] Connaître une réalité, pour l'intelligence, ce sera toujours „prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel".[4] Tout éprise du désir de reconstituer le nouveau avec des données anciennes et stables, elle est incapable de comprendre „que chaque instant soit un apport, que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont

---

1 *Perception du changement*, p. 15.
2 *Évolution créatrice*. p. 177.
3 Op. cit., p. 175.
4 *Introduction*, p. 16.

il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent; c'est là quelque chose que nous pouvons sentir en nous et deviner par sympathie hors de nous, mais non pas exprimer en termes de pur entendement ni, au sens étroit du mot, penser".[1]

La théorie de l'intelligence exposée jusqu'ici, si on la résumait en quelque mots, s'exprimerait ainsi: le travail de l'intelligence consiste à substituer les données déjà connues à l'inconnu, et la source de ces données „connues" est la perception la plus habituelle. Il pourrait sembler qu'ainsi Bergson ne fait que reprendre l'ancienne thèse des empiristes selon la formule: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Mais une telle supposition serait inexacte. Bergson n'oublie pas la correction apportée à l'ancienne formule par Leibniz: nisi intellectus ipse.

Il y a certaines connaissances que l'intelligence possède sans les avoir apprises.[2] Le petit enfant comprend des choses que l'animal ne comprendra jamais. L'intelligence est donc une fonction héréditaire, innée. Mais tandis que l'instinct connaît avec précision des choses particulières, l'intelligence ne sait rien du contenu de la réalité, elle n'en saisit que les cadres. Autrement dit, l'intelligence ne saisit par elle-même aucun objet, aucune propriété déterminée, mais elle saisit naturellement leurs rapports. La relation de l'attribut au sujet, la relation exprimée par le verbe, le rapport d'équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet, etc. — voilà des exemples de ces connaissances qu'on pourrait désigner comme innées, — tant qu'on ne convient pas de les considerer comme réductibles à quelques autres rapports — encore plus généraux.[3] L'intelligence „n'est qu'une puissance naturelle de rapporter un objet à un objet, ou une partie à une partie, ou un aspect à un aspect, enfin de tirer des conclusions quand on possède des prémisses et d'aller de ce qu'on a appris à ce qu'on ignore".[4] „Ce qu'elle aura donc d'inné c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières".[5]

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 178.
[2] Op. cit., p. 159.
[3] Op. cit., p. 160.
[4] Op. cit., p. 162.
[5] Op. cit., p. 163.

Mais, demandera-t-on, la thèse antérieure sur la primauté de la perception et sur l'entière dépendance de l'intelligence vis-à-vis de celle-ci, ne va-t-elle pas ainsi se trouver compromise? Tel serait peut-être le cas, si notre intelligence à nous était un absolu, si elle était, telle quelle, tombée du ciel, irréductible et inexplicable. Si les rapports que l'intelligence établit étaient irréductibles et absolus, alors toute notre connaissance serait suspendue à elle et relative à elle. Mais tel n'est pas le cas: l'intelligence avec ses formes n'est pas indépendante; elle et les choses auxquelles elle s'applique sont également dépendantes du réel, y ont leur source commune. Le réel pose les nécessités de l'action et c'est de celles-ci que découle la forme de l'intelligence. „La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité".[1]

Le problème ainsi transposé, l'objectivité de notre connaissance s'affirme, mais la tâche de la théorie de la connaissance se trouve infiniment compliquée. Il ne s'agit plus seulement de trouver, par une analyse minutieuse, les catégories de l'entendement, il s'agit de les engendrer.[2] A première vue, une telle prétention pourrait apparaître comme exagérée et nous enfermer dans un cercle vicieux. Comment l'intelligence s'élèverait-elle au dessus d'elle-même, par quel moyen connaîtrait-elle sa genèse, sinon par elle-même, sinon dans les termes qui impliquent déjà un travail de l'intelligence? Bergson consent que la tâche serait impossible, si toute l'expérience était coextensive à la faculté de connaître, si l'intelligence saisissait la totalité du saisissable. Il est impossible de surpasser l'intelligence par l'intelligence. Jamais la raison, raisonnant sur ses pouvoirs, n'arrivera à les étendre.[3] Toute analyse préalable du mécanisme de la pensée ne peut que montrer l'impossibilité d'aller plus loin qu'on n'est arrivé. Cela résulte de la définition même de l'analyse. Il n'y a "qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller: c'est de se mettre en route et de marcher".[4] C'est que l'intelligence n'épuise pas la totalité de l'expérience, elle n'est pas un mur érigé de toute éternité par on ne sait qui, immuable et infranchissable pour toujours. L'esprit humain avance, et ce qui le mène dans cette marche en avant, c'est l'expérience; l'intelligence ne fait que suivre ses pas et s'accomoder aux résultats acquis, lesquels, avant d'être acquis, paraissaient impossibles et déraisonnables, pour devenir le plus

---

1 Op. cit., p. 165.
2 Op. cit., p. 226.
3 Op. cit., p. 211.
4 *Énergie spirituelle*, p. 2.

raisonnables du monde une fois réalisés. Notre intelligence n'est qu'une petite partie du monde et même de nous. Elle n'est qu'un noyau qui s'est formé par voie de condensation dans un fluide qui l'enveloppe. Encore aujourd'hui „autour de la pensée conceptuelle subsiste une frange indistincte qui en rappelle l'origine".[1] „Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons".[2] Le cercle vicieux n'est ainsi qu'apparent. C'est dans l'absolu que nous devons nous placer, faire réabsorber notre intelligence dans l'être flou qui l'environne, et revivre ainsi sa genèse à rebours. Cet absolu, cette réalité que n'a pas encore altérée le travail de l'intelligence, nous est donnée, c'est un fait, et c'est l'expérience qui nous le fera saisir dès que nous voudrons nous en donner la peine. L'expérience vivante s'enfonce la première dans ce réel dans lequel nous baignons, et l'intelligence vient seulement sur ses pas. Ce ne sera pas par l'intelligence que sera expliquée l'intelligence, mais par l'expérience, bien que l'intelligence intervienne ensuite pour soumettre aux règles du discours les résultats acquis, et bien que le langage avec tout ce qu'il implique doive s'emparer après coup de ces résultats.

Pour voir comment Bergson se représente la possibilité de formation d'une intelligence aux catégories tournées vers le monde matériel et bien adaptées à celui-ci, il est bon de reprendre l'exemple de l'explication de la genèse de cette catégorie principale de l'intelligence qu'est l'espace. Le point de départ de cette explication est une donnée de la conscience. Cette donnée, c'est l'oscillation de notre conscience entre deux pôles opposés.[3] D'une part nous aurions la durée pure, notre moi dans sa complète coïncidence avec lui-même, un état jamais atteint adéquatement mais vers lequel le moi tend au moins à certains moments, un état dans lequel tout serait en pleine compénétration réciproque, concentré et ramassé par une tension suprême sur un point, et d'autre part, l'état de détente où tout ce qui était ramassé dans le premier moment s'éparpillerait, où on n'aurait plus ni mémoire, ni volonté, et à la limite, une existence qui n'aurait que du présent qui recommencerait à chaque instant. La fusion absolue du premier moment devient un sans-lien aussi absolu dans le second. Les éléments de notre conscience s'extériorisent, notre moi redescend dans la direction qu'on pourrait nommer celle de l'espace.[4] D'ailleurs, dans la perception déjà nous avons eu une coïncidence

1 *Évolution créatrice*, p. 210.
2 Op. cit., p. 217.
3 Op. cit., p. 226.
4 Op. cit., p. 220.

partielle de notre moi avec l'extensif. Évidemment, notre moi ne peut jamais poursuivre jusqu'au bout cette détente, l'extensif de ses sensations ne devient jamais l'espace. Mais, une fois lancé dans cette direction, l'esprit peut achever ce mouvement par la création d'un schéma virtuel qui est l'espace. Si, maintenant, nous admettons que la matière, elle aussi, n'est qu'une détente, une interruption de la réalité créatrice absolue, il se dessine une possibilité d'accord entre ces deux mouvements de détente — dans la nature absolue du réel et dans l'esprit limité que nous sommes. Mais le plus important est encore à noter: les deux mouvements ne sont nullement indépendents l'un de l'autre, leur accord n'est pas dû à une harmonie préétablie. Leur développement est plein de répercussions réciproques. Sans doute l'esprit pourrait trouver l'espace implicite dans son sentiment de détente éventuelle, mais, en fait, il n'a pas besoin de faire appel à son imagination, parce que cette extension possible lui est suggérée naturellement par les choses. D'autre part, la matérialité des choses dans notre perception est accentuée encore davantage par le schéma que l'intelligence leur applique — pour provoquer, à son tour, une application encore plus complète du schéma déjà plus développé, et ainsi de suite. En résumé, on peut dire, „que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement, l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses".[1]

IV. LA SCIENCE.

Cette constatation de l'adaptation réciproque de l'intelligence et de la matière est d'une importance capitale pour la science qui, — n'étant qu'un raffinement et une systématisation plus parfaite des thèses du sens commun — réunit et développe jusqu'au bout tous les caractères de l'intelligence discursive. En effet, c'est par cette adaptation seule que s'explique son succès. La réduction des données de la perception aux relations des éléments de l'espace étant le véritable expédient de l'explication de la science, il est compréhensible qu'en droit au moins, cette explication — la réduction une fois faite — se poursuit sans heurt,

[1] Op. cit., p. 225.

étant donné que l'espace n'est comparable à aucune autre notion tirée de l'expérience et par là susceptible d'être aussi désavouée par l'expérience. L'espace achevé étant, d'une part, l'oeuvre de l'intelligence, et notre intelligence étant, d'autre part, pour ainsi dire, imbue de spatialité, cette notion de l'espace „a ceci de remarquable que l'esprit, spéculant sur elle avec ses seules forces, y découpe à priori les propriétés: l'expérience, avec laquelle il n'a pas gardé contact, le suit cependant à travers les complications infinies de ses raisonnements et leur donne invariablement raison".[1] Comme nous l'avons déjà fait remarquer à propos de la déduction et de l'induction, la méthode principale de l'intelligence raisonnant sur un problème fourni par la vie, consiste à substituer aux termes du problème un schéma géométrique. Tant que cette substitution réussit, elle se sent sûre de son succès. Cet artifice nous découvre à la fois et la force et la faiblesse de la science. Le domaine où la science a régné sans éprouver jamais aucune défaite — c'est la géométrie. C'est aussi pour cette raison qu'elle a été l'idéal de toute science depuis les anciens jusqu'à Kant et son prestige était si grand qu'on ne concevait pas la possibilité d'une science construite autrement que *more geometrico*. Mais cette sûreté et cette certitude d'exercice ont un défaut — elles ont été acquises au prix de l'étroitesse du champ d'application. Si son règne a été sans limites pour les mathématiques pures, et est encore très grand — quoique déjà amoindri — pour la matière inorganisée, les limites de son pouvoir décroissent avec une rapidité qui devrait être suggestive, dès qu'on passe au vital et du vital au psychique.[2] Deux traits caractéristiques de la science se dégagent ainsi: à côté de son pouvoir et de sa compétence pour le monde de la matière morte (ou plutôt de l'espace) se dresse un autre fait, non moins significatif: sa faiblesse et son incompétence tout à fait égales en ce qui touche la maîtrise des faits vitaux et psychiques. Mais le parallélisme des deux traits n'est pas dû au hasard: en vérité, les deux caractéristiques disent la même chose. En effet, que signifie le pouvoir qu'a l'intelligence de raisonner avec succès sur le monde matériel? Evidemment, pas autre chose que cela: elle est capable de trouver des lois, de fixer un ordre pour les événements de ce monde. Mais il suffit d'analyser de plus près cet ordre et l'idée de désordre sur laquelle il repose, pour s'apercevoir que ce prétendu ordre n'a rien de positif et ne fait qu'exprimer la complète inertie, la passi-

---

[1] Op. cit., p. 222.

[2] Op. cit., p. 388.

vité du monde matériel et sa coïncidence, au moins pour les besoins de la cause, avec l'espace. Sans doute, telle n'est pas la première impression produite sur nous par la contemplation de la complication des lois de la nature et la rigueur de leurs coordinati ›ns. Celles-ci suggèrent plutôt l'idée d'un arrangement conscient et voulu, semblant ainsi leur conférer une réalité très positive. Mais ce serait évidemment trop peu critique que de supposer, par exemple, qu'un créateur surhumain du monde, avant de lancer les planètes dans leur voyage éternel eût établi par des calculs d'une complication infinie leurs orbites, avec toutes leurs perturbations, etc. Si l'on voulait conserver à tout prix l'hypothèse de ce „premier moteur", évidemment, le seul moyen de caractériser son action serait de dire que son acte était tout simple, un geste qui, dans son unité indivisible, était étranger à tous les calculs préalables, mais qui, une fois accompli, fournit à l'analyse un objet inépuisable. Celle-ci le décompose en éléments jamais nombrables et donne ainsi l'occasion d'établir entre eux les lois et les rapports les plus compliqués. Ce geste créateur serait comparable au mouvement simple du bras dans la limaille du fer, mouvement qui y produit les perturbations les plus compliquées.[1] Toute cette complication tient à ce que nous quittons notre vision intérieure qui, dans sa tension dynamique, nous révèle d'un coup la simplicité de l'action, pour glisser, par relâchement de cette tension, dans le monde de l'espace, où s'accomplit le travail de l'analyse. Toute la complication des lois tient à ce qu'on veut exprimer un fait simple, mais vital, dans les termes du non-vital — dans les termes de l'intelligence discursive qui veut étaler dans l'espace la vision simple et extra-spatiale du fait vital. Il n'y a qu'un seul ordre vraiment positif — c'est celui qui se révèle comme psychique,[2] et l'ordre scientifique ou géometrique n'est que l'oubli, l'abandon de cet ordre. Ainsi, les vers d'un poète, dont le sens intime est perçu comme un fait simple par l'insertion sympathique, peuvent, par le relâchement, de l'attention, se décomposer en mots, les mots en syllabes, les syllabes en lettres et, la décomposition faite, commencer à susciter l'admiration par l'ordre admirable que ces éléments soutiennent entre eux.[2] Mais il est clair que cet ordre est plutôt abandon de l'ordre véritable et reste tout négatif.

De même, tout ordre mathématique constaté dans la nature n'aura rien de positif, il signifiera seulement l'abandon du psychique, il sera

---

[1] Op. cit., p. 102 — 103.
[2] Op. cit., p. 227 — 228.

comme une permission de se laisser aller donnée aux éléments détachés par l'analyse ou, comme le dit Bergson, une déficience du vouloir.[1] La science tout entière donc, en tant qu'elle veut expliquer le vital, a le sens d'un essai de transposition de ce vital en termes du non-vital, un essai en vue de substituer la nécessité (qui n'est pour le non-vital que la permanence dans la mort) à la liberté, et tout cela au nom de l'utilité de l'action, puisque nous ne pouvons agir avec sûreté que là où nous croyons être entourés par des objets qui ont perdu toute leur activité et qui ne peuvent aucunement frustrer notre attente par la manifestation de quelque spontanéité. Le règne de la science mathématisante coïncidera donc avec le règne de la mort, et elle aura d'autant plus de succès qu'elle se tournera davantage vers le monde matériel, le plus proche de son idéal de passivité absolue. C'est ici seulement que l'effort de l'intelligence pour serrer les faits dans des cadres qui signifient l'abandon de l'ordre vital ne sera pas un acte de violence, mais aura des chances d'aboutir à une vérité plus ou moins adéquate.

Nous disons plus où moins, car même ici il n'y aura pas coïncidence complète. La matière elle-même n'est pas une passivité absolue, et c'est pourquoi les sciences de la matière, elles aussi, ne sont pas absolument rationnelles. Ce sera d'autant moins le cas pour les sciences dont l'objet s'éloigne de la matière inorganisée dans la direction de l'organisé, de la vie, du psychique. Si déjà toute science, dès quelle sort des mathématiques pures, est condamnée à ne pouvoir jamais épuiser son objet, à retrouver toujours, cachés derrière un problème résolu plusieurs problèmes nouveaux à résoudre, l'incertitude, l'inachevé, le fragmentaire deviennent les caractérisques de la science appliquée au vital et au psychique.

Pour réussir dans cette tâche de tout penser sous l'aspect d'absence de l'ordre vital, et pour avoir prise sur tous les objets, la science est le plus souvent obligée de rétrécir les caractères de la réalité, de laisser tomber l'essentiel, de ne conserver d'elle qu'un aspect superficiel et artificiel à la fois. Pour cette transformation de la réalité, la science possède tout un système d'artifices, dont toute la raison d'être est de lui permettre d'esquiver certains côtés des problèmes trop rebutants pour ses méthodes, en même temps que d'en pouvoir tirer tout ce qui serait important et utile pour la vie.

Un des principaux, parmi ces artifices, est la substition du temps homogène et mesurable à la durée réelle.[2] En effet, la durée réelle,

---

1 Op. cit., p. 228.
2 Op. cit., p. 370.

telle que nous la découvrons au fond de notre conscience, ne donne pas prise à la science mathématisante: cette durée s'exprime toute dans sa nuance qualitative — extra-spatiale, immesurable, indéfinissable. Mais, dans la plupart des cas, l'écoulement de notre durée intérieure est accompagné de changements de place des objets dans l'espace, changements qui supposent toujours un trajet exprimable par une ligne. L'artifice de la science consistera à substituer à la durée ayant des nuances irréductibles ces trajets parcourus par des choses en mouvement et de traiter ces trajets comme équivalents à la durée. Ainsi la durée devient mesurable, et aussi homogène que la ligne qui la représente. Mais, évidemment, c'est déjà une durée falsifiée, et c'est à tort qu'on l'appelle temps — à moins qu'on ne s'entende sur cette convention. En vérité, ce temps homogène, qui est à la base de la science, n'est plus de la durée, mais plutôt de l'espace — comme une espèce de quatrième dimension.[1] Tout ce qui constituait la caractéristique du temps réel est ici éliminée, seuls sont conservés les effets de son écoulement. On peut donc dire que le procédé général de la science consiste dans l'élimination de la durée, dans le propos déliberé d'en faire abstraction.[2] La science visant uniquement à établir des rapports entre tous les phénomènes,[3] ne s'intéresse pas à l'écoulement de cette multiplicité qualitative qui est la durée, ni même au mouvement de la chose qui la symbolise, mais seulement à la relation entre deux mouvements. Ce qui est important pour la science, c'est de noter des simultanéités,[4] des coïncidences entre phénomènes — ce qui se passe dans les intervalles ne la regarde pas.[5] Le flux des choses pourrait bien être plusieurs fois plus rapide ou plus lent qu'il ne l'est, ou bien même être tout à fait absent — la science ne le remarquerait pas, car ses formules resteraient intactes.[6] Pour la science, l'univers pourrait être donné comme étalé dans l'espace d'un seul coup de toute éternité — c'est même la conviction cachée en son fond le plus intime — car la durée n'est pour elle que la privation de l'éternité[7], un retard ou un empêchement.[8] Cette attitude de la science envers la durée devient compréhensible si nous nous rappelons son but tout pratique — elle ne vise pas à une

---

1 *Données immédiates*, p. 83; *Durée et similtanéité*, p. 78.
2 *Données immédiates*, p. 87, 88.
3 *Introduction*, p. 7—8.
4 *Évolution créatrice*, p. 9.
5 *Introduction*, p. 30; *Durée et simultanéité*, p. 76.
6 *Évolution créatrice*, p. 365.
7 *Durée et simultanéité*, p. 84.
8 Op. cit., p. 216.

connaissance désintéressée, elle ne veut pas tant savoir, que prévoir.[1] Mais prévoir signifie justement établir une simultanéité qui nous intéresse: allant tout droit à son but elle a le droit de rejeter tout ce qui n'est pas important pour celui-ci, — pourvu qu'elle reste dans les limites de cette tâche pratique, et n'oublie pas ce qu'ont de conventionnel toutes ses démarches.

D'ailleurs, ce caractère conventionnel de la science ne tient pas à cela seul qu'elle spatialise la durée, quoique sans doute ce soit son „pêché originel" d'où tous les autres découlent plus ou moins directement. La spatialisation ou l'immobilisation du mouvement sont aussi dans la connexion la plus étroite avec cette spatialisation de la durée.[2] Nous ne ferons que le rappeler parce que nous en avons déjà traité en caractérisant le travail de l'intelligence. D'une manière générale, on peut dire que dans la science se trouvent réunis à la fois tous les avantages, et aussi tous les inconvénients de son outil: l'intelligence. Elle aussi, par exemple, — comme toute connaissance acquise par l'intelligence — pratique un morcellement du réel lequel, en soi, est une continuité, pour pouvoir établir des rapports entre des termes fixes et séparés.

D'ailleurs, les principaux aspects des transformations que la science inflige à la réalité: la spatialisation, l'immobilisation, le morcellement— étaient dé à suggérés et commencés par la perception, qui, de ce point de vue, n'est qu'une science naissante.[3] Considérée ainsi, la science n'est que le développement, la systématisation et le raffinement de cette perception, après que celle-ci a passé le stade de la connaissance usuelle.[4] Mais, d'autre part, ce perfectionnement de la connaissance usuelle quand elle devient science est souvent si radical que son apparence extérieure et ses conclusions dernières, au moins, vont prendre un aspect tout nouveau. Ces perfectionnements seront faits surtout dans le sens d'une cohérence, d'une précision et même d'une rigidité plus grandes des thèses. Les thèses simplement indiquées dans la connaissance usuelle seront développées jusqu' à leurs dernières conséquences et investies de toute la rigidité logique dont elles sont susceptibles. La première conséquence sera qu'aux conventions communes entre la science et la connaissance usuelle viendront s'ajouter des conventions caractéristiques pour la science seule.

---

[1] Op. cit., p. 211.
[2] *Perception du changement*, p. 18—24.
[3] *Évolution créatrice*, p. 389; *Intuition philosophique*, p. 825.
[4] *Évolution créatrice*, p. 363—364.

Comme toujours, il faudra chercher leur source première dans la tendance générale de la science à éliminer la durée et à tout voir sous forme spatiale. C'est dans l'application méthodique et radicale de cette tendance qu'il faut voir la différence caractéristique entre la science moderne et l'ancienne. Les anciens aussi connaissaient déjà l'expérimentation, et ce n'est pas en cela que leur science se distinguerait de la nôtre, mais en ce que, de nos jours, toutes les expériences convergent vers un seul but — la mesure.[1] Cette particularité de notre science, évidemment, est la suite d'une plus complète élimination de la durée et d'une plus complète spatialisation de la matière à laquelle elle s'applique. L'objet de la science moderne est devenu de calculer et de prévoir.[2] „La science moderne est donc fille des mathématiques: elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs".[3] „De sorte qu'en définitive notre science tend toujours au mathématique comme à un idéal: elle vise essentiellement à mesurer".[4] Cette tendance à appliquer partout la mesure est la première cause de la conventionnalité de la science, bien caractéristique de son degrés le plus avancé: la mesure est en effet toujours une opération tout humaine et dépend d'intentions qu'on ne peut supposer être aussi celles de la nature. Par suite aussi, toute expression des résultats de la science, laquelle, comme on sait, dépend beaucoup de l'unité choisie comme étalon de la mesure[5], portera toujours un caractère nettement humain.

L'autre raison pour laquelle la science sera conventionnelle, tant qu'elle visera à être systématique et cohérente, c'est que l'univers, lui, ne se révèle jamais en bloc d'un seul coup, mais apparaît par fragments, dont l'ordre d'apparition est toujours plus ou moins contingent et relatif à l'homme. Les résultats ainsi acquis ne seront jamais définitifs, mais toujours à remanier, par suite de leur dépendance de nouveaux faits qui pourraient se manifester ultérieurement. Il est clair que la source de cette conventionnalité n'est qu'un aspect spécial, appliqué à la science, de la nécessité où est notre intelligence de soumettre la réalité à un morcellement, nécessité qui n'est elle-même, d'ailleurs, qu'une conséquence de la tendance de l'intelligence à la spatialisation du réel.[6] Mais, d'autre part, cette nécessité de

---

[1] Op. cit., p. 360. *Données immédiates*, p. 177., *Énergie spirituelle*, p. 75.
[2] *Durée et simultanéité*, p. 211.
[3] *Énergie spirituelle*, p. 75.
[4] Op. cit. ibid.
[5] *Évolution créatrice*, p. 238.
[6] Op. cit., p. p. 11, 249.

n'embrasser le réel que par petits fragments saisis tour à tour, est une des conditions fondamentales de la science. Elle lui a donné naissance, a défini sa tâche et déterminé son aspect particulier. En effet, la science est née dès que, une fois posés les éléments séparés de l'univers, on a voulu connaître leurs rapports mutuels. Sortie à bon escient de l'unité primordiale de la durée, la science vise à reconstituer cette unité, en établissant des liaisons entre des termes qu'elle à séparés. Elle compare, elle rapporte ces termes l'un à l'autre et est satisfaite quand elle réussit à dégager des relations stables entre certains termes choisis et surtout quand elle réussit à présenter celles-ci sous une forme mathématique. La science moderne cherche à établir des lois, et ces lois ne sont que des relations constantes entre grandeurs variables.[1] Cette préoccupation de ne chercher que des relations, de tout résoudre en rapports, est si caractéristique pour notre science, que celle-ci en arrive même à négliger la notion corrélative au rapport: le terme. La prépondérance de la notion de relation devient si grande pour la science qu'une certaine doctrine va jusqu'à greffer sur cette tendance une métaphysique et, quoiqu'elle accepte le témoignage des sens, c'est-à-dire de la conscience, pour obtenir des termes entre lesquels établir des rapports, elle ne conserve ensuite que les rapports, et tient les termes pour inexistants.[2] On oublie ainsi trop souvent que le „continu fluent d'où nous tirons à la fois termes et rapports et qui est, en plus de tout cela, fluidité" est la seule donnée immédiate de l'expérience.[3] La loi devient ainsi la réalité fondamentale et le terme (le fait, la chose) n'est que le point d'intersection des lois.[4] C'est par cette exaltation du concept de relation que la science moderne s'éloigne de la science antique qui a cherché la réalité fondamentale dans la direction opposée: la direction du terme érigé en chose. Par là, la science s'éloigne aussi du sens commun pour lequel également — comme nous l'avons noté — le concept de la chose sert de modèle pour tout autre concept.

Ce désir de la science de tout résoudre en relations, et d'affirmer ensuite ces relations comme constantes, c'est-à-dire comme lois, implique encore quelques postulats, les mêmes que nous avons déjà notés comme étant à la base de toute démarche de l'intelligence, et sans les-

---

1 *Évolution créatrice*, p. d. 249, 360; *Énergie spirituelle*, p. 75.
2 *Durée et simultanéité*, p. 85.
3 Op. cit., ibid.
4 *Données immédiates*, p. 107—108.

quels cette entreprise serait impossible. Il n'est possible d'admettre la constance des lois que si l'on suppose que l'univers auquel on veut les appliquer est quelque chose d'inerte, de mort, de dépourvu de toute spontanéité — la stabilité du monde ne pouvant être acquise que si on le suppose donné tout fait, tel que rien ne s'y puisse produire qui soit véritablement neuf, en un mot, il faut que tout soit déjà prédéterminé d'avance. La science, sa réussite, impliquent nécessairement le déterminisme. Comme nous l'avons déjà noté, cette croyance, — dans sa forme actuelle, comme elle est utilisée dans le raisonnement, implique une assimilation des choses concrètes à l'espace et a, comme idéal, la rigidité d'enchaînement des théorèmes successifs de la géométrie. Mais la science va encore plus loin: pour généraliser et fonder cette croyance, — elle pose le principe de la conservation de l'énergie. Or, ce principe est, évidemment, indémontrable, et n'est, à côté du déterminisme, qu'une des conventions de la science. Si l'on oublie cette conventionnalité et si l'on se croit autorisé à l'appliquer sans réserves, c'est qu'on la confond avec la loi logique de la non-contradiction qui dit que „ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera toujours le même résultat"[1]. On oublie trop souvent que cette loi ne dit rien de ce qui peut être donné. Ce n'est que l'expérience qui peut décider où sont les limites de l'application fructueuse de cette convention qui est la loi de la conservations de l'énergie, et en suivant les indications de cette expérience on peut supposer que ces limites coïncident seulement avec le monde matériel, ou plus exactement, peut-être même seulement avec les fragments de ce monde. Si l'on pose ce principe avant l'expérience, il peut avoir uniquement le sens d'une hypothèse de travail, exprimant les aspirations de l'intelligence à fonder une mathématique universelle, par laquelle le déroulement des événements du monde concret serait assimilé à l'enchevêtrement des théorèmes de la géométrie.

Et la science réussirait, peut-être, dans cette entreprise, mais seulement à une condition: si le monde était immobile, si l'on pouvait ne pas s'apercevoir de la durée et du mouvement. Mais l'existence de la durée et du mouvement s'impose, et c'est la première difficulté à laquelle se heurte la science, dès le monde physique. En effet, la science n'a pas de moyens pour saisir ces faits dans ce qui constitue leur essence. Pour la durée, nous avons déjà vu l'artifice qu'elle

---

[1] *Données immédiates*, p. 115.

emploie pour la faire, d'une certaine façon au moins, entrer dans ses calculs: la substitution des simultanéités au flux de la durée. Plus instructive encore est, peut-être, la considération des artifices qu'emploie la science pour éluder les difficultés que crée l'existence du mouvement.

On protestera, peut-être, d'abord, contre une telle caractéristique de l'attitude de la science en face du mouvement. La science moderne n'a-t-elle pas créé un outil approprié à cette donnée de la réalité, — le calcul infinitésimal ne signifie-t-il pas justement l'effort pour saisir le mouvement dans son originalité? Il faut s'entendre. Sans doute la science moderne date du moment où on a commencé à introduire, dans les calculs, le mouvement.[1] Mais la façon dont on a réussi à le faire est tout à fait comparable à la transformation de la durée, toujours hétérogène, en temps spatialisé et homogène. Le mot de mouvement est conservé, mais ce n'est pas sur lui, en tant que continuité indivisible, que portent les calculs. Ce qu'on envisage dans les calculs, c'est la trajectoire ou les points d'arrêt, effectifs ou virtuels, tandis que tout ce qui est véritablement du mouvement — ce qui se passe dans l'intervalle de deux arrêts — échappe à tout calcul et compte pour rien. Ayant une fois posé l'immobile comme possible — et même comme essentiel au mouvement, „le mouvement glissera entre nos doigts quand nous croirons le tenir"[2]. Evidemment, une telle situation ne peut pas être très satisfaisante et on cherche un artifice pour l'améliorer. Or, l'artifice moderne pour vivifier les instantanés est bien connu: — c'est le cinématographe. Mais il n'est une nouveauté que dans l'histoire de notre technique, tandis que pour notre intelligence, dans sa tâche difficile de conserver l'immutabilité du monde et de lui donner, néanmoins, une apparence de mouvement, c'est un expédient déjà extrêmement vieux. En effet, le mouvement pensé par l'intelligence ne conserve rien du mouvement réel, et n'est qu'une apparence trompeuse de celui-ci: „Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même[3].... On résumerait donc tout ce qui précède en disant que le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique"[4].

---

[1] *Introduction*, p. 30.
[2] *Perception du changement*, p. 22.
[3] *Évolution créatrice*, p. 331.
[4] Op. cit., ib.

Toute cette manière de penser n'aurait aucun inconvénient et serait légitime, si elle se bornait au domaine pour lequelle elle a été créée, c'est-à-dire au domaine de l'action pratique, ou aux démarches de l'esprit qui visent au moins indirectement ce domaine. Mais elle a des conséquences fâcheuses dès qu'on l'applique à la spéculation philosophique et qu'on veut tirer par ce moyen des affirmations valables pour tout le réel.

C'est à cause des vices de cette méthode cinématographique qu'on peut considérer comme inacceptables les résultats de la spéculation de Zénon sur le mouvement. En effet, qu'est ce qui nous est donné immédiatement et qu'a fait Zénon de ces données immédiates? Le mouvement d'Achille, tel qu'il est perçu par lui-même, est un processus unique et indivisible. Du départ jusqu'à la fin de la course, ce n'est qu'une seule réalité ne comportant aucune lacune. A cela Zénon à substitué une tout autre chose — une réalité morcelée à son gré et pour les besoins de sa cause. Achille, pour lui, arrête chaque fois sa course exactement au lieu que la tortue vient de quitter. Mais en réalité il n'y a ni lieux où la tortue se soit arrêtée pour marquer à Achille les arrêts obligatoires, ni arrêts d'Achille, observés pour obéir aux indications (d'ailleurs inexistantes) de la tortue. Tous ces arrêts sont des artifices de l'intelligence, de sa tendance au morcellement de la réalité indivisible, et c'est dans cet exemple des sophismes de Zénon que ces tendances se manifestent le plus clairement.

La méthode cinématographique appliquée au mouvement est suffisante tant qu'on veut calculer les effets de ce mouvement sur notre action, parce qu'alors, en effet, il s'agit seulement des arrêts effectifs ou virtuels, qui seuls comptent pour l'action. Mais dès que l'on veut, par cette même méthode, obtenir quelques renseignements sur la nature du mouvement lui-même, elle devient absurde: comment tirera-t-on de tels renseignements de données d'où le mouvement est déjà préalablement exclu? Il est évident qu'on ne pourra tirer de ces données qu'une seule conclusion, à savoir que le mouvement n'existe pas. Si nous avons uniquement posé le stable, nous ne devons pas être surpris de le retrouver, lui seul. Nous pouvons additionner une position de ce qui se meut à la position suivante, si proche soit-elle, il restera toujours entre elles une lacune qui ne pourra être franchie par le mobile. Nous pourrons essayer de la combler par des milliers d'attitudes intermédiaires — en vain: nous n'aurons fait qu'augmenter le nombre des lacunes, et par là aussi le nombre d'obstacles au mouvement. Le seul remède eut été de poser tout de suite le mouvement

comme une réalité première et *sui generis*; alors nous l'aurions toujours possédé, et aucune antinomie n'aurait pu surgir.

Si on voulait adopter une attitude critique envers cette méthode cinématografique de la pensée, envers son parti-pris de tout penser en concepts stables et découpés, beaucoup d'autres problèmes tomberaient, de même que sont tombés les problèmes soulevés par Zénon. En premier chef, une révolution devrait se produire dans le domaine de la psychologie, car c'est surtout la représentation de la vie psychique qui est viciée à fond par les habitudes pratiques de l'intelligence[1]. En effet, c'est bien pour la vie de la conscience, plus que partout ailleurs, que se manifeste avec une force persuasive irrésistible la fausseté, le contresens de la traiter comme composée d'une espèce de choses, d'états psychiques délimités et indépendants. Mais telle est justement la thèse principale de l'associationisme, et elle a pour conséquence un paradoxe qui ne le cède en rien à celui de Zénon — la négation de la liberté humaine. Mais pour le réfuter il suffit de constater que notre conscience ne consiste pas en états découpés, comparables aux pierres d'une mosaïque en mouvement perpétuel, qui détermineraient de façon toute mécanique, par des chocs mutuels, l'apparition sur la scène de la conscience, de tel ou tel assemblage d'eux-mêmes, montrant un aspect déterminé. Notre conscience ne contient ni des choses, ni des états, elle est une continuité de qualités psychiques, qui s'écoulent toujours, qui changent toujours, qui se créent sans cesse. Une détermination mécanique de notre vie psychique est impossible pour cette raison déjà qu'il n'y a pas quelque chose qui puisse déterminer, non plus qu'une chose qui puisse être déterminée.

De la même façon tomberait aussi le problème de la substance et de ses attributs, et d'abord en tant qu'il a trait à la psychologie. Ayant au préalable érigé en réalités indépendantes les états de l'âme, on cherche ensuite la substance qui les unirait. Mais puisque tout ce qu'on trouvera dans cette substance sera, par définition, toujours un „état", ou est obligé de conclure en déclarant que le moi n'existe pas! „Mais autant voudrait nier que l'Iliade ait un sens, sous prétexte qu'on a vainement cherché ce sens dans les intervalles des lettres qui la composent"[2]. La faute consiste à se représenter le moi dénué de toutes qualités, à la manière d'un fil qui lierait les états indépendants comme les perles d'un collier[3]. L'empirisme ne trouve pas ce fil; dès qu'il

---

[1] *Données immédiates*, chap. III.
[2] *Introduction*, p. 13.
[3] *Évolution créatrice*, p. 4.

le touche, celui-ci se transforme en une perle pareille aux autres — et, par suite, il nie l'existence de l'unité de la conscience. Le rationalisme, — devant l'évidence immédiate de cette unité — veut la conserver, mais pour la sauver du péril de la voir se convertir en un „état", il est obligé de la dépouiller de tout élément matériel et de faire d'elle une forme absolument vide, dont on ne comprend plus comment elle pourrait accomplir sa fonction unificatrice[1]. La possibilité de résoudre la difficulté peut être atteinte seulement à condition de renoncer à la tentative d'expliquer notre vie psychique par des concepts „de confection"[2], par un morcellement en états séparés et stables. Notre moi est une fusion intime de tous les états, leur interpénétration réciproque, une multiplicité qualitative — qui sera bien à la fois multiplicité et unité, selon le point de vue auquel on l'envisagera. Il pourra donner naissance à l'unité et à la multiplicité conceptuelles, mais sa propre unité, sa propre multiplicité seront d'un genre tel qu'elles ne pourront qu'être senties et saisies immédiatement. Ce seront elles qui pourront engendrer l'unité et la multiplicité conceptuelles, — mais non l'inverse[3]. „La vérité est qu'il n'y a ni un substratum rigide immuable, ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure — mélodie qui se poursuit, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même"[3].

Mais une thèse encore plus générale se dégage de cette critique du mécanisme cinématographique de notre pensée conceptuelle. Exactement comme pour le problème du „moi", afin d'échapper aux graves contradictions, nous devons renoncer à notre habitude invétérée de chercher une substance pour le flux de notre conscience, pour les mêmes raisons nous devons repousser la tentative de trouver un substratum pour n'importe quel changement. Il n'y a pas de choses qui changeant, se mouvant, se transformant, puissent rester néanmoins, au fond, „les mêmes". Si nous admettons cela, nous tombons dans des difficultés inextricables, dont celles de Zénon sont un exemple frappant. S'il y a une „substance"—dans le sens de ce qui existe véritablement et absolument—c'est bien le changement lui-même. Voilà la seule substance à la fois nécessaire et suffisante. Le changement n'a besoin d'aucun support — c'est lui

---

[1] *Introduction*, p. 12—13.
[2] Op. cit., p. 15.
[3] Op. cit., p. ib.
[4] *Perception du changement*, p. 26.

qui est la donnée première et immédiate qui se révèle à l'éveil de notre vie psychique — tout ce qui vient s'y surajouter, ce sont des arrangements en vue d'une action plus efficace ou d'un discours plus clair. C'est à cette donnée première que nous devons descendre, comme au vrai principe d'explication, qui contient en lui tous les autres en germe, en tant que virtualités, mais qui lui-même ne peut pas être expliqué par des éléments tirés de son analyse. „Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent: le mouvement n'implique pas un mobile"[1]. Tout au contraire de la philosophie ancienne, pour laquelle la réalité vraie était le stable, l'immuable, tandis que le changement n'était qu'une apparence, pour Bergson c'est l'immuable qui, au plein sens du mot, est devenu une apparence. L'immuable n'est qu'un certain réglage de deux mouvements, comparable à celui qui a lieu entre deux trains qui marchent à la même vitesse dans la même direction et qui, à cause de cela, s'apparaissent immuables l'un à l'autre[2].

Sur la foi des critiques si sévères adressées à la science par Bergson, on pourrait croire qu'il porte sur elle un jugement purement négatif et qu'il vise à compromettre définitivement la connaissance scientifique. Cependant, ce serait se tromper singulièrement sur les vraies intentions de Bergson que de se représenter ainsi son attitude envers la science. Sans doute, il dit et répète que la connaissance scientifique est symbolique, mais il ne le dit pas sans restrictions. La connaissance scientifique n'est symbolique que si elle veut exprimer le vivant et le psychique au moyen de concepts taillés sur la géométrie, au moyen de notre logique simple, élaborée comme un système de règles pour la manipulation des solides, en vue de la fabrication. Mais un tel emploi de la science n'est nullement nécessaire, il est plutôt dû à un malentendu — et c'est seulement ce malentendu que veut dissiper Bergson. En dehors de ce malentendu, quand la science s'attache à son objet propre, elle n'est nullement symbolique ni relative. C'est pourquoi Bergson critique Kant dont toute l'oeuvre aboutit à nier la possibilité d'atteindre, par la connaissance scientifique, la vraie réalité et à établir

[1] *Perception du changement*, p. 24. Cf. aussi op. cit., p. 26: „Nulle part la substantialité du changement n'est aussi visible, aussi palpable que dans le domaine de la vie intérieure"; de même, p. 27: „la réalité est la mobilité même".

[2] Op. cit., p. 19—22.

ainsi son relativisme irrémédiable. Tout autres sont les résultats auxquels aboutit Bergson. Tant que les catégories de l'intelligence appliquées à la matière ne sont pas, selon lui, établies par on ne sait quel deus ex machina, mais sont, pour ainsi dire, instituées avec la collaboration de la matière elle-même, elles ne sont pas sans rapport avec son essence intime et doivent même l'exprimer dans une certaine mesure[1]. Vu les rapports intimes de la science avec la perception, on peut dire de celle-là, de même que de celle-ci: elle ne donne pas du monde matériel une connaissance relative, mais seulement partielle, parce que que nous n'avons gardé en elle de toute l'intégralité de ce monde que ce qui nous intéresse[2]. Mais, dans ce que nous avons gardé, nous connaissons ce monde adéquatement, pourvu qu'on y apporte certaines corrections indispensables. L'idéal de notre connaissance conceptuelle étant la géométrie, et le monde matériel lui-même tendant aussi à la géometrie, on comprend que même cette connaissance discursive, appliquée à cet objet spécial qu'est le monde matériel, puisse nous faire sortir du symbolique et du relatif et nous faire toucher l'absolu. Ainsi se trouve réétablie l'autorité d'une très importante partie de la science.

Mais ce n'est pas tout. Est-il absolument nécessaire que la science ne soit jamais qu'une géométrie déguisée, que son appareil logique en garde toujours la simplicité primitive? Ce n'est point l'opinion de Bergson. Au contraire, c'est justement dans cette croyance que toute la science est nécessairement une et simple que Bergson voit la source des théories relativistes de la science[3]. Mais une telle conception n'est pas justifiable: elle est dûe uniquement à la grande autorité des mathématiques, fondée sur leur plus grande élaboration, laquelle à son tour s'explique par leur plus grande ancienneté, et — en ce qui touche aux temps modernes — sur certaines découvertes facilitées par la méthode mathématique. Mais cela ne signifie nullement que toute l'intelligibilité doit pour toujours se ramener à imiter celle des mathématiques. Dans les temps modernes, à côté des mathématiques, de nouvelles sciences sont nées, et avec elles de nouveaux concepts qui contredisent déjà parfois les habitudes géométriques. Il n'y a pas un seul déterminisme, mais plusieurs, qui ne sont pas d'égale rigueur. Les nouvelles notions ont, évidemment, à soutenir une lutte contre les plus anciennes et, au

---

[1] *Données immédiates*, p. 172; *Évolution créatrice*, p. 387.

[2] Bulletin de la société franç. de philosophie, p. 63; *Évolution créatrice*, p. 225—226.

[3] *Introduction*, p. 34.

premier moment, elles peuvent paraître obscures et non maniables. Mais, comme le montre l'histoire de la science, plusieurs notions se sont succédé qui, lors de leur apparition, semblaient obscures mais qui ont fini par devenir des notions claires par excellence. Telle, dans les mathématiques, la notion de la différentielle, telle, dans la psychologie, la notion de l'inconscient.[1] En un mot il est impossible de dire à première inspection que telle ou telle notion est où n'est pas intelligible[2]. Seules, une longue camaraderie, une application fructueuse rendent ces notions claires. De tout cela, il résulte que les ressources logiques de la science ne doivent pas être tenues comme épuisées pour toujours, mais, au contraire, comme dilatables jusqu'à l'infini. Et c'est sur cette possibilité de dilatation intellectuelle que compte Bergson quand il exprime sa confiance en l'accord final qui doit se réaliser entre la science et la réalité, de même qu'entre la science et la philosophie. Bergson indique ainsi la possibilté d'une science — très difficile, il est vrai — qui, en respectant le genre vivant, ne tâcherait pas de le construire, mais de le subir, et par là, „si peu qu'elle l'entamât, c'est dans l'absolu même qu'elle aurait mordu"[3]. Il nous invite à nous efforcer de nous représenter quel développement aurait pris la science, si elle avait commencé non par les mathématiques, mais, par exemple, par la psychologie. Dans ce cas, notre attitude envers les diverses notions de la science serait toute contraire à notre attitude actuelle: ce qui serait clair par exellence, ce seraient les notions d'ordre vital et psychique, ce qui serait répugnant et obscur — ce seraient celles d'ordre spatial et géométrique[4].

Et il lui paraît d'autant plus possible de nourrir des espérances en vue du développement ultérieur de la science dans le sens indiqué que, déjà, pratiquée dès maintenant avec l'esprit critique, elle aboutit à des résultats qui sont en parfait accord avec les données de la conscience. Tel est le cas, par exemple, pour la physique qui, ayant commencé par un morcellement de la réalité, en partant de l'hypothèse des corps séparés, finit — quand elle poursuit jusqu'au bout toutes les indications de la réalité — par reconnaître une interaction universelle et, par là, une compénétration mutuelle de toutes les réalités[5]. Ainsi, on peut dire que la science et la conscience peuvent être d'accord, et

---

1 *Le parallélisme psycho-physique*, Bulletin de la société franç. de phil. I, p. 46.
2 Ibid., p. 44.
3 *Évolution créatrice*, p. 250.
4 *Energie spirituelle*, p. 86.
5 *Matière et mémoire*, p. 219 et suiv.

que la science née des besoins pratiques, pour faciliter la réussite de l'action, peut aussi finalement se délivrer de cet asservissement à l'action pratique, peut s'engager dans une direction contraire à celle-ci et se mettre ainsi d'accord avec les révélations de la conscience la plus intime[1]. Mais, même si l'on n'allait pas si loin, il semble que la science, dans les temps modernes, a malgré tout entrevu la nécessité de changer d'aspect, d'affaiblir son ancienne thèse selon laquelle tout est donné et, par là, de rapprocher ses affirmations des données de la conscience. Bergson voit ce signe dans le fait que la science moderne s'intéresse au mouvement et l'introduit dans ses calculs[2]. Evidemment, comme nous l'avons déjà exposé, elle se borne à prendre des instantanés sur ce mouvement, mais si l'on se rappelle la rigidité de la science des anciens, la possibilité, au moins, d'une modification de la science, la possibilitée de son accord avec les données de la conscience dans les résultats derniers semble s'indiquer. Mais, comme on le voit, cet accord — soit complet, soit partiel — est plutôt une belle espérance, qu'un fait. La possibilité d'un rapprochement entre la science et les données de la conscience subsiste — tout au moins la possibilité de n'être pas en contradiction — cependant, il faut avouer que la science actuelle porte uniquement sur une partie de la réalité, tandis que l'autre lui échappe. Cette autre moitié du réel sera le domaine de la philosophie qui, avec sa méthode propre, va s'ériger non en ennemie de la science, mais en un genre complémentaire de connaissance[3].

V. LA PHILOSOPHIE.

Il est clair, d'après ce qui vient d'être exposé, que Bergson sera dans l'obligation de rejeter quelques définitions courantes de la philosophie. C'est surtout contre l'interprétation de la philosophie comme d'une systématisation ou d'une synthèse des sciences que s'elève Bergson.[4] Le philosophe qui voudrait synthétiser les résultats de toutes les sciences devrait aller dans les conclusions de chaque science particulière plus loin que n'a cru pouvoir le faire le savant spécialiste. Celui-ci, évidemment, a déjà poussé ses conclusions aussi loin qu'il les savait con-

---

[1] „Science et conscience sont, au fond, d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science dans ses aspirations les plus lointaines", op. cit., ibid.

[2] *Evolution créatrice*, p. 369 et suiv.

[3] Op. cit., 372.

[4] *Intuition philosophique*, p. 821—823; *Évolution créatrice*, p. 213; *A propos de „l'Évolution de l'intelligence geométrique"*, Revue de Mét. et de Mor., 1908, p. 31; *Introdnction*, p. 36.

ciliables avec la certitude et avec une méthode rigoureuse. Une telle situation serait injurieuse, autant pour la science que pour la philosophie, qui déclarerait ainsi pouvoir se contenter de vérités de seconde qualité, mises au rebut par la science. Bergson ne souhaité pas un tel sort à la philosophie.

Sans doute, celle-ci aura toujours les attaches les plus intimes avec la science: la science lui est absolument nécessaire, à la fois comme école préparatoire, et comme moyen de vérification de ses dernières conclusions. En effet, les véritables révélations philosophiques sont toujours fécondes [1], car elles permettent de prendre une nouvelle attitude pratique dans l'univers et elles sont toujours, au fond, d'accord avec les dernières vérités de la science.[2] Mais cela ne signifie pas que la philosophie doive s'engager dans la route de la science et se diriger vers le même but. Tant que cela sera possible, la science poursuivra cette route elle-même avec beaucoup plus de chances de succès. Puisque la philosophie, elle aussi, veut être non une oeuvre de fantaisie, mais une science incontestée [3], et qu' elle ne peut l'être dans le domaine des autres sciences et selon leurs méthodes, elle doit ou trouver son propre domaine et sa propre méthode — ou renoncer à exister. Nous obtenons les premières indications sur son domaine et sa méthode propres en considérant les caractères de la connaissance scientifique et les présuppositions sur lesquelles celle-ci repose.

La caractéristique de la connaissance scientifique est, comme nous l'avons vu, d'être incomplète, de n'être qu'une „vue" sur la réalité. Et cette imperfection, à son tour, dépend de son but tout pratique, visant toujours, en dernier lieu, à quelque utilité, tantôt sociale, tantôt et surtout, biologique. Or, les caractères de la connaissance philosophique seront déterminés par ce fait qu'elle renonce à être astreinte à quelque utilité que ce soit.[4] Tandis que la science veut nous apprendre ce que sont les choses pour nous, la philosophie vise à les saisir en ce qu'elles sont pour elle-mêmes. Tandis que la science aboutit à une représentation symbolique du monde, la philosophie a la prétention de se passer de symboles [5] en pénétrant dans le monde par une espèce

---

[1] *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive,* Bulletin de la société française de phil., I., p. 48.

[2] *Intuition philosophique,* p. 824.

[3] *Le parallélisme etc.,* Bulletin I, p. 34; *Intuition philosophique,* p. 822; *Évolution créatrice,* p. 85.

[4] *Évolution créatrice,* p. 214; *Introduction à la métaphysique,* p. 17.

[5] *Introduction,* p. 4.

de sympathie[1]. Par là, on aura à la fois circonscrit et le domaine et la méthode de la philosophie. Ne visant les choses qu'en tant qu'elles sont véritablement ce qu'elles sont, son domaine propre sera celui de l'esprit, car c'est seulement en termes spirituels que se peut concevoir une existence autonome. Et sa méthode, toute de pénétration sympathique, visant à saisir l'objet dans toute son intégrale plénitude sans en laisser rien échapper, ne pourra être que la méthode intuitive.

Cette méthode de l'intuition n'a rien de mystérieux[2] et ne demande aucune nouvelle faculté.[3] Il n'y a personne qui ne l'aît exercée, soit dans la vie pratique, aux moments graves où l'on se replie sur soi-même pour découvrir son vrai moi et en consulter la voix, soit dans la création scientifique ou artistique quand, souvent après un long travail préparatoire d'amoncellement des matériaux, nous pénétrons soudain d'un seul coup le sens le plus profond de l'oeuvre à créer. Celui-ci jaillit devant nous comme une vision unique et indivisée, — après quoi tout le travail consécutif consistera en un développement de cette vision unique et simple. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette intuition consiste en ce que, tâchant de pénétrer dans l'objet, nous nous efforçons de nous oublier nous-mêmes en tant qu'êtres individuels avec nos besoins bien à nous, pour nous insérer dans l'objet, sans autre intention que de le saisir comme il se saisit soi-même, sans autre sentiment que celui de sympathie, en cherchant à aboutir, comme à l'idéal, à une complète communion avec lui. Désintéressement, sympathie (au sens littéral), compénétration avec l'objet — voilà les traits principaux de cette connaissance intuitive.

La possibilité de cette intuition est déjà impliquée dans l'affirmation de Bergson que la réalité admet plusieurs degrés de tension et qu'ainsi il n'y a pas de cloisons infranchissables entre les divers êtres. En nous concentrant sur nous mêmes, en ramassant sur un point toutes les forces de notre être — nous augmentons la tension de notre être et nous pouvons, plus au moins, nous identifier avec le principe vital de tout l'univers qui nous est d'ordinaire transcendant. D'autre part, en changeant la tension de notre durée dans le sens contraire, en remplaçant la complication riche, mais pleine d'unité, de notre âme, par un état monotone et sans lien, nous pouvons par là aboutir à un état qui nous rendra voisins de la matière et nous permettra de la saisir,

---

[1] *Intuition philosophique*, p. 825.
[2] *Introduction*, p. 35.
[3] *Intuition philosophique*, p. 826.

elle aussi, dans son être intime.[1] Cette intuition dirigée dans le sens de la matière coïnciderait ainsi avec la perception pure dont la fonction propre était justement de nous faire saisir la matière dans toute sa pureté.[2]

L'intuition est ainsi la seule méthode philosophique suivant laquelle la philosophie ne risquerait pas de faire double emploi avec la science, et qui seule pourrait donner l'espérance de justifier les prétentions de saisir l'être dans son intégralité. Déjà Kant „a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition... Mais il ajoute: cette intuition est impossible".[3] Or, Bergson croit que cette attitude négative de Kant envers l'intuition est le résultat d'une méprise sur le caractère du changement et de la durée. Kant a tenu pour changement ce qui n'était que son symbole dans les sciences, c'est-à-dire le „changement immobilisé", „le changement qui ne change pas, et, pour la durée, durée qui ne dure pas". Par suite, voyant les antinomies auxquelles on aboutit quand on cherche à concevoir comme des réalités un tel changement et un tel temps, il a cru devoir conconclure de là que le changement ne peut être une réalité, qu'il n'est qu'une apparence, qu'une forme imposée aux choses par notre esprit.

Dans ce cas-là évidemment, aucune intuition humaine ne pourra être révélatrice du réel, car elle le saisira toujours dans le temps et sous la forme du changement. De là aussi, la thèse qu'une intuition supra-humaine seule serait capable de nous révéler le réel. Mais cette thèse tombe, dès qu'on s'aperçoit qu'elle est une conséquence de la méprise signalée sur la durée: les antinomies résultent seulement de la repésentation spatialisée de la durée, mais ne s'appliquent pas à elle-même. Dès lors, il faut tirer une conclusion toute contraire à celle de Kant: „il faudrait non sortir du temps (nous en sommes déjà trop sortis) mais y rentrer, pour saisir le changement et la durée".[4] Ainsi la réalité de la durée justifie l'intuition et, d'autre part, l'intuition nous révèle toute la réalité de la durée. Et cet appui que se prêtent mutuellement l'intuition et la durée est bien compréhensible, car, au fond, l'intuition qui atteint pleinement son but coïncide avec la durée. En effet, l'intuition n'est distincte de la durée qu'en tant qu'elle est incomplète;

---

[1] *Evolution créatrice*, p. 387.

[2] *Matière et mémoire*, p. 70. Bergson constate que dans le premier chapitre il a abouti aussi à „cette seconde conclusion, d'ordre plutôt métaphysique, que nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, que nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate". Cf. aussi op. cit. p. 63 — 64

[3] *Perception du changement*, p. 15 et suiv.

[4] Op. cit., p. 17.

dès qu'elle atteint pleinement son objet — qui est ici la durée, — elle doit par définition s'identifier avec ce but lui-même. Dès lors il ne doit plus y avoir de distinction entre le sujet connaissant et son objet, la connaissance et le connu se confondent.

C'est aussi dans cet ordre d'idées que Bergson affirme que l'intuition atteint l'absolu[1] et, évidemment, c'est elle seule, qui le peut atteindre. En effet, que signifie l'absolu pour Bergson? Il dit: „l'absolu est synonyme de perfection"[2], et encore „l'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est."[3] Si nous appliquons ces déclarations à l'intuition introspective, on doit en conclure que celle-ci atteint son but dès qu'elle touche le moi „parfait". Mais le moi parfait, „le vrai moi" est, selon les *Données immédiates*[4], le moi libre qui s'identifie avec la durée, — la multiplicité qualitative toujours en train de changer. Une telle réalité, inaccessible à une méthode de connaissance procédant par des concepts stables, ne peut, en effet, qu'être l'objet de l'intuition, seule capable, d'après sa définition, de s'adapter au mouvement de son objet, de changer avec lui, de ne laisser échapper aucune de ses nuances. L'absolu qui est la durée ne peut être atteint que si nous nous installons dans la durée, c'est-à-dire si nous approfondissons concentrons et purifions notre vie la plus intime, si nous devenons ce que nous sommes véritablement — des forces libres et créatrices. L'intuition ne signifie pas autre chose que, d'une part, la voie qui mène à cette perfection, et, d'autre part, comme la fin de la voie n'est pas séparable de la voie elle-même, elle signifie aussi la réalisation de cette perfection, de cette installation dans la durée et de cette coïncidence avec le mouvement créateur de la vie.

Mais, comment l'intuition s'y prendra-t-elle pour saisir toute la richesse inépuisable de son objet? Ce ne sera pas par un effort de division qu'elle le tentera. Comme tout mouvement, comme tout geste apparaît d'un bout à l'autre comme une unité indivisible, de même, l'intuition qui coïncide avec le geste créateur de la vie est essentiellement une, continue, simple.[5] Comme telle, elle est au fond de toutes les découvertes scientifiques et de toutes les grandes doctrines philosophiques. Ce qu'ont vu les grands philosophes n'est souvent, au fond, qu'une seule et même chose, et c'est le développement, l'analyse

---

[1] *Introduction*, p. 29.
[2] Op. cit., p. 2.
[3] Op. cit., p. 3.
[4] P. 76, 95, 97, 98.
[5] *Introduction*, p. 35.

de cette vision une et simple, qui était leur intuition, qui a fait surgir des divergences entre eux et surtout entre leurs disciples. Comme il est impossible de reconstituer entièrement un relief par des photographies qui en sont prises de tous côtés, de même il est impossible d'exprimer ou de reconstituer la vision de l'intuition par des concepts que l'analyse y découvre. Une intuition est inépuisable par l'analyse, est c'est à cause de cette richesse que toute interprétation sera toujours incomplète par quelque côté et donnera toujours occasion à d'autres interprétations divergentes.

Mais, d'autre part, il faut avouer que les procédés discursifs — l'analyse et la dialectique — restent absolument nécessaires. En droit, l'intuition serait toute la philosophie, mais seulement à condition qu'elle se prolongeât au-delà de quelques instants. Telle qu'elle existe en fait — fuyante et incomplète[1], comparable à une nébulosité vague[2], elle épuise son rôle en donnant au travail de l'intelligence l'impulsion et l'élan, en le vivifiant et le rectifiant par ses visions originales. La connaissance, au sens propre, restera toujours réservée à l'intelligence, qui est le noyau lumineux de notre conscience[2]. En tant qu'appliquée, l'intuition aura surtout deux fonctions: 1) son existence nous rappellera toujours l'insuffisance de la connaissance intellectuelle[3]: même si elle ne dit pas ce qui est vrai, elle nous dira, au moins, ce qui est faux, — elle sera comme une puissance négative comparable au démon de Socrate[4], 2) „elle nous suggèrera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels[3]. Ainsi, quoique sa lumière soit „vacillante et faible"[5] et „peu de chose"[6], même dans son application restreinte elle sera tout de même l'essentiel de toute philosophie. En effet, bien que ses contacts avec le réel soient fugitifs et incomplets, il reste néanmoins vrai que c'est dans ces moments que le philosophe conçoit et entrevoit toute sa doctrine comme une vérité infiniment „simple", de sorte que tout le travail ultérieur ne sera qu'explication. développement de ces quelques moments fuyants. C'est ici qu'intervient la dialectique, afin d'assurer l'accord des concepts entre eux, essayant, en les poussant les uns derrière les autres, de les substituer à la vision intuitive — afin

1 *Évolution créatrice*, p. 259.
2 Op. cit., p. 192.
3 Op. cit., p. 193.
4 *Intuition philosophique*, p. 811.
5 *Évolution créatrice*, p. 290.
6 *Matière et mémoire*, p. 59.

aussi d'assurer l'accord du philosophe avec lui-même et avec les autres hommes. Mais, par la dialectique, „bien des accords différents sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité"[1]. Pour s'assurer qu'on n'est pas égaré, un va-et-vient entre l'intelligence et l'intuition devient nécessaire. L'intuition qui a donné la première impulsion au travail dialectique devient ainsi ultérieurement le phare qui, de temps en temps, doit assurer, par ses éclairs dans les ténèbres de la complication des concepts, la juste direction dans la poursuite de la vérité.

Mais si l'intuition à ainsi présidé à toutes les grandes découvertes tant dans la philosophie que dans les sciences, si, en droit, elle est accessible à tous, cela ne signifie pas que son exercice soit un besogne aisée.

Sans doute, tout le monde, même dans la vie journalière, s'appuie sur les suggestions de l'intuition, mais autre chose est d'user inconsciemment de l'intuition, l'interprétant souvent selon des habitudes qui lui sont manifestement étrangères, autre chose d'en user pour le travail philosophique, s'appliquant à saisir ses données sans interpolation, écartant tout apport venu d'autres sources. C'est dans ce sens que l'intuition devient méthode philosophique, demandant un long travail préparatoire, une camaraderie intime avec toutes les sciences, une maîtrise souveraine de la dialectique — car c'est celle-ci qui met l'intuition à l'épreuve[2], et, peut-être, même, toute une conversion morale. Un désir ardent de la vérité doit être présupposé, car l'exercice de l'intuition exige une violation de notre nature, une torsion sur nous mêmes, accompagnée d'un effort pénible et douloureux[3]. Elle remonte la pente naturelle de l'intelligence[4], elle est une inversion méthodique de sa direction habituelle, pour „aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine"[5]. Or, déjà la renonciation aux habitudes invétérées de penser et même de percevoir est une tâche malaisée. Mais ce n'est pas tout, ce n'est encore que la partie négative de l'entreprise. Ayant dépouillé l'intuition de tout ce qui la défigurait, ayant entrevu, grâce à elle, une partie infinement petite du réel, il faut encore, à l'aide de cette „vision infinitésimale" reconstruire tout le réel. Le travail du philosophe rappellera ainsi celui du mathématicien qui, à l'aide d'une

---

1 *Évolution créatrice*, p. 259.
2 Op. cit., ibid.
3 Op. cit., p. 258.
4 Op. cit., p. 32; *Introduction*, p. 21, 27.
5 *Matière et mémoire*, p. 203.

partie infiniment petite d'une courbe, reconstruit la courbe entière[1]. C'est en raison de cette analogie que Bergson désigne la différenciation et l'intégration qualitatives[2] comme étant la tâche de la philosophie intuitive.

A cette doctrine de l'intuition, exposée comme nous venons de le faire, Bergson prévoit diverses objections et il répond à quelques unes d'entre elles. Tout d'abord, on peut contester l'existence et même la possibilité d'existence d'une telle intuition, supposée comme étant une expérience absolument pure, sans ancun mélange d'éléments venus de l'entendement et étrangers à elle, considerée comme un contact direct avec la réalité, — si court et fugitif soit-il. Or, Bergson ne veut pas tenter de démontrer par un raisonnement le bien-fondé de ses affirmations. Et cela, par ce qu'il croit que c'est une entreprise condamnée d'avance à l'échec que de vouloir dépasser la raison par le raisonnement. En raisonnant sur les pouvoirs de notre connaissance, on ne peut aboutir qu'à un seul résultat, à savoir, qu'il est impossible de dépasser la raison. „Je ne vois, dit-il, qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller: c'est de se mettre en route et de marcher"[3]. Les critères de la possibilité d'une expérience et d'une action ne peuvent être que cette expérience et cette action elles-mêmes. „Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le noeud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas"[4]. Il faut tendre sa volonté et faire un saut[5].

D'ailleurs, en ce qui concerne le risque de l'adoptation de la méthode intuitive, on le peut assumer avec confiance, étant donné que la possibilité de l'intuition est démontrée dans les autres domaines de manifestation de l'esprit. Ainsi, tout d'abord, c'est l'existence de la faculté esthétique chez l'homme qui démontre la possibilité d'un effort de ce genre[6]. Tandis que les hommes ordinaires n'aperçoivent dans le monde qu'un amas des choses séparées, irrémédiablement étrangères les unes aux autres et aussi à nous-mêmes, les artistes sont capables, par un effort de l'intuition esthétique, de franchir cette séparation, de s'insérer dans les objets et de sentir non ce qu'ils sont pour nous,

---

1 Op. cit., p. 204.
2 Op. cit., ibid.; *Introduction*, p. 28.
3 *Énergie spirituelle*, p. 2.
4 *Évolution créatrice*, p. 210.
5 Op. cit., p. 211.
6 Op. cit., p. 192; *Perception du changement*, p. 9—11.

mais pour eux-mêmes. En sympathisant avec leurs modèles, les artistes reconstituent le mouvement vital qui court en eux et qui était interrompu par la perception, et ils saisissent ainsi leur être le plus profond. L'intuition esthétique franchit donc notre limitation individuelle et nous permet au moins partiellement de coïncider avec d'autres êtres. Pourquoi ne pourrait-il en être de même pour l'intuition philosophique?

Mais l'expérience nous fournit une autre indication — peut-être plus convaincante encore — sur la possibilité d'une telle faculté que l'intuition. C'est l'existence de l'instinct. Aucune espèce animale n'en est dépourvue; il est présent aussi chez l'homme, comme une marge nébuleuse autour de ce noyau brillant qu'est son intelligence, certainement formée aux dépens de cette nébulosité. L'instinct est comme une faculté complémentaire de l'intelligence. Tandis que l'intelligence ne connaît des choses que leurs rapports, c'est l'instinct qui connaît les termes mêmes de ces rapports. D'un autre point de vue encore ces deux facultés sont complémentaires: tandis que l'intelligence est tournée vers l'inerte, vers la matière, l'instinct est tourné vers la vie. En effet, s'il n'en était pas ainsi, il serait difficile d'expliquer autrement certaines actions de quelques insectes, qui presque dépourvus d'intelligence, sont particulièrement bien doués d'instincts. Si l'on voulait expliquer par une action intelligente certaines opérations savantes pratiquées par diverses espèces d'hyménoptères sur d'autres insectes choisis par eux afin de servir de nourriture fraîche à leurs larves, on devrait supposer chez eux des études approfondies sur l'anatomie et la physiologie de leurs victimes et beaucoup d'autres connaissances qu'un savant entomologiste ne peut acquérir qu'après de longues années d'études. Evidemment la connaissance des insectes ne peut pas être de cette espèce. Si un insecte connaît les particularités d'un autre insecte c'est sans doute de la même façon qu'une partie d'un seul organisme sait ce qui se passe dans l'autre. La connaissance instinctive ne procède pas en calculant sur des vues prises du dehors; elle s'installe dans son objet, le sujet et l'objet de la connaissance s'unissent pour reconstituer une unité et réaliser ainsi une connaissance par le dedans. L'instinct est sympathie. L'insecte qui fait des piqûres savantes à un autre insecte connaît sa vulnérabilité de façon sympathique. En suivant l'instinct, l'insecte — dans le cas noté — ne fait que se rallier à cette poussée créatrice de la nature qui les a créés, lui et sa victime, et qui les unit de nouveau pour les besoins de sa marche en avant. Les actions instinctives ne sont ainsi autre chose qu'un prolongement du travail organisateur de la vie, et l'instinct lui-même rien d'autre

qu'une manifestation de l'esprit adoptant la forme sous laquelle il préside à ce travail organisateur[1].

Quoiqu'il en soit, il est clair que dans l'instinct nous avons un mode de connaissance qui se distingue profondément de celui de l'intelligence. Mais cela ne signifie pas que nous devions nous arrêter devant lui comme devant un mystère insondable. Dans le sentiment, dans nos sympathies et antipathies irréfléchies, nous-mêmes nous éprouvons quelque chose qui ne doit pas être sans analogie avec ce qui se passe dans la conscience d'un insecte agissant par instinct[2]. Ce sont ces deux faits: 1) le caractère immédiat de la connaissance instinctive et 2) le fait que nous ne sommes par étrangers à cette connaissance — qui peuvent, sinon démontrer la possibilité de la connaissance intuitive, tout au moins montrer que sa conception n'est pas tout à fait chimérique. Évidemment, la connaissance instinctive n'est pas encore la connaissance intuitive. L'instinct est encore, de même que l'intelligence, asservi à la nécessité d'agir sur le monde matériel. De plus, il ne donne qu'une connaissance très limitée, très particulière, de quelques faits très spéciaux et sa lumière s'éteint hors de ces faits: il est trop spécialisé, parce qu'il est utilitaire. Son intérêt principal pour nous consiste en ce qu'il montre la possibilité d'un autre mode de connaissance que celui de l'intelligence, d'une connaissance qui procède sans médiation. Mais tel qu'il est, l'instinct, lui aussi, est incapable de nous fournir une connaissance complète du réel. Sans doute il serait capable de trouver des choses que l'intelligence ne trouverait pas, — mais il ne les cherche pas: il est limité à certains besoins[3]. La grande affaire de la pratique philosophique serait de tâcher d'élargir cette faculté, de la rendre coextensive à la vie, pour pouvoir la diriger vers des objets d'interêt spéculatif. Si cela était possible, l'instinct nous introduirait au sein de la nature et nous donnerait la clef du devenir vital. En somme donc, il s'agirait de désintéresser l'instinct. Cet instinct désintéressé serait l'intuition. „C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désinteressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment"[4]. De ce point de vue, l'intuition n'est autre chose que le développement d'une faculté naturelle que nous constatons en nous, ou plutôt, non le développement, mais la restitution à son intégralité

1 *Évolution créatrice*, p. 179—191.
2 Op. cit., p. 190.
3 Op. cit., p. 164.
4 Op. cit., p. 192.

première, car l'instinct en nous ou même en l'insecte, n'est que le rétrécissement de cette „supra-conscience" qui présidait à l'évolution vitale quand celle-ci n'avait encore rien perdu de sa plénitude initiale. L'instinct restitué ainsi à son ampleur et à sa profondeur originales, établissant une communion sympathique non seulement avec un certain être et sur quelques points (comme dans l'exemple cité de l'Hyménoptère et de sa victime), mais avec tous les êtres et à tous égards, deviendrait l'intuition, laquelle pourrait prétendre nous faire pénétrer les intentions de la vie dans toute leur plénitude.

L'intuition, ainsi comprise, non seulement ne sera pas exclusive de l'intelligence, mais elle la postulera expressément. En effet, l'intelligence sera un des principaux moyens d'obtenir cet élargissement, cet approfondissement de l'instinct dont nous venons de parler. C'est de l'intelligence que viendra la secousse ; sans l'intelligence, l'intuition „serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion".[1]

Mais, même à l'intuition ainsi comprise, on objectera qu'en vain on espère obtenir d'elle une connaissance qui serait d'une valeur égale à celle de l'intelligence. D'abord, on pourrait dire que l'intuition nous enfermera dans notre subjectivité et que nous resterons limités à la contemplation de nos états intérieurs. Cette objection, Bergson pourrait l'écarter par la doctrine de la tension. En modifiant celle-ci, nous pourrions nous faire coïncider aussi bien avec des êtres situés au-dessous de nous qu'avec ceux qui sont au-dessus de nous. L'intuition n'est pas un acte unique, mais une série d'actes qui correspondent à tous les degrés des êtres.[2] D'ailleurs toute la doctrine de la durée est basée sur l'affirmation qu'il n'y a pas de limites ou de séparation ni entre nos états, ni entre les êtres. Tout ce qui est réel se touche par quelque endroit. A la rigueur il n'y a pas de nécessité logique d'affirmer des durées multiples.[3] C'est l'expérience qui nous les révèle. De même qu'une conscience à base d'une couleur se sentirait prise entre d'autres couleurs voisines, de même aussi l'intuition de notre durée nous met en contact avec d'autres.[4] La nature non-subjective de l'intuition est, selon Bergson, confirmée aussi par son caractère actif ou même violent: elle nous met en dehors de nous, nous fait nous transcender nous-mêmes.[5]

---

1 Op. cit., p. 193.
2 *Introduction*, p. 22, 25.
3 Op. cit., p. 24.
4 Op. cit., p. 25.
5 Op. cit., p. 22.

Ensuite, Bergson prévoit aussi l'objection selon laquelle l'intuition serait incapable d'atteindre le général: tout ce qu'elle nous révèlerait serait toujours de l'individuel. Si l'intuition est en quelque sorte dérivée de l'instinct, elle conservera toujours sa limitation: on peut élargir son objet tant qu'on veut — ce qu'elle touchera sera toujours quelque chose de particulier, donc d'individuel. Cette même objection résulte aussi du rapprochement entre l'intuition philosophique et l'intuition esthétique. L'intuiton esthétique, elle aussi, ne porte que sur l'individuel.[1] Bergson croit que l'expérience,— en ce cas toute l'histoire de la philosophie — témoigne que l'intuition peut aller au-delà d'un objet individuel et fragmentaire. Il n'y a aucun des grands systèmes philosophiques, qui, ayant révélé quelques vérités impérissables, ne soit redevable de ces vérités à quelque intuition, laquelle doit donc être supposée capable d'atteindre les principes mêmes de la vie.[2] De même que la science commence par la perception, qui, elle aussi, n'atteint que l'individuel, pour prolonger ensuite ces données de la perception en lois générales, de même pourrait-on, croit Bergson, concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général.[3]

Mais la raison principale pour laquelle Bergson croit à l'efficacité de la méthode intuitive, c'est qu'elle seule peut délivrer des doutes et des contradictions qui ont stimulé la pensée philosophique. Par là, nous fermons le cercle de notre exposé et nous rejoignons les thèses dont nous sommes partis. En effet, ce sont les antinomies sur le mouvement et le temps qu'on peut assigner comme point de départ à la philosophie bergsonienne. Sans les difficultés et les contradictions que la réflexion signale dans la connaissance intellectuelle, l'idée ne serait pas venue d'en douter et il n'y aurait pas eu de raison de sortir de ses cadres et de réclamer une nouvelle méthode.[4] Une fois posée, cette nouvelle méthode ne sera justifiée que si elle résout les problèmes (ou au moins montre la direction dans laquelle il faut chercher la solution) dont l'insolubilité par les moyens de l'intelligence seule a été sa raison d'être. Or, Bergson, croit que la méthode intuitive donne cette suprême justification de soi-même, qu'elle donne l'apaisement au doute qui l'a fait naître. Dans *Matière et mémoire*[5] il énumère quelques

---

1 *Évolution créatrice*, p. 192, 259.
2 O . cit., p. 259.
3 Op. cit., p. 192.
4 *Matière et mémoire*, p. 207 et suiv.
5 P. 207, 213, 218, 225.

unes des principales thèses qui sont dûes à l'intuition et qui, selon lui, résolvent les contradictions dans lesquelles se débattait l'intellectualisme. En rapport avec le sujet de l'ouvrage ce sont les suivantes: I. Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos est absolument indivisible; II. Il y a des mouvements réels; III. Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle; IV. Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose.

A ces thèses on pourrait en joindre encore beaucoup d'autres prises aux autres ouvrages. Ainsi, par exemple, aux *Donnèes immédiates* — les thèses sur la réalité de la durée (la thèse souveraine d'où découlent toutes les autres), sur la compénétration des états de conscience, sur la liberté du moi; à l'*Evolution créatrice* — les thèses sur la réalité de l'élan vital, sur le finalisme sui generis de l'évolution, etc.

Toutes ces thèses sont posées non comme des résultats du raisonnement, mais comme des révélations de l'intuition, et elles sont la base ou le point de départ de nouveaux raisonnements qui, partis d'elles, devraient aboutir à des résultats plus satisfaisants que ceux d'autrefois, appuyés sur les thèses de l'intellectualisme dogmatique „Et la connaissance immédiate ne trouverait-elle pas alors en elle-même sa justification et sa preuve, si l'on pouvait établir que ces difficultés, ces contradictions, ces problèmes naissent surtout de la figuration symbolique qui la recouvre, figuration qui est devenue pour nous la réalité même, et dont un effort intense, exceptionnel, peut seul réussir à percer l'épaisseur ?“ [1]

L'intuition signifie donc un contact direct avec le réel, un renouvellement et une dilatation de l'expérience qui corrige le raisonnement, et résout ainsi les difficultés dans lesquelles tombe celui-ci laissé à lui seul.

Mais le rôle de l'intuition n'est pas épuisé par cette réforme de la connaissance. Elle a aussi une signification morale.[2] Étant avant tout un contact, même une coïncidence avec d'autres êtres, elle nous guérit de cette séparation qui est irrémédiable selon les doctrines mécanistes. Elle ne nous donne pas seulement une connaissance adéquate des êtres qu'elle touche, mais elle nous unit aussi avec eux dans l'action, car si elle signifie coïncidence, c'est justement coïncidence

1 Op. cit., p. 207.
2 *Evolution créatrice*, p. 253.

dans l'action. Ainsi se trouve restituée également l'unité morale de l'univers. Nous ne nous sentons plus entourés d'objets étrangers, indifférents ou même hostiles à nous, nous ne nous sentons plus les jouets inertes de forces fatales, mais entourés d'êtres qui sont nos amis et nos camarades, qui travaillent en vigueur du même mandat et pour atteindre le même but. Dès qu'on s'habitue „à voir toutes les choses sub specie durationis aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée."[1] La philosophie intuitive peut nous donner de la joie et de la force pour agir et pour vivre. „Avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature, qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. 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 entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort."[2]

---

1 *Intuition philosophique*, p. 827.
2 *Evolution créatrice*, p. 293—294.

DEUXIÈME PARTIE.

EXAMEN DE LA DOCTRINE.

Après avoir exposé les principales thèses bergsoniennes sur la connaissance et celles qui leur sont intimement liées, nous nous proposons de les repasser encore une fois en revue pour examiner certaines questions qui s'y rattachent. Il va de soi que nous ne pourrons pas examiner avec une égale attention ni toutes les thèses, ni même, pour les thèses examinées relativement plus en détail, épuiser toutes les questions qui peuvent se poser à leur propos, car cela signifierait, ni plus ni moins, examiner tous les problèmes que l'histoire a légués à la philosophie. Un choix des problèmes à traiter s'impose donc nécessairement à nous.

La première tâche qui se présente est de caractériser la conception générale de la connaissance chez Bergson.

CHAPITRE PREMIER.

POSITION DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

I. Conception générale de la connaissance.

On a fait à Bergson ce reproche: ce qu'il pose comme idéal de la connaissance—à savoir: l'intuition—n'est pas du tout connaissance et, ainsi, il abuserait du mot[1]). Et en effet, comme nous l'avons vu, le mot connaissance est employé par notre philosophe dans deux sens, dont l'un est divergent de celui qu'on donne habituellement à ce terme, et divergent aussi du sens que Bergson lui-même lui assigne en

[1]) Cf. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 354: „En définitive, ce qu'on appelle „intuition"... sous aucune de ces formes n'est une connaisance, encore moins une connaissance „infaillible et parfaite." De même Kallen dans „*Méthodes de l'intuition et pragmatiste*" (Revue de Métaphysique et de Morale, 1922, p. 61.): „Bergson substitue à la pensée qui est fausse ou vraie... le fait qui est purement et simplement, sans pouvoir recevoir les prédicats de faux ou de vrai."

d'autres cas. Cette divergence dans l'emploi du terme connaissance, se justifie pour lui par la distinction de la connaissance utile et de la connaissance vraie. Cette distinction domine toute la philosophie bergsonienne, et Bergson dit expressément „que l'artifice de... (sa) méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie."[1] La connaissance utile, comme nous l'avons déjà fait voir, est celle qui se réalise par l'intelligence et par les concepts, et est appelée aussi formelle[2], relative[3], cinématographique[4]. Elle ne fait autre chose que cataloguer[5] et tend à ramener le nouveau à l'anciennement connu[6]. L'autre, la connaissance vraie, est caractérisée comme ayant pour objet la durée[7], comme procédant par insertion et sympathie[8], réalisée par coïncidence[9], et est appelée aussi absolue[10]. Cette connaissance-ci, comme il résulte de ces caractéristiques, n'est qu'un autre nom de l'intuition. Les différences, et même l'opposition entre les deux modes de connaissance étant très grandes, les scrupules des critiques paraissent être fondés, et on peut, en effet, se demander si, vu ces divergences, elles sont encore des espèces d'un même genre, comme le laisserait supposer l'emploi du même mot.

Cette question n'est pas seulement une question de lexicologie: elle est plus importante qu'il ne semble au premier abord, car elle nous amène au coeur même de la conception bergsonnienne de la connaissance. En effet, il s'agit de trouver, si possible, la conception la plus générale que Bergson se fait de la connaissance,— conception qui engloberait à la fois et la connaissance intellectuelle et la connaissance intuitive, et qui, en même temps, expliquerait les appréciations diverses de ces deux modes.

Pour savoir dans quel sens se diriger afin de rechercher cette conception, il suffit de se demander lequel des deux modes de connaissance mentionnés serait, d'après Bergson, le plus digne de porter ce nom. Sans aucun doute, c'est la connaissance intuitive.

---

[1] *Matière et mémoire*, p. 205—206.
[2] *Evolution créatrice*, p. 164.
[3] Op. cit., p., 165, 250.
[4] Op. cit., p. 331.
[5] Op. cit., p. 53.
[6] *Intuition philosophique*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1911, p. 812.
[7] *Matière et mémoire*, p. 205—206.
[8] *Introduction à la metaphysique*, Revue de Mét. et de Mor., 1903, p. 1.
[9] Op. cit., p. 2.
[10] *Données immédiates*, p. 181; *Introduction à la métaphysique*, p. 1, 10.

Ce sera donc elle qui fournira à Bergson le type le plus pur de la connaissance. Or, la connaissance intuitive est caractérisée comme une insertion, une sympathie, une coïncidence. On devrait donc s'attendre à ce que, si la connaisance intellectuelle est encore „connaissance", ces caractéristiques s'appliquent à elle aussi de quelque façon, que ce ne soit que sous une forme extrêmement imparfaite. Et en effet, le fait que la connaissance intellectuelle est quelquefois comprise par Bergson comme ayant quelque rapport avec la connaissance intuitive nous semble être déjà indiqué par ce qu'elle est appellée „un pis-aller"[1], donc, un substitut de l'intuition, là où celle-ci, au sens propre, est impossible. Là où l'intuition ou la perception pure (lesquelles, selon nous, comme nous tâcherons de le montrer plus loin, sont dans un rapport de genre à espèce) c'est-à-dire la coïncidence complète dans la durée du sujet connaissant et de l'objet connu est impossible, le sujet connaissant inventerait des artifices pour avoir au moins une prise partielle sur l'objet, pour s'y insérer dans une certaine mesure et jouir tout au moins de la présence (cf. „représentation") en soi des actions virtuelles de l'objet. Ces artifices sont des concepts. On pourrait, ainsi, semble-t-il, dire qu'ils symbolisent et réalisent en nous, virtuellement, les actions des choses sur nous, donc, tout au moins, une partie de leur être. Une telle interprétation nous semble être suggérée par des expressions représentant la connaissance intellectuelle comme une „action bouchée"[2] ou, comme nous l'avons déjà cité, comme „un pis-aller", de même que par l'explication de l'image de la perception comme d'un déficit dans l'action immédiate[3], et plus encore par cette conception de la science qui veut que celle-ci soit imparfaite et symbolique quand elle est appliquée au vivant, mais qu'elle atteigne le réel là où celui-ci devient aussi pauvre que les concepts qu'on lui applique, c'est-à-dire dans le monde matériel[4]. Si, en se basant sur ces constatations, on voulait, selon la méthode qu'emploie Bergson lui-même dans *L'intuition philosophique* à propos de Berkeley, chercher la vision la plus générale qui préside à ces deux conceptions diverses de la connaissance, on pourrait, peut-être, la trouver dans la vision de deux êtres flous et inconsistants qui tendraient à coïncider, à devenir à la fois l'un et l'autre. Au fur et à mesure que leur inconsistance grandirait, la coïncidence deviendrait plus complète, pour atteindre la

---

[1] *Perception du changement*, p. 5.
[2] *Évolution créatrice*, p. 156—157.
[3] *Matière et mémoire*, p. 24.
[4] *Évolution créatrice*, p. 388—389.

perfection dans le cas de l'immatérialité absolue ; de même, au contraire, l'augmentation de leur consistence aurait pour conséquence que la coïncidence deviendrait toujours plus incomplète, pour finir non pas par une exclusion absolue de l'un par l'autre, car, alors, il n'y aurait pas du tout de connaissance, — mais par un simple attouchement dans les parties de la surface. Ce dernier cas s'appellerait connaissance intellectuelle.

De ce point de vue, les remarques railleuses qu'on a faites[1] en disant que la philosophie bergsonienne — qui traite la connaissance intellectuelle comme une connaissance des solides — serait „une philosophie des gaz" semblent avoir quelque fondement. L'image qu'elles évoquent, malgré toute sa grossièreté et son caractère caricatural, exprime une vision qui, dans son fond, est essentielle à la conception bergsonienne. En termes plus abstraits, on pourrait dire que l'idée de la connaissance qui domine la philosophie bergsonienne se réduit à la conception d'un acte réel par lequel un être réel prend possession d'un autre être, c'est-à-dire, réalise en soi un autre être. Dans le cas de la connaissance absolue, inaccessible à l'homme, cette prise de possession, cette réalisation de l'objet dans le sujet serait complète, ne laisserait rien échapper, porterait sur toute l'organisation intérieure de l'objet; dans le cas de la connaissance intellectuelle cette réalisation de l'un dans l'autre se ferait par des symboles, des résultats de l'action de l'un sur l'autre et, de plus, ne porterait que sur quelques parties de l'être. Elle serait donc incomplète. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la connaissance intellectuelle même peut devenir complète et adéquate, à condition que son objet atteigne le maximum de la pauvreté intérieure, comme c'est, par exemple, le cas pour la matière. L'explication physique de celle-ci par des vibrations est, pour Bergson, à peu près adéquate. La connaissance intellectuelle ne devient symbolique que pour des phénomènes vitaux.

C'est ainsi, croyons nous, qu'on pourrait tenter de justifier l'emploi du mot de connaissance pour des cas qui, à première vue, paraissent assez disparates. En tout cas c'est aussi de cette manière que semblent avoir compris le sens de ce terme chez Bergson ceux de ses critiques qui lui ont fait remarquer, en guise de reproches, qu'il identifie „la connaissance„ avec „la vie" ou „la conscience"[2]. En effet,

---

[1] Florian, *Der Zeitbegriff bei Henri Bergson*, p. 41.

[2] Cf. Fouillée. op. cit. p. 354; 364: „Ou il y a une philosophie, et alors il faut établir des lois, concevoir des idées; ou il n'y en pas, et alors, répétons-le, il faut se contenter du *vivere*, sans ajouter *philosophari*; p. 389, Fouillée reproche à Bergson „la confusion de *ratio cognoscendi* avec *ratio essendi*".

dire que la connaissance est l'acte par lequel un être réalise en soi un autre être, équivaut à dire que la connaissance signifie coïncidence avec tous les processus vitaux de l'objet de la connaissance. Il n'y a aucun doute qu'une telle conception de la connaissance ne soit très différente de celle qui domine de nos jours. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter nos dictionnaires de philosophie les plus répandus. C'est ainsi que Eisler dit que „la connaissance est un jugement qui a un fondement objectif . . . un jugement auquel correspond et auquel peut et doit être coordonné quelque chose qui est, un jugement dont le contenu est l'expression d'une relation objective, qui est donc valable pour l'objectif, pour l'être"[1]. De même, Goblot dit: „on donne surtout le nom de connaissance à des jugements ou à des combinaisons de jugements, qui sont des affirmations ou des négations, et peuvent être vrais ou faux"[2]. On voit que la définition de la connaissance par Goblot est plus large que celle de Eisler, en tant qu'il admet qu'une connaissance peut aussi être fausse. Mais, évidemment, il n'en peut être ainsi que du point de vue historique ou psychologique, quand on considère le sort de ce qui, chez certains individus, à un certain moment, a été considéré comme une connaissance. La connaissance comme fin de l'activité intellectuelle aura aussi comme but, pour Goblot, l'acquisition de connaissances valables objectivement, c'est-à-dire nécessaires et universelles[3]. Sa définition de la connaissance diffère donc de celle de Eisler seulement en ce qu'il omet de mentionner le rapport des jugements constituant la connaissance à la réalité, et cela, évidemment, pour cette raison qu'il croit qu'une connaissance peut être définie, sans faire appel à une réalité en soi, en dehors d'elle[4].

---

[1] Cf. Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*, p. 190: „Erkenntnis ist ein objektiv begründetes Urteil; . . . Erkenntnis ist ein Urteil, dem etwas Seiendes, Gegenständliches entspricht, zugeordnet werden kann und muss, ein Urteil, dessen Inhalt Ausdruck einer objektiven Relation ist, das also für das Objektive, Seiende, Geltung hat".

[2] Goblot, *Vocabulaire philosophique*, p. 138.

[3] Goblot, *Traité de logique*, p. 32. „En tant qu'il (l'être social) se propose d'être exactement renseigné et de raisonner juste, c'est-à dire de connaître la vérité (quel que soit d'ailleurs l'usage qu'il se propose d'en faire ensuite), sa fin n'est pas individuelle, mais universelle: il veut percevoir ce que tout homme pourrait percevoir à sa place, faire des jugements et des raisonnements qui seraient nécessaires pour tout autre homme, éviter tout ce qui peut produire des illusions des sens ou de l'esprit, c'est-à-dire toute détermination du jugement par des mobiles subjectifs, en un mot, il veut donner à sa pensée ce caractère impersonnel qui n'est autre chose que la vérité".

[4] Nous laissons ici de côté le rôle de la société qui, pour Goblot, est essentiel dans la constitution de la vérité (cf. son *Traité de Logique*, p. 40), parce que nous traitons seulement du rapport du sujet de la connaissance avec son objet.

Mais cette différence elle-même se réduit beaucoup si l'on fait attention à ce que, pour Eisler „l'être", „la chose" ne sont rien en dehors de la pensée; que l'accord, la correspondance de la pensée à la réalité signifie seulement, en fin de compte, l'accord de la pensée avec elle-même. Dans les deux cas, la connaissance est donc, en somme, définie par des jugements valables objectivement, et c'est cette conception de la connaissance qui, en s'abstenant de poser la question du rapport de la pensée à la réalité en soi, est, croyons-nous, une des plus répandues à notre époque. Si l'on ne veut pas remonter plus haut[1], on peut dire qu'elle dérive surtout de Kant, pour lequel aussi la connaissance s'épuise dans des jugements reconnus comme objectivement vrais[2], et pour qui, d'autre part, le critère de cette objectivité est tout intrinsèque à la raison. A cette conception de la connaissance, malgré toutes les diversités contenues dans le dévoloppement ultérieur, on peut rattacher également le pragmatisme. Pour lui aussi, la connaissance consiste en des jugements qui ne doivent pas être considérés comme exprimant quelque chose qui existe en soi, mais seulement des rapports entre diverses parties de l'expérience humaine[3].

---

[1] La recherche des sources de cette conception nous conduirait au moins jusqu'à Platon qui, dans le *Théétète*, (201 C) parmi d'autres tentatives de la définition du savoir, propose aussi celle qui le déclare être ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. Il la propose, d'ailleurs, pour en montrer tout de suite l'insuffisance.

[2] Cf., par exemple, *Kritik der reinen Vernunft*, Methodenlehre, II. Hauptst; III. Abschn., p. 622 (Reclam): „Endlich heisst das, sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen". Vu que „Wissen", dans le cas présent signifie seulement la réalisation d'une connaissance, et s'oppose à la croyance et à l'opinion, ce qui est dit de lui s'applique aussi à la connaissance (das Erkennen). Cf. aussi ibidem, Supplement III., p. 662: „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit beruht".

[3] Cf. James *„Humanism and truth"* in *„Meaning of truth"*, p. 80 — 82. „Knowing", in short, may... be only one way of getting into fruitful relations with reality, whether copying be one of the relations or not.... Truth here is a relation, not of our ideas to non-human realities, but of conceptual parts of our experience to sensational parts". In *„Knower and known"*, ib. p. 109: „It (knowledge „about" an object) consists in intermediary experiences (possible, if not actual) of continuously developing progress, and, finally, of fulfillment, when the sensible which is the object is reached". In *„A word more about truth"*, ib. p. 142: „Cognition, whenever we take it concretely, means determinate „ambulation" through intermediaries, from a „terminus a quo" to, or towards, a „terminus ad quem".

La conception bergsonienne de la connaissance s'oppose non seulement au type que nous venons de traiter, mais aussi à la conception, classique autrefois et non périmée aujourd'hui encore, qu'exprimait Saint-Thomas en disant que „omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente"[1]. Et cela se comprend très bien, car la connaissance en tant qu' „assimilation" ou „copie" est concevable seulement dans le cas où le sujet et l'objet de la connaissance sont entendus comme restant en dehors l'un de l'autre.

Mais cela ne signifie pas qu'on ne puisse trouver d'analogies à la conception bergsonienne dans l'histoire de la philosophie. Sans parler de Plotin, dont la doctrine sur ἔκστασις[2] amenant l'union avec l'unité divine est souvent mentionnée comme le prototype de l'intuition bergsonienne, nous croyons que déjà chez Aristote, quand il dit que ἔστι δ'ἡ ἐπιστήμη μεν τὰ ἐπίστητά πως, ἡ δ'αἴσθησις τὰ αἰσθητά[3], on peut trouver une idée de la connaissance qui offre des analogies avec celle de Bergson. Reste naturellement cette grande différence que, pour Aristote, ce qui est connu est le général, le logique, et nullement tout le processus psychique intégral[4], qui est toujours l'objet de la connaissance chez Bergson. Tout de même, la possibilité d'analogies entre la conception traditionaliste de la connaissance et celle de Bergson reste, et c'est, croyons nous, de ce point de vue, que Kallen affirme que la philosophie bergsonienne est moins révolutionnaire que celle de James et qu'elle se rattache à une tradition philosophique très ancienne[5].

Ainsi, si, déjà du point de vue historique, la conception bergsonienne de la connaissance peut être justifiée, nous croyons que même l'interprétation, soucieuse de l'exactitude, d'un des sens du terme dans

---

1 Sanctus Thomas. *Summa contra gentiles*, lib. II., cap. LXXVII.

2 Ennéades. VI., 9, 11; „Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρός ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῶι ἀδύτωι θεάσεται."

3 De anima. III., 8.

4 Cf. ibidem: „οὐ γάρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος."

5 Cf. Kallen. op. cit., p. 49. „La conclusion à laquelle arrive Bergson est conforme à la tradition philosophique, depuis Platon jusqu'à Spinoza. Elle ne s'accorde nullement avec les idées de William James". Kallen trouve que la conception bergsonienne de la connaissance est tout à fait typique et il affirme que „Vous n'avez qu'à considérer isolément, en la séparant de la coloration métaphysique de chaque doctrine, l'épistémologie qui révèle la réalité (nous voulons par là l'opposer à l'épistémologie qui révèle l'apparence) et vouz trouverez alors que toutes les épistémologies sont d'accord pour identifier la façon de connaître avec ce qui est connu". De ce point de vue, Kallen analyse les philosophies de Platon, d'Aristote, de Plotin et de Spinoza, en les comparant avec celle de Bergson, et croit que ces analyses confirment sa thèse (op.. cit., p. 39—43).

l'usage actuel suggère aussi une conception tout à fait analogue à celle de Bergson. C'est ainsi que dans le *Vocabulaire philosophique* constitué par la Société française de philosophie, nous trouvons expliqué le mot connaissance dans un de ses sens principaux de la manière suivante: „Acte de la pensée qui pénètre et définit l'objet de sa connaissance. La connaissance parfaite d'une chose, en ce sens, est celle qui, subjectivement considérée, ne laisse rien d'obscur ou de confus dans la chose connue; ou qui, objectivement considérée, ne laisse rien en dehors d'elle de ce qui existe dans la réalité à laquelle elle s'applique". Si l'on insiste sur l'expression „ne laisse rien en dehors d'elle de ce qui existe dans la réalité à laquelle elle s'applique", et si l'on se demande ce que pourrait signifier une telle connaissance appliquée à une réalité complexe mais inanalysable comme, par exemple, un sentiment, ou, plus encore, une conscience — on arrive nécessairement à une conception qui touche à celle de Bergson. Cette conception, d'ailleurs, n'est pas étrangère aussi à un certain sens du terme connaissance, tel que le lui donne l'usage courant. Dans des expressions comme „connaître la haine", „connaître l'amour", ou même, „connaître la guerre" le mot connaître est équivalent à „avoir éprouvé", ce qui, à son tour, peut signifier „avoir intégré dans son être", et ainsi donner justement ce sens de „connaître" qui est celui de Bergson. Ainsi, nous pouvons conclure que l'idéal de connaissance que s'est formé Bergson a son fondement aussi bien dans l'histoire de la philosophie que dans l'acception commune du terme, et n'est nullement aussi étrangère au sens du terme qu'on le prétend parfois. Ce qui rend sa conception inaccoutumée et étrangère, surtout à la tradition philosophique, c'est moins sa théorie de la connaissance, à savoir, la conception de la connaissance comme d'une adéquation au réel, que sa théorie du réel. Tandis que la tradition classique voit le réel dans l'élément idéal, dans le général, qui semble exister impersonnellement, et, ainsi, pouvoir être présent idéalement à la fois et adéquatement, sans impliquer par là aucune altération ni de la chose connue ni de la personnalité connaissante, — Bergson voit le réel dans les processus concrets qui se déroulent dans la durée, et la connaissance signifie pour lui la connaissance de cette réalité. Si elle prétend être adéquate, elle ne doit rien laisser échapper de cette réalité qui est une „multiplicité qualitative", changeante et autre à chaque moment de la durée, par ce fait même qu'elle se trouve à un autre moment. De là aussi ce postulat inévitable que, pour connaître cette réalité adéquatement, on doit devenir cette réalité elle-même. En tout cas, même dans la

philosophie moderne, Bergson n'est pas le seul qui fixe un pareil idéal à la connaissance. Un autre philosophe de l'intuition s'exprime en des termes tout analogues. „Nous atteindrions la plus grande satisfaction si nous étions à même de nous identifier avec tout ce monde, de sorte que tout autre „moi" serait aussi mon „moi" . . . Mais, si mon „moi" ne peut s'élargir et s'identifier avec les autres „moi", j'ai néanmoins un moyen pour sortir des limites de mon individualité, au moins partiellement: ce moyen c'est la connaissance . . . Nous parlons de cette connaissance que réalise le poète, comprenant jusqu'en ses recoins les plus profonds la vie intérieure du monde et tout ce qui est enfermé dans les profondeurs les plus cachées de l'âme de chaque être . . . Si l'on nous disait qu'il n'existe pas de telle connaissance, atteignant la vie elle-même, que toute connaissance n'a qu'un caractère symbolique, que nous ne connaissons pas la chose elle-même, mais seulement son action sur nous, ou si l'on disait que le monde connu est seulement le monde de nos représentations, le monde des phénomènes qui se jouent selon les règles de notre esprit, cette espèce de connaissance ne nous satisferait pas: nous manquons d'air dans la sphère étroite de notre moi, nous voulons sortir dans la mer illimitée de la réalité elle-même, comme elle existe indépendemment de nous. Nous n'abandonnons pas ce plus haut idéal de la connaissance et nous ne nous résignons à des vues plus ou moins sceptiques que dans le cas où il nous semble que, pour quelque raison, notre idéal est irréalisable, qu'il cache en lui des contradictions" [1].

Ainsi, au point de vue de la lexicologie, des précédents et des analogies historiques, l'idéal bergsonien de la connaissance n'est pas si extravagant qu'il pourrait le sembler au premier abord. Sans doute, cela ne réfute pas encore les objections qu'on lui adresse, l'accusant d'être en contradiction avec les conditions les plus élémentaires de possibilité de la connaissance. On pourrait dire que la connaissance implique nécessairement deux termes — le sujet connaissant et l'objet connu. Aspirer à une connaissance qui consiste en la réduction de ces deux termes à un seul cela ne signifie-t-il pas poser une condition qui rend impossible cela même à quoi on prétend vouloir arriver? Une connaissance dans laquelle les deux termes auraient disparu ne serait-elle pas à tort — malgré tous les précédents lexicologiques et historiques, qui, eux aussi, peuvent reposer sur une erreur — appelée connaissance, et ne devrait-on pas plutôt employer ici des mots plus

[1] Cf. Лосскій, *Обоснованіе интуитивизма*, С. Петербургъ, 1906, стр. 1—3. (Lossky, *Le fondement de l'intuitivisme*, St.-Pétersbourg, 1906, p. 1—3).

appropriés, comme par exemple — la vie ou même, simplement, l'existence? Et ces derniers mots paraissent devoir s'imposer encore pour cette raison que la disparition du sujet et de l'objet de la connaissance semble entraîner aussi la disparition de l'opposition des termes à l'intérieur de toute connaissance, opposition sans laquelle nulle connaissance n'est concevable: à savoir celle du sujet et de l'attribut, car nous ne comprenons pas ce que serait une connaissance qui ne porterait sur rien et qui ne dirait rien.

Nous renvoyons aux chapitres suivants l'examen détaillé de toutes ces objections et d'autres encore: elles y seront plus à leur place, et nous nous contenterons ici de montrer qu'il y a une façon de comprendre l'idéal de la connaissance conçu par Bergson qui rend au moins possible de le poser dans des termes généraux. L'unité de sujet et d'objet, dans la connaissance à laquelle aspire Bergson, n'est pas cette unité abstraite et absolue, cette unité morte des Eléates, n'admettant aucune diversité et aucune multiplicité. L'unité à laquelle aspire Bergson est celle qui se manifeste chez les êtres vivants ou, encore plus précisément, dans la conscience; elle n'est nullement exclusive de la multiplicité et, par suite, aussi, d'une certaine opposition de termes. Une telle interprétation de l'unité à atteindre par la connaissance présuppose, sans doute, une certaine thèse sur la réalité, à savoir que celle-ci se prête à la formation d'une telle unité. La thèse bergsonienne sur la connaissance entraîne, comme corollaire métaphysique nécessaire, l'affirmation du spiritualisme ou, plus exactement, du consciencialisme le plus intégral. Mais, d'autre part, il est clair que la thèse opposée repose elle aussi sur une métaphysique — quoique plus cachée. En effet, que signifie l'expression qu'en cas de coïncidence du sujet et de l'objet, la connaissance se ramène à „l'existence pure et simple?"[1]. Evidemment ceci, que l'existence est quelque chose de tout à fait étranger à la conscience et à la connaissance, et ne les implique en aucune manière. Une telle affirmation est, sans doute, possible, mais elle n'est pas la seule possible. Il se pourrait très bien que l'existence consistât justement dans des processus de nature cognitive et alors la thèse affirmant que s'identifier à l'existence signifie abdiquer la connaissance se trouverait ainsi être réfutée.

Pour justifier notre affirmation que la conception de la connaissance chez Bergson n'entraîne pas nécessairement la transformation de celle-ci en „vivre", il faut préciser davantage encore le sens

[1] Cf. Kallen, op. cit.

du terme „coïncidence“ chez Bergson. Or, étant donné que l'acte de coïncidence est, à son point de départ, un acte entre deux termes, li en résulte qu'il peut se faire en deux sens différents. Il se peut, premièrement, que le sujet s'absorbe dans l'objet: tel serait le cas dans la sympathie morale. Mais il se peut aussi que le sujet absorbe en lui l'objet, et tel est justement le cas pour l'intuition, où le mot sympathie n'a pas nécessairement un sens moral, et peut même être à ses antipodes, comme le montre l'exemple de Bergson lui-même quand il dit qu'on devrait supposer „entre le sphex et sa victime une sympathie qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille“ [1]. Et s'il en est ainsi, il en résulte que, dans l'acte de l'intuition, le sujet connaissant ne s'est nullement mis au niveau de l'objet à connaître — dont on pouvait admettre qu'il est au niveau de la simple existence — mais est resté tel qu'il est, c'est-à-dire un être humain intelligent, seulement enrichi encore par un autre être, qui est censé être devenu une partie du sien. Que tel est bien, en effet, le sens de l'intuition chez Bergson, que l'intuition, selon lui, ne doit pas rester un simple acte de la vie, tout cela nous semble résulter avec une parfaite clarté de sa discussion des rapports entre l'instinct et l'intuition, quand il dit „qu'il y a des choses que i'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les chercherait jamais“ [2]. L'instinct, pour devenir l'intuition, doit devenir „désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment“ [3]. L'intuition donc, si elle ne doit pas être rabaissée au degré de l'instinct, implique la présence de toutes les facultés humaines, et la connaissance intuitive, c'est-à-dire par coïncidence, ne se ramène aucunement à un „vivre“ aveugle. Évidemment, c'est ensuite une autre question de savoir si la méthode de la coïncidence n'est pas alors compromise dans sa pureté, et si elle n'est pas, par là, reconnue comme insuffisante. — Mais nous réservons à plus tard l'examen de cette question, nous contentant pour le moment de mettre au point, du coté formel, la conception générale de notre auteur. Ainsi, comme nous l'avons déjà indiqué, la façon la plus propre de se représenter la connaissance intuitive par coïncidence, serait de se la représenter d'après l'image de notre connaissance introspective, celle qui nous fait connaître nos états de conscience. L'assi-

---

[1] Cf. *Évolution créatrice*, p. 188.
[2] Ib., p. 164.
[3] Ib., p. 192.

milation d'un être par la connaissance intuitive étant comprise comme son intégration dans le système psychique d'un autre être, cette connaissance serait analogue à la connaissance d'un état psychique qui serait à la fois nous-même, donc sujet, et aussi objet, c'est-à-dire, en quelque façon, pas nous-même. Et, de même que la connaissance d'un état psychique n'implique nullement qu'on doive s'absorber en lui et se réduire à un vivre aveugle, de même, la connaissance intuitive, posée comme une coïncidence du sujet et de l'objet, ne devrait s'identifier ni avec „vivre", ni avec l'existence. Elle ne le devrait pas pour la raison que, dans le cas de la connaissance intuitive, tout à fait comme dans le cas de la connaissance psychologique par introspection, les conditions élémentaires de toute connaissance, à savoir une certaine distinction de sujet et de l'objet, de même que du sujet et de l'attribut, seraient maintenues.

Si, comme nous venons de le montrer, touchant la compréhension du terme, la conception bergsonienne de la connaissance nous paraît être justifiable, elle l'est moins au point de vue de l'extension. Si toute activité humaine qui prétend être une connaissance ne peut l'être que par la coïncidence du sujet et de l'objet, il est clair que la plus grande partie du savoir humain ne pourra être qualifiée de connaissances que dans un sens très impropre. La connaissance, selon Bergson, comme il résulte de ce que nous venons d'exposer, ne peut porter que sur quelque chose qui se présente comme une réalité concrète, active, agissante, car, seule, une telle réalité peut être l'objet de la sympathie, de l'insertion, de la coïncidence. Les réalités idéales, le monde des idées, des rapports idéaux, existant en soi et par soi, sans être vécus, sans être éprouvés par quelqu'un, ne peuvent pas être un objet de connaissance, puisqu'ils sont reconnus comme équivalents ou non-existants. Ce sont surtout les mathématiques qui sont frappées par cette conception et excommuniées du domaine de la connaissance. Idéal de la connaissance pour la plupart des philosophes et des savants, elles deviennent, pour Bergson, une connaissance bâtarde, une méthode artificielle, n'ayant d'autre valeur que de permettre de prendre une attitude utile envers la nature matérielle.

Sans doute, on peut tenter, comme nous l'avons montré, de faire entrer aussi la mathématique et la connaissance intellectuelle dans le schème de la connaissance par compénétration, en la considérant comme un cas limite, mais alors il faut faire attention que la compénétration a ici un tout autre sens que par rapport aux réalités vivantes. Ce avec quoi il y aurait coïncidence, dans le cas de la

connaissance par concepts, ne pourrait plus être quelque être déterminé, mais seulement son schème abstrait, son essence intelligible. La compénétration d'une telle essence générale n'a évidemment qu'une ressemblence nominale avec la coïncidence dans le devenir vital. La coïncidence avec une telle essence se fait idéalement, et est réalisée dès qu'on la pense, tandis que la coïncidence par intuition, comme la comprend Bergson, implique un appel à tout notre être. Ainsi, croyons-nous, si Bergson se retranchait dans sa conception fondamentale de la connaissance et de la réalité, telle que nous l'avons esquissée, son attitude envers la science devrait être uniquement négative. Si, en fait, cette attitude n'est pas telle, cela pourrait être dû à deux causes: ou bien, à côté de la connaissance au sens de compénétration sera admise également la connaissance discursive, qui, bien que différent *toto genere* de la première, sera tout de même censée avoir sa valeur cognitive propre, ou bien encore: on comprendra l'objet même de la science de telle sorte qu'il se prête à la connaissance par compénétration.

En tout cas, la limitation initiale du domaine et de la méthode de la véritable connaissance implique, comme nous le verrons, des conséquences extrêmement étendues, et sépare radicalement la philosophie bergsonienne de la philosophie rationaliste. Et si, plus tard, nous devons reconnaître que la philosophie bergsonienne ne peut pas toujours rester d'accord avec les principes qu'elle-même a posés, et qu'elle aboutit parfois à des difficultés malaisées à résoudre, nous croyons que tout cela est une conséquence de cette formule initiale de la connaissance qu'on peut trouver, à l'analyse, comme étant à sa source.

La dernière question qui se pose, à propos de l'analyse faite par nous, est celle-ci: comment expliquer la formation de l'idéal de la connaissance tel que nous le trouvons dans la philosophie bergsonienne? Nous répondrons qu'il nous semble résulter d'une certaine orientation dans la recherche de l'objet de la connaissance la plus sûre et la plus complète. Il n'y a qu'une catégorie de vérités qui ait pu résister toujours victorieusement à toutes les attaques des sceptiques; ce sont les vérités qui constatent les faits de notre vie psychique éprouvés par nous. L'évidence d'un fait intérieur vécu est la seule qui ne puisse pas être ébranlée par le plus „malin génie". Le „cogito" de Descartes se présentera ainsi toujours à chaque philosophe comme l'ultime refuge après le doute le plus méthodique. Et il nous semble qu'il en a été de même aussi — au moins le peut-on admettre du point de vue systématique — pour Bergson. En tout cas, c'est justement la première phrase de l'ouvrage capital de Bergson qui pose cette vérité du

genre „cogito". „L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car, de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément"[1]. Evidemment, sur cette base aurait pu être érigée aussi une philosophie d'un tout autre genre que celle de Bergson. Descartes n'a posé cette vérité que pour, immédiatement ensuite, chercher parmi les faits constituant cette existence la plus assurée, des indications permettant de transcender cette existence subjective et individuelle. Il a cru pouvoir le faire au moyen de conclusions qui lui paraissaient pouvoir garantir des vérités aussi sûres que celle d'où il était parti. Il en va tout autrement pour Bergson: la vérité de „cogito" s'impose à lui non seulement par sa sûreté, mais aussi et surtout par sa plénitude, par ce qu'elle a d'intime, d'immédiat. Aucune autre vérité dérivée de celle-ci, si sûre qu'elle soit, ne peut la suppléer, de ce point de vue. Attirée par ce côté de la vérité du „cogito", la philosophie bergsonienne se refuse à la transcender et postule que toute connaissance qui prétend être parfaite doit être semblable à la connaissance, par le sujet connaissant, des événements de sa vie intérieure. C'est ainsi, croyons-nous, que se forme l'idéal de la connaissance, conçue comme une compénétration des êtres ou comme la réalisation d'un être dans l'autre. Cela signifie que, selon Bergson, une connaissance ne doit être reconnue comme parfaite que si elle nous révèle son objet avec la même immédiateté, la même intimité, avec laquelle les actes de notre moi se révèlent à lui-même. Mais cela ne peut se faire que si les objets deviennent partie de nous-mêmes, s'intègrent dans notre moi. C'est ainsi que le postulat de la coïncidence de l'objet et du sujet se révèle comme inévitable.

2. *Méthode de constitution de la théorie de la connaissance.*

L'idéal bergsonien de la connaissance une fois trouvé, il s'agit de mettre en lumière comment notre auteur en justifie la possibilité et en définit les conditions et les limites éventuelles. Comme ce sont justement les tâches qui caractérisent la théorie de la connaissance, il s'agit donc de caractériser et de mettre à l'épreuve sa méthode de constitution de la théorie de la connaissance.

La première question qui pourrait se poser dans cet ordre d'idées est de savoir, s'il y a lieu même de se fixer la tâche d'examiner la

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 1.

méthode de la théorie de la connaissance chez Bergson. En effet, il pourrait se faire qu'il n'y eût pas chez lui de théorie semblable. Et c'est Bergson lui-même qui aurait pu contribuer à la formation d'une telle opinion, en disant dans plus d'un endroit, comme nous le verrons, qu'une théorie de la connaissance est impossible. Mais, d'autre part, il est clair aussi que, malgré ces déclarations, Bergson tend tout de même à justifier ses vues sur la connaissance, et cela suffit pour légitimer notre tentative de parler d'une théorie de la connaissance et de poser la question de la méthode de celle-ci.

La question que nous avons posée est compliquée par ce fait que, chez Bergson, la conception générale de la connaissance englobe uniquement, comme nous l'avons vu, le moment le plus insignifiant de la connaissance intellectuelle, de sorte que tout ce qui est caractéristique pour celle-ci reste en dehors de la connaissance proprement dite et se réduit à n'être qu'une connaissance d'apparence. La tâche de Bergson sera donc double: d'une part, il lui faudra expliquer la possibilité d'une connaissance d'apparence, c'est-à-dire de la connaissance conceptuelle, et d'autre part, expliquer et justifier cette connaissance qu'il déclare être positive et vraie. Par suite, on trouve aussi chez Bergson deux théories de la connaissance, ou, pour être plus précis, une théorie de la connaissance vraie et une autre de la connaissance non-vraie.

a) Méthode de la théorie de la connaissance non-vraie.

C'est la méthode d'explication de cette connaissance non-vraie ou connaissance intellectuelle que nous voulons examiner en premier lieu. Le résultat des critiques que Bergson a adressées à la connaissance intellectuelle est bien connu par ce qui précède: elles aboutissent à la négation de la valeur cognitive de la connaissance intellectuelle. Quelle est la méthode qui l'a conduit à ce résultat? En s'en tenant à un certain aspect de ses explications, de même qu'à des affirmations explicites, on la pourrait déclarer génétique. En effet, Bergson dit expressément que, ce dont il s'agit dans son entreprise, c'est de montrer comment naît l'intelligence [1]. Par suite, tout le poids de ses critiques adressées à l'intelligence ne se trouve-t-il pas dans l'affirmation que les formes de celle-ci se sont développées par adaptation aux nécessités de l'action? Le fait d'application de la méthode génétique

[1]) *Évolution créatrice*, p. 203: le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence; ib. p. 226: Il ne suffit plus, en effet, de déterminer par une analyse conduite avec prudence, les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer.

étant indéniable, on croit pouvoir reprocher à Bergson une méprise grossière [1]. On lui dit que c'est une entreprise impossible que de vouloir établir la valeur d'une connaissance en montrant les conditions de sa formation. En effet, c'est une vérité des plus évidentes que, de même que, par exemple, la valeur morale d'une action est indépendente de l'enchaînement causal qui l'a produite, et dépend uniquement de son rapport à un idéal moral, de même, aussi, la valeur cognitive d'une assertion ne peut être établie en faisant appel aux circonstances qui ont causé son apparition, mais seulement en y appliquant un critère de nature cognitive.

Disons tout de suite que nous ne croyons pas que ce reproche soit pleinement applicable à Bergson. En effet, il nous semble que ce serait une erreur que de croire que Bergson désapprouve la valeur cognitive de la connaissance intellectuelle en se basant uniquement sur les considérations de son origine. Son premier critère, et le critère décisif qui le conduit à son attitude envers cette connaissance est, comme nous croyons l'avoir fait bien ressortir par notre exposé de la doctrine, un critère de nature strictement cognitive, à savoir, les contradictions auxquelles aboutit la connaisance intellectuelle poursuivant toute seule la besogne de la connaissance. Tel est justement, selon nous, le sens de la discussion des sophismes de Zénon auxquels Bergson revient dans tous ses principaux ouvrages [2]. La prémisse d'où partent les sophismes de Zénon est que le mouvement existe. La conclusion qu'ils tendent à confirmer est que le mouvement est impossible. De cette contradiction entre la prémisse et la conclusion, Zénon voulait sortir en niant la vérité de la prémisse. Bergson en sort en niant la vérité de la conclusion et la valeur cognitive du raisonnement, (impeccable pourtant comme raisonnement), qui conduit à cette conclusion. Ainsi, quoi qu'il en soit, il est clair que la réfutation de la connaissance

---

[1] Cf. Meckauer *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson* p. 83. „Die Rechtfertigung der Erkenntnis aber hat es nicht mit dem Entstehen der Erfahrung zu tun, sondern mit dem „was in ihr liegt"; nicht damit, wie wir, vom physischen Mechanismus getrieben, apperzipieren, sondern: „wie wir apperzipieren sollen, um den Zweck des Erkennens zu erreichen." Die phsychologische Frage nach dem Mass der Abhängigkeit eines Erkenntnisvermögens ist also in einer theorischen Begründung der Erkenntnis nicht am Platze. Bergson trift deshalb angesichts der konsequenten Untersuchung des erkenntnistheorischen Problems durch die kritische Philosophie der strenge Vorwurf, in seinen Auseinandersetzungen psychologische Gesichtspunkte mit erkenntnistheorischen vermischt zu haben." Cf. aussi Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, p. 39—40.

[2] Cf. *Données immédiates*, p. 86; *Matière et Mémoire*, p. 211; *Évolution créatrice*, p. 333.

intellectuelle se fait sur la base rigoureuse de la loi de non-contradiction.

La méthode génétique que Bergson emploie après cela a donc un autre but: elle ne veut qu'expliquer l'incapacité de l'intelligence à saisir une connaissance adéquate, après que cette incapacité est déjà établie. Cette explication acquiert une grande importance pour Bergson, si l'on fait attention à ce que, établissant que l'intelligence est devenue incapable d'atteindre la vérité par suite de certaines circonstances extérieures et, pour ainsi dire, grâce à une „mauvaise éducation", elle sauvegarde par là-même la possibilité pour l'intelligence „non-mutilée" d'atteindre à une connaissance adéquate. Les considérations sur la portée de la méthode bergsonienne montrent donc que le soit-disant anti-intellectualisme de Bergson n'est pas si absolu qu'on l'affirme parfois, et qu'il laisse la porte ouverte à des possibilités de conciliation.

Mais, d'autre part, nous tenons à faire remarquer que la méthode génétique — en général impropre à démontrer la valeur d'une connaissance — peut aussi, dans la forme sous laquelle elle est mise en oeuvre par Bergson, contribuer puissamment à l'accomplissement de cette tâche. En effet, une méthode génétique ne saurait établir des valeurs quand elle procède par l'application de la loi de causalité, du type de la causalité physique. La cause est alors une force aveugle qui détermine l'action par une nécessité tout extérieure et n'influe aucunement sur la valeur de l'action ainsi déterminée. Mais tel n'est pas le principe qui dirige le processus de la genèse de l'intelligence dans la théorie bergsonienne. On n'y trouve pas de matière inerte qui subirait passivement toutes les influences d'un milieu extérieur. La mère qui doit mettre au monde l'intelligence humaine, c'est l'esprit qui se transforme lui-même, à l'occasion seulement des faits extérieurs, mais non pas aveuglément nécessité par eux. Il se transforme ayant en vue une fin: à savoir l'accommodation aux conditions de l'action de l'homme, et, par là, le processus de la formation de l'intelligence s'éloigne davantage encore du type qu'est celui de la formation des assemblages de matière morte par des coups mécaniques. Il ne faut en aucun cas oublier que c'est la conscience qui est, dès l'énoncé du problème, expressément posée comme le sujet de l'évolution. La forme qu'a revêtue l'intelligence humaine, présentant un système final, ne serait donc pas accidentelle, mais acquise, grâce aux efforts d'un principe du type de la conscience. Ceci établi, le fait de lui assigner une valeur en vue d'une certaine fin, et en dépendance du caractère du processus évolutif, cesse d'être impossible. Le processus évolutif ayant été trouvé comme dirigé dans un certain

sens, il devient probable que le produit de l'évolution a une valeur pour la réalisation des fins qui ont présidé à sa genèse. Ainsi, il nous semble que la méthode génétique elle-même, dans certaines conditions, pourrait engendrer des jugements de valeur très probables. Dans le cas présent, ce jugement consisterait dans l'affirmation de la valeur pratique de l'activité intellectuelle.

Mais, peut-être, pourrait-on aller encore plus loin. Supposé que l'accommodation de l'intelligence à la création des valeurs pratiques soit rigoureusement démontrée, on en pourrait, peut-être, tirer aussi quelques indications sur sa valeur pour d'autres fins. Sans doute, il est caractéristique pour les jugements finals qu'ils ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Un fait, reconnu comme approprié à une certaine fin, peut l'être aussi à une autre. Mais il nous semble que cette capacité qu'ont les faits de se soumettre à une interprétation finaliste en divers sens n'est pas illimitée, et qu'elle a une tendance à décroître au fur et à mesure que les faits deviennent plus compliqués. Il serait très peu probable qu'un système final, d'une complexité extrême, approprié à une fin extrêmement compliquée, soit utilisable dans sa totalité pour la poursuite de quelque autre fin encore. Puis, il semble aussi que le rapport des fins qui, soi-disant, devraient pouvoir se baser sur le même système final joue un rôle capital. Plus les fins seraient divergentes, moins on aurait de chances de pouvoir les assigner à un même système compliqué. En appliquant ce raisonnement à la question de la capacité cognitive de l'intelligence, étant donné que le système final compliqué que représente l'intelligence est approprié à l'utilité pratique — fin assez divergente de celle de la connaissance pure — on pourrait en tirer quelques arguments en faveur de la thèse de la non-accomodation de la connaissance intellectuelle à la fin de la connaissance pure. Mais il est évident qu'en toute rigueur manquerait une telle conclusion, si elle devait reposer uniquement sur le raisonnement ci-dessus, sans être confirmée par un moyen plus propre. Ce moyen plus propre, ce sera la révélation des contradictions dans lesquelles s'embrouille l'intelligence dès qu'elle veut être le juge souverain de ce qui est et de ce qui n'est pas, — et la théorie de la genèse de l'intelligence ne tendait pas à démontrer cette incapacité, mais seulement à l'expliquer, une fois démontrée.

Une dernière remarque encore s'impose à propos de cette explication des caractères de l'intelligence par sa genèse. Nous avons tenté de justifier les prétentions de cette explication à établir des valeurs, en attirant l'attention sur le fait que la genèse en question n'est pas

l'oeuvre d'un enchaînement aveugle de causes mécaniques, mais est guidée par un principe final. Mais ne nous sommes-nous pas exposés par cette tentative de justification, au grave reproche d'une pétition de principe? En effet, en disant que le sujet de l'évolution n'est pas une matière inerte, mais un principe de nature finale, n'avons-nous pas, par là déjà, admis l'intelligence tout entière et telle qu'elle est, et ainsi présupposé, dès l'énoncé du problème, ce qui devrait être le fruit de la démonstration? Oui, répondrons-nous, si l'on insiste sur le mot, nous avons admis l'intelligence dès l'énoncé, mais pas toute entière et non telle qu'elle est. Ce qui est admis au début de l'évolution, c'est l'esprit, ou la conscience, ou l'intelligence, si l'on veut, au-dessus du „tournant décisif"[1] où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'intelligence humaine. Quelles seraient alors ses déterminations, ou serait-il possible qu'elle fut une réalité indéterminée? — Ce sont les questions les plus ardues de la théorie de la connaissance, questions dont on peut à peine espérer qu'elles soient résolues un jour de façon tout à fait satisfaisante, pour la raison que les conditions même de la solution sont en contradiction avec nos moyens de résoudre, à savoir: notre intelligence devrait se représenter non telle quelle est, mais telle quelle n'est pas et quelle ne peut se concevoir d'être. Ce n'est pas notre tâche, au moins dans ce chapitre, d'approfondir cette question. Qu'il nous suffise de faire remarquer qu'en tous cas, il n'est aucunement déraisonnable d'admettre divers degrés dans le développement de l'intelligence, car c'est un fait confirmé par l'expérience journalière sur la mentalité des enfants, des sauvages, etc. Ainsi, cela nous paraît être une entreprise tout à fait légitime que de poser, au début de l'évolution, une conscience rudimentaire, dont on noterait seule, parmi les caractères, l'obéissance à un principe final. Sans doute, nous objectera-t-on tout de suite, dès que vous posez la finalité, vous devez poser aussi ce sans quoi nous ne pouvons pas concevoir celle-ci, c'est-à-dire toute la série des diverses catégories qu'ont l'habitude de dresser les philosophes dans des cas pareils. Nous avons déjà relevé cette objection; ajoutons encore que la finalité dont on dote la conscience primitive ne devrait pas, selon Bergson, être celle dont nous nous forgeons l'idée d'après nos actes conscients, et qui nous apparaît comme inextricablement liée à d'autres concepts.

Pour des raisons que nous avons déjà indiquées, nous n'entreprendrons pas non plus de justifier cette finalité par le raisonne-

[1] *Matière et mémoire*, p. 203.

ment; il nous suffit que de nombreux faits, constatables chez les êtres inférieurs, font qu'il nous est impossible de nous passer de ce concept, mais aussi, d'autre part, interdisent de pouvoir le représenter tout à fait d'après le modèle que nous portons en nous, mais seulement d'après une analogie plus ou moins lointaine. En tous cas, en dotant le sujet d'évolution d'une finalité sui generis, nous croyons être d'accord avec la pensée bergsonienne pour laquelle aussi la finalité est inhérente au processus évolutif, et est également d'un autre genre que celle d'après laquelle agit l'homme.

b) Méthode de la doctrine de la connaissance vraie.

Quand nous nous posons la tâche de trouver chez Bergson une justification de ses conceptions sur la „vraie connaissance", nous sommes d'abord déconcertés par son refus exprès et déliberé d'établir une théorie de la connaissance, c'est-à-dire de donner la justification attendue. „Jamais la raison, raisonnant sur ses pouvoirs, n'arrivera à les étendre, encore que cette extension n'apparaisse pas du tout comme déraisonnable une fois accomplie"[1]. „Si la connaissance que nous cherchons est réellement instructive, si elle doit dilater notre pensée, toute analyse préalable du mécanisme de la pensée ne pourrait que nous montrer l'impossibilité d'aller aussi loin, puisque nous aurions étudié notre pensée avant la dilatation qu'il s'agit d'en obtenir. Une réflexion prématurée de l'esprit sur lui-même le découragera d'avancer, alors qu'en avançant purement et simplement il se fut rapproché du but et se fût aperçu, par surcroît, que les obstacles signalés étaient pour la plupart des effets de mirage"[2]. Quel sens donner à ces déclarations? Si l'on devait les comprendre comme un refus absolu de Bergson de donner une justification quelconque de sa conception de la connaissance, on pourrait alors à peine affirmer avoir affaire encore à une philosophie. Évidemment, ce refus de justification de la connaissance vraie peut signifier uniquement le refus d'une certaine justification. Pour comprendre cela, nous n'avons qu' à rappeler ce que nous venons de dire à propos de l'impossibilité d'expliquer une intelligence autre que celle que nous avons. Bergson croit irréalisable, évidemment parce que contradictoire, la tâche de construire par raisonnement une théorie qui montrerait comment la raison, analysant ses propres démarches, trouve qu'elle connaît encore autrement qu'elle ne connaît. Au fond, cela ne signifie pas autre chose que ceci: il est

1 *Évolution créatrice*, p. 211.
2 *Énergie spirituelle*, p. 2.

impossible de montrer par raisonnement comment procède la connaissance intuitive, c'est-à-dire d'imiter par un raisonnement cette connaissance qui, par définition, est reconnue autre que la connaissance raisonnée. Ce qui est impossible, c'est donc une démonstration positive de la connaissance intuitive. Mais, de là, on ne peut pas conclure que la raison ne pourrait rien dire en vue de la justification de cette connaissance différente d'elle. En explorant ses propres démarches, la raison pourrait très bien se heurter à des faits qui sont affirmés par elle, mais dont elle ne se connaît pas être la source. Il pourrait donc très bien y avoir une méthode négative par laquelle la raison, en s'attachant à constater ses limites et à analyser son pouvoir, pourrait être conduite à l'aveu de certaines de ses faiblesses et, par là, à la postulation de quelque pouvoir complémentaire de soi. Ce qui dépasserait ses forces, ce serait seulement une caractéristique positive de ce pouvoir différent d'elle. Nous croyons que le refus de Bergson de donner une justification intellectuelle de l'intuition se rapporte seulement à cette dernière entreprise, mais non à la première. En effet, nous savons qu'une grande partie des raisonnements, dans les livres de Bergson, se rapporte justement à ce chapitre de la démonstration indirecte de la connaissance intuitive. Ce sont surtout ces passages qui ont pour but de convaincre le lecteur de l'insuffisance de l'intelligence, par une démonstration — c'est-à-dire par les moyens de cette même intelligence — des contradictions où elle aboutit. Tels sont, par exemple, les passages déjà mentionnés par nous sur les arguments de Zénon, qui doivent démontrer, d'un côté, l'impossibilité de penser le vrai mouvement par les forces de l'intelligence et, de l'autre, l'impossibilité aussi de se passer de cette notion; tels sont aussi les passages qui traitent des antinomies auxquelles aboutit la raison à propos de la liberté; tels encore les passages sur l'impossibilité, pour l'intelligence, de penser la notion de la création — toutes ces difficultés, et bien d'autres encore, n'étant, selon Bergson, qu'une conséquence de l'impossibilité de penser la notion fondamentale qui caractérise la vie, à savoir, la durée.

Sans doute, et à la rigueur, de ce que l'intelligence ne peut pas penser une certaine notion, et supposé que cette impuissance soit démontrée, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il doive exister encore un autre mode de connaissance non sujet à cette impuissance. On pourrait encore trancher le débat en faveur de l'intelligence en déclarant que celle-ci a raison, et que ce qu'elle ne peut pas penser ne peut être qu' illusions. C'est ainsi que procèdent les Eléates, et ils aboutissent

à une pure et simple négation de tout changement. Pareillement, mais animé d'autres intentions et pour aboutir à d'autres résultats, procède aussi Renouvier, à propos des antinomies relevées par Kant. Pour lui aussi, seules sont vraies les thèses qui, selon son opinion, sont uniques à relever de l'intelligence, tandis que les antithèses, cachant en elles des contradictions, ne peuvent pas relever de celle-ci, mais sont posées par la faculté de l'imagination[1].

Gaston Milhaud critique[2], et non à tort, croyons-nous, cette solution néocriticiste des antinomies kantiennes. Il montre que les antithèses en question, affirmant que le monde est sans bornes dans le temps comme dans l'espace, et que toute substance matérielle est divisible à l'infini, seraient contradictoires seulement au cas, où il serait possible de démontrer que les sujets auxquels on applique l'attribut de l'infinité sont des totalités ayant un nombre. Et, comme une telle démonstration à propos de l'univers ou de la substance n'est possible ni *a priori*, ni, encore moins, *a posteriori*, il s'ensuit que les antithèses ne sont pas contradictoires en soi et peuvent être affirmées par la raison au même titre que les thèses. D'ailleurs, on pourrait aboutir au même résultat en considérant le problème d'un autre point de vue encore. Dans les thèses, les notions du monde et de la substance sont considérées en elles-mêmes, pour ainsi dire intrinsèquement, comme absolues, comme épuisant tout ce qui est donné. D'une telle position de la question il résulte nécessairement que les notions considérées apparaissent comme se suffisant à elles-mêmes et, par suite, comme finies. Mais une telle attitude envers ces notions n'est pas la seule possible. On peut se demander aussi quelles autres notions elles impliquent nécessairement. Considérées ainsi *dialectiquement*, elles se révèleront comme ne pouvant pas subsister toutes seules, mais comme exigeant une infinité de termes de rélation qui, seuls, les rendent acceptables à l'intelligence. C'est ce caractère de toute idée que Platon semble s'être donné pour tâche de relever dans la seconde partie, si discutée, de *Parménide*, pour l'achever dans le *Sophiste*. D'ailleurs, du point de vue strictement kantien également, on comprend bien que l'intelligence doive nécessairement aboutir à des antinomies. En effet, on doit aboutir à des thèses si l'on applique aux notions en question l'idée de la perfection (c'est-à-dire de l'absolu), nécessairement inhérente à la raison. D'un autre côté, les antithèses naissent dès que l'on

---

1 Renouvier, Premier Essai, t. II., ch. XLI., 2-ième éd.

2 G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* troisième partie, troisième chapitre.

considère la forme mathématique que revêtent aussi nécessairement le monde et la substance. Ainsi on pourrait conclure que, dans le cas des antinomies kantiennes, l'intelligence est, en effet, convaincue de ne pas pouvoir à elle seule se faire une conception satisfaisante du monde, et c'est de ce point de vue qu'on pourrait dire que la critique kantienne a préparé le terrain à la philosophie intuitiviste.

Mais, quoiqu'il en soit des antinomies kantiennes, ce qui intéresse davantage Bergson, c'est l'attitude des Eléates envers le mouvement et la multiplicité. Les Eléates examinent ces notions dans leur contenu et trouvent qu'elles se nient elles-mêmes. L'intelligence ne peut pas les penser dans leur contenu, et de là on conclut qu'elles sont illusoires, qu'aucune réalité ne leur correspond, que le mouvement, la multiplicité n'existent pas. Cette solution des difficultés, bien que tout à fait correcte au point de vue logique[1], est, évidemment, en soi, peu satisfaisante. D'abord, à l'exemple de Platon dans le *Parménide* et de Kant dans le cas des antinomies, on pourrait traiter ces notions dialectiquement dans leurs rapports avec d'autres notions, et alors on pourrait montrer que l'intelligence ne peut pas se passer d'elles, c'est-à-dire qu'elle est obligée de les affirmer. De plus, la thèse éléatique est inacceptable encore pour la raison qu'elle est insoutenable pratiquement. La preuve la plus éclatante en est que l'auteur de la doctrine lui-même ne pouvait s'en contenter et était obligé, outre sa doctrine de la „Vérité", de créer aussi une doctrine de l'„Opinion". Nous ne pouvons pas vivre sans affirmer que le changement, que le multiple existe, et, qui plus est, l'expérience intérieure et extérieure nous le suggère impérieusement. Si l'on ajoute encore ce qui vient d'être déjà dit, à savoir que nous ne pouvons pas penser aussi sans ces notions — l'affirmation du changement et du multiple s'impose inévitablement.

Mais il reste encore quelques mots à dire sur cette tentative de maintenir la négation du changement et du multiple en les traitant

---

[1] En prenant une telle attitude dans la question débattue sur les „sophismes" de Zénon, nous nous appuyons surtout sur les deux articles lumineux de V. Brochard dans les *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne (Les arguments de Zénon d'Elée* et *Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée.)* Brochard s'attache à montrer que, si l'on part de la thèse de la composition du continu, qui est celle de Zénon, les arguments de ce philosophe sont irréprochables. La solution des difficultés, voulue par Zénon, pourrait être, selon Brochard, la thèse qui affirmerait que „l'être est continu, mais indivis et indivisible". Mais tout consiste à savoir si l'affirmation d'un tel être pourrait déjà relever de la raison, si, au contraire, en érigeant une telle proposition on ne touche pas déjà à l'irrationnel.

comme des illusions, — tentative bien caractéristique pour l'idéalisme. Disons tout de suite que nous ne croyons pas que la thèse en question puisse espérer recevoir un soutien sérieux de cette tentative. Traiter d'illusions des faits dont la compréhension présente des difficultés pour l'intelligence, cela ne résout pas ces difficultés, mais les fait seulement reculer. Un fait, appelé illusion, ne disparaît pas pour cela. L'existence de l'illusion est malgré tout une existence. Et, tant qu'il s'agit de montrer que l'intelligence n'est pas appropriée à la compréhension de tout ce qui existe, il importe peu que ce devant quoi elle est impuissante soit illusion où réalité authentique. Ainsi, même une fois admis que le changement et le multiple soient des illusions, il resterait néanmoins vrai que l'intelligence est incapable de saisir ces illusions qui constituent pour nous tout notre être. Mais alors surgit la question— si ce n'est pas l'intelligence qui nous révèle le changement, qu'est ce donc alors? La seule réponse possible reste qu'il doit exister encore un autre mode de connaissance, qui n'est pas celui de l'intelligence. C'est, croyons-nous, de cette façon, que la critique de l'intelligence pourrait contribuer à l'établissement des thèses sur l'intuition.

Une telle explication du rôle de l'intelligence dans l'établissement de la doctrine de l'intuition nous semble d'ailleurs être bien en accord avec ce qui est dit de l'intuition dans *L'intuition philosophique*. Elle y est caractérisée comme une force négative, comparable au démon de Socrate [1]. Une telle caractéristique nous semble être très significative. A vrai dire, ce qui y a forme négative, c'est l'expression, la manifestation de l'intuition, mais non celle-ci elle-même. L'intuition, comme vision en soi, est toujours pleine de sens positif, mais elle revêt nécessairement une forme négative dès qu'elle veut s'exprimer, car alors elle doit se transposer en langage de l'intelligence, lequel caractérise toujours une chose en indiquant ce qu'elle n'est pas, — c'est ce qu' a déjà remarqué Spinoza en disant que „omnis determinatio est negatio". Mais justement pour que l'intelligence puisse procéder selon sa méthode d'exclusion, il faut qu'elle soit présidée par une vision intuitive positive, car autrement il serait impossible de comprendre suivant quel critère se ferait l'élimination de ce qui ne convient pas. L'intuition et l'intelligence se révèlent ainsi comme des forces complémentaires l'une de l'autre. Et si l'intuition a besoin de l'intelligence pour parvenir à l'expression, l'intelligence a besoin de l'intuition comme d'une condition absolument nécessaire à son existence, car, sans elle, elle se débattrait dans le vide. Cette impossibilité, pour

[1] *L'intuition philosophique*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1911, p. 811.

l'intelligence, de subsister toute seule, pourrait devenir ainsi un des arguments les plus forts pour postuler une faculté autre qu'elle-même, et qui la complèterait.

L'existence d'une telle faculté est d'ailleurs communément admise — c'est la faculté de l'expérience extérieure et intérieure qui, à son tour, a pour base la perception. La philosophie de l'intuition aura donc une double tâche: elle devra d'abord démontrer que la perception, elle aussi, est une connaissance de caractère intuitif, et, d'autre part, qu'il y a encore, outre ces intuitions sensibles, des intuitions ultra-intellectuelles. La première de ces démonstrations est tentée par Bergson dans „*Matière et mémoire*", la seconde est celle qui domine toute son oeuvre. Nous reviendrons tout à l'heure sur leur examen.

En nous attardant encore un peu sur le côté méthodique de l'entreprise, il convient de constater que, même au cas où une telle démonstration de l'intuition réussirait, tout ne serait pas encore fait. En ce qui concerne „l'intuition ultra-intellectuelle" ou l'intuition proprement dite, l'absence d'explication positive de ses caractères se ferait toujours sentir comme un inconvénient très sérieux, surtout parce que son existence même, supposée démontrée, le serait seulement en tant qu'exigence logique, d'une nature nettement négative, dont on pourrait mettre en doute la possibilité de s'appliquer au réel, étant données les déclarations de notre auteur lui-même sur le peu de valeur de telles exigences. C'est, alors, dans cette situation difficile, que Bergson invite à „sauter" [1]. „Théoriquement, dit-il, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le noeud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas... Ainsi pour notre pensée, quand elle s'est décidée à faire le saut.. Il faut qu'elle saute, c'est-à-dire qu'elle sorte de son milieu... Il faut brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle" [2]. Que signifie cette sommation qui paraît d'abord empreinte d'un air un peu désespéré?

Bergson lui-même nous montre comment il faut la comprendre. Après avoir exprimé cette sommation, il fait appel [3] à l'expérience intérieure qui révèle l'existence de la durée, — d'un fait qui ne peut être ni démontré, ni exprimé par les moyens de l'intelligence. La sommation: „sauter" dit donc la même chose qu' „expérimenter", ou,

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 211.
[2] Op. cit., p. 210—211.
[3] Op. cit., p. 218.

mieux encore, „consulter les expériences qu'on a eues, ou qu'on a, ou qu'on peut avoir, dès qu'on fait un effort pour les avoir". L'argument, donc, auquel fait appel Bergson pour pleinement justifier ses affirmations sur l'existence d'une connaissance transcendant la connaissance intellectuelle, est celui de l'expérience intérieure. Il est clair que cette espèce de justification, s'appuyant sur l'expérience intérieure, a une portée assez restreinte. Très sûre peut-être pour celui qui l'a éprouvée, elle ne convaincra pas celui qui déclarera ne pas l'avoir ressentie. Et, si l'on prétend que chacun peut et doit avoir ces expériences, en faisant au moins un effort, il est clair que cet essai de généralisation relève de l'admission d'autres principes que ceux d'une expérience pure. Il manque donc à cette justification de la connaissance intuitive, réduite à la constatation d'un fait, l'expérience intérieure, le caractère de l'universalité et de la nécessité. Cela tient évidemment à la nature même de l'expérience intérieure: elle a beau être du caractère le plus persuasif et d'une influence décisive pour celui qui l'éprouve, elle reste toutefois directement inaccessible à autrui. La seule conclusion qui en résulte pour le philosophe de l'intuition est celle-ci: s'il veut que sa doctrine soit acceptée universellement — qu'il cherche encore, si possible, quelques autres moyens qui puissent, au moins dans une certaine mesure, travailler à cette tâche.

Et en effet, outre ces deux façons de justifier l'affirmation de la connaissance intuitive, on trouverait encore chez Bergson une troisième forme de justification, tenant le milieu entre les deux précédentes. Nous avons en vue les raisonnements en faveur de la connaissance intuitive, résultant des analogies entre cette connaissance et l'instinct [1]) et, d'autre part, entre celle-ci et l'intuition esthétique [2]). D'une part nous avons ici un appel aux faits, mais aux faits susceptibles, au moins dans leurs manifestations, d'être observés extérieurement et, par là, plus capables de prendre place à la source des généralisations universellement valables. D'autre part, nous avons aussi ici affaire à un raisonnement qui doit étendre la conclusion des cas observés à l'intuition. Mais, évidemment, les résultats tirés de ces analogies, eux aussi, comme c'est toujours le cas pour les raisonnements d'analogie, ne sont pas d'une telle rigueur qu'ils ne puissent être contestés Et, ensuite, le cas est compliqué par le fait que les termes mêmes auxquels l'intuition est comparée et qui doivent servir à la rendre acceptable, ne sont pas d'une telle nature qu'ils n'admettent qu'une seule interprétation. Ainsi,

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 179, 191.
[2] Op. cit., p. 195.

en ce qui concerne l'instinct, on sait qu'il y a des théories qui le veulent réduire soit à un automatisme qui se serait constitué mécaniquement, soit à une ancienne connaissanse intellectuelle devenue inconsciente sous l'influence de l'habitude. Cependant, il nous semble que, ces tentatives ne pouvant nullement être regardées comme pleinement satisfaisantes pour tous les cas, il serait contre une saine méthode de lâcher, pour la plus grande gloire d'une théorie préconçue, cet aspect de l'instinct sous lequel il se découvre à tout observateur impartial, à savoir comme une espèce de connaissance différant de l'intelligence et présentant justement ces caractères d'immédiat et de pénétration que, d'après la théorie, devrait posséder aussi l'intuition. De ce point de vue, le cas de l'instinct, considéré comme un cas de réalisation d'une connaissance très proche de celle de l'intuition, nous semble être un des plus forts arguments en faveur de l'intuition et semble en augmenter de beaucoup la probabilité. Mais, sans doute, même cela admis, la connaissance intuitive serait rendue seulement probable — en tant qu'elle aussi est „une autre connaissance que l'intellectuelle" — mais non démontrée rigoureusement. Les causes auxquelles cela tient, nous les avons déjà mentionnées: c'est surtout le caractère seulement probable de tout raisonnement par analogie, lequel caractère, à son tour, tient à ceci que les termes mis en comparaison contiennent aussi, outre des éléments identiques, des éléments divers, dont la portée et les implications ne sont pas toujours aisées à prévoir. Il est important de noter, de ce point de vue, les différences que cachent les termes de l'analogie dans le cas présent. En effet, selon Bergson lui-même [1], il existe cette différence entre l'instinct et l'intuition que, tandis que l'instinct ne saisit que l'individuel, l'intuition est censée saisir „la vie en général", „pour établir des lois générales". C'est surtout cette importante différence qui diminue la certitude du raisonnement.

L'analogie entre l'intuition métaphysique et l'intuition esthétique nous semble avoir moins de valeur encore pour établir l'existence de cette intuition métaphysique. Bergson affirme que c'est „l'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes aux autres et leur donne une signification" que „l'artiste vise à ressaisir, en se replaçant à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie, en abaissant, par un effort d'intuition, la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle [2]. Cette affirmation de Bergson implique toute une doctrine d'esthétique qui devrait être démontrée préalablement, car il n'est nullement clair

[1]) *Évolution créatrice*, p. 192.
[2]) Op. cit. p. 192

pour tous, comme le montre le plus grand nombre des doctrines esthétiques variées, que l'artiste, dans l'acte de la création esthétique, transcende les bornes de sa personnalité. Cela constaté, la valeur de l'analogie touchant l'affirmation de l'intuition comme étant une faculté de connaître le réel, se réduit à très peu de chose.

Enfin on pourrait nommer encore une dernière forme de justification de l'intuition. Elle consisterait dans l'examen des résultats obtenus par la méthode intuitive et dans la constatation que ceux-ci permettent d'aplanir les difficultés et les contradictions soulevées par la connaissance intellectuelle. C'est ainsi que Bergson dit: „Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi-disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science le relie entre eux, qui ne serait pas capable, même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition." [1]) Mais, comme on le voit, cette espèce de justification de l'intuition se rapporte surtout à sa capacité d'atteindre la vérité, elle est plutôt un critère pour distinguer la véritable intuition d'une rêverie subjective qu'un argument susceptible de démontrer son existence. Ce qui fait la faiblesse de cette démonstration, c'est que, dans un cas concret, on peut toujours contester que la connaissance en question soit en effet de source intuitive, et non pas quelque forme spéciale de la connaissance intellectuelle.

En résumé, passant en revue les arguments en faveur de l'existence de l'intuition, nous croyons pouvoir conclure que, bien qu'ils soient de valeur très inégale, ils parviennent tout de même à donner une base solide à l'affirmation de l'existence de l'intuition en général. D'autre part, sans doute, on peut déjà prévoir que, vu l'impossibilité de donner une caractéristique positive de cette intuition pour chaque cas particulier, des doutes pourront s'élever sur son authenticité. Mais cela, selon nous, ne préjuge rien, ni sur sa valeur, ni sur l'intérêt et la valeur des recherches qui s'y rapportent. Comme les vérités les plus sûres ne sont pas toujours, et même rarement, les plus précieuses, de même, les vérités ayant la plus haute valeur, et décisives pour le malheur et le bonheur de l'homme, sont le plus souvent les moins sûres. Cela tient à la nature même du réel, dont l'intuition est l'expression (il serait même plus juste de dire que l'intu-

---

[1]) *L'intuition philosophique*, p. 824.

ition est ce réel lui-même), et qui est caractérisé comme étant toujours en création, comme insaisissable, comme ineffable. Cela nous amène directement à l'examen des rapports entre la doctrine de la connaissance et la doctrine du réel chez Bergson.

3. *La doctrine de la connaissance et la doctrine du réel.*

Une des particularités de la théorie de la connaissance chez Bergson, c'est qu'elle veut être intimement liée à une théorie du réel. Bergson l'affirme à maintes reprises[1]. Les deux formes de la connaissance découlent de ce que le réel lui-même apparait sous deux formes: la matière et la vie. L'intelligence serait la forme relative à la matière, l'instinct et l'intuition — à la vie. Une théorie du réel précède chez notre auteur celle de la connaissance. D'autre part, sans doute, Bergson insiste aussi sur le fait que notre conception du réel et nos facultés de connaissance se sont influencées réciproquement; il dit même que „si l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie, il faudra les presser l'une et l'autre pour extraire d'elles la quintessence de leur objet"[2] — ce qui signifierait qu'une conception du réel pourrait être tirée de la conception de la connaissance. Mais, évidemment, établir de telle manière la nature du réel d'après les moyens de la connaissance devient possible seulement à la fin du processus évolutif au cours duquel, par interaction réciproque, se sont constituées les formes de la connaissance et notre conception du réel. Si nous nous demandons quel doit être le premier membre de cette chaîne d'interaction réciproque — sinon en fait, du moins en droit, car nous ne croyons pas possible une séparation de fait du réel et du connaître — nous croyons que, selon l'esprit de la doctrine bergsonienne, on devra répondre, sans doute, que c'est le réel, car c'est lui auquel doit être accordée la connaissance et non inversement. De même, si l'on se place sur le terrain psychologique, — ce ne peut être qu'à la suite d'une conception du monde que surgit, — si elle surgit — la réflexion sur les moyens de connaissance. En tous cas, notre philosophe lui-même ne développe ses vues sur la connaissance qu'après avoir tracé un tableau du monde qui justifierait les affirmations de cette théorie. Dans notre exposé de la doctrine nous avons suivi son exemple et nous ne croyons pas qu'on puisse procéder autrement.

Cette façon d'établir une théorie de la connaissance en la faisant

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 193 — 194, 201; Bulletin de la Société française de philosophie, I., p. 62.

[2] *Évolution créatrice*, p. 194.

précéder d'une théorie du réel est de nature à profondément déconcerter les tendances les plus accusées de la philosophie moderne. Celle-ci, suivant le précepte de Kant, a érigé en dogme la thèse que toute tentative de dire quelque chose sur la réalité doit nécessairement être précédée d'une théorie de nos moyens de connaissance, de sorte qu'un grand nombre de philosophes ne parviennent jamais à exposer leurs vues sur le réel — ce qui est, évidemment, la tâche principale qu'ils se sont fixée — mais se voient obligés de s'attarder sur le préambule de cette exposition principale. La tentative de Bergson, faite en pleine connaissance de cause, apparaît donc comme très hardie et susceptible de provoquer les objections les plus nombreuses.

Ces objections seront différentes selon les philosophes, dans un rapport étroit avec ce que chacun d'eux conçoit comme étant les tâches principales d'une théorie de la connaissance, lesquelles lui sembleront illégitimement laissées sans attention par Bergson, qui ne fait pas précéder sa théorie du réel par une théorie de la connaissance. On peut considérer l'établissement du droit à admettre un objet de la connaissance comme l'une des besognes principales d'une théorie de la connaissance, et cela en un double sens — comme d'une réalité existante et comme d'une réalité ayant certains caractères. Si l'on fait attention à ce que la question de ces droits est soulevée par le fait qu'on s'est aperçu qu'un objet de connaissance est constitué, au moins dans une grande partie, par des éléments apportés par nous mêmes, on peut formuler cette même tâche de la théorie de la connaissance d'une autre façon encore en disant qu'elle consiste à discerner les éléments qui, dans un objet, appartiennent à celui-ci, de ceux même qui lui sont ajoutés par le sujet connaissant. La double question ci-dessus se transformera donc comme suit: 1) l'existence que nous assignons à l'objet de la connaissance appartient-elle vraiment à celui-ci ou n'est-elle pas plutôt l'existence même du sujet connaissant, et 2) les caractères assignés à l'objet sont-ils vraiment les caractères de cet objet où bien viennent-ils aussi de nous? En tant, donc, que Bergson aura avancé une théorie du réel avant la théorie de la connaissance, faisant suivre celle-là de celle-ci, on pourra, semble-t-il, l'accuser d'avoir témérairement inverti le seul ordre légitime et, par là, annihilé toute la valeur de ses développements ultérieurs. Comment pouvez-vous, lui dira-t-on, affirmer l'existence de quelque chose avant d'avoir examiné vos droits à cette affirmation? En commençant par cette affirmation ne commencez-vous pas par ce avec quoi vous devriez finir, de sorte qu'après une telle affirmation, à vrai dire, une

théorie de la connaissance n'a plus rien à faire et est déjà prédéterminée dans son essentiel?

Toutes ces objections qu'on pourrait adresser à l'attitude adoptée par Bergson nous semblent faites à tort. Bergson veut tenir compte du précepte fondamental établi par la théorie de la connaissance, à savoir, n'assigner au réel lui-même rien de ce qui est notre oeuvre propre. Ce précepte de la théorie de la connaissance lui fournit même le principal point de vue auquel il se place pour pratiquer la critique de la connaissance intellectuelle. En ce qui concerne sa propre théorie du réel, il prétend avoir caractérisé le réel en tenant compte de la règle que nous venons de mentionner: il regarde sa description du réel comme faite des données immédiates qui se seraient révélées sans intervention de la raison. Mais une telle prétention est-elle justifiée? Cette question se ramène à savoir si l'intuition est justifiée, car c'est justement l'oeuvre de l'intuition que cette saisie du réel dans son immédiateté. En ce qui concerne le droit d'affirmer l'existence de l'intuition, nous avons déjà répondu en partie à cette question dans le chapitre précédent et, touchant la justification des révélations de l'intuition, nous aurons à en parler tout à l'heure.

Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est la question de savoir comment Bergson pourrait échapper au reproche d'avoir posé quelque chose comme existant sans avoir préalablement établi ses droits à une telle position. La réponse à cette question, nous l'avons déjà donnée en nous proposant de trouver la source de la conception bergsonienne de la connaissance. Nous avons dit que la conception de la connaissance chez Bergson a reçu son orientation originale par suite de ce fait qu'il a entrevu une seule réalité dont la saisie soit absolument immédiate et aussi absolument sûre, à savoir, celle de notre propre existence, et que c'est sur le modèle de la prise de possession de cette réalité qu'il à construit son idéal de la connaissance. Le *cogito* n'est donc la première vérité que parce qu'il est aussi la première réalité. Et, tandis qu'on reproche à Descartes que — s'il croit avoir établi par son *cogito* l'existence d'un moi substantiel — il se trompe sur l'immédiateté d'une telle constatation, Bergson échappe à ce reproche, car ce qu'il pose comme réalité première c'est non un „moi" substantiel, mais un „moi" phénoménal[1] dont la réalité, résistant à tous doutes et négations, sert de fondement à toutes les affirmations positives ultérieures. Cette réalité première établie, Bergson se tourne ensuite vers l'établissement des

[1] En comprenant ce terme dans un sens absolu, comme n'impliquant pas un rapport avec son corollaire „nouménal".

caractères de cette réalité[1]. Il trouve que son caractère essentiel est qu'elle dure. La vraie réalité est donc la durée, et la connaissance qui veut être une connaissance de la réalité doit être de nature à pouvoir saisir cette réalité fondamentale. L'intelligence ne le peut pas, car, quand elle applique à cette réalité ses concepts, elle s'embrouille dans des contradictions. L'intuition immédiate peut seule la saisir et c'est pour cela qu'elle est aussi la seule connaissance vraie de cette réalité fondamentale qui est la durée. Voilà, en quelques mots, la marche générale de la démonstration bergsonienne. Mais voici aussi une objection: une théorie de la connaissance ainsi établie, supposé qu'elle soit vraiment libre de tout élément intellectuel, sera-t-elle aussi une théorie de la connaissance de toute la réalité? La réalité qu'on a jusqu'ici établie est uniquement celle de notre moi phénoménal. Pour parler d'une théorie de la connaissance de toute la réalité, il faut, premièrement, démontrer l'existence de cette réalité et, ensuite, montrer que le genre de connaissance applicable à la réalité psychologique s'applique également à elle. Comment se fait cette démonstration chez Bergson?

Bergson échappe à la nécessité de cette démonstration en adoptant une attitude qui se distingue à la fois et du réalisme et de l'idéalisme. Il se demande que serait ce monde, appelé extérieur, pour une conscience qui n'aurait pas encore passé par l'école de l'intelligence. Il n'y a aucun doute qu'il lui manquerait la distinction entre l'intérieur et l'extérieur[2]. Ce que lui serait donné, ce seraient certaines images qui différeraient entre elles qualitativement. Et ce n'est qu'après l'intervention de l'intelligence que, sur cette base de la distinction qualitative, s'érigera la distinction entre le monde intérieur et extérieur. Le monde extérieur ne serait donc né, ni de la conscience, comme l'affirme l'idéalisme, ni, extérieur d'abord à la conscience, comme le veut le réalisme, ne se serait révélé à elle que plus tard. Bien plutôt il serait né d'un fait qui ne serait à qualifier ni comme monde intérieur, ni comme extérieur, mais — selon l'expression de Bergson lui-même — comme à mi-chemin entre la „chose" et la „représentation"[3]. De cette explication de la naissance du monde extérieur il faut tirer aussi des conclusions sur la source de notre affirmation de sa réalité, conclusion que nous ne trouvons pas nettement indiquée

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 1 et suiv., p. 218., *Données immédiates*, p. 91—95. *Introduction à la philosophie*, p. 5.

[2] *Matière et mémoire*, p. 11 et 36.

[3] Op. cit., avant-propos de la septième édition.

chez Bergson. Le monde, appelé plus tard extérieur, participerait à l'existence, dès son origine, au même titre que le monde appelé plus tard intérieur. Il n'a donc pas besoin d'en être doté après coup. Cette conclusion peut être confirmée encore si l'on fait attention à ce que dit Bergson lui-même, à savoir que les images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes distincts, l'un qui appartient à la science, c'est-à-dire le système du monde extérieur, l'autre qui est le monde de la conscience[1]. Les images participent donc à la conscience, font partie intégrante de celle-ci et participent ainsi à l'existence au même titre qu'elle, qui est la véritable source de la notion de l'existence. Si l'on objectait que l'existence d'une image comme partie de notre conscience signifie tout autre chose que l'existence d'une réalité différente de nous, que, comme partie de la conscience, elle n'est que la représentation de la réalité, et que c'est abuser du sens des mots que de comprendre son existence comme garantissant quelque autre chose que l'existence d'un phénomène de la conscience, nous répondrons, du point de vue bergsonien, comme suit. Une image n'est pas une représentation de quelque chose; si vous l'admettez, vous risquez de tomber dans d'insurmontables difficultés dès que vous voudrez, en vous tenant à cette affirmation, expliquer le processus de la perception et les rapports du corps et de la conscience en général. Une image, quand elle est perçue, ne représente pas une réalité, mais elle est cette réalité elle-même, présente dans la perception. C'est, d'ailleurs, ce qui résulte aussi de la conception générale de la connaissance chez Bergson: si une chose est connue, elle l'est de telle façon qu'elle s'intègre dans le sujet connaissant. Le monde, donc, en tant qu'il est connu, fait partie de nous, et participe par là au même genre d'existence que nous. Mais pourquoi alors l'appeler une réalité autre que nous, pourquoi ne pas le considérer plutôt comme une émanation de nous? En effet, on pourrait, croyons-nous, dire que, dans un certain sens, si l'on élargit la conception de notre conscience, la distinction du „moi" et d'une réalité autre que lui, est une distinction intrinsèque à cette conscience, basée, comme nous l'avons dit, sur la différence qualitative de certaines parties de l'inventaire, pour ainsi dire, de cette conscience élargie. La conception d'une réalité indépendante de nous ne peut se faire qu'après coup, sur la base des opérations de l'intelligence. C'est elle seule qui peut apporter dans le monde de l'intuition les notions d'espace et de chose, qui sont indispensables à la constitution du concept de la réalité extérieure. Mais tout cela ne change en rien ce qui

[1] *Matière et mémoire*, p. 11.

vient d'être dit sur le droit d'assigner l'existence à ce qu'on appelle la réalité autre que nous.

Cette question éclairée, il reste à dire quelques mots sur cette autre: de quel droit attribue-t-on à toute la réalité les mêmes caractères qu'à notre „moi"? Toute l'oeuvre principale de Bergson, à savoir *L'Evolution créatrice*, est, à la rigueur, consacrée à l'établissement de ce droits. En effet, ce que se propose *L'Evolution créatrice* est de montrer que l'évolution des genres vivants n'est pas un processus de complication mécanique, mais qu'il implique aussi la création. D'autre part, la création n'est qu'une manifestation de la durée. Donc, tout le sens de *L'Evolution créatrice* consiste dans la démonstration que l'essence des êtres vivants est la durée, tout comme pour le „moi". Et non seulement les êtres vivants, ajoute Bergson, mais aussi le monde inorganique, l'Univers tout entier dure[1], car partout il y a du changement impliquant du temps qui, dans ce cas, doit être considéré comme une réalité, c'est-à-dire comme durée, car il coïncide avec „mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable, ni rétrécissable à volonté"[2]. Nous n'avons pas à insister sur cette démonstration quant à son contenu, mais seulement à faire quelques constatations sur le côté méthodologique, en nous demandant si cette démonstration n'implique pas quelques présuppositions inadmissibles sans une analyse épistémologique préalable. Or, la démonstration, dans *L'Evolution créatrice*, comporte deux expédients principaux. Premièrement, elle implique une démonstration indirecte qui veut confirmer la nécessité d'admettre une autre explication que l'explication mécaniste des faits biologiques. Le procédé employé à cet effet est la mise en lumière de l'insuffisance des explications mécanistes, qui finissent par être en contradiction soit avec les prémisses d'où elles-mêmes étaient sorties, soit avec d'autres faits. Deuxièmement, elle implique une méthode positive, qui consiste dans une constatation, supposée immédiate, de l'originalité des manifestations de la vie et du changement dans l'Univers, constatation dont les données sont ensuite développées par le discours.

Quant à la méthode indirecte, elle repose toute entière sur l'admission de la validité du principe de non-contradiction. L'admission d'un tel principe, dans une théorie du réel précédant celle de la connaissance, signifierait-elle une pétition de principe? Tout d'abord, il est évident, qu'au moins au point de vue des théories critiquées, si

---

[1] *Évolution créatrice*, p. 10—12.
[2] Op. cit. p. 10.

elles admettent ce principe sans restrictions, la constatation de leur désacord final avec lui signifie pour elles une faillite. Ensuite, on peut faire remarquer que n'importe qu'elle théorie de la connaissance est obligée de l'admettre avant toute discussion, car c'est sur lui que repose toute discussion. Tout discours doit reposer sur l'admission de quelques règles immédiatement évidentes, et l'admission du principe de non-contradiction à ce titre est la moins contestée[1].

Beaucoup plus compliquée est la question de la légitimité de la méthode positive, qui repose sur l'admission de la perception immédiate de l'originalité des caractères de la vie de l'Univers. Cette originalité, on croit pouvoir la caractériser comme la durée. La discussion de la légitimité de la méthode positive se ramènerait donc à la discussion de la question capitale de savoir si la durée peut être l'objet d'une constatation immédiate, d'une constatation dans laquelle la raison ne serait pas encore intervenue. Par là, nous sommes parvenus à ce que nous avons désigné comme la seconde question principale que doit éclairer toute théorie de la connaissance, à savoir, si les caractères assignés à l'objet sont vraiment les caractères de cet objet, ou bien s'ils viennent de nous. Bergson ayant mis sa doctrine du réel avant sa théorie de la connaissance ,il s'agirait d'établir si, en négligeant l'analyse de nos moyens de connaître, il n'a pas eu le tort d'admettre la durée comme l'objet d'une constatation immédiate, tandis qu'en vérité elle est peut-être déjà grosse d'éléments venus de nous. Cette question étant la plus importante de toutes celles qui sont soulevées par la philosophie bergsonienne, et décisive pour son évaluation, nous en remettons l'examen au chapitre qui traitera de l'intuition et de son objet. Pour le moment, nous nous contenterons de constater que, au moins selon notre auteur lui-même, la durée peut être saisie comme une donnée immédiate, de sorte qu'ainsi la doctrine que nous examinons devrait échapper aux reproches d'une position non-critique du problème de la connaissance.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus s'exprimeraient donc dans la proposition que la doctrine du réel chez Bergson, bien que posée sans une démonstration positive des droits d'une telle position, ne contient pas d'affirmations qui, — au moins dans l'intention de son auteur—doivent exiger une théorie préalable de la connaissance. Ainsi, cette théorie du réel pourrait légitimement être à la base d'une théorie de la connaissance. En fait, elle est surtout à la base de la

[1] cf. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, Zweiter Abschnitt: Die Methode der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie.

théorie de la connaissance négative, c'est-à-dire de la critique et de l'explication de l'intelligence. En ce qui concerne la justification de l'intuition — celle-ci se donne en même temps que la position des caractères de la réalité, quoique, logiquement, elle soit, sans doute, ultérieure à cette position du réel.

Il reste encore à dire quelques mots sur le principe même d'un établissement des rapports de dépendance étroite entre la théorie de la connaissance et celle du réel. Il n'y a pas de doute que, d'un certain point de vue, l'établissement d'une doctrine du réel pour constituer une théorie de la connaissance puisse apparaître comme tout-à-fait superflu, sinon comme un malentendu grossier. La première objection qui consistait à dire que, parler du réel signifie le connaître, et, par conséquent, considérer déjà comme légitimes certains procédés de connaissance, nous l'avons écartée, en tentant de montrer que le réel, au moins dans les intentions de Bergson, peut être l'objet d'une constatation immédiate sans les expédients ordinaires de la connaissance. Mais, cela même supposé démontré, une seconde objection, de caractère principiel, se dresse alors. Si l'on se demande pourquoi Bergson fait précéder sa théorie de la connaissance d'une doctrine du réel, il n'y a qu'une réponse: pour avoir un moyen d'établir la méthode de la connaissance vraie. La connaissance vraie, selon Bergson, procèdera en s'adaptant au réel, et, ce qui, pour le moment, est pour nous le plus important, elle se constituera grâce à l'intervention de ce réel lui-même. En interprétant librement cette dernière thèse, on dira que la vraie connaissance doit se constituer sous l'action du réel. Mais qui dit action fait par là appel au principe de causalité. La connaissance qui se serait constituée sous l'action du réel signifierait par là-même qu'elle est l'effet de certaines causes. C'est ici que se dressent les plus graves objections. On dira que Bergson confond le fondement logique de la connaissance vraie avec la réalisation psychologique d'une connaissance concrète. On accusera donc sa théorie de la connaissance de „psychologisme“ [1], expression dont Husserl [2] a fort contribué à établir le sens péjoratif. Cependant, il faut s'entendre. En ce qui concerne la formation de la connaissance intellectuelle sous la pression de l'action, nous avons déjà dit dans quel sens il faudrait la comprendre. En ce qui concerne l'intuition, il faut tout d'abord constater que ce serait une inexactitude que de parler dans ce cas

---

[1] Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, S. 39—40; Meckauer, *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson*, S. 37, 47, 62, 80—84.

[2] Husserl, *Logische Untersuchungen*, I T.

d'une action du réel. L'intuition n'est pas le résultat d'une action du réel, elle est plutôt le réel lui-même. L'accusation de „psychologisme" n'est donc pas ici à sa place, car il n'y pas, à la rigueur, de rapport causal entre le réel et l'intuition.

Mais comme, sous d'autres rapports, la philosophie bergsonienne a, sans doute, des traits qui la rapprochent de ce courant philosophique qui est critiqué sous le nom de „psychologisme", il convient de s'arrêter un peu à ces critiques. Le point de vue duquel elles partent est à peu près celui de Descartes. Selon lui, il n'y a qu'un seul mode de démonstration digne de ce nom — c'est de partir des vérités rationnelles évidentes et de procéder ensuite par des enchaînements logiques absolument nécessaires. Et, en particulier, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, la seule méthode légitime consisterait à examiner la dépendance hiérarchique des notions fondamentales en retrouvant leurs implications logiques absolument évidentes et nécessaires.

Il est trop clair que Bergson n'a pas suivi le programme que nous venons de tracer. Il se méfie des enchaînements logiques rigoureux et parle volontiers — par exemple dans le cas de l'espace — d'une interaction réciproque entre le réel et une certaine forme de la connaissance. Serait-ce par là que son oeuvre est à condamner? On serait tenté de le faire si le programme contraire comportait dans son exécution la même rigueur que dans son énonciation. Mais tel n'est pas le cas. Autant il y a de penseurs, autant il y a aussi de diverses solutions du problème de la connaissance et, celà, chose singulière, bien que la plupart d'entre ces penseurs se réclament de la même évidence logique. Il ne serait pas trop hardi de conclure de là que l'évidence logique n'est pas la chose la plus évidente. On ne peut jamais être sûr que la force de persuasion avec laquelle s'imposent à nous certaines liaisons de concepts, ou la force avec laquelle se présente à nous l'impossibilité de penser des propositions en désacord avec certaines affirmations censées être des vérités ne soient les effets d'une habitude tenant aux conditions spéciales de la vie humaine et non au fait d'être des révélations de vérités supra-individuelles. Ainsi arrive-t-il très souvent qu'une dialectique prétendant construire le monde en s'appuyant uniquement sur les forces de la raison ne fait que suivre subrepticement les indications de l'expérience qu'elle veut engendrer. En face d'un tel état de choses, ne vaut-il pas mieux tenir franchement compte aussi de l'influence qu'exerce le réel sur la formation et l'enchaînement de nos concepts? Sans doute nos concepts fondamentaux ne sont pas uniquement l'oeuvre de la seule réalité extérieure. Le mot de Locke que

nihil est in intellectu quid non ante fuerit in nom est certainement rendu plus vrai par la correction de Leibniz — *nisi intellectus ipse*, mais il nous semble qu'il faudrait renoncer à l'entreprise de vouloir dresser l'inventaire des notions que cet *intellectus* aurait reçues en legs dès l'éternité. Il se pourrait très bien que l'intelligence que mentionne Leibniz fût un pouvoir très indéterminé qui aurait reçu ses formes concrètes seulement par contact avec une réalité donnée. En tous cas, il nous semble que ce serait commettre une faute tout à fait analogue à celle de Locke que de vouloir oublier cette source de nos concepts qui, pour Locke, était la seule, et de tenir la réalité extérieure pour une réalité amorphe, dont le prototype serait ὕλη d'Aristote. C'est cette conception contre laquelle s'élève, selon nous à bon droit, Bergson, quand il fait l'analyse de l'idée de désordre[1]. En effet, toutes ces théories de la connaissance qui prétendent ne se laisser influencer par aucune présupposition sur la nature du réel, font néanmoins une présupposition très riche en conséquences sur cette nature, à savoir que le réel n'a aucun ordre et que tout ordre vient seulement de l'intelligence. C'est en considérant tout, sauf notre esprit, comme quelque chose d'amorphe, d'inerte, de mort, d'égal au néant, qu'on peut s'enfermer dans l'analyse de nos moyens de connaître comme s'ils étaient quelque chose d'absolu et ne devaient s'appliquer à rien. Si l'on faisait remarquer que la considération de la matière de la connaissance ne servirait à rien, car cette considération, elle aussi, ne pourrait se faire que par les moyens de cette connaissance une fois constituée comme elle est, nous répondrions que, même si l'on se refusait à accepter la thèse bergsonienne, le réel peut se révéler immédiatement — il resterait néanmoins hors de doute qu'une telle considération — pratiquement équivalente à l'appel à l'expérience — signifierait l'introduction d'un nouveau facteur qui ne pourrait rester sans répercussion sur le résultat final de l'analyse. Si l'on refuse de faire place à ces considérations de la réalité, on peut sans doute aboutir à une théorie de la connaissance qui sera, peut-être, plus cohérente en soi qu'elle ne le serait autrement, mais qui aura le seul défaut de ne présenter aucune garantie qu'elle est une théorie de la connaissance du réel. Une théorie de la connaissance qui veut être applicable à ce qui existe, ne peut s'abstraire de lui, ne peut se refuser à se mettre en contact avec le réel, dont l'influence vivifiante et rectificatrice se manifeste toujours, dès qu'on fait un effort dans ce sens, malgré tous les raisonnements tendant à démontrer que cela est impossible. Ainsi,

[1] *Evolution créatrice*, p. 239—258.

la méthode de constitution de la théorie de la connaissance adoptée par Bergson, méthode qui consiste à regarder nos moyens de connaissance comme formés par l'influence réciproque de notre esprit et du réel, nous semble être non seulement légitime, mais la seule légitime.

4. *Certitude et vérité.*

Nos derniers développements nous ont révélé un des caractères les plus fondamentaux de la philosophie bergsonienne: la défiance envers les conclusions faites au nom de l'évidence logique. La conséquence en est que cette prétendue évidence logique ne jouit pas, chez Bergson, du privilège de donner la certitude à nos affirmations sur le réel, c'est-à-dire de nous révéler la vérité. Les affirmations vraies ont donc chez Bergson quelque autre fondement. D'autre part, il est clair que ce fondement aussi ne peut être autre chose qu'une espèce de certitude. Il s'agit seulement de la préciser. Or, comme nous l'avons déjà vu, la certitude que Bergson pose à la base de sa philosophie, c'est la certitude avec laquelle se révèlent à nous les faits de notre conscience. L'opposition de cette certitude à la certitude des inductions et des conclusions de la logique est l'un des faits fondamentaux de la philosophie bergsonienne. En effet, comme nous avons déjà tenté de le montrer, la philosophie bergsonienne tend à réduire toute connaissance à la connaissance de soi-même par soi-même. Une stricte conséquence de cette tendence est aussi l'affirmation implicite que la seule pleine certitude est la certitude avec laquelle nous constatons les faits intérieurs immédiats. La certitude logique, qui porte sur des faits transcendants par rapport à nos états vécus, n'est pas une certitude complète et doit s'effacer dès qu'elle entre en conflit avec celle-ci. C'est dans cette conception de la certitude que se trouve, croyons-nous, la vraie source de l'opposition de Bergson à la connaissance intellectuelle et la cause de la relégation de cette connaissance à l'état de connaissance inférieure: tout celà dépend directement de l'exaltation de la certitude de constatation des faits intérieurs immédiats, par rapport à la certitude logique. D'autre part, nous tenons à le faire remarquer, un tel état de choses n'implique pas nécessairement que la connaissance logique soit reconnue comme n'ayant aucune valeur: sa valeur n'est pas nécessairement annihilée, mais seulement subordonnée et restreinte.

La mise en lumière de cette préférence accordée par Bergson à la certitude des révélations des faits immédiats est importante, en ce sens qu'elle permet de comprendre le critère bergsonien de la vérité. Ce

critère est souvent caractérisé comme pragmatique et cela, semble-t-il, à bon droit[1]. En effet, la prédilection pour l'évidence des faits de conscience nous semble mener tout droit à l'acceptation du critère pragmatique de la vérité, car, selon nous, il est possible de ne considérer tout ce critère que comme une tentative pour ramener toute autre certitude à la certitude des faits psychologiques. Un raisonnement, si juste qu'il semble être au point de vue de l'évidence logique, n'est probant pour un pragmatiste qu'en tant qu'il réussit ou, selon une autre nomenclature, qu' en tant qu'il se vérifie. Mais la vérification et la réussite impliquent nécessairement un facteur sensitif et même, croyons nous, émotionnel — tous les deux étant du domaine de la certitude des faits intérieurs. Le pragmatisme essaye ainsi de substituer à la certitude logique la certitude immédiate des faits de la conscience, et ce n'est que dans le cas où une telle substitution ou traduction réussit que le pragmatiste déclare comme vraie quelque proposition. Mais si la présence d'un facteur sensitif dans le critère pragmatiste de la vérité ne peut pas être mise en doute, en tant que, sans lui, il ne peut pas y avoir de jugements de l'expérience sur le monde extérieur, ce n'est pas lui qui constitue le propre de la position pragmatiste. Ce qui est caractéristique pour elle, c'est l'introduction du facteur émotionnel. C'est, au fond, un fait d'ordre émotionnel qui décide si une action est réussie ou non. Une action, ayant son origine dans la volonté, peut être jugée comme ayant atteint son but, en tant que la volonté qui l'a suscitée est satisfaite. Cette satisfaction se manifestant par un plaisir, et la non-satisfaction par une douleur, ce sont donc ces états émotifs qui décident de la réussite d'une action et, par suite, aussi de la vérité d'une proposition qui a été posée au début de l'action, comme exprimant ce vers quoi celle-ci est dirigée. La thèse sur laquelle est fondée une telle conception de la vérité ne peut être, évidemment, autre que celle-ci: l'évidence la plus sûre appartient aux états intérieurs, et, parmi eux, surtout aux états émotifs dont l'existence s'impose le plus et a le moins besoin d'une élaboration intellectuelle[2].

Mais, d'autre part, cette analyse révèle également les faiblesses de la thèse pragmatiste et aussi bergsonienne, en tant que celle-ci peut être assimilée à celle-là. En effet, que démontre, au fond, l'évidence des états émotifs? Leur propre existence, et rien de plus. Si le pragmatisme ne voulait pas affirmer plus que cela, il serait irréfutable. Mais il veut

---

[1] Cf. *L'intuition philosophique*, p. 824, le passage cité par nous plus haut.

[2] Cf. W. James, *The Principles of Psychology*, chap. XXI; *The Will to believe, passim*, surtout le ch. I.

plus. Ce n'est pas simplement à l'existence de certains états émotifs que conclut le pragmatisme, mais à la vérité ou à la non-vérité de certaines propositions qui ont conduit à l'action, réussie ou non-réussie. Il est clair qu'une telle interprétation de la réussite de l'action demande l'intervention d'autres principes encore que celui de l'évidence immédiate des états de conscience. La réussite ou la non-réussite d'une action peut décider de la vérité de la propositon qu'elle prétend vérifier, seulement à condition que cette réussite soit nécessairement liée à la proposition initiale. Mais cette nécessité, à son tour, ne peut être établie que par l'examen des expédients logiques qui relient cette proposition à l'action et à sa réussite[1]. C'est ainsi que le critère pragmatique laissé à lui même se révèle comme insuffisant et demande à être complété par l'acceptation des règles de la logique. Sans doute, en postulant encore l'épreuve par l'action, il introduit quelque chose de nouveau, — il limite, pour ainsi dire, le pouvoir absolu du raisonnement abstrait, il signifie une attitude réservée, parce qu'il admet que le raisonnement donné peut être faux, mais il ne saurait se passer de raisonnement. Ce résultat est à retenir pour élucider quelques questions sur l'attitude de la doctrine bergsonienne envers l'intelligence, questions qui seront soulevées ultérieurement.

A côté de la question: le critère pragmatique de l'action peut-il être un critère inconditionnel, il y en a encore une autre, à savoir, si, même soutenu par les ressources de la logique, il peut garantir la vérité d'une proposition. Ou, avec plus de précision: la réussite d'une action, même si elle est légitimement liée à la proposition initiale, garantit-elle la vérité? A cette question on devra répondre par la négative si l'on fait attention au fait que des cas sont connus où des propositions franchement fausses, mises en action, ont pu donner des résultats très satisfaisants. Toute l'histoire des sciences fournit assez d'exemples de cette thèse. Ainsi, la théorie géocentrique des anciens leur a permis de constituer une astronomie compliquée qui suffisait pour leurs besoins. Plus tard des phénomènes nouveaux se sont révélés pour lesquels elle ne suffisait plus, ce qui donna lieu à la constitution d'une nouvelle théorie. Mais, même pour les théories scientifiques de nos jours rien ne garantit qu'un jour ne se manifesteront pas de nouveaux faits en face desquels elles se montreront insuffisantes. Dire, comme le fait James et d'autres pragmatistes, qu'on ne qualifiera de vraies que les propositions qui réussissent à longue portée ne sert à rien: toutes nos constatations portent sur un temps limité

[1] Cf. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais*, chap. XV.

qui, comparé avec le cours possible du temps, sera toujours d'une durée infinitésimale. On sait aussi que des découvertes sont réalisées en partant d'hypothèses fausses. De même, le fait qu'on peut avoir plusieurs hypothèses pour expliquer certains faits — toutes également plausibles — montre que le critère de la réussite ne garantit pas la vérité.

Jusqu'ici, nous avons examiné la conception bergsonienne de la vérité en tant qu'elle coïncide avec la conception pragmatiste. Nous sommes obligés maintenant d'ajouter que cette coïncidence n'est ni complète, ni profonde. Il y a coïncidence seulement pour le critère de la vérité, mais la définition de la vérité est radicalement différente. Le pragmatisme aboutit nécessairement à la négation d'une vérité absolue — la vérité est pour lui une action humaine d'un certain genre, à savoir — l'action qui vérifie une proposition. Parler de quelque chose qui correspondrait à la vérité est pour lui un non-sens. Il en va autrement pour Bergson. La vérité ne peut pour lui s'épuiser par un état subjectif — au moins la „vraie vérité", celle qu'on atteint par l'intuition. Ce n'est que pour la vérité scientifique que ses vues se rapprochent davantage de la conception pragmatiste, en tant que Bergson, lui aussi, souligne que cette vérité n'est dans son essentiel qu'un système d'artifices.

Nous ne trouvons pas chez Bergson une définition formelle de la vérité, mais nous ne croyons pas qu'il soit difficile, d'après ce qui précède, d'établir le sens qu'il donne à cette notion. La notion de la vérité étant étroitement liée à celle de la connaissance, elle se définit, en général, dans n'importe quelle théorie de la connaissance, comme le résultat auquel conduit la véritable connaissance. La véritable connaissance, selon Bergson, nous le savons, c'est l'intuition. Le résultat auquel elle doit conduire, c'est l'intégration complète de l'objet dans le sujet connaissant. Ce résultat est, par là-même aussi, la définition de la vérité—elle est l'intégration de l'objet dans le sujet par toutes les manifestations de son être. La vérité, donc, dans son sens le plus plein, n'est pour Bergson ni subjective, ni relative, — non seulement elle atteint l'absolu — mais encore elle est la réalisation même de cet absolu, en tant que celui-ci est ce „qui est parfaitement ce qu'il est" [1]. Par cette conception d'une vérité absolue, la théorie de la connaissance bergsonienne diffère profondément de celle du pragmatisme, avec laquelle elle n'a, somme toute, qu'une ressemblance superficielle. Cette ressemblance se borne à ceci: en réponse à la question: à quel signe devons-nous reconnaître que nous sommes dans le vrai? Bergson répond que ce signe — à part,

[1] *Introduction à la métaphysique*, p. 3.

naturellement, et en plus d'une certitude immédiate intuitive — est la réussite dans l'action. Pour qu'elle puisse être qualifiée de pragmatiste, il manque à la théorie de la vérité de Bergson l'essentiel du pragmatisme, à savoir la définition de la vérité comme d'un processus de vérification, d'un processus subjectif et, en tous cas, tout humain. Chez Bergson, l'homme, en atteignant la vérité, se transcende soi-même, franchit les bornes de sa subjectivité pour plonger dans l'absolu.

Mais, d'autre part, il y a aussi une différence radicale entre la conception de la vérité absolue chez Bergson et celle des philosophes rationalistes dont la caractéristique propre est de se réclamer d'une conception de la vérité absolutiste. Chez les philosophes rationalistes, la connaissance porte sur un ordre, c'est-à-dire sur une réalité idéale pour laquelle le processus de devenir n'est qu'un moyen de se manifester. La vérité y est censée représenter cet ordre de quelque façon que ce soit. Bergson ne veut rien savoir de cette réalité idéale. Il n'y a pour lui qu'une vérité, et c'est celle du devenir. Pour lui, n'est réel que ce qui vit, change, dure. Donc, la vérité ne peut être aussi qu'une reproduction de cette réalité. Et cette reproduction ne peut être idéale, comme pour la philosophie rationaliste, pour laquelle la condition que la vérité doit s'identifier de quelque façon à son objet est repmlie, dès qu'il y a une identité conceptuelle. Pour Bergson, vu qu'il n'admet pas de réalité idéale, mais que, d'autre part, il maintient le postulat que la vérité implique un moment d'identification, cette identification ne peut se faire que par la compénétration dans le processus même du devenir.

Tout autre est, chez Bergson, la conception de la vérité scientifique. Il professe, pour elle, comme nous l'avons déjà fait remarquer, des vues qui sont très près d'un pragmatisme intégral. Les affirmations de la science, selon Bergson, ne correspondent pas à quelque chose qui existerait dans le réel lui-même — soit à titre d'être vivant, soit à titre de manifestation d'un être vivant. Elles ne sont que des vues, prises sur le réel de la place où se trouve l'homme, vues qui nous permettent plus facilement d'embrasser la multiplicité du réel et d'agir sur lui avec le maximum de succès. La science est, pour la plus grande partie, un système d'artifices, un système de symboles qui, ne reflétant pas du tout le réel, ne fait que symboliser en quelques points saillants les effets possibles de notre action sur le réel et inversement.

Cette conception du caractère de la connaissance scientifique nous semble découler nécessairement de la conception générale bergsonienne de la vérité, si nous l'avons interprétée exactement. En effet, si la

vérité signifie compénétration des êtres dans toutes leurs manifestations vitales, cette notion ne peut trouver son application que là où il y a des êtres qui vivent, et là où il y a des manifestations de leur vie. Ces conditions, évidemment, ne sont pas remplies pour la connaissance scientifique. Son objet, la matière, peut être pratiquement considéré comme ce qui n'a pas de vie. (Quoique, absolument, cela ne soit pas vrai pour Bergson, car, à la vérité, la matière se rapproche du zéro de la vie, mais ne l'atteint pas, — si elle l'atteignait, elle s'éliminerait aussi par là de l'existence.) D'autre part, la science avoue aussi franchement qu'elle ne vise pas à saisir quelque processus vital dans les êtres, mais seulement des rapports entre les êtres. Les résultats de la science n'expriment donc pas le fait de compénétration avec quelque devenir concret, et, par là, elle ne peut aussi prétendre saisir la vérité dans ce sens le plus parfait que, selon nous, lui voulait réserver Bergson.

La vérité scientifique est donc une vérité pragmatique, c'est-à-dire elle n'est pas la „vraie vérité", elle n'a de commun avec celle-ci que le nom, étant incommensurable avec elle. La théorie bergsonienne sur la vérité diffère donc de celle du pragmatisme en ce que — bien que caractérisant la vérité scientifique d'une façon analogue — elle lui confère une toute autre valeur que le pragmatisme. Pour le pragmatisme, la vérité scientifique pragmatique est la seule vérité qu'il puisse et qu'il doive y avoir. Pour Bergson, elle n'est qu'un „pis-aller", le substitut d'une vérité au sens propre.

Mais il y a encore une différence qui révèle encore plus profondément que l'aspect pragmatique des conceptions bergsoniennes est assez superficiel, même pour l'explication de la connaissance scientifique. Après avoir montré le rapport étroit de nos conceptions sur le monde avec les exigences de l'action, Bergson fait remarquer qu'au fond, nos conceptions sur la matière ne sont pas si relatives, pourvu qu'on les approfondisse assez.[1] Cette affirmation, qui présente sous un tout autre jour les thèses pragmatistes qui ont été établies, a son fondement, selon nous, dans deux thèses bergsoniennes bien connues: 1) que l'intelligence, qui forme la science, et la matière, qui est l'objet de la science, se sont entre-modelées réciproquement et 2) qu'il n'y a qu'un seul ordre positif de la nature, à savoir l'ordre psychique. Pour ce qui concerne la première thèse nous aurons encore à l'examiner, et, pour le moment, c'est la seconde qui nous semble être la plus importante. L'ordre scientifique de la nature n'est ni relatif, ni faux, par cette

[1] *Evolution créatrice*, p. 225—226.

simple raison que, pour que quelquechose soit relatif ou faux, il faudrait qu'on eût quelque part un absolu ou un modèle original. Rien de pareil pour les affirmations scientifiques. Selon Bergson, il n'y a pas d'ordre positif dans la nature matérielle et, par suite, il ne peut être aussi faussé par la connaissance scientifique. La vérité scientifique, quoique n'étant pas une vérité au sens véritable, n'est pas aussi, d'autre part, une mutilation de quelque modèle vrai, — parce qu'il n'y a pas de pareil modèle. Le critère de la vérité scientifique semble ainsi devenir nettement immanent — c'est sa plus grande cohérence, l'élégance et la réussite dans l'action.

Mais la question n'est pas encore épuisée par ces considérations, et c'est parce que la thèse selon laquelle la nature matérielle n'a pas d'ordre positif ne nous semble pas devoir être prise tout à fait à la lettre. L'absence absolue d'un ordre positif convertirait le monde matériel en un pur néant — parce que, si une chose existe, elle existe en vertu de ce qu'elle a un ordre, la manifestation de l'ordre coïncidant avec la manifestation de la vie, c'est-à-dire de l'existence. La matière n'est pas un pur néant; ce qui le démontre, c'est que la physique ne coïncide pas avec la géométrie ou l'algèbre, quoiqu'elle tende à s'en rapprocher. La matière, donc, a aussi un ordre positif qui, il est vrai, tend vers zéro, mais ne l'atteint jamais. La thèse, donc, que l'intelligence a une pleine liberté d'arranger le monde matériel selon son gré doit être corrigée: cette liberté n'est pas absolue, elle a ses bornes dans la nature positive immanente à la matière. Mais, s'il en est ainsi, la connaissance scientifique, tout au contraire de ce qui se passerait dans le cas où l'intelligence serait absolument libre, pourrait aussi devenir fausse.

Qu'est-ce donc qui garantit sa vérité? On pourrait croire que c'est ici qu'intervient la thèse que l'intelligence et la matière se sont accordées l'une sur l'autre. Mais une telle interprétation de cette thèse ne serait pas, croyons-nous, tout à fait exacte. L'intelligence et la matière, d'après Bergson, se sont accordées, semble-t-il, non dans leur nature positive, mais seulement en tant qu'elles sont, toutes les deux, des négations d'un ordre positif. La loi suprême de la pensée discursive, la loi d'identité, ne fait, de ce point de vue, que refléter fidèlement l'inertie du monde matériel: ce n'est qu'ainsi, en défendant à la pensée de se transformer, de changer, de croître, qu'elle garantit l'accord de cette pensée avec l'inertie de la nature morte. Ce serait donc justement l'accord dans les parties négatives de leur être qui serait le résultat de cette éducation réciproque dont parle Bergson, mais

non dans ce que la matière a de positif. Pour saisir l'ordre positif, il n'y a, selon Bergson, qu'un moyen — c'est l'intuition. En tant qu'employée à la connaissance du monde matériel, elle s'appellera perception. La perception étant aussi à la base de l'expérience, on pourra dire aussi que notre accord avec la nature positive du monde matériel se fait par l'expérience, et, en ce sens, le bergsonisme aboutit au même résultat que la science moderne, qui, elle aussi, ne peut être satisfaite par les seules déductions et exige encore le contrôle de l'expérience.

En terminant cette discussion, nous avons à reprendre encore une question, que nous avons déjà touchée. Supposé qu'en principe, il soit possible de connaître la vérité par coïncidence avec l'objet de la connaissance, reste à savoir quels sont les moyens qui nous peuvent assurer que nous ne nous complaisons pas à un jeu tout subjectif de notre imagination. Nous avons vu que Bergson répond que le critère, le signe de la vérité sera la réussite dans l'action. Mais nous avons vu aussi que ce critère n'est pas infaillible et qu'il ne peut pas nous assurer que nous sommes en possession de la vérité. Il reste à préciser le degré de certitude que peut donner une telle réussite dans l'action. Ce degré, selon nous, variera d'un cas à l'autre, selon la complexité et la richesse des articulations du fait, dont l'existence et les caractères seront posés (immédiatement ou médiatement) par l'intuition et devront être mis à l'épreuve. Si ce fait est formulé en termes très généraux, il ne résultera de sa réussite qu'une présomption assez faible en faveur de la vérité de la vision intuitive censée être au fond de ce fait, car l'affirmation d'un fait très général pourrait être faite aussi sur le fond d'une vision fausse et toute subjective. Au contraire, plus le fait affirmé par l'intuition est détaillé et compliqué, plus, dans le cas de réussite, la probabilité de la vérité de l'intuition croît, pour devenir infiniment grande pour un fait d'une complication extrême.[1] Ainsi, la vérité d'une intuition qui conduirait à la fondation, par exemple, de toute une science, capable de se développer infiniment, serait beaucoup plus probable que telle autre qui s'exprimerait dans l'affirmation de quelque simple généralité, dont la vérification ne prouverait rien, car, si le fait est très vague, il peut être aussi le résultat de l'interprétation d'une vision toute subjective et fausse.

Mais une grave question se dresse: admis que ce qui concerne

---

[1] Evidemment, par là, rien n'est encore décidé sur la question de savoir si le fait affirmé résulte vraiment d'une vision intuitive spécifique — ou si plutôt on ne le doit pas aux autres facultés, plus généralement admises, de notre conscience.

les conditions de la probabilité de l'intuition se comporte ainsi qu'il vient d'être dit, le problème capital est de savoir si l'intuition est capable, par ses seules forces, de s'exprimer par l'affirmation d'un fait articulé et compliqué? Essentiellement simple, se réalisant par un acte unique, — en quel sens pourrait-elle engendrer la multiplicité d'un fait articulé? Nous nous contenterons ici d'avoir noté la difficulté et en reprendrons ailleurs la discussion.

En tous cas, il est clair que l'intuition ne peut pas donner cette certitude absolue qui, selon beaucoup de logiciens, appartiendrait à certaines affirmations de la logique. Mais nous ne croyons pas que ce soit un vice propre à la méthode intuitive: il est, selon nous, plutôt la marque de toute connaissance humaine. Sans doute, il y a des doctrines qui prétendent surpasser cet état des choses, — mais quels sont leurs moyens pour cela? On peut, d'abord, simplement nier toute réalité transcendante et croire l'être épuisé par le sujet connaissant. C'est alors qu'on pourrait croire tenir tout le réel, pour ainsi dire, dans ses propres mains et être sûr qu'il ne provoque pas de surprises. Mais une telle doctrine du solipsisme peut à peine être soutenue sérieusement, en tant que l'existence même d'une doctrine, répondant à certains problèmes traditionnels, implique l'admission des autres consciences, c'est-à-dire des autres réalités. Mais, même si une telle doctrine réussissait à se maintenir, elle ne donnerait aucun avantage pour la solution de la difficulté qui nous occupe. Que le monde tout entier ne soit qu'une manifestation des faits de notre conscience, il ne deviendra pas par là plus transparent, plus assujetti aux règles de notre raison qu'il ne l'est maintenant, — l'irrationnel du réel serait seulement introduit dans le sein même du sujet connaissant. La seule tentative plausible pour échapper à l'incertitude des jugements sur le réel est donc celle qui affirmera l'impossibilité d'une réalité qui ne serait pas conforme aux lois de notre raison. On dira que tout ce qu'un homme perçoit et affirme est, par le fait même qu'il le perçoit et l'affirme, assujetti à la raison, est déjà rationalisé. S'il y a de l'irrationnel, il est tout à fait hors de notre atteinte, il est pour nous égal au néant. Ce qui existe pour nous est dèjà par ce fait même, si l'on peut dire, dompté par la raison, introduit dans son règne et lui est assujetti.

Contre une telle doctrine du rationalisme on peut, d'abord, faire remarquer qu'il n' y a pas et qu'il ne peut y avoir, de démonstration proprement dite de sa thèse. Tous ses arguments se ramènent à un axiome fondamental, à savoir que ce qui est inconcevable ne peut

exister, que l'extension de la notion d'être se couvre par celle du pensable. Cet axiome, comme tout axiome, n'est pas démontrable — il se réclame seulement de l'autorité de l'évidence rationnelle aux yeux de laquelle il n'est qu'une des manifestation des plus immédiates. Tout ce qu'on peut faire, c'est de tâcher de confirmer encore cette thèse par des arguments indirects, — c'est ce qu' a fait naguère encore Husserl, en entassant dans la première partie des ses *Logische Untersuchungen* un arsenal d'armes, en apparence des plus redoutables, contre tous ceux qui nieraient l'autorité de l'évidence logique. Nous aurons plus tard encore à examiner certains de ces arguments, mais faisons remarquer pour le moment seulement le fait que cette nécessité même de défendre une autorité montre qu'elle n'est pas de nature à ne pouvoir pas être contestée, et qu'on s'est déjà élevé contre elle. Entre beaucoup d'autres, c'est Bergson qui s'est aussi élevé contre elle, et le refus d'admettre l'intelligence comme juge de ce qui est et de ce qui n'est pas,est la thèse fondamentale de toute son oeuvre. A part cette possibilité de nier l'autorité même de l'axiome sur lequel se fonde cette affirmation de l'impossibilité de quelque réalité irrationnelle, il y a un fait d'importance capitale contre lequel elle se heurte et qui diminue singulièrement son extrême plausibilité — c'est l'existence du donné. Le donné se montre rébarbatif à toutes les tentatives de le résoudre en éléments purement rationnels. Il y a en lui quelque chose qui est opaque à la raison, et on ne peut même se représenter comment il pourrait être réduit à des éléments rationnels. Le fait que, très souvent, les doctrines rationalistes prennent l'attitude d'ignorer le donné, de le tenir pour non-existant (cf. le μὴ ὄν de Platon) montre qu'il en est bien ainsi. Les rationalistes modernes font des tentatives pour échapper à la difficulté signalée en expliquant le donné comme une tâche à résoudre, — mais nous ne croyons pas que cette échappatoire puisse être d'un grand secours: on aurait ainsi tout de même admis l'existence du non-rationnel, fût-ce simplement sous la forme d'une tâche. Que, si l'on remarque, de plus, que l'affirmation que cette tâche sera accomplie quelque jour est tout à fait hypothétique, et ne peut être démontrée d'aucune façon, la part d'irrationnel dans le réel devient assez grande pour rendre impossible l'affirmation que le réel est absolument et nécessairement docile à la raison. Mais s'il en est ainsi, il est clair aussi qu'on ne peut jamais prétendre être parvenu à des affirmations sur le réel qui puissent avoir la même certitude que les formules de la logique formelle. Car il y aura toujours cette différence capitale que les termes des formules logiques sont par définition im-

mobiles, incapables d'être quelque autre chose que ce qu'ils sont. Au contraire, le réel n'est pas forcé de se soumettre à nos définitions — les termes réels sur lesquels nous portons des jugements ne sont pas les termes artificiels de formules logiques. Ils ne sont pas en notre pouvoir, comme les termes artificiels, car ils ne sont pas créés par nous. Seule, la raison divine, qui créerait des termes réels comme nous créons des termes artificiels, les possèderait et les manierait avec une certitude absolue. Pour nous, le réel cache en lui quelque chose que nous ne connaissons pas, que nous ne possédons pas, qui n'est pas en notre pouvoir, et qui peut donc toujours déjouer tous nos calculs les plus subtils, car ils portent sur quelque chose qui est hors de notre atteinte. Nos affirmations sur le réel auraient donc, toujours, seulement une probabilité pratique et jamais une certitude absolue. Et si la doctrine bergsonienne avoue ce fait plus franchement que les autres, cela montre seulement sa modestie plus consciente, mais n'est nullement le signe d'une faiblesse qui lui appartiendrait uniquement.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA SOLUTION DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

On peut dire, d'un certain point de vue, que le principal problème qui intéresse Bergson, en matière de connaissance, est de savoir comment pourrait être connu le réel, si celui-ci est — comme notre auteur l'affirme — de la nature de la durée? La réponse de Bergson nous est aussi connue: c'est l'intuition qui, seule, à ses yeux, est capable de pouvoir accomplir la tâche proposée. La solution du problème de la connaissance, chez Bergson consistera donc, dans son côté positif, en l'affirmation de l'intuition. Mais il est évident que cette solution positive comporte nécessairement aussi un côté négatif, à savoir: une critique et une restriction de la portée de la connaissance intellectuelle. D'autre part, l'intuition, comprise dans son sens le plus large de coïncidence du sujet connaissant avec l'objet connu, se présente à nous sous deux formes: comme intuition proprement dite, en tant que tournée vers „la durée à haute tension", c'est-à-dire l'esprit, et comme perception, qui est l'intuition dirigée vers la durée déchue, c'est-à-dire vers la matière. Trois sujets à traiter séparément se présentent ainsi à nous: l'intuition, la perception et la connaissance intellectuelle.

I. L'intuition.

Nous avons déjà, dans le chapitre précédent, traité de l'intuition, en examinant les voies qui mènent à l'affirmer et en indiquant aussi les conséquences qui découlent de cette affirmation. Maintenant, nous nous proposons d'examiner cette notion d'intuition en elle-même, et sous l'aspect où nous la présente Bergson.

La première question sur laquelle nous voulons nous attarder est celle de l'intelligibilité de l'intuition. On peut nier son intelligibilité,

et par conséquent, aussi sa possibilité, soit directement, en tant que mode de connaissance, soit indirectement, en niant la possibilité de son objet même, à savoir de la durée, telle qu'elle est présentée chez Bergson. D'ailleurs, l'intuition signifiant, par définition, coïncidence avec la durée, — les reproches adressés à la notion de durée, telle qu'elle est comprise par Bergson, se rapporteront ainsi directement à l'intuition. La critique de la notion de la durée bergsonienne ayant ainsi une double importance, c'est vers l'examen de cette notion que nous nous tournerons d'abord.

La durée, dans son essence, était caractérisée comme „une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l'hétérogénéité pure“ [1]. „La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car, alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie“ [2]. Du point de vue auquel nous nous sommes placés pour le moment, l'essentiel de cette caractéristique consiste en ceci, que Bergson semble désigner comme objet de l'intuition, c'est-à-dire d'une constatation immédiate, dans la constitution de laquelle l'intelligence ne serait pas encore intervenue, un fait qui est déjà organisé. La durée bergsonienne, à ce titre, est elle intelligible? Si elle est vraiment une donnée première, à laquelle l'intelligence n'a pas encore touché, — alors, semble-t-il, elle devrait être entièrement inorganisée, elle devrait se réduire à „une pousière sensible“. Ou bien, si elle est déjà organisée, — elle serait par là même assujettie à l'intelligence, elle serait ainsi de son ressort, et non pas une donnée immédiate, saisissable par une „expérience pure“. Disons, pour nous résumer, que la durée est, ou bien inintelligible, et par suite, impossible, ou bien elle est déjà l'oeuvre de l'intelligence: une durée telle que la conçoit Bergson, qui serait à la fois un fait

---

[1] *Données immédiates*, p. 79.
[2] ib., p. 76.

organisé et cependant l'objet d'une „expérience pure" et indépendante de la raison, semble être une affirmation paradoxale.

En effet, prenons deux moments dans une série temporelle et dépouillons cette série de tout élément rationnel, pour ne laisser subsister que ce qui est une qualité pure. Que pourra-t-on dire de ces moments? Seront-ils encore successifs? La succession est une relation, et comment nous représenterons-nous cette relation sans un acte de l'esprit? Chaque moment, dira-t-on, en tant qu'il n'est que qualité, c'est-à-dire uniquement senti, se suffit à lui-même et ignore tout d'un autre moment. Ce ne serait donc pas l'intervention de l'intelligence qui, en y introduisant la spatialité, convertirait la durée en poussière, mais ce serait plutôt la suppression de la liaison par la raison qui ferait que le temps se dissocie, comme le veut Descartes, en moments indépendants les uns des autres[1]. Tel est, à peu près, le raisonnement auquel, selon nous, se réduit l'objection principale qu'on a l'habitude de faire à la conception bergsonienne de la durée[2] Quelle est sa valeur?

Ce raisonnement, qui d'ailleurs ne fait qu'appliquer à un cas spécial la méthode et les résultats de la *Critique* de Kant, ne nous paraît pas être aussi dégagé d'un certain parti-pris qu'il le pourrait sembler au premier abord. Il part de la supposition que le réel ou, si l'on préfère ne pas prononcer ce mot, nos sensations, sont quelque chose d'absolument passif et mort, qu'elles sont absolument dépourvues, pour ainsi dire, de vie intérieure. Mais, une fois admise une telle présupposition, on a beau jeu, ensuite, à montrer que les données immédiates, soit du sens extérieur, soit du sens intérieur, ne peuvent pas avoir par elles-mêmes une organisation, qu'elles ont besoin du „verbe",

---

[1] *III-e Méditation*, éd. Ad. et. Tan., t. VII, p. 48.

[2] Cf. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation, deuxième édition*, 1925, p. 65. „Demandons-nous si le temps, un temps quelconque résultera jamais de données purement qualitatives. Il va de soi qu'il faut supposer, ces données exemptes de tout élément temporel, la supposition fut-elle impossible au fond. Or, la supposition faite, que reste-t-il qui puisse donner lieu à un sentiment de formation, de progrès, bref de succession?" Cf. aussi Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, Greifswald, 1914, p. 41, 42 „Alle die angeblichen ‚unmittelbaren Gegebenheiten" (données immédiates), die durch eine zauberische Intuition erworben sind, setzen schon voraus, was sie *unmittelbar* offenbaren sollen." De même p. 54. „Es ist — das sei nochmals betont — sinnlos, von der Dauer als einem gegenseitigen Sichdurchdringen von Qualitäten zu sprechen, da dieses Sichdurchdringen nur dann die zeitliche Gestalt zeigt, wenn wir dabei schon ein Nacheinander von Gegebenem voraussetzen".

d'un acte spécial de l'intelligence qui seul peut leur insuffler la vie qui leur manque. Ainsi, cette critique nous semble coupable d'une sorte de pétition de principe, en tant que ce à quoi elle conclut a déjà été présupposé dans les prémisses d'où elle partait Au contraire. si l'on n'accepte pas ces prémisses, la critique adressée à Bergson perd toute sa force; et nous pouvons d'autant mieux ne pas les accepter qu'au fond, elles semblent reposer surtout sur l'apparence grossière suggérée par le monde matériel: les qualités apparaissant ici comme séparables des formes particulières qu'elles revêtent à chaque occasion, — on peut être tenté de généraliser cette leur apparente propriété pour les concevoir comme détachées de toute forme, — ne serait-ce que pour montrer que cela est impossible. Pris en soi, un tel jeu serait assez inoffensif, si on s'y livrait en connaissance de cause, sans oublier qu'il repose sur l'abstraction. Mais le plus souvent, on a tendance à oublier cette restriction et il arrive alors que le monde se trouve scindé en deux parties: d'un côté se trouve la sensibilité brute, amorphe et morte, de l'autre côté, la pensée, avec sa toute-puissance de forme et de vie. Et si, maintenant, un philosophe pose la thèse que les données immédiates peuvent déjà avoir une certaine organisation, on l'accuse de dire des inepties, car, argumente-t-on, comment serait-il possible qu'une réalité, qui par définition, est morte, amorphe, brute, puisse avoir quelques caractères qui attesteraient de la vie? Mais cette grave accusation perd sa force, si l'on veut bien faire attention que cette définition des données immédiates n'est pas celle du philosophe, qui fait entrer dans leur caractéristique, par exemple, la durée. En effet, des données immédiates dépourvues de toute organisation sont les créations d'une analyse d'abstraction et ce serait une entreprise trop hardie que de vouloir affirmer leur existence à ce titre. Mais personne ne l'affirme, — en tout cas ce n'est pas Bergson qui le ferait. On l'accuse de caractériser les données immédiates par la durée, — on devrait plutôt l'incriminer s'il ne le faisait pas. En caractérisant les données immédiates comme étant douées de durée, il ne fait qu'énoncer ce que révèle l'expérience intérieure, et ce que, d'autre part, ses adversaires eux-mêmes confirment comme le seul mode possible d'affirmation de l'existence de quoi que ce soit. Mais, répliqueront ces adversaires, — ce caractère n'appartient pas aux données immédiates elles-mêmes, — il vient de intelligence.

Cette réplique est typique, et il convient que nous nous y arrêtions un peu. L'intelligence n'est ici que l'autre face de la scission opérée sur l'expérience, elle est ce qui reste quand on en a ôté la

sensation brute, son pendant rigoureusement symétrique. Mais, que signifie alors cette affirmat on que la durée, dans les données supposées immédiates, vient de l'intelligence? Serait-ce un acté concret par lequel l'intelligence poserait la durée? Cela impliquerait aussi une existence concrète de l'intelligence pure qui serait absolument dépourvue de tout autre élément qu'elle-même. Une telle supposition est inadmissible pour les auteurs même de l'objection. Elle a été rejetée déjà par le célèbre mot de Kant qui faisait remarquer que les intuitions sans la raison sont aveugles, mais que la raison sans intuition est vide. En effet, une intelligence pure ne peut être ni l'objet d'une constatation, ni même l'objet d'une représentation, car il lui manque, par définition, tout ce qui caractérise l'existence concrète. Son existence est donc seulement celle d'une abstraction. Alors il est facile de comprendre ce que signifie l'affirmation que certains éléments des données viennent de l'intelligence: ils doivent être pensés comme logiquement subordonnés à la notion abstraite de l'intelligence. Il y a, si l'on veut, une distinction logique de la matiére et de la forme de la connaissance, mais il n'y a pas de séparation réelle.

Ainsi, en définitive, tout ce raisonnement aboutit uniquement à la conclusion que ce qui, dans l'expérience, se découvre comme étant uni, ne peut être aussi pensé comme existant séparément. En effet, il ne faudrait jamais oublier que la séparation des données brutes et de l'intelligence est un artifice qui a été certainement très fécond et très important pour le développement de la pensée philosophique, mais qui ne devrait pas donner lieu à la création d'entités chimériques. L'opposition entre les données immédiates et l'intelligence (ou plus exactement: ce qu'on se complait à appeler ainsi) n'existe pas. Données immédiates et intelligence sont données dans un état de fusion inséparable, elles sont les divers aspects d'une même réalité. D'ailleurs, ce qui est très important, la dénomination des termes mêmes des résultats de l'analyse est mal choisie, et c'est elle surtout, croyons-nous, qui est au fond des innombrables malentendus. Pourquoi appelle-t-on ce qui reste de l'expérience, une fois opérée la soustraction des données brutes, intelligence? L'intelligence, en son sens précis, se ramène aux jugements, comme à sa manifestation la plus élémentaire. Mais comment ce terme d'intelligence, en ce sens de faculté de jugement, s'appliquerait-il au cas qui nous intéresse, cela est difficile à comprendre. En effet, si intelligence signifie jugement, son exercice implique aussi nécessairement l'existence des termes auxquels il s'appliquerait. Mais si ceux-ci, par hypothèse, sont éliminés en même temps que les données appelées

brutes, l'intelligence pure, qui formera le résidu de l'expérience après la soustraction de ces données, devra s'exercer sans termes. Sans doute on peut encore prétendre que cette intelligence se crée à elle-même ses termes. Nous n'examinerons pas pour le moment, quant à leur fond, ces doctrines qui caractérisent les diverses espèces de l'idéalisme, mais il nous suffira de faire remarquer que, dans un cas comme dans l'autre, ce qu'on appelle ici l'intelligence diffère grandement du sens précis de ce terme. Et si l'on nous faisait remarquer que l'intelligence dont il s'agit n'est pas l'intelligence discursive, mais l'intelligence constitutive, l'intelligence créatrice, on ne ferait que reconnaître la justesse de notre affirmation. En effet, cette pensée créatrice qui se tire elle-même des termes de son sein, non seulement ne coïncide pas avec la pensée discursive, mais elle en est la négation même. Etant créatrice, elle se transcende soi-même et signifie ainsi la négation de la logique de non-contradiction. Au fond donc, le débat se réduit ici, comme très souvent dans la philosophie, à une question de mots. Les rationalistes nomment le fond du réel l'intelligence, mais leur intelligence n'est une intelligence que dans le mot, elle est, surtout si l'on fait attention à ce que, en employant ce terme, on y fait entrer involontairement ce de quoi il était abstrait dans l'analyse — quelque chose de beaucoup plus large. De même pour les intuitionistes qui veulent que ce fond du réel se révèle dans des données immédiates, leurs données immédiates ne sont pas les données brutes des sens, lesquelles n'existent pas, mais une réalité beaucoup plus pleine. Cette différence dans le vocabulaire s'explique par la diversité des points depdépart: les rationalistes partent de l'analyse de l'acte de la pensée et arviennent à quelque chose qui englobe à la fois cet acte lui-même et autre chose que lui; leurs adversaires partent de l'analyse des données immédiates et parviennent à une définition du réel qui implique et transcende à la fois la notion des données brutes. Nous risquerions de dire que, si l'on fait abstraction des mots, et si l'on se concentre sur leur sens, les deux courants opposés sinon se rencontrent, au moins se rapprochent beaucoup. Comme il arrive quand on tente de percer une montagne de deux côtés opposés, les doctrines contraires, en s'approfondissant parviennent à toucher, chacune de son côté, la même chose, la même réalité, et tentent de l'exprimer selon leur langage, mais elles n'y peuvent réussir qu'en empruntant quelque chose aux conceptions de la doctrine opposée.

Ainsi, si l'on comparait de ce point de vue les doctrines de Bergson et de Hamelin, qui paraissent si opposées — et le sont aussi à beaucoup

d'égards — on parviendrait, croyons-nous, sans beaucoup de peine, à constater qu'il y a chez ces auteurs malgré des formules d'aspect divergent, une conception fondamentale de la réalité la plus profonde où les deux philosophies semblent se toucher de quelque façon, ce qui, à son tour, engendre leur accord sur certains points particuliers. Cette conception fondamentale identique se ramène, selon nous, à l'affirmation, soit explicite, soit implicite, que le réel est quelque chose qui se transcende soi-même, qu'il n'est pas quelque chose d'achevé, mais qu'il est un acte, un progrès, un développement et qu'ainsi il ne peut pas être expliqué selon la logique de non-contradiction. Chez Hamelin, cette idée a trouvé son expression fondamentale dans la conception de la méthode dialectique elle-même. Il montre que la pensée ne peut s'arrêter à aucune notion unilatérale, incomplète, qu'il y a quelque chose en elle qui la pousse, en passant de la thèse à l'antithèse, à construire des synthèses toujours plus complètes. D'autre part, cette conception se révèle aussi déjà dans la première notion que pose cette doctrine, à savoir celle de la relation. En effet, que signifie, au fond, cette affirmation d'aspect ultra-intellectualiste que la de relation est le caractère fondamental de la pensée? On pourrait exprimer, selon nous, au moins une partie de ce que contient cette affirmation, en disant qu'elle signifie que la pensée est plus que ce qui est donné actuellement, qu'elle vise quelque chose de plus que ce qu'elle est. En transposant ce qui vient d'être dit dans le langage de Husserl on pourrait dire que le propre de la pensée est son caractère intentionnel, le fait qu'elle se rapporte à quelque chose qui n'est pas actuel, mais qui est en elle à titre d'intention. Bergson aussi nous semble vouloir exprimer un état de choses très analogue par sa conception de la durée. Cette conception de la durée ne fait qu'énoncer à sa façon la pensée familière aussi à Hamelin, à savoir que le réel n'est pas quelque chose de déjà fait, mais qu'il se fait, qu'il se transcende soi-même à chaque moment, qu'il y a une augmentation de l'être dans les moments successifs. D'autre part, la durée peut être regardée aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, comme une sorte d'équivalent de la notion de la relation interprétée dans le sens que nous avons indiqué. Elle aussi, en tant qu'elle est plus que le présent, en tant qu'elle est à la fois et le passé et le futur, elle signifie au fond que le réel ne s'épuise pas par un présent instantané, qu'il est plus que le donné brut. On pourrait encore exprimer la même pensée en disant que la durée signifie que le réel n'est pas „plat" en quelque sorte comme il

le serait, s'il était épuisé par un présent éternel, mais qu'il y a en lui, pour ainsi dire, de la „profondeur".

Ainsi, au fond, en ce qui concerne la conception générale de la nature du réel, les doctrines opposées d'un certain rationalisme et de l'intuitionisme pourraient tomber d'acord en caractérisant le réel comme quelque chose d'actif, qui ne se résout pas en des éléments inertes. Mais la querelle recommencera dès qu'on se mettra à vouloir trouver la faculté à laquelle le réel doit ce caractére d'être actif, de se transcender, de „donner plus qu'il n'a lui-même". C'est justement pour expliquer ces caractères que les philosophes rationalistes ont cru devoir faire appel à l'intelligence, à son caractère intentionnel par lequel seul, semble-t-il, peut être transcendé le présent, le monde „plat" des données immédiates. Et si, par suite, ils contestent l'authenticité des données immédiates bergsoniennes, c'est aussi, croyons-nous, surtout pour cette raison que ces données — dans l'espèce la durée — ont de la „profondeur", ce qui, selon les rationalistes, atteste indubitablement que l'intelligence est déjà intervenue dans leur formation.

Notre débat est ainsi revenu à peu près à son point de départ, avec cette seule différence que ce ne sont plus les données immédiates qui s'opposent à l'intelligence, mais que ce qu'on appelle „l'intelligence" est jugée maintenant comme étant présente déjà dans le sein même des données, comme un élément qui en est séparable seulement logiquement. A vrai dire, au point de vue du bergsonisme, qui est celui de la psychologie, le débat pourrait être clos sur cette concession. Ce qui lui importe, c'est seulement qu'on reconnaisse que les données immédiates, telles qu'il les caractérise sont des données immédiates authentiques, telles qu'on les puisse trouver comme ultimes éléments d'une analyse psychologique (non logique). Qu'on dise ensuite que certaines spécificités de ces données viennent de l'intelligence, cela a peu d'importance s'il est convenu que cette „intelligence" ne s'ajoute pas du dehors comme une autre réalité, mais n'est qu'un aspect de la réalité de ces données immédiates elles-mêmes, un aspect qui n'en serait séparable qu'après coup, par une analyse logique. Une telle interprétation de la présence de l'intelligence dans les données immédiates pourrait d'autant mieux être admise par le bergsonisme, qu'il est évident que le terme „intelligence" a ici un sens spécial et qu'il est conçu, par définition, d'une façon si large que tout peut lui être assujetti. En effet, il est clair que, dans ce sens spécial que nous avons ici en vue, l'intelligence est comprise à peu près comme la faculté de transcender les données brutes hypothétiques, en l'espèce, comme

une faculté qui, seule, permet à une réalité de s'étendre au-delà du moment présent. Il est évident que, dans ce cas, toute manifestation de la vie de l'esprit sera une manifestation de l'intelligence. Mais, d'autre part, il nous semble être clair aussi qu'un tel emploi du terme intelligence est abusif, parce que, comme nous avons tenté de le montrer, il diffère trop de son emploi précis. Le terme qu'emploie Bergson pour désigner la manifestation la plus élémentaire de la vie de l'esprit, à savoir „la donnée immédiate", nous semble être plus correct en tant qu'il ne présuppose rien sur la nature même de l'objet désigné, mais indique seulement la voie par laquelle on prétend parvenir à lui. Si l'on voulait marquer les traits caractéristiques de cet objet selon son contenu, il faudrait employer non le terme „intelligence", mais plutôt peut-être, „conscience" — dans son acceptation la plus générale. En effet, la caractéristique de n'être pas une donnée brute, de s'étendre au-delà du présent momentané, n'est pas seulement la marque de l'intelligence, mais aussi des autres faits de conscience: sentiment, volonté, désir[1]. Si Bergson assigne ainsi à ses „données immédiates" la caractéristique de durer, cela n'implique nullement qu'elles soient créées par quelque acte de l'intelligence, mais c'est l'expression du fait que tout ce qui existe n'existe que par la conscience. La durée veut dire que le réel est de nature psychique, ce qui, à son tour, signifie qu'il ne s'épuise pas par un présent instantané, qu'il se transcende soi-même, qu'il est une augmentation de l'être, qu'il est création, liberté.

Si on résume tout ce qui précède, on voit clairement quelle serait la réponse du point de vue bergsonien à l'objection que la durée, en tant que donnée immédiate est inconcevable, vu qu'elle implique déjà une certaine activité mentale. Cette réponse consisterait à dire que la philosophie bergsonienne, elle aussi, nie de façon encore plus décisive l'existence réelle des données absolument passives et inertes, en les considérant comme se ramenant aux hypostases illégitimes des abstractions logiques. Les données immédiates qu'affirme la philosophie bergsonienne ne sont pas telles. Elles les conçoit comme ayant déjà des caractères positifs, comme portant en soi des germes de vie et des synthèses d'esprit qui s'épanouiront en même temps que s'épanouira cette vie. Si l'on posait le problème dans les termes de l'ancien problème de la relation de la

---

[1] C'est ce dont convient aussi Husserl. Cf. *Logische Untersuchungen*, I Teil, Zweiter Band (Dritte Auflage), p. 338 et suiv.

matière et de la forme, la solution bergsonienne consisterait à dire qu'il est illégitime de séparer la matière et la forme, qu'il est illégitime même de philosopher sur ces concepts abstraits en croyant arriver par là à quelques conclusions portant sur la nature du réel lui-même. A ce point de vue, la solution bergsonienne a quelques traits qui la rapprochent, plus, sans doute, de celle d'Aristote, que de celle de Platon, qui furent les premiers à poser le problème et qui en ont donné aussi les deux types fondamentaux de solution.

On voit que cette solution bergsonienne du problème des données immédiates ne va pas sans d'importantes conséquences métaphysiques. En effet, prise en soi, et surtout sous sa forme schématique, la solution consistant à dire que les données immédiates revêtent déjà par elles-mêmes quelque forme, pourrait sembler trop facile et trop verbale, si l'on n'explique pas comment cela serait possible. Le parti qui est ici à prendre nous semble être indiqué déjà par Leibniz et serait d'ailleurs indiqué aussi, croyons-nous, par toute analyse de la notion de l'existence. Si les données immédiates ont quelques caractères positifs, si elles revêtent déjà quelque forme, cela ne peut avoir lieu que, si elles sont la manifestation de l'activité de quelques centres spirituels réels. La doctrine bergsonienne des données immédiates et, par conséquent aussi, celle de l'intuition, ne peut être soutenue que si l'on adopte un spiritualisme intégral. Bergson ne conteste le rôle exclusif de l'esprit humain dans la formation du monde que pour réserver, parmi les facteurs de cette formation, une place à ce monde lui-même, lequel, à son tour, ne peut suffire à cette tâche (ni d'ailleurs même exister) que s'il est, lui aussi, de nature spirituelle.

Mais notre interprétation de la pensée de Bergson est-elle exacte? N'avons-nous pas trop intellectualisé sa conception de la durée, en utilisant pour son explication l'analogie avec la conception rationaliste d'un acte de la pensée? Nous ne le croyons pas. Car, nous le répétons, il ne faut pas oublier que la pensée créatrice dont il s'agirait ici ne coïncide aucunement avec l'intelligence au sens propre. La pensée créatrice, pour l'exercice de laquelle n'est valable aucune des conditions indispensables à l'exercice pratique de l'intelligence est, au fond, aussi éloignée de cette intelligence que l'intuition. Si notre interprétation de la pensée bergsonienne n'est pas, dans tous les détails, indiquée par des textes, cela nous semble tenir à ce que Bergson évite de poser les problèmes en termes d'école. D'ailleurs, il dit lui-même aussi, tout expressément: „la durée et le mouvement sont des synthè-

ses mentales, et non pas des choses"[1]. Ensuite, il faut faire attention à ce que Bergson ne critique nulle part l'intelligence entendue comme pensée créatrice. Sa critique porte exclusivement sur la pensée discursive, sur l'intelligence, mais non sur ce qu'on se plait parfois à nommer la pensée en général. Ce n'est qu'à la suite d'une interprétation trop large de ce terme équivoque, qu'on est parvenu à attribuer à Bergson une doctrine qui veut se contenter des données dites brutes. En résumant encore une fois la discussion que nous venons de mener, nous dirons que, du point de vue bergsonien, en réponse à la question: „comment est-il possible que, parmi les caractères des données immédiates on compte aussi et surtout la durée, qui, d'après les analyses de la philosophie classique, implique un acte de la pensée", on pourrait répondre qu'après avoir précisé ce que pourrait signifier ici cet „acte de la pensée", il s'est trouvé qu'il n'implique l'intervention d'aucun principe extérieur aux „données immédiates", mais qu'il en est partie intégrante et que, de ce côté, il n'y a pas de raisons pour protester contre l'affirmation de la durée comme d'une donnée immédiate.

Mais, même supposé écartée cette première critique, la notion de durée, et avec elle celle de l'intuition, reste sujette encore à beaucoup d'autres critiques qui semblent être non moins graves. Toutes ces critiques tendent à une fin commune, à savoir, démontrer que la durée, — et avec elle aussi l'intuition, — telle qu'elle est conçue par Bergson, c'est-à-dire comme un fait réel, n'existe pas.

Avant d'examiner ces critiques, demandons - nous de quels moyens dispose une critique qui veut démontrer l'inexistence de quelque chose. Il est clair que l'expérience ne peut pas compter parmi ces moyens, elle ne peut prouver que des faits positifs. Restent donc, seules, les considérations qu'on peut tirer de l'examen de la notion de la chose en question. On dira alors qu'une chose n'existe pas quand il est impossible de la penser. Seulement il faut faire attention que le terme „impossible" est souvent employé dans deux sens qui diffèrent beaucoup. Ainsi, très souvent, on appelle impossible tout ce qui ne trouve pas place dans le système plus ou moins cohérent auquel nous avons ramené la représentation du monde. Il est clair que cette impossibilité est souvent toute subjective et signifie seulement que quelque chose vient contrarier nos habitudes. Presque toutes les nouvelles affirmations de la science ont d'abord eté classées

[1] *Données immédiates*, p. 91.

dans cette catégorie de l'impossible, — pour être reconnues plus tard comme tout ce qu'il y a de plus possible. Une démonstration de l'inexistence de quelque chose, qui ferait appel à cette espèce d'impossible ne pourra donc jamais être rigoureuse. D'ailleurs, en ce qui concerne la durée et l'intuition, leur affirmation, d'un certain point de vue, — comme nous tâcherons de le montrer plus loin — non seulement ne détruit pas la cohérence de notre représentation du monde, mais elle s'y insère si parfaitement que ce fait, à côté du témoignage de l'expérience, est un des principaux arguments pour leur acceptation. Pour la démonstration de leur impossibilité, resterait donc une deuxième espèce d'impossibilité — celle qui résulte du fait que quelque notion garde en soi des éléments se trouvant dans un rapport de contradiction. Mais le recours à cette espèce d'impossibilité, étant un moyen très fort et décisif en théorie, reste singulièrement inopérant quand on l'applique aux cas concrets. En effet, le pouvoir de cette impossibilité est incontestable dans le domaine des concepts humains: il est évident qu'un concept contradictoire n'est pas pensable et, par conséquent, n'existe pas pour la pensée logique. Ce pouvoir s'étendrait aussi aux réalités concrètes, mais seulement à une condition — qu'elles ne contiennent rien de plus que ce que nous mettons d'elles dans nos concepts. Mais, la marque du réel étant justement qu'il est plus riche que nos concepts, il est toujours nécessairement altéré et simplifié par ceux-ci, et c'est surtout cela qui rend impossible l'application de nos conclusions, à propos des concepts, au réel lui-même, d'où ces concepts sont tirés. Enfin, pour les cas complexes — et tels sont toujours les cas qui intéressent une philosophie de la vie — il est très malaisé de dire si l'impossibilité de penser quelque fait est due à ce qu'il est vraiment contradictoire, où si cette impossibilité se réduit à la difficulté de penser quelque chose qui contrarie nos habitudes, impossibilité dont nous avons déjà noté le peu de portée.

Le côté méthodique de l'entreprise critique étant ainsi élucidé, nous nous tournerons vers certains points particuliers de cette critique. Un des premiers points contre lesquels cette critique se dirigera pourrait être la notion même de la durée, affirmée comme une réalité irréductible. En analysant selon sa méthode cette affirmation, la critique pourrait être très facilement amenée à déclarer une telle durée, — et par là aussi sa saisie par l'intuition, — contradictoire en soi, par conséquent, impossible. En effet, que signifie, au fond, cette affirmation? Elle se réduit à la thèse que la durée n'est pas décomposable en des éléments autres qu'elle-même. Même si nous prenons un élé-

ment de la durée qu'on puisse appeler, du point de vue du discours, le plus petit, celui-ci même est déjà durée[1]. Il contient donc à la fois tous les aspects sous lesquels celle-ci se présente, c'est à dire qu'il est à la fois et le passé, et le présent, et le futur. Mais cela, réduit, à son tour, au schème logique, signifierait qu'elle est et n'est pas à la fois — ce qui serait l'expression la plus radicale de la contradiction. Une philosophie rationaliste ne peut donc en conclure autre chose sinon que la durée est une chimère, et que, ni elle, ni son intuition n'existent. Mais, il est presque inutile de le dire, la philosophie intuitive ne sera pas convaincue par cet argument.

Ce ne sont pas les faits qui, selon elle, doivent s'accommoder à l'intelligence, mais c'est l'intelligence qui doit s'accommoder aux faits. Le rationalisme peut dire mille fois qu'un fait qui ne serait pas soumis aux lois de l'intelligence est impossible, l'empirisme répond — mais je vois, je touche qu'il est[2]. Ainsi, on peut dire que cette critique qu'on fait de la conception bergsonienne est coupable d'une certaine *ignoratio elenchi* en tant que ce contre quoi elle s'élève n'est pas la thèse de Bergson. La critique montre, tout au plus, que la durée n'est pas pensable pour l'intelligence discursive, qu'elle ne peut pas être raisonnée, qu'elle ne peut pas être exprimée par des concepts. Mais c'est justement ce que Bergson n'a jamais nié. C'est même sa thèse principale que la saisie de la durée est impossible pour l'intelligence, de sorte que c'est justement pour cette besogne qu'a été postulée la méthode de l'intuition. Mais, peut-on répliquer, l'affirmation de la durée n'acquiert-elle pas ainsi un caractère tout à fait injus-

---

[1] *Evolution créatrice*, p. 4—5: „Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant: il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant". *Matière et mémoire*, p. 148—149: „Qu'est-ce pour moi que le moment présent. Le propre du temps est de s'écouler; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Ou est donc située cette durée? Est-ce en-delà, est-ce au-delà du point mathématique que je détermine idéalement quant à l'instant présent? Il est trop évident qu'elle est en-deçà et au-delà tout à la fois, et que ce que j'appelle „mon présent" empiète à la fois sur mon passé et sur mon avenir".

[2] Cf. *Perception du changement*, p. 5; „ . . . de l'avis de tous, les conceptions les plus ingénieusement assemblées et les raisonnements les plus savamment échafaudés s'écroulent comme des châteaux de cartes le jour où un fait — un seul fait réellement aperçu — vient heurter ces conceptions et ces raisonnements".

tifié et arbitraire? On déclare avoir trouvé et savoir quelque chose, mais on est incapable de dire ni quelle chose on sait, ni comment il a été possible de l'apprendre. Ne va-t-on pas ainsi ouvrir les portes à n'importe quelle rêverie, si inepte soit-elle?

La critique pourra ainsi changer sa tactique et, au lieu de critiquer la conception de la durée, elle demandera qu'on donne une démonstration positive de son existence et de sa possibilité. Or, en ce qui concerne la démonstration de l'existence de quelque chose, nous croyons que Sigwart[1] a parfaitement raison de dire que de tels jugements ne peuvent se passer de l'appel à l'expérience. Cet appel sera donc aussi le premier pas que fera le défenseur de la thèse de l'existence de l'intuition.

Nous avons déjà parlé des inconvénients et de la portée restreinte de cette méthode empirique quand nous examinions la méthode de la constitution de la doctrine. Mais ces inconvénients ne lui appartiennent pas en propre à elle seule, car aucune thèse qui se base sur l'expérience ne leur échappe.Ce n'est donc pas contre ce point que se dirigeront les critiques. Pour être plus décisives, elles tâcheront de montrer que les doctrines de la durée et de l'intuition n'ont même pas le droit de faire appel à l'expérience, parce que ce dont elles affirment avoir une expérience ne satisfait même pas aux conditions élémentaires nécessaires pour qu'une expérience puisse avoir lieu.

Nous venons déjà de discuter une première objection de ce genre. Elle consistait à dire que l'objet de l'intuition — la durée, ne peut pas être saisie par l'expérience, puisqu'elle était caractérisée comme une donnée immédiate, ce qui, selon les critiques, devrait signifier qu'elle est une matière absolument dépourvue de toute forme. Mais, cette objection, nous l'avons écartée en tentant de montrer qu'elle repose sur un malentendu, et que, selon Bergson, la durée est conçue comme ayant déjà une forme, forme qui lui appartient en propre et qui ne doit pas être conçue comme un apport de l'intelligence humaine.

Cette explication des données immédiates peut devenir l'objet de nouvelles critiques très graves. Comment concevoir la forme des données immédiates? Au fond, peut-on dire, nous ne connaissons pas d'autres formes, pouvant être revêtues par un fait d'expérience, que celles qui résultent de l'application des catégories de l'intelligence. Les données immédiates seraient-elles donc déjà articulées selon les catégories de l'intelligence? Sans aucun doute, une telle supposition

---

[1] Sigwart, *Logik*, I Band, (4. Aufl.), p. 97 et suiv.

serait éminemment contraire à l'esprit de la doctrine bergsonienne, et inadmissible pour elle. Et alors, semble-t-il, il ne reste que cette autre supposition, à savoir que les donnéeš immédiates, et avec elles aussi l'intuition, sont tout à fait inarticulées. Mais, dans ce cas, les données immédiates devraient être des données brutes, se résoudraient en „poussière sensible" et ne pourraient même pas être oojet d'expérience.

C'est dans la solution de cette difficulté qu'on peut toucher de plus près l'originalité de la doctrine bergsonienne. Elle dira: les données immédiates, et avec elles aussi l'intuition, ne sont ni inarticulées, ni articulées selon les catégories de l'intelligence, — elles sont articulées, mais autrement que selon l'intelligence. La sommation la plus légitime qu'on adressera ici au philosophe de l'intuition sera de décrire de plus près cette articulation ou organisation spéciale des données immédiates. Or, c'est justement à cette sommation que s'applique le refus, dont nous avons déjà parlé, d'expliquer, par l'intelligence, comment il serait possible de connaître autrement que par l'intelligence. Et c'est aussi à cette sommation qu'on répond par une autre sommation fameuse: celle de sauter, c'est-à-dire de faire l'experience. Tout ce que la philosophie de l'intuition peut faire, c'est de mettre sur la route qui mène à ces expériences, et c'est ce qu'elle tâche de faire par des images et des analogies suggestives. Nous les avons déjà mentionnées; rappelons seulement que l'image favorite qu'évoque Bergson pour donner une idée approximative de ce que pourrait être une organisation dépourvue du démembrement qu'introduit l'intelligence est celle de la mélodie. „La durée toute pure est la forme[1] que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états autérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états, il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité? La preuve en est que

[1] C'est nous qui soulignons.

si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire"[1].

Si, après cette mise au point de la conception bergsonienne, nous retournons à la question principale qui nous intéressait ici, à savoir, si Bergson a démontré, en principe au moins, que des expériences qu'il invoque satisfont aux conditions requises pour la possibilité d'une expérience, nous devons, sans doute, répondre qu'il est loin de l'avoir fait. Son oeuvre serait-elle donc, par là, à condamner? Nous ne le croyons pas. En effet, sur quoi repose l'autorité de ce qu'on appelle „les conditions nécessaires pour la possibilité d'une expérience"? Nous ne croyons pas qu'on y puisse trouver, en fin de compte, quelque autre fondement qu'une description psychologique. Sans doute, il y a des philosophes qui protestent contre une telle affirmation, et qui voudraient qu'on considère ces conditions comme déduites, par voie d'un raisonnement rigoureux, de l'essence même de l'idée de l'expérience. Mais, ce qui est important, c'est justement de savoir d'où est tirée cette idée de l'expérience? Et il nous semble qu'il serait difficile de contester que c'est, au fond, à une constatation psychologique qu'elle doit son origine. Mais si tel est le cas, nous pensons — quoiqu'en disent les phénoménologues — qu'on ne peut jamais être sûr que l'essence de l'expérience soit en effet formulée de telle façon qu'elle épuise l'être de son objet et qu'elle ne doive plus jamais être modifiée ultérieurement. Ainsi, la philosophie intuitiviste, en réponse à l'objection que les expériences qu'elle invoque ne satisfont pas aux conditions requises pour qu'une expérience aît lieu, pourrait dire que la conclusion à tirer de ce désaccord pourrait aussi bien être qu'on doive modifier la liste de ces conditions!

Mais, d'autre part, il est clair aussi que toute argumentation en faveur d'une articulation ou organisation spécifique des données immédiates et de l'intuition ne peut pas se réduire à l'affirmation pure et simple d'un fait non susceptible d'une vérification universelle. Et, en effet, la philosophie intuitiviste n'est nullement obligée de se ré-

---

[1] *Données immédiates*, p. 76—77, cf. aussi *Durée et Simultanéité*, p. 55.

signer à une telle situation désespérée; elle a encore assez de moyens pour un δεύτερος πλοῦς. La méthode de ce δεύτερος πλοῦς consistera en ceci: on cherchera, parmi les faits susceptibles d'une acceptation plus générale que l'intuition, ceux qui attesteraient ce même caractère d'organisation spéciale que celle-ci. Il suffirait d'un seul fait bien établi pour que, au moins en principe, on reconnaisse la possibilité d'une organisation spéciale des révélations de l'intuition. Sans doute, cette démonstration manquera de rigueur, en tant que les résultats obtenus pour d'autres faits seront transférés à l'intuition seulement par analogie, mais la probabilité de l'intuition sera accrue. Seule, pourra permettre d'arriver à des resultats plus décisifs l'analyse de cette espèce d'intuition qu'est la perception, et cela parce qu'elle est un fait qui, — au moins par son côté formel — ne peut pas être mis en doute. Mais, cette analyse, nous la réservons pour le chapitre suivant, et pour le moment, nous nous restreindrons à l'analyse de certains autres faits qui, eux aussi, pourraient dans quelque mesure contribuer à l'établissement de la thèse en question.

Tout d'abord, il convient de rappeler qu'un certain nombre d'arguments en faveur de la thèse à établir ont été déjà indiqués dans notre exposé de la doctrine. Tels étaient, par exemple, les raisonnements qui tendaient à montrer que l'intelligence est incapable d'une connaissance adéquate du réel. En établissant cette thèse négative, ce raisonnement établissait par là aussi deux thèses positives, à savoir que le réel est organisé autrement que ne le voudrait l'intelligence, et que, d'autre part, si nous connaissons ce réel, nous avons encore quelque autre faculté par laquelle il se communique à nous.

De même, la connaissance instinctive permet de faire des suppositions en faveur de l'existence tant d'une connaissance que d'un objet de connaissance qui seraient organisés autrement que l'intelligence et son objet.

Mais, à part ces arguments qui sont donnés explicitement dans la doctrine bergsonienne, il y en a encore d'autres qu'elle ne contient qu'implicitement. Parmi ceux-ci, on peut attirer l'attention sur l'argumentation qui se dégagerait si l'on posait la question, dans l'hypothèse que toute organisation de la réalité n'est due qu'à l'intervention de l'intelligence humaine: comment la réalité se comportait-elle à l'égard de l'ordre qui lui était imposé avant cette intervention? A cette question il n'y a que deux réponses possibles. Ou bien la réalité possède déjà certains caractères auxquels s'appliquera ultérieurement la catégorie correspondante, ou elle n'en possède pas; mais, si elle n'a aucun caractère positif, l'application régulière d'une certaine catégorie

reste un mystère profondément incompréhensible. Pourquoi, là ou nous voyons se dérouler une série temporelle, n'est-t il pas venu s'appliquer, plutôt que celle-ci, la série spatiale, ou l'ordre de n'importe quelle autre catégorie? Et pourquoi un certain ordre, une fois appliqué, peut il rester et varier d'un moment à l'autre, s'il n'a aucun fondement dans le réel lui-même? Et d'où viennent les caractères spécifiques de certaines formes particulières d'organisation? Tout cela ne serait donc qu'une invention arbitraire de l'intelligence?

Sans doute, il y a plusieurs moyens de sortir de ces questions embarrassantes. Ainsi, tout d'abord, on pourrait faire remarquer qu'en interrogeant sur l'ordre de la réalité avant l'application des catégories de l'intelligence, nous ne faisons ni plus ni moins que chercher les causes le l'ordre du monde phénomenal dans le monde transcendental. Or, un tel emploi de la catégorie de cause était déjà défendu comme illégitime par Kant. Sans insister, pour le moment, sur la critique de la conception sur laquelle repose un tel raisonnement, nous ferons seulement remarquer que, si l'on admet une réalité en soi, on doit nécessairement chercher dans celle-ci la cause du monde phénoménal, car l'exigence impérieuse de la cohérence dans notre conception du monde ne peut être satisfaite qu'à ce prix. Si l'on défend un tel recours au monde transcendental pour cette raison qu'on devrait alors admettre dans ce monde un ordre qui ne serait pas compréhensible à la raison, nous croyons que, dans ce cas, le choix de la moindre difficulté n'est pas heureux. La raison humaine, croyons-nous, peut plutôt se résigner à admettre un ordre qui ne soit pas pensable pour elle que d'admettre que ce qui se passe dans le monde n'ait aucun fondement.

Mais, sans doute, il y a encore une autre possibilité, plus radicale, pour tenter de sortir de toutes les difficultés soulevées. C'est de considérer comme absurde la supposition même d'une réalité en soi. C'est l'idéalisme qui a choisi cette voie et c'est la réfutation de celui-ci qui s'imposerait à nous, si nous voulions que notre thèse fût démontrée dans toutes les directions. Mais, évidemment, une telle tâche est trop étendue pour le sujet particulier que nous avons choisi. Pour notre entreprise, ici, il suffira de faire remarquer que l'idéalisme est très fort tant qu'on plane dans le monde des concepts, mais que sa faiblesse est de ne pouvoir montrer comment s'accomplirait la descente des hauteurs dialectiques dans le monde d'ici-bas[1]. Cette qualité, ce senti-

[1] Cf. p. ex. les déplorables résultats obtenus par Hegel dans l'explication de la réalité concrète, comme ils sont représentés par E. Meyerson, dans *L'explication dans les sciences.*

ment ou cette sensation individuels, — tout ce qui compte pour les plus grandes valeurs dans la vie humaine, ne sont pour lui que les effets d'un inexplicable mirage et sont égaux au non-être. Tout cela fait que les critiques d'un idéalisme absolu abondent, et, en face de lui, la thèse du réalisme apparait sans doute moins extravagante.

D'ailleurs, il faut s'entendre sur ce que nous appelons ici idéalisme et réalisme. Si—en suivant Bergson lui-même — nous avons opposé la conception bergsonienne à l'idéalisme, c'était seulement à une certaine espèce d'idéalisme, à savoir, à un idéalisme qui veut résoudre le monde en un système de concepts, laissant souvent dans l'obscurité la réponse à la question: si ces concepts doivent être pensés comme existants en soi, ou existant seulement dans des consciences. Si, au contraire, on convenait: d'appeler idéalisme toute doctrine qui dit que le réel est-de nature psychique, qu'il est conscience, — le réalisme de Bergson est, selon nous, tout près de coïncider avec un tel idéalisme. Cet idéalisme diffère de l'idéalisme conceptualiste en ce que la base du réel est élargie: le concept est reconnu comme étant un rétrécissement du réel, une création tardive et spéciale de celui-ci, mais non sa manifestation primordiale. Le rapport du „schème dynamique" à la représentation simple, comme l'explique Bergson dans son étude sur *l'Effort intellectuel*[1] symbolise approximativent aussi comment il faudrait concevoir le rapport de ces deux espèces d'idéalisme. Mais seulement approximativement, en tant que le „schème dynamique" n'est pas encore toute la réalité. La réalité, dans son plein sens, serait, selon Bergson, la durée, comprise comme la quintessence de la conscience, l'acte primordial qui la caractérise, qui garde en soi, on dirait, en état de puissance, toute la richesse des déterminations ultérieures. Ce n'est qu'en tant qu'on a en vue cette réalité encore indéterminée d'après les règles de notre intelligence discursive qu'on peut l'appeler réalité en soi, réalité dont l'existence et la constatation soulèvent des objections que nous sommes en train de discuter.

Revenant, après ces disgressions qui tendaient à confirmer par quelques remarques la thèse du réalisme, à notre question sur la caractéristique de la réalité en soi, nous n'avons plus qu'une seule réponse à faire à celle-ci: s'il y a une réalité—elle doit avoir aussi des caractères positifs. Mais s'il en c'est ainsi, le caractère temporel de certaines séries doit avoir aussi son fondement dans le réel lui-même et ne peut aucunement être l'oeuvre de notre intelligence toute seule.

---

[1] p. 199 et suiv.

Cette thèse peut encore être confirmée, si l'on considère que le cas de la durée n'est pas le seul où l'intelligence doive s'accommoder d'admettre l'existence de faits qui, exprimés par des concepts qu'elle a à sa disposition, devraient à la rigueur être inconcevables pour elle si l'on s'en tenait à la logique de non-contradiction. Tel est, par exemple, le cas, pour tous ces phénomènes de notre conscience, proches parents — au moins par leur forme — de l'intuition bergsonienne, où, dans un acte unique et simple, est conçue une multiplicité d'éléments. Une telle conciliation de l'unité et de la multiplicité, l'affirmation que le même acte est à la fois un et multiple, qu'il occupe un moment indivisible de la durée, et contient en même temps des éléments qui, pour y être contenus semblent demander une multiplicité des actes dans une durée multiple, cette conciliation est inadmissible pour une logique rigoureuse, car, pour elle, un ne devrait être qu'un, et le multiple devrait être uniquement le multiple. C'est ce qu'a déjà fort bien vu Parmenide d'Elée, qui, fasciné par l'évidence de cette verité, l'a mise au fond de tout son système. Mais, malgré les défenses des philosophes du type des Eléates, des faits qui, exprimés en concepts, sont contradictoires et, par suite, impossibles à penser, se trouvent néanmoins réalisés. On peut dire que toute la vie de notre conscience, si l'on veut l'exprimer en concepts, n'est que la manifestation perpétuelle d'une telle contradiction. Sans parler d'une telle synthèse que le „moi", dont le caractère illogique a été, dans tous les temps, un éperon aigu pour la pensée philosophique, — les faits les plus ordinaires de cette vie, jusqu'à l'intelligence elle-même qui refuse de les admettre, attestent des calactères semblables. C'est ainsi qu'une action aussi ordinaire que la compréhension des paroles d'autrui ne peut être représentée d'après les règles d'une bonne logique. En effet, que fait-on quand on veut comprendre la parole d'autrui? On dira, qu'on ne fait qu'entendre des mots l'un après l'autre. Mais, évidemment, cela ne suffit pas, — pour comprendre il faut garder aussi ceux qui viennent d'être prononcés, c'est-à-dire il faut faire appel à la mémoire. Mais, si l'on ne veut pas se contenter de se payer des mots, on voudrait savoir comment la mémoire s'acquitte de cette besogne. Il ne suffit pas de dire qu'elle garde le passé. Pour que ce passé puisse servir à la compréhension, il devra aussi être présent, — et non seulement, en quelque façon, à côté où très près du moment présent, mais tout à fait „dans" lui, car il n'y a qu'une alternative—ou bien le passé est là et agit, ou il n'est par là du tout et équivaut à du non-existant. Et encore fau-

drait-il dire la même chose à propos des mots futurs, — et nous voilà en plein illogisme. Quelque chose est là et n'y est pas, il y a quelque chose qui est multiple (les mots) et cependant qui ne fait qu'un (le sens), qui doit à la fois être un acte simple, et ne l'être pas! Et il ne sert à rien de dire, pour éviter l'illogisme, que la présence des mots passés dans le présent pourrait se faire par une oscillation — tantôt l'un, tantôt l'autre des éléments serait présent, et que c'est cette oscillation rapide qui produirait l'illusion de la présence de tous. L'insuffisance d'un tel raisonnement est éclatante: un élément, ou bien est présent à un certain moment, et alors il est là, ou bien il n'est pas là — et alors une compréhension du sens total ne peut s'opérer. Si, malgré cela, elle s'opère, cela signifie que nos concepts et le schème logique ont tort. La nécessité d'admettre l'existence des synthèses prélogiques, ne relevant pas de l'intelligence et inexplicables pour elle, apparaît avec plus de force encore si l'on considère non plus la compréhension des paroles d'autrui, mais l'émission par nous-mêmes de propositions ayant un sens. Le sens d'une phrase apparaît-il pour nous seulement après que nous l'avons prononcée, de sorte qu'en l'entamant nous ne savons pas ce que nous voulons dire? Ou bien le sens, telle une unité articulée, précède la multiplicité dispersée de la phrase? Il n'y a pas de doute que, seule, la seconde partie de l'alternative est acceptable.

Sans doute, tous ces exemples ne démontrent pas l'existence de l'intuition et de son objet, c'est-à-dire de la durée. Mais, ce qu'ils montrent, c'est qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y ait une organisation de la réalité qui précède l'intelligence et n'est pas établie par elle. Il y a des synthèses, d'une part complexes, mais d'autre part se ramenant à un acte simple, des synthèses rebelles à l'analyse logique. Le fait, donc, que la notion d'intuition implique l'affirmation de l'existence d'une organisation et d'une articulation qui n'est pas celle qu'opère l'intelligence discursive, ne peut servir de raison pour nier la possibilitè de l'intuition.

D'ailleurs les exemples mentionnés par nous ont une portée plus grande que cette confirmation par analogie de la possibilité de l'intuition et de son objet. Ils éclairent aussi, selon nous, dans une autre direction très importante, le problème de l'intuition. En effet, l'intuition, en tant qu'elle intéresse la philosophie spéculative, est moins la saisie de la durée tout simplement que du „sens" que porte la durée: l'unité de son acte, enfermant en soi une multiplicité qualitative peut être comprise tout à fait par analogie avec la compréhension du sens

dans nos exemples, et si l'on nie la possibilité d'une telle intuition, on doit nier aussi la possibilité des actes élémentaires que nous avons invoqués. Bergson lui-même s'est arrêté assez longuement sur des questions et même sur des exemples analogues aux nôtres dans son étude sur *l'Effort intellectuel*. Les résultats auxquels il parvient sont intéressants surtout à ce point de vue qu'il laisse encore son „schème dynamique" dans la rubrique des faits intellectuels, et l'appelle même une „idée directrice"[1]. Le mot ne nous semble pas être ici d'une grande importance: on peut appeler, le „sens", si l'on veut, „l'idée", mais il est clair que cette idée est alors la chose la plus „malaisée à définir", comme en convient Bergson, — elle n'est plus de la compétence de la logique de non-contradiction, son unité n'est pas „une unité abstraite, sèche et vide . . . C'est l'unité même de la vie". Au fond, donc, le „schème dynamique", chez Bergson, transcende le domaine de la logique du discours, il contient encore quelque chose qui ne se laisse pas analyser. Si l'on en remarque bien ce côté, et si on le replace sur un „plan" encore plus profond de la conscience, — il pourrait être une des meilleures illustrations de la manière dont on devrait, selon Bergson, entendre la descente du „monde dispersé" à l'intuition et l'ascension de celle-ci à la réalité concrète.

*

Mais si, alors, l'organisation du réel ne coïncide pas avec celle qu'établit l'intelligence, si l'intelligence ne peut pas comprendre tout dans ce réel, s'ensuit-il de là que le réel soit absolument étranger à l'intelligence? Nous avons déjà dit que la conception bergsonienne n'est pas nécessairement en opposition avec l'intelligibilité du réel, si l'on veut donner à cette intelligibilité un sens très large, en la comprenant comme la présence dans les choses d'un principe organisateur. Mais que dire de l'applicabilité de l'intelligence au réel bergsonien, si l'on comprende l'intelligence dans son sens précis de faculté du jugement procédant selon certaines catégories bien établies? Que dire, en l'espèce, sur l'applicabilité à la durée de la catégorie de quantité? La réponse à cette question est une des plus controversées et semble donner lieu à des antinomies irréductibles. D'une part Bergson, comme nous l'avons vu dans l'exposé de la doctrine, en se servant d'arguments dont l'importance est loin d'être négligeable, tend à montrer que la quantité n'est par applicable au réel. Mais, d'autre part, il n'y a aucun doute, on peut invoquer aussi des arguments semblant être non

[1] *Energie spirituelle*, p. 195.

moins valables et montrant que tout ce qui est affirmé et constaté comme un fait est par là soumis aux catégories de l'intelligence et, donc, aussi à celle de quantité. L'antinomie à laquelle on aboutit ainsi nous semble être due — comme la plupart des antinomies — à ce que ce n'est pas le même objet sur lequel on raisonne dans la thèse et dans l'antithèse. La durée pour laquelle Bergson conteste l'applicabilité de la notion de quantité et celle pour laquelle ses adversaires l'affirment, n'est pas la même durée. La durée pour laquelle l'affirmation de Bergson est valable est celle qui est censée être saisie par l'intuition métaphysique au moment où la tension de l'âme ayant atteint son maximum possible nous fait subitement apercevoir l'être le plus profond du réel dans une vision comparée par Bergson lui-même à la vision de l'éclair dans la nuit. Cette vision, possédant une richesse inépuisable de qualifications et étant en même temps, par définition, un acte indivisible, sera par là aussi refractaire à toute notion de l'intelligence et, donc, aussi à celle du nombre. Elle sera, sans doute, par là ἄτοπόν τι, tout comme τὸ ἐξαίφνης de Platon dans la troisième hypothèse du *Parmenide*, ou même ἀτοπώτερόν τι, car elle ne sera pas l'instant. Cette durée s'identifiera ainsi non seulement avec le courant vital „au-dessus du tournant décisif", mais avec ce courant à sa source même, avec son premier jaillissement. Mais une telle vision peut-elle encore être un fait, peut-elle être une expérience ? N'est-elle pas plutôt un „concept limite" ? Bergson la considère comme un fait, et nos raisonnements jusqu'ici ont aussi tendu à montrer et la possibilité et la nécessité d'une telle thèse. On objectera, peut-être, que dès qu'on n o m m e cette vision durée, on la fait aussi par là entrer dans le domaine du discours et, par suite aussi, de la pensée conceptualisé, et qu'ainsi la durée, devenue concept, devient aussi assujettie à toutes les implications que révélerait l'analyse de ce concept. A cette objection on pourrait répondre que, sans doute, le concept de durée, en tant que concept, ne convient pas pleinement à la vision intuitive (qui, comme telle, n'est adéquate à aucun concept, mais seulement à soi-même), mais que néanmoins on a le droit de l'appeller ainsi puisque c'est elle qui a donné naissance à ce concept et puisque c'est elle qui est encore toujours présente dans ce concept, ce qui a son indice certain dans l'incomplète intelligibilité de celui ci. Le concept de durée, appliqué à la vision intuitive servira donc surtout de signe de rappel et il ne pourra être appliqué rigoureusement qu'aux faits a u - d e s s o u s du „tournant décisif", quand le courant vital sera déjà entré sur la voie menant à la dispersion. Le mot de durée aurait

ainsi deux sens et c'est, croyons nous, surtout ce fait qui est à l'origine de beaucoup de controverses à son sujet, qui naîtront toujours dès que, par exemple, en parlant de la durée originelle on lui attribuera parfois un sens qui ne lui peut appartenir que quand sa dispersion, sa concrétisation aura déjà commencé — ou inversement.

C'est aussi, croyons nous, ce sens équivoque de la durée qui donne lieu aux antinomies se rapportant à elle. Quand Bergson parle de durée originelle et affirme qu'elle n'admet pas la notion du nombre, c'est sans doute lui qui a raison, et ce sont ses critiques qui ont tort. Mais la situation est inverse quand l'objet du débat n'est plus la durée originelle, saisie dans une vision quasi-instantanée, mais la durée psychologique habituelle qui se revèle à notre réflexion dans l'acte d'introspection. La tension de cette durée sera déjà toujours relâchée dans une certaine mesure, et elle sera donc, par là entrée sur la voie à la dispersion et, en tant que l'objet de réflexion, sera au-desous du „tournant" et, donc, déjà aussi assujettie aux certains concepts de l'intelligence. Sans doute, d'autre part, cela ne devra aucunement dire que par là elle serait devenue adéquate à l'intelligenee et serait épuisable par ses concepts. Elle gardera toujours quelque chose de l'originalité de la synthèse première, gardera toujours quelque chose qui sera opaque à la raison, ou, comme le dirait Platon, participera toujours, plus ou moins, selon le degré de la dispersion, au „non-être".

Or, si nous considerons les passages dans les *Données immédiates* où Bergson tend à montrer qu'à la durée n'est pas applicable la notion de la quantité, nous croyons pouvoir constater que cette affirmation est faite à propos de la durée psychologique, — ce qui résulte de cela seul qu'elle est si richement décrite et analysée. Mais, si c'est ainsi, nous ne pouvons plus nous associer à la thèse bergsonienne, car, selon nous, la négation de la quantité ne peut se faire qu'à propos de la durée originelle de l'intuition métaphysique.

D'alleurs, on comprend très bien à quoi dans les *Données immédiates* doit servir l'exclusion de quantité de la caractéristique de la durée psychologique. Le but de l'ouvrage étant la démonstration de la liberté humaine, l'auteur croit qu'il est nécessaire d'établir une différence radicale entre le domaine de la matière et celui de la conscience, pour soustraire ainsi la conscience à la compétence de l'intelligence, qui est conçue comme le principal ennemi de la liberté humaine. Or, le domaine de la quantité étant, selon Bergson, au fond le seul où l'intelligence s'exerce avec facilité et sûreté, la cause de la liberté semble ne pouvoir être gagnée que si l'on montre que la

conscience, dans son essence — qui est la durée — est absolument réfractaire à la quantité.

Cette thèse de Bergson nous semble être de celles qui ont le moins de chances de pouvoir être soutenues. Tout d'abord, nous ferons remarquer qu'elle est dans une certaine mesure compromise déjà par Bergson lui-même, en tant que, dans ses ouvrages postérieurs, il mitige son affirmation sur l'opposition irréductible de la conscience et de la matière en considérant la matière comme une espèce de conscience inférieure, de conscience déchue. Mais dans ce cas, les caractéristiques de la conscience et de la matière ne peuvent pas être dans le rapport d'une incommensurabilité absolue, ce qui arriverait si la matière etait sujette à la notion de quantité, tandis que l'esprit lui serait absolument réfractaire. Ensuite, il nous semble qu'il n'est pas absolument nécessaire d'excommunier toute ombre du pouvoir de l'intelligence, et par suite, aussi, la quantité, du domaine de la durée, pour qu'on puisse établir la thèse de la liberté. Pour établir cette thèse, dans l'ordre d'idées selon lequel procède Bergson, il nous semble que suffit la caractéristique générale de la conscience donnée par notre auteur, à savoir qu'il n'y a pas dans la conscience des états tranchés et séparés à la façon des choses. Comme l'a montré déjà Boutroux dans son ouvrage sur *La contigence des lois de la nature*, pour saper le mécanisme, il suffit de montrer que l'intelligence n'est pas toute puissante, ou, selon l'expression de notre auteur lui-même, qu'elle n'est qu'un noyau brillant autour duquel il y a encore une frange nébuleuse. L'admission de la quantité dans la durée psychologique ne nous semble, d'une part, faire aucun préjudice aux résultats les plus précieux auxquels notre auteur est parvenu, et, d'autre part, elle facilite éminemment l'explication de ce fait que l'intelligence a, tout de même, un certain champ d'application jusque dans le domaine de la conscience.

D'ailleurs, la thèse que la quantité n'est pas étrangère à la durée nous semble s'imposer pour plusieurs raisons. La première est que l'observation introspective nous semble montrer qu'il est possible d'apprécier directement, sans aucun recours aux mesures et au schème spatial, la grandeur relative de certaines parties de la durée. Ensuite, si la durée psychologique n'avait aucun rapport à la quantité il serait absolument incompréhensible qu'on eût pû réussir à lui appliquer le schème quantitatif de l'espace. Si la durée n'a rien à faire avec la quantité, pourquoi ne sommes-nous pas libres d'appliquer à n'importe quelle partie de la durée n'importe quelle appréciation quantitative? Dire que notre appréciation est toujours toute convention-

elle et procède par l'intermédiaire du mouvement ne fait que reculer la difficulté, car aussitôt se dresse la question: comment se fait-il qu'à diverses parties de la durée correspondent des mouvements avec des trajets d'une longueur fixe? Sans doute, on pourrait répliquer que c'est par la longueur du trajet que nous fixons la longueur de la durée et non inversement, mais cette réplique ne peut éluder la nécessité du fait que la durée doit avoir quelques caractères intrinsèques qui nous imposent, une fois l'étalon choisi, une appréciation quantitative déterminée de ses diverses parties. C'est un argument qu'emploie souvent Bergson, à savoir que, supposé que la „durée en soi" fût devenue deux ou plusieurs fois plus rapide ou plus lente, la science n'aurait rien à changer à ses formules, démontre uniquement que nous ne pouvons pas la mesurer directement et absolument, mais nullement quelle soit tout à fait étrangère à la quantité et même à une appréciation relative. De même le fait que, pour apprécier la quantité de la durée, nous employons des images tirées de l'espace, démontre seulement que la mesure de l'espace étant directe et plus facile, nous est aussi plus familière.

Enfin, on pourrait encore faire remarquer que l'idée de la quantité est impliquée dans la notion même de la durée. La variation qualitative à elle seule, comme le veut Bergson, ne constitue pas encore la durée. Il faut encore que cette variation soit accompagnée de la conscience explicite ou plutôt implicite qu'il y a en elle un avant et un après, ce qui résulte aussi du fait que Bergson lui-même caractérise la durée comme une succession. Mais les notions d'avant et d'après impliquent déjà de la quantité: là ou il y a avant et après, il y a aussi plus ou moins avant et plus ou moins après. D'ailleurs, le caractère quantitatif de la durée se rèvèle aussi dans son opposition à l'instant. Seulement, dans le cas, où la durée se ramenerait à l'instant, elle serait sans quantité, — mais alors justement elle cesserait aussi d'être la durée. En opposant la durée à l'instant Bergson constate que notre présent n'est pas une ligne mathématique qui tranche le passé et l'avenir, mais qu'il a une certaine „épaisseur", qu'il enferme dans une unité indivisible à la fois et le passé et l'avenir[1]. Nous ne pouvons comprendre comment une telle caractéristique de la durée pourrait avoir lieu, sans faire implicitement appel à la notion de quantité. Mais si, selon nous, la durée se créant ainsi elle-même pose aussi par son acte créateur le fondement de la notion de quantité, nous ne croyons pas, répétons-le encore une

---

[1] *Energie spirituelle*, p. 6; *Matière et Mémoire*, p. 148—149.

fois, qu'elle doive pour cela perdre son caractère de flux incessant, de pénétration et de fusion intime des éléments, même à travers son épaisseur quantitative, ce qui aura nécessairement toujours pour suite qu'elle ne sera jamais adéquatement connaissable à l'intelligence, et exigera toujours l'acte spécial de l'intuition.

En connexion étroite avec ce problème de la quantité se trouve être, évidemment, aussi la question très débattue: si le réel et l'intuition qui le saisit admettent le nombre. Faisons, cependant, remarquer que notre solution de la question de la quantité ne préjuge rien de celle du nombre. La durée peut admettre la quantité, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit aussi comptable. Il faut d'ailleurs d'abord s'entendre sur le sens assez équivoque du terme comptable. Si l'on veut appeler comptable tout ce qui après une transfiguration artificielle donne lieu à l'application du nombre, alors, évidemment, la durée est aussi comptable. Comme toute continuité, elle peut être découpée en autant de parties qu'on voudra, parties qui, évidemment, sont comptables. Mais si, au contraire, on comprend comme comptable seulement ce qui est déjà en soi découpé en parties, alors la durée n'est pas nécessairement comptable.

Et certainement elle resterait aussi telle, c'est-à-dire non-comptable, si elle n'était qu'une forme de continuité toute vide. Mais tel n'est pas le cas. Elle est un devenir des qualités. Et s'il en est ainsi, il devient impossible de dire qu'elle n'a pas de rapport au nombre. En effet, là où il y a diversité, le nombre a aussi nécessairement sa place. Il ne sert à rien, selon nous, de dire que la diversité peut avoir une organisation spéciale, comme par exemple dans la mélodie qui fait qu'une multiplicité est perçue comme une unité. Dans la mélodie aussi on peut compter les modulations de la voix, — et ainsi elle implique le nombre. D'ailleurs, Bergson lui-même aussi caractérise la durée comme „une multiplicité qualitative". Mais qui dit multiplicité — que ce soit qualitative ou non, dit aussi nombre. Seulement, d'autre part, nous accordons avec empressement à Bergson que cette multiplicité et ce nombre ne vont pas tout seuls, et ils ne sont pas données avec netteté. La multiplicité de la durée a le même caractère paradoxal que toutes ses autres manifestations: elle est étroitement liée à son contraire — à l'unité. Sans doute, non à l'unité abstraite des mathématiciens qui n'est qu'unité, mais à cette nité „vivante" qui ne se réalise que grâce à la multiplicité et qui est si bien mise, en lumière par Bergson lui-même dans *l'introduction à la metaphysique*.

D'ailleurs, en ne nous attachant qu'à certains aspects les plus saillants du devenir du réel, qui est la durée, nous croyons pouvoir discerner en lui aussi deux traits opposés auxquels on pourrait réduire le fait qu'on éprouve de l'hésitation à repondre, quand on pose la question de l'applicabilité du nombre à ce devenir. D'une part, le réel se révèle à nous, au moins dans certains cas — comme nous venons déjà de le dire — comme une continuité. C'est cette continuité qui s'oppose à l'application du nombre, en tant que celui-ci demande des limites, des arrêts, des coupes (ce qui n'exclut pas que, d'autre part, ces coupes établies, elle devient une condition du nombre). Ainsi, par exemple, la continuité du processus du devenir de la conscience et, pouvons-nous dire, de la vie en général, car elle est assimilée par Bergson à la conscience, est telle qu'il n'y a de ruptures nulle part, que tout se tient, et que même le plus petit élément de ce devenir appartient toujours à la fois et au passé et au futur, de sorte qu'il n'y a nulle part de parties closes. C'est donc ce même caractère de la durée, lequel invite à lui appliquer le concept de la continuité et qui la fait toujours apparaître comme inachevée — qui semble aussi ne pas permettre de lui appliquer le nombre. Pour qu'il y ait quelque chose à compter, il faut, dirait-on justement, qu'il y ait quelque chose. Mais dans le devenir de la vie il n'y a pas de choses, il n'y a pas de faits au sens propre, et c'est ce qui lui rend inapplicable la notion de nombre.

Mais cette continuité n'est pas la seule notion que l'intelligence dégage en analysant la durée. Pour que le monde, sortant de la durée, soit absolument réfractaire au nombre, il faudrait que son devenir ne crée rien, qu'il se résolve en une poussière infinitésimale. Mais tel n'est pas le cas. Même le spectre lumineux, invoqué par Bergson comme exemple de la continuité, forme des gammes de couleurs qui sont, *grosso modo*, assez précises, et qui peuvent être comptées. De même, la continuité de notre vie intérieure est, toujours selon Bergson, loin d'être un fleuve uniforme: il y a des faits saillants, significatifs, auteurs desquels se groupent les autres[1]. Le devenir de la vie est moins encore comparable à l'existence d'une nébuleuse cosmique indéterminée. Bergson convient que la vie crée des systèmes relativement clos, à savoir les êtres vivants. Même l'univers dans sa totalité est composé de systèmes qui sont isolables. Le fait qu'à la rigueur, on peut toujours trouver que ce qui

[1] *Matière et mémoire*, chap. III.

apparaît isolé, est tout de même quelque part lié au Tout, n'a pas d'importance pour notre problème: il n'est pas nécessaire que l'univers consiste en grains tout à fait détachés pour qu'on puisse lui appliquer le nombre, il suffit qu'il soit, comme le dit un philosophe anglais „d'une structure fibreuse", et il ne peut pas être mis en doute, qu'il n'aît, en effet, une telle structure.

Il y a encore chez Bergson une notion qui joue le rôle le plus important, mais soulève aussi des difficultés, lesquelles sont un aspect spécial de celles que nous venons de discuter. C'est la notion de création. La durée, la vraie réalité, est, selon Bergson, caractérisée par le fait qu'elle est création. Cette affirmation, si l'on poursuit jusqu'au bout tout ce qu'elle implique, semble mener nécessairement à une conception du réel qui le considère non seulement comme *grosso modo* comptable, mais comptable tout à fait adéquatement. En effet, qui dit création, pourrait-on argumenter, dit qu'il apparaît quelque chose de neuf; qui dit qu'il y a du neuf, dit que quelque chose qui n'était pas, vient s'ajouter à ce qui était. Il y aurait donc des ruptures, et de la discontinuité dans le réel, et le nombre lui serait applicable adéquatement. Cependant, il faut s'entendre sur ce point. Quoique la notion de création soit peut-être plus propre que n'importe quelle autre à caractériser la durée, elle ne l'est cependant qu'approximativement et reste, comme toute notion de l'intelligence, unilatérale, surtout si l'on veut la purifier logiquement, c'est-à-dire la simplifier. De ce point de vue, comme on l'a déjà fait remarquer[2], elle s'opposerait à une autre caractéristique fondamentale de la durée: la continuité, que nous avons déjà nommée. Mais cette antinomie, comme beau-

---

[1] En effet, on pourrait donner à la notion „création" aussi un sens plus large qui la rendrait alors plus convenable pour la caractéristique de la durée. La création, pourrait-on dire, implique qu'il y a quelque chose qui crée, quelque chose qui serait donc relativement permanenté et qui ainsi assurerait la continuité de l'ancien et du nouveau. Une telle interprétation de la notion de création comme d'une concialiation du nouveau et de l'ancien est, croyons nous, conforme à l'usage, mais il convient de faire remarquer que dans un tel cas cette notion est déjà contradictoire en soi et ne peut être pensée, car, comme nous tentons de le montrer, la continuité et l'apparition du nouveau ne peuvent pas logiquement être conciliées. Mais pour la commodité de la discussion — au lieu de découvrir une contradiction au sein de la notion de la création — nous préférons la comprendre dans un sens logiquement simplifié et épuré, à savoir comme „apparition du nouveau", pour l'opposer alors à la continuité comme une propriété indépendante du réel.

[2] Benda, *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la mobilité* (1912) et *Sur le Sucrés du Bergsonisme* (1914); Grandjean, *Une Révolution dans la philosophie*, Appendice: Réponse à M. Julien Benda, 1916.

coup d'autres qu'on pourrait encore révéler au sein de la durée[1] est due, selon Bergson, surtout à l'effort de penser la durée au moyen de nos „concepts trop simples" et à la durée comme objet de l'intuition ne s'appliquent rigoureusement ni la notion de création, ni celle de continuité. Elle pourrait plutôt être caractérisée comme leur synthèse réelle, dont ces notions ne représentent que des aspects particuliers. Pour se convaincre qu'une telle synthèse peut effectivement avoir lieu, il suffit de regarder de plus près le devenir de notre conscience. D'une part, il est incontestable qu'aucun moment de ce devenir ne saurait être une répétition de quelque autre moment qui a déjà été. De façon continue, abstraction faite des intrusions du monde extérieur, quelque chose de neuf y apparaît, quelque chose qui n'était pas, ce qui signifie qu'il y a création. D'autre part, ce quelque chose de neuf ne s'ajoute pas à l'ancien comme une perle d'un collier aux autres perles. Si le mode de synthèse de la conscience était tel, — il n'y aurait pas d'unité de la conscience, il n'y aurait donc pas de conscience. De même qu'un jugement ne peut être constitué par la juxtaposition des mots, de même, notre moi ne peut être constitué par la juxtaposition de diverses pensées, sentiments et volitions. Et il ne servirait à rien de dire qu'il y a encore quelque fonction spéciale qui réunit ce qui, en soi, est dispersé: cette nouvelle fonction ne ferait que s'ajouter, comme un nouvel élément séparé, aux éléments séparés préexistants. Ce n'est que par le symbole de la compénétration que pourrait être exprimé le mode de rapport des éléments de la conscience entre eux, s'ils doivent vraiment former une conscience. Un élément est „dans" l'autre, tout se tient, il n'y a ni frontières, ni ruptures. Le devenir de notre conscience, considéré comme isolé du monde extérieur, serait donc caractérisé à la fois et comme une création et comme une continuité ininterrompue. Mais on voudra, peut-être, appliquer au cas en question une logique rigoureuse, et dire: il n'y a que deux possibilités, — ou bien un nouveau fait de conscience a commencé à être à un moment précis, et alors il y a création, mais il n'y pas continuité, ou bien il a existé de tout temps, et alors il y a continuité, mais il n'y a pas création. Le paradoxe de la conscience consiste à nier cette position de la question: il n'y a pas d'instant précis où un état de conscience commence, parce qu'il n'y a pas d'instant, parce qu'il n'y a pas, comme pour les figures de la géometrie, de ligne mathématique qui tranche, qui sépare l'un de l'autre les

[1] Cf. Ségond, *L'intution bergsonienne*, chap. I: Les antithèses du bergsonisme.

états de conscience. Le commencement d'un événement fait partie intégrante d'un acte indivisible qui soude, en une unité inanalysable, et le passé où l'événement n'était pas encore, et le futur où il sera. Le devenir réel concilie ainsi ce qui, ensuite, quand on y appliquera l'analyse logique, apparaîtra comme contradictoire. La durée doit donc être reconnue comme étant à la fois et continue et créatrice, et l'admission de ces deux concepts contradictoires dans le sein même de la doctrine ne nous paraît nullement en marquer une faiblesse, comme semblent parfois le penser „les bergsoniens"[1] mêmes. Cela, au contraire, nous semble être fait en pleine connaissance de cause et en rapport étroit avec la critique de la logique discursive, en tant que moyen d'exprimer le réel. C'est justement parce que l'intelligence est incapable de parvenir à une expression non-contradictoire du réel, que Bergson postule la méthode intuitive. Et si celle-ci, en tant qu'elle veut s'exprimer en discours, ne le peut faire qu'en évocant des contradictions, — ces contradictions ont, dans le dernier cas, une toute autre portée que dans le premier. En effet, quand l'intelligence pose ses concepts elle prétend, par eux, saisir l'essence du réel. La contradiction, en ce cas, signifie pour elle une faillite irrémédiable. Quand la philosophie intuitiviste se sert des concepts, elle est loin de croire, par eux, saisir le réel. Ils ne sont pour elle que des approximations unilatérales plus ou moins grossières, et elle ne les emploie que comme des moyens de suggestion, comme des indices de la direction dans laquelle on doit marcher. Et, dans ce cas, le désaccord entre les divers concepts qu'elle emploie — grave défaut pour la méthode intellectualiste — devient un mérite au point de vue de la méthode intuitiviste: ce sont ces contradictions qui stimulent l'esprit à la vision compréhensive de l'intuition et en indiquent les frontières opposées. C'est, *mutatis mutandis*, la même méthode des *lignes convergentes* que Bergson a développée avec tant de succès dans son article sur *La Conscience et la Vie:* les concepts discordants posent la tâche de trouver par intuition le point où ils pourraient être conciliés.

Certainement, il y a des philosophes qui croient qu'une telle conciliation des contradictions par une vision n'a pas une grande valeur, parce qu'elle „n'expliquerait" pas comment cela serait possible. Ils préféreraient qu'on leur montrât que c'est l'intelligence elle-même qui concilie ainsi des concepts discordants. Et, en effet, il ne manque pas

---

[1] Cf. Grandjean, *Une révolution dans la philosophie*, p. 215.

de tentatives de ce genre. Le *Parmenide* et le *Sophiste* de Platon marquent les premiers pas faits dans cette direction. Le plus célèbre de ces essais est celui de Hegel. Le plus récent en date est celui de Hamelin. Ces philosophes prétendent montrer comment la raison, à elle seule, passe d'une notion à une autre contradictoire, pour les concilier ensuite dans une troisième notion plus compréhensive. Mais, malheureusement, la nature des liens qui lie ces notions reste assez obscure, et ces liens assez incertains et transformables dans les sens les plus divers, — il leur manque aussi toute rigueur, toute nécessité et, par suite, leur force explicative, du point de vue de l'intelligence, est très médiocre. Tout cela, croyons-nous, montre que les liens établis entre les notions en question ne sont nullement l'oeuvre de l'intelligence s'exerçant à elle seule, mais qu'eux aussi reposent, au fond, sur une vision, et les prétendues synthèses originales de la raison, ne font que suivre les pas de l'expérience: là où celle-ci la quitte, la marche de la raison devient si incertaine qu'elle s'égare sans cesse, comme le montrent les essais de la „Naturphilosophie" pratique de Hegel. La conciliation des contradictions du monde concret ne s'opère que sur la base de la vision intuitive, qui montre que ces contradictions reposaient sur ce fait qu'on a voulu appliquer au monde réel des concepts qui n'étaient pas faits sur lui.

Nous dirons la même chose aussi de tous les autres concepts de l'intelligence, en retournant après cette longue digression au problème principal qui nous intéressait ici, à savoir celui de l'articulation et de l'organisation du réel. Aucun des concepts de l'intelligence n'est lui pleinement applicable, — ils ne sont tous que des approximations assez grossières. Mais d'autre part nous avons essayé de montrer que cela ne doit ni exclure l'organisation du réel, ni avoir pour la suite le fait qu'il soit absolument étranger à l'intelligence. Cette organisation, quoi que, en principe, inexplicable d'une façon adéquate par le discours, doit néanmoins être admise comme existant et comme pouvant être saisie — imparfaitement par l'intelligence, — parfaitement par l'intuition. Et si le manque d'organisation a été quelquefois employé comme un argument pour mettre en doute l'existence de l'intuition et de son objet spécifique, — cet argument doit donc être considéré comme n'ayant pas d'application à la conception bergsonienne.

Les objections contre la doctrine de l'intuition que nous avons passées en revue jusqu'ici étaient dirigées seulement indirectement contre celle-ci, à savoir par l'intermédiaire de son objet. Mais il y a aussi des objections qui visent directement l'intuition comme mode de connaisance

Une de ces objections, nous l'avons déjà mentionnée et nous nous sommes efforcés de la réfuter, comme un malentendu, dans le chapitre précédant. C'était l'objection qui niait la possibilité de l'intuition puisqu'on supposait qu'elle excluait la distinction nécessaire à toute connaissance, à savoir celle du sujet connaissant et de l'objet à connaître.

Mais, outre cette objection, il y en a encore une autre qu'on peut désigner comme tout à fait classique depuis Kant. Elle n'est, d'ailleurs, qu'une modification de l'objection que nous avons déjà relevée en premier chef et qui consistait à nier la possibilité d'existence d'une réalité n'ayant aucune organisation. Cette négation impliquait qu'on ne peut affirmer comme existant que ce à quoi s'est appliquée déjà l'intelligence humaine. Nous avons essayé de réfuter cette objection en faisant remarquer que l'esprit organisateur des choses ne doit pas nécessairement être l'esprit humain, mais peut appartenir aux choses elles-mêmes. Cependant, supposé même qu'on nous fasse cette concession, l'objection en question n'a pas encore par cela nécessairement perdu toute sa force. En effet, admis même que les choses existent et sont organisées en elles-mêmes, il reste encore à savoir si elles peuvent se révéler à nous telles quelles. En faisant ainsi abstraction de la question de l'existence des choses on niera simplement la possibilité de leur connaissance sans intervention de l'intelligence humaine, c'est-à-dire qu'on niera la possibilité de l'intuition comme mode de connaissance.

On prétendra que cette négation a pour fondement une analyse exacte de tout acte de la connaissance. Ainsi, par exemple, on allèguera que, pour qu'une connaissance puisse avoir lieu, il faut, tout d'abord, qu'on ait „quelque chose" à connaître. Cela signifie que la connaissance n'est pas possible sans que soit mise en oeuvre la catégorie de la „chose" où, si l'on veut, de la „substance". Mais, évidemment, l'emploi de celle-ci entraîne l'application de toute une série d'autres. En effet, toute „chose" doit être pensée comme ayant certaines propriétés, — et, voilà, la manifestation d'un nouvel acte irréductible de l'entendement, c'est-à-dire d'une nouvelle catégorie. Ensuite, toute chose doit être dans certains rapports avec d'autres choses, — et ainsi apparaît encore une foule d'autres catégories. Tout à fait comme les myopes ne peuvent rien voir si ce n'est à travers leurs lunettes, de même aussi nous ne pouvons rien connaître sinon à travers notre intelligence. Et, comme les gens portant des lunettes, si celles-ci avaient des mailles, verraient le monde tout entier pris dans ces mailles, de même aussi nous ne pouvons rien voir

autrement que dans les formes que notre intelligence nous suggère inévitablement. Toute notre connaissance serait ainsi irremédiablement humaine, porterait l'empreinte du sceau de notre intelligence et ce serait une vanité tout à fait injustifiable que de croire pouvoir trouver dans notre connaissance quelque autre chose qu'un certain reflet de nous-mêmes. Sans doute, au fond, cette tournure de la critique n'implique pas nécessairement qu'on déclare toute notre connaissance subjective: les doctrines qui professent que les essences intelligibles sont les seules vérités, verront dans le rôle actif joué par notre intelligence dans la constitution de notre représentation du monde la seule garantie qu'il y a au moins quelque chose de „vrai" en lui. Mais que ces considérations sur le rôle de l'intelligence dans la connaissance mènent ou non au subjectivisme, il semble qu'il en soit fait de l'intuition.

Nous admettons sans difficulté que les analyses critiques ci-dessus ont raison en tant qu'il s'agit de l'expression de l'intuition. En effet, nous ne pouvons ni exprimer, ni penser, ni concevoir rien sans faire usage de l'intelligence et, par suite, aussi de certains de ses schèmes. Mais c'est autre chose — d'avoir une intuition et de l'exprimer. De ce qu'il est impossible de penser et d'exprimer l'intuition autrement qu'au moyen de l'intelligence, il ne s'ensuit pas encore qu'elle ne nous soit aucunement accessible et soit entièrement couverte par le voile de l'intelligence. Il faut surtout ne pas oublier que cette négation de la possibilité d'avoir expérience d'une intuition ne peut aller toute seule, mais doit avoir des conséquences très graves. Qui nie la possibilité de l'intuition doit nier aussi toute une série d'autres faits de conscience. Nous sommes ici devant l'alternative: il faut ou bien réduire tous les faits de conscience à ceux de l'intelligence ou bien en admettre à côté de celle-ci encore d'autres, — et alors il n'y a pas aussi de raisons pour faire la guerre à l'intuition. Dire que tous les caractères du monde se révèlent à nous seulemet grâce à l'intelligence devrait signifier, si l'on veut prendre cette thèse à la lettre, que ces caractères non seulement se révèlent grâce à l'intelligence, mais sont aussi établis par elle. En effet, pourrait-on raisonner, si, par exemple, ces sensations du rouge et du bleu, ou ces sentiments du plaisir ou de la douleur, se révèlent à moi seulement grâce à l'intelligence, cela ne signifie-t-il pas que, tant que l'intelligence n'est pas encore mise en oeuvre, ces sensations et ces sentiments ne diffèrent en rien? Mais s'il en est ainsi c'est notre intelligence à nous qui est le dieu-créateur de tout le contenu du monde. Mais

nous croyons que même les intellectualistes les plus convaincus ressentiront quelque malaise devant cette toute-puissance de l'intelligence. L'intelligence est seulement une faculté de la forme et elle n'est pas seulement „vide", mais elle est aussi encore plus „aveugle" que ne le sont les intuitions. En effet, si nos sensations, nos sentiments n'avaient par éux-mêmes aucune valeur cognitive qui se manifesterait, par exemple, par une distinction spontanée[1] il resterait profondément obscur comment l'intelligence pourrait établir entre eux quelque différence. De quel droit nous ferait-elle appeler ceci rouge plutôt que bleu, ce sentiment plaisir plutôt que douleur? On doit donc admettre qu'il y a pour nous des états de conscience qui ont des caractères positifs et ont donc déjà une valeur cognitive sans que ces traits soient nécessairement imposés par l'intelligence. Parmi de tels faits, l'intuition bergsonienne pourrait aussi avoir sa place.

Mais on peut aller encore plus loin. On peut non seulemen contester que tous les caractères du monde soient établis pour nous par l'intelligence, mais aussi dire que, même là, où l'intervention de ses schèmes est incontestable (comme c'est le cas dans l'expression de l'intuition), elle ne modifie pas nécessairement la vision intuitive de telle façon que celle-ci devienne toute subjective. Sans doute, il est bien convenu, de sorte qu'il est à peine nécessaire de le répéter, que toute description de l'intuition par le moyen des concepts de l'intelligence est bien imparfaite. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier non plus que tout ce que le concept de l'intelligenc a de positif, il le tient de l'intuition. Il a donc du rapport a l'intuition, il exprime quelque chose d'elle. Du concept de l'intelligence on devrait dire ce que dit Bergson de la perception usuelle, à savoir qu'il est partiel, que sa faute est d'être incomplet. Cette faute ne devient néfaste que si on l'oublie et si l'on considère le concept comme une expression adéquate du réel. La subjectivité, donc, qu'apporte l'emploi des concepts n'est pas si radicale qu'elle ne laisserait rien subsister de ce que contenait l'intuition. Et cette subjectivité devient encore moins irrémédiable si l'on emploie le concept non comme une formule existant par soi et pour soi, et exprimant l'essence des choses, mais dans le dessein de rappeler l'intuition originale qui était à son fond, si on l'emploie comme un tremplin pour s'installer de nouveau dans l'intuition. Nous nous résumerons donc en disant que le fait

---

[1] Cf. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, Dritter Abschnitt, Sechstes Kapitel: Die unmittelbare Beziehungsgewissheit.

que toute connaissance discursive s'exprime au moyen de l'intelligence et de ses schèmes ne fait pas préjudice à l'existence de la connaissance intuitive, ni n'exclut même la possibilité de se rapprocher de celle-ci au moyen du discours.

Après avoir passé en revue les objections principales qu'on pourrait adresser en général à la conception d'une connaissance intuitive, il convient de faire remarquer que même si l'on admet l'existence d'une telle connaissance, on peut encore professer des opinions différentes de celles de Bergson sur les modes et la nature de cette connaissance.

Ainsi, un critique aussi compétent qu' Harald Höffding admet l'existence du fait d'intuition, mais ce qu'il reproche à Bergson c'est de n'en avoir pas distingué plusieurs espèces. C'est ainsi qu'il regrette que Bergson n'ait pas éclairé le rapport des deux formes principales de l'intuition. „Il est clair qu'il y a une grande différence entre l'intuition à laquelle on arrive après avoir passé le travail de l'analyse et de l'expérience et „l'intuition originelle et immédiate" qui est la donnée immédiate et qui présente une continuité indivisée, morcelée ensuite par intelligence... C'eût été d'un immense avantage, au point de vue de la clarté, si M. Bergson s'était exprimé d'une façon plus précise et plus déterminée au sujet du rapport qu'il y a entre l'intuition, condition nécessaire à tout travail psychique (ou qui plutôt est son premier résultat) et l'intuition qui devrait constituer l'apogée et la conclusion du travail de la pensée comme étant l'union suprême de l'instinct et de l'intelligence. M. Bergson emploie le même mot pour les deux choses, ce qui doit fatalement causer une certaine confusion"[1].

Avant de tenter d'apprécier si les reproches de Höffding sont justes, rappelons en quelques mots les traits qui caractérisent l'intuition selon Bergson. Le premier de ces traits, sur lequel nous avons déjà insisté, est celui qu'elle est censée procéder par coïncidence avec son objet; le second est donné par ce fait qu'elle a un objet spécial, à savoir le réel, ce qui, selon Bergson, signifie la vie, ou, encore plus précisement, la durée. Ces deux traits sont le propre de l'intuition bergsonienne et ce sont eux qui constituent son caractère métaphysique. Enfin, elle possède encore un troisième trait, qui, d'ailleurs, lui est aussi imprimé par son objet, à savoir d'être une connaissance qui ne comporte pas de termes, qui n'est pas discursive, qui saisit dans un acte unique et quasi-momentané une richesse infinie

---

[1] H. Höffding. *La philosophie de Bergson*, 2-me éd. p. 50—51.