

de déterminations, qui pour être développée en discours demanderait une série interminable d'actes. Ce dernier trait, qui la distingue de la connaissance discursive, est celui qui est commun à l'intuition bergsonienne avec ce qu'on appelle ainsi communément, et qui à lui seul suffit pour caractériser l'intuition comme un phénomène psychologique original. Or, si nous envisageons maintenant les critiques de Höfding, il est clair qu'il a omis les deux premières caractéristiques de l'intuition qui sont spécifiques pour Bergson et s'est contenté de la troisième seule. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant qu'il ne voie pas ce qui justifie l'emploi du terme „intuition“, pour des cas en apparence très divergents, comme cela a lieu chez Bergson. Mais les difficultés disparaissent dès qu'on fait attention aussi aux caractéristiques spécifiques de l'intuition bergsonienne. Tout mode de connaissance qui manifestera les trois traits mentionnés sera pour Bergson l'intuition, et toujours la même intuition, car, même si quelques traits venaient s'y ajouter encore, selon les cas, ils seraient tellement subordonnés aux caractéristiques fondamentales qu'ils ne pourraient pas en créer une nouvelle espèce. De même, si, d'autre part le nom d'intuition était appliqué à une connaissance qui n'aurait pas les deux premières caractéristiques, — du point de vue bergsonien une telle connaissance serait un phénomène psychologique d'un caractère original, mais non pas ce que notre auteur a en vue quand il emploie le mot intuition. Il en résulte que Bergson n'a aucune raison pour distinguer les deux espèces opposées de l'intuition que mentionne Höfding. Pour lui, c'est toujours la même intuition, qu'on soit parvenu à elle grâce à une nature heureusement douée, ou bien par les longs détours d'un travail scientifique. La saisie de la vérité selon Bergson, comme nous le comprenons, n'est pas le privilège d'une élite peu nombreuse, mais elle est, en principe, à la portée de tous ceux qui voudraient tenter les efforts nécessaires pour cela. La différence des voies par lesquelles on atteint à l'intuition jouera seulement un rôle capital dans l'expression et l'application de celle-ci. Un homme peu érudit, qui serait parvenu à l'intuition du réel grâce à un naturel heureux, transformerait peut-être sa vie personnelle pour l'accorder mieux avec sa vision, mais pour peu qu'il voulût l'exprimer en discours, se trouvant dépourvu des armes de la science à la merci de tous les préjugés et superstitions de son temps, il ne parviendrait qu'à des résultats très médiocres condamnés à s'écrouler au premier attouchement de la critique. Seul, l'homme qui se trouve au niveau de la science de son époque pourra utiliser ses intuitions pour

en tirer des vérités discursives qui seront d'une longue portée et auront des chances d'être universellement admises. La préparation scientifique aura donc une signification négative pour la réalisation de l'intuition: en écartant des préjugés, des erreurs, elle, facilitera d'abord l'avènement de la vision du vrai et, ensuite, elle garantira une interprétation critique de cette vision. Mais, en ce qui concerne la vision elle-même, elle ne saurait être ni modifiée par cette préparation, ni être une rémunération réservée exclusivement à celle-ci.

Des remarques tout analogues s'imposent aussi à propos de la tentative de Höfding pour comparer l'intuition métaphysique bergsonienne aux formes de l'intuition qui sont connues par l'histoire de la philosophie. Il croit pouvoir distinguer quatre formes principales de l'intuition. Il y a premièrement, l'intuition concrète, qui se manifeste dans la perception immédiate soit des images sensibles, soit des faits antérieurs, soit des créations de l'imagination. Il trouve que cette intuition a quelque chose d'individuel, de spécial, et qu'elle est dans une opposition significative avec l'activité attentive, féconde en distinctions, que nous appelons analyse, aussi bien qu'avec l'abstraction, la généralisation et la conclusion. Deuxièmement, il y a une intuition pratique, la plus fréquente dans la conversation, qui, étant une synthèse spontanée d'expériences et d'observations se manifestant avec un caractère de certitude et de conviction, joue un rôle essentiel lorsque l'homme se forme sa croyance et sa conception de la vie. Il y a, en troisième lieu, une intuition analytique, qui perçoit immédiatement la différence ou l'identité qu'il y a entre deux images de la sensation et qui n'est en opposition ni avec l'intelligence, ni avec l'intuition concrète, ayant trait à un rapport entre des images et non aux images elles-mêmes. Quatrièmement, il y a encore l'intuition synthétique qui est la perception immédiate d'une connexion ou d'une totalité que l'on peut acquérir en parcourant soit une série, soit un groupe de membres ou de parties si l'on a une certaine compréhension de leurs rapports mutuels. Höfding trouve que Bergson n'a bien mis en lumière que la première forme de l'intuition, à savoir l'intuition concrète. Certainement son „intuition métaphysique" rappelle aussi l'intuition synthétique, mais si l'on fait attention à ce qu'il n'insiste pas assez sur la connexion de la vue d'ensemble avec l'activité de la pensée, on doit, selon Höfding, reconnaître qu'elle se rapproche beaucoup plus de l'intuition pratique spontanée, dont Bergson ne ferait, à tort, aucune mention. L'inconvénient le plus sérieux de la doctrine de Bergson serait qu'elle aurait négligé l'existen-

ce de l'intuition analytique, et toute son exaltation de l'opposition de l'intelligence et de l'intuition ne serait chez lui que la suite de cette négligence.

Ces critiques ne nous semblent pas toucher Bergson en tant que ce qu'il s'était proposé comme tâche n'était pas la détermination des diverses espèces de l'intuition comme d'un phénomène psychologique. L'intuition étant toujours la saisie immédiate, dans un acte, des particularités d'un objet, elle revêtira nécessairement autant de formes qu'il y aura d'objets ayant des traits originaux se présentant à elle. Il n'y a aucun doute que dans ce cas même les quatre formes mentionnées par Höfding n'épuisent pas toutes les variétés possibles de l'intuition. C'est ce que montre déjà l'exemple de W. Meckauer qui croit avoir trouvé que Bergson aurait „confondu" six espèces de l'intuition<sup>1</sup> et nous croyons que ce nombre d'espèces de l'intuition confondues pourrait être augmenté *ad libitum*. L'intuition bergsonienne est toujours une, en tant qu'elle n'a qu'un objet — la durée, mais elle comportera autant de variétés, qu'en comporte la durée. Mais ces variétés ne se couvriront que très incomplètement avec celles que mentionne Höfding. Ainsi, il n'y a aucun doute que, selon Bergson, il y a une intuition sensible qui se révèle dans la perception immédiate. Elle correspond à ce relâchement extrême de la durée qui est censé être le monde matériel. Cette intuition s'exerce tout naturellement chez tous les hommes, et s'il y a lieu même ici de parler d'une éducation spéciale, il ne s'agit pas d'éducation positive, mais seulement de l'éducation de l'aptitude à ne pas fausser cette intuition naturelle par une interprétation erronée. Cette intuition-perception correspondrait à ce que Höfding appelle l'intuition concrète. Au contraire, nous ne voyons aucune ressemblance, sinon toute extérieure, entre l'intuition métaphysique de Bergson, c'est-à-dire l'intuition de la durée parfaite, et cette espèce principale d'intuition que Höfding nomme en quatrième lieu en l'appelant l'intuition synthétique. L'intuition bergsonienne n'opère aucune synthèse, elle est toujours une saisie, une révélation. S'il y a synthèse — cette synthèse s'est opérée déjà dans le réel, mais non pas par l'intuition. Höfding a plus raison quand il dit que l'intuition métaphysique de Bergson ressemble par sa spontanéité plutôt à l'intuition pratique, qu'il nomme comme deuxième forme de l'intuition. Mais cette ressemblance aussi n'est qu'extérieure: tandis que l'intuition pratique de Höfding est tou-

<sup>1</sup> Walter Meckauer. *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson*, p. 38.

jours dirigée vers des faits tout particuliers, l'intuition bergsonienne est censée saisir le fond même de la vie. Au meilleur cas, l'intuition pratique ne pourrait être qu'une application particulière de l'intuition métaphysique. Enfin, l'intuition analytique ne nous semble pas être si étrangère à Bergson que le croit Höfding. L'intuition, selon Bergson, saisit le réel, mais elle y découvre des distinctions — on nous parle du réel, par exemple, comme d'une multiplicité qualitative. Ensuite, il ne faut pas oublier que, selon Bergson, tout notre savoir n'est, au fond, que le développement d'une intuition originelle, n'est qu'une analyse de ce qu'on a saisi par l'intuition: l'intuition implique donc la conscience que ce qu'on a conquis est une diversité, elle contient donc déjà le germe des analyses ultérieures.

Mais, ne pouvant ainsi être d'accord avec les critiques particulières de Höfding, nous nous voyons tout de même obligés à reconnaître la justesse de sa remarque générale que la notion d'intuition garde encore chez Bergson beaucoup d'obscurité. Il se dresse à propos d'elle toute une série de questions qui sont autant des difficultés pour les interprètes de la doctrine. Ainsi, l'objet de l'intuition est dit être le réel, qui lui-même s'identifie avec la durée. Or, c'est l'interprétation de cette notion de la durée comme du réel qui présente beaucoup de difficultés. En premier lieu se dresse la question: cette durée est-elle quelque réalité particulière ou bien le Réel — la réalité dans sa totalité ou dans sa quintessence? Vu que Bergson ne spécifie pas cet objet de l'intuition par des caractéristiques qui permettraient de reconnaître en lui quelque réalité particulière, il semble qu'il faille y voir le Réel. Mais alors se pose la seconde question, — comment parvenons-nous à lui? C'est ici que se fait sentir le manque d'une méthode précise. Il est peut-être impossible de donner un itinéraire précis pour les régions où l'intuition prétend nous mener, mais il devrait être nécessaire de montrer l'endroit où, sur noire terre encore, l'ascension ou la descente doit commencer. Or, nous n'avons pu trouver chez Bergson qu'une seule indication précise du lieu, pour ainsi dire, d'où l'on doit aborder la descente à la durée parfaite. C'est notre moi qui est ce lieu. C'est par une contemplation ou plutôt par une immersion dans le devenir de notre conscience qu'on doit parvenir à cette durée en général. La voie vers l'intuition serait donc la méthode de l'introspection „approfondie“ (comment réaliser cet „approfondissement“ n'est pas, d'ailleurs élucidé). Mais s'il en est ainsi, on demandera ensuite — quelle raison a-t-on d'affirmer que cette durée à laquelle on parvient ainsi n'est pas simplement la durée individu-

elle de notre „moi“, et non la durée universelle? La réponse de Bergson consiste à intervertir la question: il pose comme donné ce qui était le problème et considère comme le problème ce qu'on admettait comme donné. Ce qui est donné, pour lui, c'est la connexion du Tout: nous sommes comme les branches d'un arbre immense et, pour peu que nous fassions attention, nous remarquerions que la sève qui circule en nous est la même qui se meut dans le tronc et qu'elle vient des racines qui sont les mêmes pour tout l'arbre. On reconnaît ici les paroles de l'apôtre ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν, qui ont joué un rôle si important dans le néoplatonisme et qui sont répétées par Bergson en diverses variations<sup>1</sup>. Comment cette thèse s'établit chez lui, nous en avons déjà parlé et nous aurons encore à y revenir à propos de la perception. En tout cas, dès qu'elle est posée, le problème devient de savoir non comment est-il possible que nous connaissions en nous le Tout du réel, mais plutôt, comment est-il possible que nous connaissions encore quelque chose qui ne serait pas lui, comment est possible une connaissance erronée? C'est justement à cette question que veut répondre l'explication pragmatiste de la connaissance intellectuelle. Mais si l'on gagne ainsi d'un côté, de l'autre surgissent de nouvelles questions graves. Si la durée que nous saisissons en nous est la durée universelle, que devient alors notre durée individuelle? Existe-t-elle, n'est-elle qu'un mirage, — quel est son rapport avec la durée universelle? Autant d'énigmes, semble-t-il, que de questions. Sans doute, il y a un expédient bien connu, qu'on emploie pour sortir de ces difficultés. Il consiste à faire appel à la matière comme au principe d'individuation. Mais cet expédient est inacceptable pour Bergson, car l'individu ne deviendrait alors qu'une somme de négations, ce qui mènerait tout droit au platonisme, à un dédain de l'individuel et à une exaltation du général.

Mais, supposé même qu'ainsi, la possibilité de connaître la durée universelle soit établie, la possibilité de cette connaissance à laquelle nous aspirons sera-t-elle, par là, également établie? En connaissant la durée, en coïncidant avec elle, ne connaissons-nous pas par là seulement un moment de celle-ci, ou, pour le mieux, l'histoire passée de cette durée? Que serait une science qui voudrait bâtir sur une telle intuition? Elle devrait terminer tous ses théorèmes par „il était ainsi“, car la vision qu'elle rendrait explicite serait nécessaire-

<sup>1</sup> Cf. *Évolution créatrice*, p. 218,323; *Données immédiates*, p. 181; *Perception du changement*, p. 36; Bulletin de la Société française de philosophie, 1901, p. 59.

ment une vision passée, qui, semble-t-il, en tant que telle, ne pourrait contenir aucune indication sur ce qui est ou sur ce qui sera, de sorte que l'autorité d'une telle science serait très précaire. Mais une telle situation de la science est-elle une conséquence nécessaire de la conception de la durée chez Bergson? Nous ne le croyons pas, mais avouons qu'elle n'est pas non plus nettement écartée. En tous cas, il nous semble qu'on puisse trouver chez Bergson des indications qui permettent dans une certaine mesure de mitiger les difficultés que nous venons de signaler. Toute la question se ramène à savoir, si la durée bergsonienne s'épuise par un flux des états momentanés, ou bien si elle garde en soi aussi, en quelque sorte, le futur? Nous avons déjà répondu à cette question en tentant de montrer que selon Bergson la durée empiète aussi sur le futur. Nous avons ensuite expliqué ce fait en ce sens que la durée était de la nature de la conscience, car c'est justement la caractéristique de la conscience de transcender le présent.

Nous voilà parvenus à un endroit où les mots jouent un rôle important. En effet, le caractère de la durée que nous venons de signaler, peut être énoncé aussi autrement. Si l'on convient que la caractéristique de l'idée est être le mode d'existence du futur dans le présent, — on pourra dire que la durée contient déjà l'élément de l'idée. Évidemment, une telle façon de s'exprimer n'est admissible que si l'on comprend le mot „idée“ dans le sens très large que nous venons d'indiquer. Ce sens n'est pas, d'ailleurs, étranger à l'usage courant. Ainsi le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, constitué par Lalande, donne sous C. un sens du mot „idée“ qui est très près de celui que nous avons en vue: „Préconception, dans l'esprit, d'une chose à réaliser; projet, dessein. Par suite, idée nouvelle, invention. Sens très usité dans le langage courant“. S'il l'on convenait de n'appuyer que sur la première partie de la première phrase de cette définition et d'ôter à cette „préconception“ le caractère d'un concept rigide — nous croyons que, dans ce cas, si paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, la durée chez Bergson n'est pas absolument réfractaire à l'idée, comme on le croit d'ordinaire. Ce que Bergson critique c'est la conception qui veut que le réel contienne en soi des concepts abstraits, des concepts à la façon de ceux qu'on trouve dans un traité de géométrie ou de logique. Mais nous ne trouvons chez lui nulle part des indications interdisant absolument de penser que le réel puisse contenir de quelque façon que ce soit un élément idéal, compris dans le sens que nous venons

d'expliquer. Au contraire plus d'un endroit chez lui invite à croire qu'il veut faire aussi à l'élément idéal sa place dans le réel. Comment sa conception de la durée l'implique, nous venons d'en parler. Puis, c'est surtout sa conception du processus évolutif comme d'un processus finaliste qui rend nécessaire qu'on fasse place aussi à l'idée. Sans doute, Bergson critique vivement le finalisme radical, et nie que l'avenir puisse être „contenu dans le présent sous forme de fin représentée“. Mais remarquons bien que c'est le finalisme radical qui est critiqué et non pas le finalisme en général. Bergson convient que „la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure“<sup>1</sup>. Mais en acceptant „dans une certaine mesure“ le finalisme, on accepte par là aussi „dans une certaine mesure“ l'idée dans le réel. Ce que signifie ce „dans une certaine mesure“ est clair: on accepte le finalisme en tant qu'il est épuré des formes qui relèvent trop manifestement des conditions de l'action humaine. Et de même que Bergson admet un finalisme „plus vague“<sup>2</sup>, de même admet-il des idées, pour ainsi dire, reformées, des „concepts fluides“. En effet, la raison principale pour laquelle Bergson nie la présence d'une fin représentée dans la nature est qu'alors, tout le devenir pourrait apparaître comme fictif: s'il y avait dans la nature des buts, des fins tout faits et immuables dans l'éternité, le devenir serait alors une mystification et incompréhensible. Ce n'est pas l'idée comprise comme la présence de n'importe quel avenir dans le présent, qui est niée par Bergson, mais la présence d'un avenir fixe et immuable. Au contraire, si l'on concevait des idées comme évoluant elles-mêmes, comme subissant une influence inintermittente de leurs propres créations, comme influant sur le cours des choses et comme influencées par ce cours lui-même — il serait difficile d'entrevoir les raisons pour lesquelles une telle idée ne pourrait avoir sa place dans la doctrine de Bergson. En tout cas, c'est Bergson lui-même qui parle — quoique dans un autre contexte — de „concepts fluides“<sup>3</sup>, comme pouvant s'approcher du réel. Dans

<sup>1</sup> *Évolution créatrice*, p. 43.

<sup>2</sup> *ib.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 9., cf. aussi *Bulletin de la société française de philosophie*, I, p. 57.

L'étude sur *L'Effort intellectuel* il s'exprime encore plus nettement, l'unité de la vie y est identifiée avec „l'unité d'une „idée directrice“: commune à un grand nombre d'éléments organisés“<sup>1</sup>. C'est, d'ailleurs, dans cette même étude, que se trouve le meilleur exemple de la forme sous laquelle l'idée pourrait être admise dans le réel: c'est le „schéma dynamique“. Par ce nom, Bergson entend une représentation simple, développable en images multiples, qui „contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer. Ce n'est pas un extrait des images, obtenu en appauvrissant chacune d'elles: on ne comprendrait pas alors que le schéma nous permit, dans bien des cas, de retrouver les images intégralement“<sup>2</sup>. Ce qui est encore plus important, c'est que le schéma est loin d'être conçu comme quelque chose de fixe et de prédéterminé. „Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du tout fait, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son oeuvre. L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent toujours capable de se réaliser en images mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose“<sup>3</sup>. Ensuite, ce qui caractérise le schéma intellectuel, c'est qu'il change d'aspect et de nature en subissant l'influence de ses propres créations. „Il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois, il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. A mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il en voulait obtenir, ou il en obtient autre chose. Et, de même, les personnages créés par le romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. Là est surtout la part de l'imprévu; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *L'énergie spirituelle*, p. 197.

<sup>2</sup> *ib.*, p. 172.

<sup>3</sup> *ib.*, 199—200.

<sup>4</sup> *ib.*, p. 187.



Ces caractéristiques données par Bergson au schéma dynamique intellectuel ont pour nous un double intérêt. D'un côté, elles montrent que Bergson conçoit une forme assouplie de l'activité intellectuelle, à laquelle évidemment ne se rapportent pas les critiques qui ont été dirigées contre une certaine autre forme de cette activité qui est en opposition avec cette „l'intellection vraie“<sup>1</sup>. Deuxièmement, toute cette étude sur *L'Effort intellectuel* nous semble avoir une portée plus longue qu'une simple analyse psychologique. Il semble que Bergson l'ait présentée surtout comme un modèle de la manière dont on devrait, selon lui, comprendre le développement général de l'esprit créateur de la vie. Nous avons déjà mentionné qu'il assimile l'unité de la vie à l'unité de „l'idée directrice“, c'est-à-dire du schéma. Dans les dernières lignes de l'étude dont nous parlons, il exprime encore plus nettement cette pensée. „Entre l'impulsion et l'attraction, entre la „cause efficiente“ et la „cause finale“, il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré, par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu, sur l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple, cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale“. Si l'on fait attention à ce qu'il y a, dans les caractéristiques du schéma dynamique intellectuel que nous venons de citer, des traits qui coïncident avec ceux de la durée, par exemple: l'implication réciproque des parties, l'intensité opposée à l'extension l'imprévu, l'invention, l'état ouvert, devenir dynamique opposé à l'état statique, unité simple à l'unité contenant une multiplicité -- notre affirmation que la durée aussi peut contenir déjà en germe des éléments intellectuels ne devrait plus paraître trop paradoxale. L'idée peut donc avoir sa place dans la doctrine de Bergson et si cela n'y est pas, sans doute, exprimé en toute netteté, cela tient à l'orientation générale de la doctrine qui veut mettre en lumière un autre mode de connaissance que l'intelligence et, par là, est amenée à mettre plutôt l'accent sur ce qui la sépare de l'intellectualisme que sur ce qu'elle en retient. Cela établi, l'intuitivisme de

<sup>1</sup> *Énergie spirituelle*, p. 179.

Bergson échappe au reproche de ne pouvoir saisir dans le réel qu'un moment fugitif et tout individuel. L'intuition de la durée, qui enferme aussi de l'idée, peut ainsi être dirigée vers le général, comme le veut Bergson<sup>1</sup>, et c'est en cela qu'elle se distingue de l'intuition artistique qui saisit le courant vital quand il s'est déjà éparpillé dans des créations individuelles.

En résumant notre examen de la notion de l'intuition, examen que nous avons entrepris surtout du point de vue de l'existence et de l'intelligibilité de l'intuition, nous dirons que nous avons abouti au résultat suivant: ni l'intuition comme mode de connaissance, ni son objet ne sont exprimables adéquatement par des concepts de l'intelligence, de sorte que toute tentative de ce genre amène à des contradictions, mais malgré cela, ils doivent être acceptés comme réels. Si l'on prend en considération que nous avons caractérisé comme le stimulus de la philosophie bergsonienne la suppression des antinomies dans lesquelles se débattait la philosophie intellectualiste, on voudrait, peut-être, interpréter ce résultat comme l'aveu de l'échec de toute entreprise bergsonienne. Une telle interprétation serait cependant erronée. Nous aurons à nous arrêter encore sur ce que signifient les contradictions chez Bergson, — faisons remarquer seulement pour le moment que ce qui, chez Bergson, est contradictoire, c'est l'expression des résultats de l'intuition au moyen des concepts habituels de l'intelligence. Une telle contradiction était déjà prévue d'avance par la doctrine bergsonienne et même posée par elle, de sorte qu'elle ne peut pas la surprendre.

Mais d'autre part, évidemment, cela ne la met pas à l'abri des reproches. En effet, pourrait-on argumenter, si la philosophie bergsonienne ne peut parvenir qu'à des contradictions, ne fût-ce que dans son expression, — ne vaut-il pas mieux s'abstenir totalement de philosopher, s'abstenir du discours, s'abstenir d'écrire des livres? Un tel reproche serait cependant très superficiel. Même dans les cadres d'une philosophie intuitiviste, le discours a des tâches importantes. C'est, premièrement, la critique immanente des conceptions fausses, c'est, deuxièmement, l'essai d'épuiser le réel par le discours dans la mesure où il s'y prête pour préciser ainsi aussi rigoureusement que possible les frontières de ce qui doit relever d'une autre méthode. Enfin, ce pourrait être même une tentative de reconstruire le réel par des concepts assouplis, tentative qui, quoique

<sup>1</sup> *Évolution créatrice*, p. 192.

vouée à l'échec, aurait cette signification que, par ses contradictions et ses fissures mêmes, elle servirait de stimulus à l'intuition, de tremplin. Car, en fin de compte, la philosophie bergsonienne ne signifie nullement, selon nous, une abdication de l'esprit de sa tendance vers la cohérence et l'unité. Nous avons déjà fait remarquer que le réel en soi, chez Bergson, n'est pas contradictoire. Nous pouvons ajouter maintenant que, tout au contraire, il est jugé être cohérent, être une unité, et la pensée humaine qui prétend connaître le réel ne peut estimer s'être acquittée de tâche que si elle aussi a atteint cette même unité et cette même cohérence. Cependant, cette unité n'est pas celle de la logique, qui a pour fondement l'inertie des termes et qui assure la cohérence de la pensée seulement parce qu'elle trépigne sur place. L'unité et la cohérence que cherche la philosophie bergsonienne sont celles de la vie, et sont, d'ailleurs, indéfinissables, c'est-à-dire ne peuvent pas être ramenées à d'autres termes plus simples, car ce sont elles-mêmes qui sont les plus simples. On pourrait se les représenter comme l'unité et la cohérence de l'acte de la pensée créatrice qui, devenant consciente, s'apercevrait être à la fois et toujours nouvelle et toujours la même, sans que ce nouveau et cet ancien puissent être détachés et fixés en termes. C'est ici encore un point que la philosophie hégélienne et celles qui s'y rattachent ont bien mis en lumière, à savoir l'insuffisance de la logique fondée sur le principe de la non-contradiction et la nécessité d'admettre une pensée créatrice qui, en transcendant les lois de la logique trop simple, resterait néanmoins cohérente en soi. Seulement, Bergson n'a pas cru pouvoir considérer cette pensée comme une dialectique des concepts, mais il la croit être antérieure à tous les concepts, qui ne se seraient détachés d'elle qu'ultérieurement, quand les nécessités de l'action ont commencé à jouer leur rôle. Nous concluons donc que le caractère contradictoire des révélations de l'intuition, quand on les exprime en concepts, ne préjuge rien sur leur cohérence et leur unité interne, qui sont d'une nature plus profonde. Les antithèses, irrémédiables pour une logique d'identité, se concilient dans la synthèse suprême opérée par l'intuition, synthèse qui se révèle comme une réalité palpable et dans la conscience et dans la vie, et dans leur essence qui est la durée.

Par là s'éclaire encore la dernière particularité de la méthode bergsonienne. On lui reproche parfois d'abuser trop des expressions métaphoriques, de faire moins une oeuvre philosophique que littéraire. Mais ce défaut, si c'en est un, devient un mérite si la cohérence et l'unité suprême de la pensée doit être identique à celle de la vie. La

logique simpliste étant impuissante d'arriver à la cohérence par le moyen des concepts, on doit chercher d'autres voies pour y parvenir que celle de l'enchaînement logique des concepts. C'est alors que s'impose la méthode des „lignes de convergence“ dont parle déjà avec tant de pénétration Pascal. Des métaphores multiples, dont chacune, prise en soi, est unilatérale, font comme aiguiller l'esprit vers un centre unique où elles semblent toutes converger. C'est donc, en somme, une méthode de suggestion qui devra utiliser une philosophie intuitive et c'est par là qu'elle s'approchera de l'art. Car, si l'on demandait des exemples d'une telle conciliation des contradictions, ce seraient les oeuvres d'art qui pourraient en fournir des exemples. Et la méthode qu'emploie l'art est aussi bien connue: au lieu de tourner autour de l'objet et du prendre des vues sur lui du dehors, l'art nous place dans l'objet même et il résout le problème en nous le faisant vivre. De même l'intuition. Nous entrons par elle dans la réalité, nous la vivons, et c'est ainsi que nous apprenons comment tout se concilie.

Mais pourquoi alors appeler une telle conciliation philosophie? Ne serait-il pas plus juste de l'appeler simplement vie? Et alors, semble-t-il, la plus humble créature serait justement aussi sage que le philosophe d'intuition, car celle-là aussi résoudrait en vivant le problème de la vie. Mais Bergson a déjà répondu à cette objection un peu trop facile. L'instinct, à lui seul, n'est pas encore la solution de tous les problèmes, — c'est l'instinct devenu conscient. Ce qui distinguera donc l'attitude philosophique de l'attitude simplement vitale et aussi de celle de l'art sera ceci: dans la philosophie l'esprit sera comme doublé de soi-même, sera penché sur lui-même, et cela dans un but précis — pour répondre à certains problèmes. La philosophie est toujours par excellence la réflexion de l'esprit sur l'esprit. Elle le sera aussi chez Bergson. Cela pourra-t-il se faire sans „intellection“? Nous ne le croyons pas. Mais comme nous avons déjà tenté de le montrer, la conception bergsonienne n'est pas nécessairement en opposition avec toute conception d'une activité intellectuelle. L'intuition fait „des coups de sonde“ dans la profondeur de la mer, mais elle ne le fait pas pour rester dans cette profondeur. Elle y va pour rapporter quelque chose au soleil. Ce quelque chose sans doute s'y modifiera vite, mais tout de même assez lentement pour permettre à l'oeil curieux de recevoir „un sentiment vague“ de ce qu'est la vie dans cette profondeur. Ainsi, l'intuition aussi servira la cause de la philosophie, et si indéfinissable que puisse apparaître son rôle, c'est, néan-

moins, elle seule qui préside à l'assouplissement et à la rectification de nos concepts et, ce qui plus est, préside à la formation de l'esprit philosophique dont l'essence consiste, d'une part, dans une attitude critique et réservée par rapport aux conceptions de notre intelligence, qui gardent souvent une empreinte trop forte des conditions extérieures de notre vie humaine, et, d'autre part, dans l'aptitude de remonter aux sources les plus pures de la vie „au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine“.

## II. La perception

Comme nous l'avons déjà indiqué, nous considérons la perception, plus précisément la perception pure, comme une forme de l'intuition. Une telle interprétation de la doctrine, adoptée aussi par E. Le Roy <sup>1)</sup>, a été contestée par J. Wahl <sup>2)</sup> qui voit une différence radicale entre ces deux manifestations du contact avec le réel. Cependant il existe des témoignages, des textes formels, qui semblent militer en faveur de notre interprétation. Ainsi dans *Matière et Mémoire* <sup>3)</sup> il est dit: „Nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, ... nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate“, et un peu plus haut <sup>4)</sup>: „Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instantanée, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute. Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieures analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à toute la série des événements subséquents et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors, — nous le prouverons plus loin, — que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel.“ Dans *L'Évolution créatrice* <sup>5)</sup> on parle même expressément de deux formes de l'intuition: „Coincitant avec cette matière (extra-intellectuelle de la connaissance), adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par

<sup>1)</sup> Le Roy, *Une philosophie nouvelle*. Explications complémentaires: Théorie de la perception.

<sup>2)</sup> J. Wahl, *Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson*, Revue du Mois, 1912, p. 152—180.

<sup>3)</sup> p. 70.

<sup>4)</sup> p. 59, cf. aussi p. 63.

<sup>5)</sup> p. 387.

deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, le corps et l'esprit." Il n'y a aucun doute que cette intuition, qui est censée saisir le corps et est appelée plus loin <sup>1)</sup> „l'intuition sensible“, n'est qu'un autre nom de la perception pure. Mais, qui plus est, notre conception de la perception comme d'une espèce d'intuition n'est pas seulement conforme à la lettre du bergsonisme, — elle est confirmée aussi par la caractéristique générale de l'intuition représentant celle-ci comme une coïncidence du sujet avec l'objet de la connaissance. Or, la perception pure étant ainsi caractérisée à plusieurs reprises <sup>2)</sup>, il devient incontestable qu'elle aussi doit être considérée comme une forme de l'intuition.

Le genre de l'intuition ayant ainsi deux espèces : l'intuition métaphysique ou intuition proprement dite, et l'intuition sensible ou perception pure, — quelles sont les différences spécifiques de ces deux espèces ? Ce qui leur est commun, c'est que, toutes deux, elles procèdent par coïncidence avec leur objet et n'admettent pas d'articulations logiques. Ce qui les distingue, ce sont leur objets différents. L'intuition proprement dite est tournée vers la durée, la perception pure, au contraire, vers ce qui ne dure pas au sens propre. La différence entre l'intuition proprement dite et la perception pure se réduit ainsi, en somme, à la différence entre la durée et la matière. Cette différence étant caractérisée par Bergson comme profonde <sup>3)</sup>, on aura donc aussi raison en disant que profonde est la différence entre l'intuition et la perception, et on comprend qu'on puisse hésiter à les assimiler. Néanmoins, elles restent identiques en tant que méthodes de connaissance et même leurs différences touchant leur objet s'atténuent beaucoup si l'on prend garde que la matière, elle aussi, n'est au fond qu'une „conscience neutralisée“ <sup>4)</sup>, qu'elle aussi, tout comme l'esprit, est un „perpétuel devenir“ <sup>5)</sup>, et que, par conséquent, son opposition à la durée n'est pas aussi radicale qu'il le pourrait sembler au premier abord. L'opposition entre l'intuition et la perception ne devient irréductible que si l'on comprend, par ce dernier terme, la perception concrète, c'est-à-dire une perception dans laquelle les données intuitives sont

<sup>1)</sup> p. 389.

<sup>2)</sup> *Matière et mémoire*, p. p. 60, 61, 245, 247, 249, *Evolution créatrice*, p. 389, *Durée et simultanéité* p. 55.

<sup>3)</sup> *Matière et mémoire*, p. 198.

<sup>4)</sup> *Op. cit.*, p. 245.

<sup>5)</sup> *Evolution créatrice*, p. 295.

déjà radicalement modifiées, par l'apport de notre esprit, en vue de leur utilisation pratique et sociale. Mais alors, cette perception concrète n'est pas plus opposée à l'intuition qu'à la perception pure, le rapport entre la perception pure et la perception concrète nous semblant être exactement le même qu'entre l'intuition et son expression discursive.

Les problèmes qui se rattachent à la perception sont multiples. Beaucoup d'entre eux sont analogues à ceux qui se sont posés déjà à propos de l'intuition. Seulement, leur discussion, précisément parce qu'ils se rapportent à la perception, offre l'avantage de présenter un point de moins sujet à controverse. En effet, tandis que les soi-disant révélations de l'intuition peuvent toujours provoquer la méfiance des sceptiques, il en va autrement pour la perception. Toutes réserves faites, personne ne peut contester, au moins pratiquement, ce qu'on pourrait appeler „la vertu informatrice“ de la perception concrète, à laquelle est censée aboutir la perception pure. On peut contester que ces informations portent sur quelque réalité en soi, on peut aussi, avec une grande plausibilité, montrer que ces informations sont souvent sujettes à erreur, mais, malgré tout cela, il reste néanmoins établi que la perception est à la base de toutes les sciences concrètes, qui tendent de plus en plus à transformer toute la vie humaine. En effet, personne ne contestera que les succès éblouissants de la science moderne ne soient dûs surtout à la méthode expérimentale; mais que serait cette méthode sans la perception, ou sans foi en celle-ci? L'autorité de la perception concrète, à ce point de vue, s'impose inévitablement, et c'est là une situation qui, pour la plupart de ceux qui dirigent parfois leur attention sur la question qui nous occupe, ne comporte aucune comparaison avec celle de l'intuition.

Mais, ce point mis à part, les problèmes que soulève la doctrine bergsonienne de la perception pure sont encore de plus graves. En effet, cette doctrine est loin d'être épuisée par la constatation d'un fait aussi banal que celui-ci: tout le monde est obligé *nolens volens*, d'admettre une certaine autorité de la perception concrète. Ce qui est caractéristique, pour cette doctrine, c'est l'affirmation que la perception concrète puise sa „vertu informatrice“ dans la perception pure. Mais, ce qu'est cette perception pure, nous le savons: c'est une révélation authentique de la réalité matérielle, c'est une saisie de celle-ci comme elle existe en elle-même. Mais cette affirmation, que Bergson exprime encore en disant que les qualités des choses sont perçues par nous non en nous, mais en elles-mêmes <sup>1)</sup> est, on ne le sait que trop, une des plus

<sup>1)</sup> *Matière et mémoire*, p. 39.

contestées, et c'est donc cette thèse fondamentale qui doit, en premier chef, devenir l'objet principal de nos discussions.

Si nous nous tournons d'abord vers l'histoire de la philosophie, nous devons reconnaître que l'ébranlement de la foi en les données des sens a été un des premiers et des plus durables résultats auxquels ait atteint la pensée philosophique, dès qu'elle a commencé à s'exercer. En effet, si nous considérons la philosophie de Platon comme la première synthèse de la pensée philosophique grecque, nous devons constater que cette synthèse aboutit à la négation de la valeur cognitive de la perception sensible. Celle-ci est reconnue trompeuse<sup>1)</sup>, ce qui sert d'argument indirect en faveur de la théorie des idées. Démocrite, lui aussi, aboutit au même résultat en ce qui concerne la perception : il tend à définir avec plus de précision l'élément subjectif de la perception en le ramenant à l'action des atomes<sup>2)</sup>. Enfin, chez les sceptiques, qui tendaient à donner une réfutation systématique de la possibilité de connaître le monde extérieur, nous trouvons un inventaire presque complet, pour l'antiquité, des arguments tirés de l'analyse du processus de la perception, démontrant la relativité des données des sens. Sans doute, l'autorité d'Aristote, qui enseigna l'objectivité des qualités sensibles rendit inefficaces ces arguments sceptiques pendant tout le moyen-âge, mais, dès l'époque de la Renaissance, les tendances critiques se font sentir de nouveau, pour aboutir chez Descartes à un triomphe définitif, semblait-il, sur les vues d'Aristote. Mais il est intéressant de noter que le fondement de l'affirmation que les sens ne peuvent pas donner une connaissance véritable du monde extérieur, est, chez Descartes, tout autre que dans l'antiquité. Il se trouve dans un rapport étroit avec les tendances mécanistes du cartésianisme, adoptées comme seules valables pour l'explication du monde extérieur. Cette explication devant se faire *more geometrico*, les qualités n'ont pas de place dans le monde, elles doivent être reconnues comme n'exprimant pas la réalité des choses. Cette thèse, complétée et développée bientôt par certains travaux d'autres philosophes, devint, pendant le XVIII<sup>e</sup>-ième siècle, un dogme qui va de soi, une prémisses universellement reconnue. L'état de la question étant resté à peu près le même jusqu'à la fin du dernier siècle, et pour la plupart des personnes instruites, même jusqu'à nos jours, il est intéressant d'esquisser un aperçu sommaire des arguments sur lesquels cette conception est basée actuellement.

<sup>1)</sup> Platon, *République*, 523 A et suiv. *Théétète* 151 E—187 B.

<sup>2)</sup> Démocrite, ed. H. Diels dans *Fragmente d. Vorsokratiker*, II. B, Fr. 125: νόμοι χροῖή, νόμοι γλυκύ, νόμοι πικρόν, ἑταῆ: δ' ἄτομα καὶ κενόν.



Selon Frischeisen-Köhler<sup>1</sup> les séries de ces arguments peuvent se réduire à trois. La première de ces séries est tirée de l'idéal de l'explication mécaniste de la nature que s'est formée la science moderne. Cet idéal s'est, d'une part, montré comme toujours fécond et, par suite comme fondé, mais d'autre part, comme difficile à concilier avec l'objectivité des qualités sensibles. L'admission de cette objectivité est donc au moins superflue, ou même, comme le croyait déjà Locke, bien faite pour amener à des contradictions insolubles, puisque, dans cette hypothèse, il arrive à assigner à un même objet, et sous le même rapport, des qualités qui s'excluent mutuellement. La négation de la réalité des qualités sensibles serait ainsi fondée sur le postulat d'une construction non-contradictoire des données de l'expérience<sup>2</sup>. La seconde série d'arguments part de l'analyse des conditions physiologiques de la perception, et se fonde, en particulier, sur la théorie de l'énergie spécifique des nerfs. La troisième, enfin, a pour base la constatation immédiate d'une dépendance entre nos sensations et notre conscience. En effet, il semble que la première condition de toute expérience soit qu'on sache qu'on éprouve quelque chose. Ce principe a été posé déjà dans le „cogito“ de Descartes, et la philosophie ultérieure n'a fait que le développer. Mais, dès qu'on l'a admis, il semble presque superflu de demander si l'on peut concevoir des sensations comme existant indépendamment de la conscience. Par suite aussi, la plupart des philosophes croient qu'il suffit de poser la question pour apercevoir qu'elle ne comporte qu'une réponse négative. Ainsi Lotze<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Frischeisen-Köhler, *Учение о субъективности чувственных качеств* (La doctrine de la subjectivité des qualités sensibles) trad. russe par G. Kotliar. S. Pétersbourg, 1913, p. 15 et suiv. Cf. aussi *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Berlin, 1912, par le même auteur et *Das Bewusstsein der Aussenwelt* par R. Eisler, Leipzig, 1901. Les références historiques qui suivent sont en partie recueillies selon les indications contenues dans les trois travaux qui viennent d'être mentionnés.

<sup>2</sup> Cet argument contre l'objectivité des qualités sensibles était, d'ailleurs, déjà bien connu dans l'antiquité. Cf. Aristote, *Met.* 1009 (a) et suiv.

<sup>3</sup> *Metaphysik*, hergg. v. G. Misch, 1912, p. 507—508: „Dennoch, obwohl diese Behauptungen durch Einzelbeweise nicht zu widerlegen sein würden, dennoch hat jener Satz von der bloßen Subjektivität der Empfindungsqualitäten gewiss Recht. Ihre eigne Natur macht es uns unmöglich, sie uns so als Eigenschaften der Dinge wirklich vorzustellen, wie wir zu können vorgeben. Es ist gar Nichts mehr bei der Rede von einem Glanze zu denken, den durchaus Niemand leuchten sähe, von dem Klang eines Tones, den Niemand hörte, der Süßigkeit, die Niemand kostete; sie sind alle so unmöglich, wie ein Zahnschmerz, den Niemand hätte. Alle diese Inhalte haben nur einen Ort ihres möglichen Daseins: das Bewusstsein eines empfindenden Wesens, und nur eine Art des Daseins: das Empfundensein durch dieses Wesen. Allerdings also sind die Dinge nur rot, so fern sie uns erscheinen; an sich irgendwie aussehen könnte Etwas nur, wenn es sich ansehen könnte“.

dit: „Il ne peut être même question d'une lumière qui n'éclairerait personne, d'un son que personne n'entendrait, d'une friandise que personne ne goûterait — tout cela est aussi impossible qu'un mal de dents que personne ne sentirait. Pour tous ces contenus il n'y a qu'un lieu où on puisse les situer — c'est la conscience de l'être qui perçoit; pour eux tous il n'y qu'un mode d'existence: ils doivent être perçus par cet être.“ En se plaçant à un tel point de vue, qui est au fond celui de Berkeley, on parvient à affirmer que les sensations sont liées à l'acte de la perception non seulement d'une façon extérieure qui permettrait de les penser comme séparées, mais que cette liaison est telle que, si l'on supprime l'acte de la perception, il ne reste rien aussi de la sensation.

Tels sont les principaux arguments dirigés contre l'objectivité des qualités sensibles, et il fut un temps, pas très lointain, où ils semblaient être péremptoires. Mais dès l'antiquité, comme on le sait, un philosophe tel qu'Aristote professait des vues différentes<sup>1</sup>, et cela, on peut l'admettre, non, comme le croit Zeller, par suite d'une confiance non-critique dans les révélations des sens, mais après une critique des doctrines contraires<sup>2</sup>. D'autre part, Aristote connaissait aussi les arguments des sceptiques, par lesquels ceux-ci voulaient ébranler la confiance dans les sens: mais il pensait que tout ce qui résultait de cette argumentation était la nécessité de distinguer un organe dans son fonctionnement et à l'état normal du cas où ce fonctionnement et cet état ne l'étaient pas<sup>3</sup>.

Si nous nous tournons ensuite vers l'époque moderne, il convient d'abord de faire remarquer que même les défenseurs d'une explication „scientifique“ de l'univers sont loin d'être tous du même avis que Wundt, à savoir que cette explication ne peut se baser que sur un univers dépouillé de toutes les qualités sensibles. C'est ainsi que Hobbes déjà parvient à l'affirmation que partout où dans l'univers, il y a un *conatus*, il faut admettre aussi la sensation, dont l'existence devient alors objective. De même, de nos jours, le chimiste Ostwald, en limitant la

<sup>1</sup> cf. *De animo*, 426 a 20: ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον· οὐδὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. cf. aussi *Met.* 1010 b. 2: οὐδ' ἡ αἰσθητικὴ ψευδὴς τοῦ ἰσίου ἐστίν.

<sup>2</sup> *Met.* 1009b.

<sup>3</sup> *Met.* 1010 b 18: ὢν (τῶν αἰσθητικῶν) ἑκάστη ἐν τῇ αὐτῇ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτε φησὶν ἅμα οὕτω καὶ οὕχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδ' ἐν ἐτέρῳ χρόνῳ περὶ γε τὸ πάθος ἡμφισβήτησαν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος. λέγω δ' οἶον ὁ μὲν αὐτὸς οἶνος θόξαιεν ἂν ἢ μεταβαλὼν ἢ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ὅτε μὲν εἶναι γλυκὺς ὅτε δὲ οὐ γλυκὺς· ἀλλ' οὐ τὸ γε γλυκὺ οἶον ἐστὶν ὅταν ᾗ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει· περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον.

tâche de la science à la recherche des rapports, soit logiques, soit surtout mathématiques entre les quantités, et en proscrivant toutes hypothèses qu'on pourrait appeler figuratives sur la réalité reconnait par là qu'on doit, laisser intacte la réalité sensible<sup>1</sup>. C'est au même résultat qu'aboutit la philosophie positiviste d'Avenarius, qui elle aussi, a des prétentions à l'exactitude scientifique. Il combat avec vigueur l'opinion selon laquelle la réalité sensible ne fait que cacher derrière elle une réalité d'un tout autre ordre, qui serait incommensurable avec elle. Une telle supposition est illégitime et, surtout, elle est superflue. Une des tâches principales de la philosophie est celle-ci: expliquer, en prenant comme base certaines présuppositions fondamentales, le rapport aux conditions de l'expérience de mes affirmations et des affirmations des autres hommes sur les parties communes du milieu. Or, cette tâche n'implique aucunement un recours à une autre réalité que la réalité sensible. On n'a donc aucune raison de désavouer celle-ci, — elle reste intacte<sup>2</sup>.

Si nous nous tournons ensuite vers les arguments contre la réalité des données des sens qui forment la base de la soi-disant loi de l'énergie spécifique des nerfs, nous devons reconnaître que ces arguments sont à l'heure actuelle, moins encore qu'autrefois, capables d'assurer un consentement unanime. Déjà, Lotze a fait remarquer que les arguments de la physiologie sont impropres à la démonstration de la subjectivité des sensations: tout ce que la physiologie peut démontrer, c'est qu'il y a un rapport entre l'excitation des nerfs et la sensation, mais rien ne s'oppose à ce que ce rapport soit entièrement analogue au rapport qui existe, dans l'appareil téléphonique, entre le courant électrique et les vibrations de l'air que ce courant ne fait que restituer<sup>3</sup>. Et en ce qui concerne spécialement la loi de l'énergie spécifique des

<sup>1</sup> Cf. pour Wundt, Locke et Ostwald — Frischeisen-Köhler, *La doctrine de la subjectivité des qualités sensibles*, trad. russe, p. 35 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. exposé détaillé de la doctrine d'Avenarius dans la monographie consacrée à lui par v. Dāle, *Dvēsele un centrālā nervu sistēma* (L'âme et le système nerveux central), Riga, 1921.

<sup>3</sup> Lotze, *Metaphysik*, p. 507.

Nous trouvons encore de nos jours, chez Baumgarten, *Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie* (Tübingen, 1927), p. 20, une argumentation qui rappelle celle de Lotze: „Wenn schon der Physiker die äussere Welt ausschliesslich aus sich im Raum bewegenden Atomen bestehen lässt, so können wir doch, ohne seine Kreise zu stören, annehmen, dass der Materie die Farbigkeit als etwas an sich Existierendes anhafte. Es könnte also insoweit sowohl der Lichtstrahl als der ihn reflektierende Gegenstand farbig sein. Nun haben wir aber keinen Grund, den mit unserm Auge in Berührung geratenden und durch Farbenempfindungen hervorrufenden Lichtstrahlen die betref-

nerfs, les physiologues eux-mêmes ne se font aucune illusion et la reconnaissent comme tout hypothétique. C'est ainsi que Nagel se voit obligé, après une analyse minutieuse, de reconnaître que, dans tout l'ensemble de faits connu jusqu'ici, il n'y a qu'un cas où le caractère inadéquat de l'excitation soit parfaitement clair: c'est le cas de l'apparition de sensations du goût à la suite de l'excitation du nerf gustatif par le courant électrique<sup>1</sup>. L'état des choses étant ainsi établi, dans cette question, Riehl, bien qu'ayant lui-même un penchant à admettre la subjectivité des sensations, croit tout de même nécessaire de restreindre cette doctrine de la subjectivité des qualités sensibles par certaines remarques que voici: „Enfin, on doit encore attirer l'attention sur quelques scrupules de nature générale qui ne permettent pas de voir l'origine exclusive des modalités des sensations dans les nerfs sensitifs, c'est-à-dire ne permettent pas d'accepter la doctrine de l'énergie spécifique. L'appareil sensitif lui-même est une partie du monde objectif, et si celui-ci était, en effet, composé uniquement de masse et de mouvement, l'appareil sensitif, lui aussi, ne pourrait être que le porteur et le transmetteur des mouvements; il ne peut pas, outre cela, produire encore des actions spécifiques, à moins qu'il ne les crée de rien. L'âme ou conscience, elle aussi, ne crée pas des sensations, elle les ressent comme données; la vue elle-même n'est pas bleue ou rouge, mais l'objet vu apparaît comme doué de telle ou telle autre couleur, l'ouïe elle-même n'est ni sonore, ni silencieuse, mais elle perçoit le bruit ou le silence. Nous sommes donc obligés de compléter les suppositions d'où doit partir la science dans ses calculs. Au lieu de voir dans le mécanisme des parties de la masse le tableau complet du monde, nous y voyons seulement le tableau de ses contours. En outre des actions quantitatives ou mesurables, les choses doivent échanger aussi entre elles des actions qualitatives, — en tant qu'il y a des sensations spécifiques; et la sensation se présente à nous comme l'aboutissement du développement de l'excitation; les propriétés des sens ont été parmi les facteurs qui l'ont déterminée, mais elles ne l'ont pas créée<sup>2</sup>.

fenden farben zuzusprechen, denn in der Wahrnehmung beziehen wir ja die Farben gar nicht auf sie, vielmehr auf entfernten, sie reflektierenden Gegenständen (Atomkomplexe). Es ist also, wie wir behaupteten, für die Frage nach dem Ansichsein der Farbigkeit der Hinweis von Bedeutung, dass die Erreger der Farbenempfindung nicht mit den als farbig wahrgenommenen Gegenständen identisch sind“.

<sup>1</sup> Nagel, *Handbuch der Physiologie*, III, 1905, 8. Cité d'après Frischeisen-Köhler, op. cit., p. 54.

<sup>2</sup> A. Riehl. *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Sechste Auflage, 1921, pag. 57—58.

Il ne reste donc que la troisième série d'arguments qui veut conclure à la subjectivité des qualités sensibles en s'appuyant sur le fait qu'elles sont liées à la conscience. Mais ces arguments eux aussi ont soulevé des objections et subi des restrictions. Déjà Wundt, bien qu'enseignant lui-même l'irréalité des qualités, pour d'autres raisons il est vrai, critique vigoureusement la thèse du subjectivisme selon laquelle, primitivement, tout objet serait donné à titre de fait de conscience. Tout au contraire, selon lui, les objets sont donnés d'abord comme extérieurs, et leur dépendance de la conscience est une vérité tardive, née d'un raisonnement<sup>1</sup>. Si le point de vue dont partent les critiques de Wundt peut être appelé empiriste, il existe aussi, contre la thèse de la dépendance des qualités sensibles de la conscience, d'autres objections, partant d'un point de vue logique. C'est ainsi que Brentano et Bergmann<sup>2</sup> font remarquer que le caractère d'être représenté par la conscience n'est nullement contenu dans la notion de la qualité à titre de vérité analytique et que, du point de vue logique, il n'y a pas nécessité de penser la qualité en dépendance de la conscience.

Ensuite, il y a un certain nombre de philosophes qui tentent d'échapper au subjectivisme, au moins compris dans le sens de dépendance de la sensation de la conscience individuelle, en modifiant la notion elle-même de la conscience. Ainsi, Schuppe établit que, bien plutôt que les qualifications de l'univers dépendent du „moi“, c'est le „moi“ qui dépend des qualifications de l'univers, car, en supprimant ces qualifications, on supprime aussi notre conscience empirique. „Les qualités sensibles ne peuvent maintenant être pensées comme contenues dans le „moi-sujet“, ce lieu d'union. Avec toutes leurs déterminations spatiales et temporelles, elles sont l'objet, et rien d'autre que l'objet; mais ce „dans le sujet“ n'a aucun sens<sup>3</sup>.“ „On ne peut pas appeler subjective une perception normale et incontestable seulement en ce sens qu'elle appartient au sujet et le forme. Appeler subjective une perception, seulement pour cette raison que le sujet la possède, et la connaît comme sienne, est en désaccord avec l'usage habituel du mot<sup>4</sup>.“ Le seul sens

<sup>1</sup> Cf. Wundt, *Logik*, I B. 3 Aufl. S. 409: „Da wir die objektive Wahrnehmung durchaus nicht unmittelbar zugleich als subjektiven Zustand unseres Bewusstseins auffassen, so ist ursprünglich die Vorstellung des Gegenstandes eins mit dem Gegenstand selber“.

<sup>2</sup> Cf. Frischeisen-Köhler, op. cit., p. 58.

<sup>3</sup> Schuppe, *Solipsismus*, cité d'après la trad. russe de Elmanovitch, S. Petersbourg, 1913, p. 119.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 123.

admissible de subjectif et d'objectif, d'après Schuppe, est le suivant: le subjectif est ce qui me distingue des autres sujets, l'objectif ce que vous avons de commun avec eux. Le monde sensible, donc, étant justement commun à tous les hommes, doit être reconnu comme existant objectivement. „Dans votre corps, dans le fait que vous pensez, sentez et voulez, vous vous trouvez vous-même et vous vous différenciez par là de tout autre homme; mais dans le ciel étoilé que nous sommes d'accord de contempler tous les deux, vous ne vous y trouvez pas vous-même, de même que je ne m'y trouve pas, moi. Car, étant donné que cet objet nous est commun, ce qui est encore confirmé par la possibilité de soustraire et de rejeter des divergences peu importantes entre nos deux images perçues, aucun des sujets percevants ne le peut rapporter à soi, comme étant son propre . . . C'est le fait que nous trouvons cet objet être notre bien commun qui nous lie, et sans cette liaison nous ne pourrions pas exister. Mais cette même communauté confère aussi à l'objet une indépendance qui doit empêcher que chacun le tienne pour son bien subjectif, car le fait qu'il ne dépend pas du sujet donné est démontré par ce qu'il apparaît aussi comme étant l'objet d'un autre sujet."

La question est traitée d'une manière très analogue par Rehmke<sup>2</sup>. Il montre d'une façon péremptoire qu'il est absolument impossible non seulement d'arriver à la certitude sur la question de l'existence du monde extérieur, mais même d'arriver à soupçonner son existence si l'on considère, comme on le fait d'ordinaire, l'âme percevante comme une chose pareille aux choses du monde matériel et opposée à celles-ci. Et comme, d'autre part, cette négation du monde extérieur ne reste telle que sur le papier, vu qu'elle ne peut être prise au sérieux, comme l'avoue Schopenhauer, que dans une maison de fous, il reste seulement à modifier radicalement cette conception sur le rapport de l'âme et du monde. L'âme n'est pas une chose qui peut être opposée au monde, elle est immatérielle, et ce n'est qu'ainsi qu'elle le peut posséder. „Maintenant le sens de notre thèse est déjà clair: c'est dans la certitude, pour l'âme, de sa propre existence, que gît aussi la certitude du monde extérieur, car la possession du monde extérieur est un moment nécessaire pour l'existence de l'âme elle-même. Et que le monde matériel extérieur joue un tel rôle, c'est ce qui devient compréhensible, si l'âme est vraiment immatérielle, c'est-à-dire si son être

<sup>1</sup> Ibidem, p. 124—125.

<sup>2</sup> Rehmke, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt*, cité d'après la trad. russe de G. Fedotov, S.-Pétersbourg, 1913.

n'est pas opposé au monde matériel; alors rien n'empêche que l'âme possède directement le monde des choses, c'est-à-dire lui-même, et non ce qu'on appelle son image, donnée dans la perception. Ce monde des choses, que nous devons nettement séparer du monde des représentations au moyen de l'expérience et de l'investigation scientifique, forme le monde extérieur immédiatement donné. Des discussions ont toujours eu lieu au sujet de ce monde, mais sa certitude immédiate s'impose impérieusement à chacun, quelque position qu'il occupe dans cette discussion, car, en fait, personne ne peut abdiquer l'idée d'un monde extérieur réel. Si nous voulons avoir une idée épurée de ce monde extérieur nous devons nous abstenir de l'opposer, comme on le fait habituellement, à l'être de l'âme; mais ceci n'est possible que si nous effaçons en nous, jusqu'aux derniers vestiges, cette idée que l'âme est quelque chose d'enfermé dans le corps, si nous reconnaissons en fait son immatérialité et la considérons comme un être qui, étant une conscience concrète, possède tout ce qui s'appelle le monde — et „l'extérieur" et „l'intérieur" — et pour qui, donc, la certitude du monde extérieur ou certitude des choses est aussi immédiate que la certitude du monde intérieur — des représentations, des sentiments et des tendances<sup>1</sup>.

Nous pourrions ajouter d'autres noms à cette liste des défenseurs de la réalité des qualités sensibles, mais nous nous contenterons de terminer ce rapide aperçu sur la remarque que la reconnaissance de l'objectivité des qualités sensibles peut trouver place même dans un système nettement idéaliste, comme le montre l'exemple de Hamelin. En effet, d'une part, Hamelin pose la thèse générale que tout ce qui est intelligible est réel, d'autre part, il entreprend aussi de montrer

<sup>1</sup> Rehmke, op. cit., p. 96—97. Cf. du même auteur *Aussenwelt und Innenwelt*. Greifswald, 1898, pag. 1—2; Das theoretische Kunststück der Solipsisten, die Aussenwelt von der Innenwelt allmählig aufsaugen zu lassen, so dass am Ende einzig und allein das liebe Ich in der Welt übrig ist, — dieses wunderliche und in seinem Vorhaben unheimliche Bemühen gehört derselben Geistesverrenkung an, aus der auch die heutzutage nicht selten anzutreffende Behauptung entspringt, dass von jenen beiden Stücken unserer Wirklichkeit, von der Innenwelt und der Aussenwelt, einzig die Innenwelt sich uns unmittelbar böte und als solche unmittelbar gewiss sei, während wir unserer Gewissheit von der Aussenwelt erst durch ein Schlussverfahren froh werden könnten, da die Aussenwelt als solche uns angeblich immer nur mittelbar gegeben sein soll. Als ob die Innenwelt uns jemals ohne die Aussenwelt unmittelbar Gegebenes wäre, ja, als, ob wir uns jemals die Innenwelt als für sich Gegebenes auch nur vorstellen könnten ohne die Aussenwelt . . . Die Aussenwelt ist uns an unsrer Wirklichkeit nicht minder ursprünglich gewiss und unmittelbar gegeben als die Innenwelt.\*

que les qualités sont intelligibles, — et, s'il y réussit seulement dans une très faible mesure, au moins il l'affirme en principe. De ces prémisses on ne peut tirer qu'une conclusion, à savoir que les qualités sont réelles. D'ailleurs, Hamelin l'affirme expressément. „Ainsi les qualités complexes, telles que le son et la chaleur et, à plus forte raison, ce minimum de qualité que suppose le mécanisme, ont autant de réalité que les autres moments de la représentation. Transporté dans la représentation, le qualitatifisme d'Aristote est la vérité même, pourvu qu'il soit vrai également, comme nous avons été forcé de l'admettre pour les besoins de cette discussion, et comme nous allons tâcher de l'établir, que la qualité est de la pensée: car elle cesse ainsi d'être ce que redoutait Leibnitz, quelque chose d'occulte. Disons mieux: c'est seulement en faisant voir que la qualité est de la pensée que nous en prouverons la réalité, suivant l'acception où nous prenons ce dernier mot; ce qui est occulte, c'est-à-dire inintelligible, ne pouvant posséder, en ce sens, la réalité<sup>1</sup>.“ Comme on le voit, l'affirmation de la réalité des qualités, fondée sur l'idéalisme, n'est possible qu'en donnant un sens très spécial au mot „réalité“. Cette remarque, d'ailleurs, s'impose aussi à propos des autres formes du réalisme mentionnées ci-dessus: le sens du mot „exister“, qui reste très indéfini dans l'usage courant, y est partout précisé dans un sens bien défini<sup>2</sup>. Mais, le cas étant tel aussi — comme nous le montrerons — pour le réalisme bergsonien, du fait que nous venons de signaler certaines autres manifestations du réalisme, il ressort que la tentative bergsonienne de conférer la réalité aux qualités sensibles apparaît comme beaucoup moins extravagante qu'elle ne le pourrait sembler autrement. Cette tentative se montre en accord avec certaines tendances de la philosophie moderne, si diverses qu'elles soient dans leur origine, et elle peut donc être considérée comme exprimant l'une des directions générales dans lesquelles se meut la pensée moderne.

\* \* \*

<sup>1</sup> Hamelin, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, 2-ième éd., Paris, 1925, pag. 145-146.

<sup>2</sup> C'est le cas surtout pour Rehmke et Schuppe. Ils se nomment réalistes, en tant qu'ils affirment l'objectivité et la réalité des données de la perception. Mais, d'autre part, tout leur est donné uniquement par la conscience qui est jugée être coextensive à l'Univers. C'est pour cette raison que leur philosophie est d'ordinaire caractérisé comme une philosophie „immanente“. Mais nous avons cru cependant pouvoir les citer comme se rapprochant par un certain côté des vues de Bergson sur la perception, car, pour eux aussi, la réalité extérieure n'est aucunement créée par le sujet individuel, mais lui est donnée, donnée comme une réalité incluse à la fois dans son âme et aussi dans l'âme de tous les autres êtres.



Si, après cette digression, nous nous tournons vers la thèse fondamentale de Bergson, à savoir que la perception pure est une révélation authentique de la réalité ou, ce qui revient au même, que, dans la perception, les choses sont perçues par nous non en nous, mais en elles-mêmes, nous reconnaissons sans difficultés que cette thèse n'est qu'une application spéciale de sa conception générale de la connaissance, comprise comme une compénétration réciproque des deux réalités.

En effet, l'affirmation que les choses sont perçues par nous en elles-mêmes signifie que nous, sujet connaissant, sommes en quelque sorte dans les choses — dans l'objet connu, que le sujet connaissant et l'objet connu coïncident. Cette thèse nous est déjà bien connue, mais il convient de faire remarquer qu'en tant qu'appliquée à la perception, elle n'est qu'un cas particulier de la thèse qui nie le morcelage de l'unité fondamentale du réel en choses séparées. La séparation radicale du sujet et de l'objet — point de départ tant des opinions vulgaires en matière de connaissance, que de la plupart des théories de la connaissance — n'est qu'un cas particulier de ce morcelage opéré par l'intelligence pour les besoins de l'action. Dès qu'on supprime entre les choses les frontières qui leur sont imposées par les habitudes et les besoins de l'action, elles se résolvent en interaction universelle et en compénétration mutuelle, et, vu que le sujet connaissant, lui aussi, ne peut pas être exclu de ce commerce, la chose perçue sera en quelque sorte elle-même présente dans le sujet connaissant. En même temps que tombent les barrières entre les choses et que se trouvent être supprimées leurs limites précises, sont abolies aussi les cloisons entre elles et nous. D'ailleurs, dans ses révélations premières également, notre monde ne connaît pas la distinction du moi et du non-moi. Ce n'est qu'une distinction pratique, par conséquent factice, au moins en partie, qui s'opère ultérieurement, quand la conscience entreprend la coordination des images, soit par rapport à une image centrale — celle du corps du sujet connaissant —, soit en envisageant le rapport d'une image à une autre<sup>1</sup>. Mais, évidemment, la question n'est pas encore résolue par là et on peut encore se demander: qu'est ce qui rend possible cette hypostase de la nécessité de l'ordre dans l'espace, à quoi est censée se réduire la notion de l'objet, et quel est le fondement de cette double coordination des images que nous avons notée? A cela, Bergson répond par ces mots profonds: que la distinction de l'objet et du sujet se pose non dans l'espace, mais dans le temps<sup>2</sup>. Par là, nous sommes ramenés à la source la plus profonde

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, ch. I.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 65.

de toute la doctrine, à savoir à l'idée de la durée. Et il est clair qu'en définitive ce sera par la diversité des rythmes de la durée que Bergson voudra expliquer la possibilité de la naissance de l'objet. Celui-ci ne signifiera qu'une chose, à savoir qu'il y a des rythmes de la durée que nous ne pouvons pas nous approprier entièrement, que nous ne pouvons pas scander selon leurs exigences internes. Mais, d'autre part, nous les saisissons tout de même, ces rythmes qui se distinguent du nôtre — au moins quelques-uns d'entre eux — seulement, ils seront saisis non un à un, mais dans leur masse, et ainsi l'objet ne signifiera qu'une saisie globale de certains rythmes de la durée. Remarquons bien qu'une telle relation de sujet à objet étranger à lui ne peut exister qu'entre des êtres ayant des durées à tensions diverses. Un point matériel ne pourrait être, pour un autre point semblable, ni l'objet, ni le sujet parce que, le rythme de leurs durées étant le même, ils se percevraient adéquatement, tandis que l'objet, en tant qu'objet, signifie justement qu'il y a un déficit dans la perception complète, qu'il y a quelqu' être qui n'est pas assimilé complètement. L'action de la perception pure, de même que celle de l'intuition en général, pourrait être désignée de ce point de vue comme dissolvant l'aspect objectif du monde, pour en faire un état interne de nous-mêmes. En tant, donc, que le monde offre la possibilité de parler d'objets, cela signifie qu'il n'est pas complètement en notre possession. Cela, d'autre part, ne doit évidemment pas signifier qu'il y a entre lui et nous une séparation radicale, car, s'il en était ainsi, nous n'aurions, — comme nous nous proposons de le montrer — aucune raison d'en parler, ni même d'en supçonner l'existence. Si nous parlons des objets, cela signifie donc qu'ils sont perçus partiellement, pour ainsi dire en surface, et que leur fond demeure obscur: tel est le sens de la perception concrète. L'idéal de la perception serait atteint dans la perception pure, mais, par là, l'objet lui-même disparaîtrait, et, si l'on en parlait encore à ce stade de la connaissance, cela devrait se comprendre soit comme une réminiscence d'un état passé, soit comme une anticipation d'un état futur, qui ne tarderait pas à s'installer après le moment fugitif d'une compénétration complète, s'il en existe une semblable.

Si, après ce libre développement des vues de notre philosophe, nous nous tournons vers le problème soulevé pour le scruter de plus près et pour lui-même, il nous semble qu'en effet, la question de la connaissance du monde extérieur est posée en des termes insolubles, qui rendent impossible sa critique même, dès qu'on prend comme

point de départ la séparation absolue du sujet et de l'objet réel. Mais telle est justement la supposition, soit expresse, soit tacite, de la plupart des doctrines qui traitent ce problème. Nous en avons déjà noté des exemples dans notre aperçu des doctrines, et c'est pourquoi nous nous contenterons de rappeler seulement les exemples typiques de Descartes et de Kant. Ainsi, en ce qui concerne le problème de la perception concrète, Descartes affirme une séparation radicale du sujet individuel et de la chose perçue, en tant que le sujet-l'âme, est supposé être une pensée inétendue, tandis que le monde matériel-l'objet — est une chose étendue. N'ayant, par définition, rien de commun entre eux, le sujet et l'objet restent inaccessibles l'un à l'autre, et l'explication de la perception par un „influxus physicus“ ne peut se faire qu'au dépens de la consistance logique de la doctrine. Plus nette encore est cette séparation chez Kant, car si, chez Descartes, elle s'affirme comme une conséquence de la différence dans ce qu'on pourrait appeler la „constitution substantielle“ du sujet et de l'objet, chez Kant cette position de la séparation du sujet et de l'objet est, au fond, le premier pas de sa philosophie. C'est la première prémisse de toute sa critique, sans laquelle elle n'aurait pas de sens ou, au moins, sans laquelle sa portée devrait être définie tout autrement. Mais ainsi, telle qu'elle est, sa critique repose sur l'admission qu'il y a une distance entre nous et les objets. Oui, certainement, Kant dit que les objets nous „affectent“, mais c'est une expression imprécise: ce n'est pas, à la vérité, nous qui sommes affectés, mais c'est la cuirasse des formes de notre esprit. Cette cuirasse nous enveloppe de tous côtés et elle est une cloison absolument étanche, qui nous sépare des choses avec une telle perfection que rien d'elles ne parvient à nous. Ces choses, donc, deviennent un objet — car néanmoins elles sont censées être telles — dont toute la qualification est l'impossibilité d'être connu, c'est-à-dire séparation absolue du sujet connaissant.

Mais dès que l'état de choses est caractérisé de cette façon, il est clair qu'il implique déjà une solution négative du problème d'une perception adéquate ou, en général, d'une connaissance absolue, de sorte qu'à partir de ce moment, il est absurde de le poser, même pour le critiquer. En effet, par quel moyen réunirions-nous les deux termes qui, par définition, sont séparés, dont la principale qualification est d'être séparés? Mais, d'autre part, il semble aussi qu'il soit impossible de persévérer dans l'affirmation de cette séparation, puisqu'alors nous ne pourrions plus comprendre comment nous serions jamais

parvenus à l'affirmation de cet objet séparé, s'il est de son essence de ne se révéler d'aucune façon. Donc, l'affirmation d'un lien réel entre le sujet et l'objet, de quelque nature qu'on le suppose, reste inévitable, à moins qu'on ne recoure soit aux théories occasionnalistes d'un Malebranche, soit à celles de l'harmonie préétablie d'un Leibnitz, soit à des théories dont le sens se ramène à ne considérer la perception que comme une „hallucination vraie". Sur les deux premières tentatives, l'histoire de la philosophie a déjà prononcé son jugement, nous n'aurons donc à dire, à sa place, que quelques mots de la troisième, — à laquelle d'ailleurs, nous avons déjà touché.

Ce que nous voulons pour le moment, c'est préciser un peu les conséquences qui résultent de ce postulat d'un lien entre le sujet et l'objet. Tout d'abord, si l'on tient compte de l'opposition entre l'intuitivisme et une doctrine comme celle de Descartes, il faudra dire que l'intuitivisme postule en quelque sorte l'homogénéité substantielle du sujet et de l'objet. En effet, si l'on définit l'objet réel — en tant que monde — comme une substance étendue, et le sujet connaissant comme une substance pensante, il est clair qu'ils resteront toujours étrangers l'un à l'autre et que le sujet ne parviendra jamais à connaître un monde qui, par définition, n'a pas de moyens de l'influencer pour lui signaler son existence, à moins qu'on ne fasse intervenir la volonté divine. Il n'y a qu'un moyen de sortir de ces difficultés, et ce moyen, c'est la suppression de l'opposition radicale et irréductible entre le sujet et l'objet, ce qui, dans le cas présent, signifie entre l'esprit et la matière. Et, selon nous, c'est cette solution qui est adoptée par Bergson: — lui aussi affirme l'homogénéité substantielle de la matière et de l'esprit. Si l'on nous faisait remarquer qu'une telle interprétation de la doctrine en question est contestable parce qu'elle contredit d'une part l'esprit dans lequel est écrit *l'Essai sur les données immédiates*, dont l'idée directrice consiste à opposer radicalement le caractère quantitatif, extensif, nombrable et instantané du monde matériel, à la conscience définie comme qualitative, intensive, indivisible et marquée par la durée, et qu'elle contredit, d'autre part, certains passages de *Matière et Mémoire* où la distinction de l'esprit et de la matière est appelée radicale<sup>1</sup>, nous répondrions à ces objections ce qui suit. En ce qui concerne *Matière et mémoire* la différence entre l'esprit et la matière n'est soulignée que pour les concilier tout de suite. La radicalité de la différence consiste en ce

<sup>1</sup> P. 198, 246.

que la matière n'a pas de mémoire, donc qu'elle ne dure pas véritablement, tandis que l'esprit est essentiellement mémoire, synthèse du passé et du présent<sup>1</sup>. Mais le fait même que notre philosophe se voit obligé de souligner que la matière n'a pas de mémoire, montre qu'elle est conçue comme une sorte d'esprit, car autrement cela irait de soi et il n'y aurait pas besoin d'insister sur ce fait. La conception bergsonienne de la matière nous semble ainsi être tout près de celle de „l'esprit instantané" de Leibnitz. D'ailleurs, nous le trouvons affirmé aussi expressément: la matière est définie „comme une conscience où tout s'équilibre"<sup>2</sup>; indivisible au fond comme notre perception<sup>3</sup>, comme ne différant de l'esprit que par le degré<sup>4</sup>, comme coïncidant partiellement avec notre conscience dans la perception pure<sup>5</sup>, comme engendrée par le relâchement de l'esprit<sup>6</sup>. En ce qui concerne la divergence apparente de ces dernières déclarations avec l'allure et l'esprit général des *Données immédiates*, ce en quoi on a voulu voir un flottement de la pensée et une marque d'incertitude, nous croyons que cette divergence n'est, en réalité, qu'apparente, et les diversités, s'il y en a, ne sont que des diversités d'accent, qui s'expliquent par la différence des problèmes à résoudre dans les deux ouvrages. Dans les „*Données immédiates*", c'est la conscience finie qui s'oppose à la matière évoluée de notre perception habituelle, et, de ce point de vue, l'opposition est, en effet, radicale. Cela, à son tour, est une conséquence du point de vue des *Données* qui est, dans une certaine mesure, pratique, — dépendant du problème principal qui les domine, à savoir celui de la liberté, qui touche le domaine de la raison pratique. Au contraire, dans *Matière et mémoire* et dans *L'Évolution créatrice*, les problèmes sont considérés en soi, et c'est pourquoi, pour la question fondamentale que nous avons soulevée ici, leur point de vue nous semble être plus décisif, et d'ailleurs, tout à fait conciliable avec celui des *Données*. C'est donc, en somme, à un spiritualisme intégral qu'amène cette position de la consubstantialité de l'objet et du sujet.

Si l'on nous faisait remarquer que c'est à tort que nous concluons ainsi, car l'exigence de la consubstantialité pourrait être aussi bien

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 246, 249.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 245.

<sup>3</sup> Op. cit., ib.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 248.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 249.

<sup>6</sup> *Évolution créatrice*, p. 260, 261, 267.

satisfaite par la thèse matérialiste que par celle du spiritualisme, nous répondrions que cela est impossible parce que la consubstantialité est posée pour rendre possible l'interaction entre l'esprit et le corps, comme cela est exigé par la perception. Et s'il y a un point où la faiblesse du matérialisme se révèle dans toute sa profondeur, c'est dans l'explication de l'interaction de deux réalités. En effet, pour qu'il y ait de l'interaction, il faut qu'une réalité soit, en quelque sorte, à la fois et en soi et dans l'autre, ou — en d'autres termes — elle doit se compénétrer en quelque sorte avec une autre. Or, le caractère essentiel de la matière, dans un matérialisme conséquent, consistant dans l'extériorité de ses parties l'une par rapport à l'autre et dans leur impénétrabilité mutuelle, le phénomène de l'interaction devient ce qu'il y a de plus inconcevable. Au contraire, la compénétrabilité, la présence d'un élément dans l'autre étant caractéristique comme nous l'avons vu, pour la vie de la conscience, le problème de l'interaction si l'on se tient au spiritualisme, est au moins formulé dans des termes qui ne rendent pas sa solution impossible.

Si, après cette discussion générale du problème métaphysique sur le rapport des sujets et des objets réels, nous appliquons les résultats obtenus au problème de la perception, — voici ce que nous trouvons. Nous voyons qu'il y a des philosophes, qui, d'une part, soit par des raisons théoriques, soit par leur bon sens et par impossibilité morale, admettent une réalité non coïncidante avec leur moi, mais, qui, d'autre part, devraient se trouver fort embarrassés, si on les pressait d'en nommer les caractères. Et il est clair que les difficultés qu'ils éprouvent viennent uniquement de ce qu'ils ont admis comme une vérité inébranlable que, tout ce que nous percevons, nous ne le percevons qu'en nous. Dans ce cas, aucun des caractères que nous percevons ou même, simplement, que nous imaginerons, ne pourra aucunement appartenir à l'objet réel, car, par définition, il est déjà acquis d'avance que rien ne peut se révéler à nous qui ne serait déjà entièrement nôtre. Et plus encore, non seulement les caractères, mais le terme même d'une telle réalité non-subjective devrait être quelque chose d'incompréhensible, *δεινόν τι*, comme le fait remarquer Platon dans le „Sophiste“ à propos du *μη ὄν*. Chercher à saisir, en partant de telles présuppositions, une réalité non-subjective n'équivaut-il pas à essayer de trouver de l'obscurité avec la lumière, ou même, simplement, à voir une chose sans la voir?

Toutes ces difficultés ne sont que la conséquence de la contradiction contenue dans les présuppositions premières, qui consistent à admettre

à la fois un moi qui n'est qu'un moi, tout enfermé en soi et ne sachant rien d'un non-moi, et, d'autre part, à admettre aussi une réalité autre que le moi, et qui, néanmoins, influencerait ce moi de quelque façon. Pour sortir de ces difficultés il n'y a — nous semble-t-il — que deux voies. Il faudrait, ou renoncer à poser une réalité autre que le moi au sens strict, et alors subir toutes les conséquences d'une telle négation qui, selon nous, devrait avoir pour suite non seulement un solipsisme, mais un solipsisme avec des traits d'éléatisme, ou bien, tout en soutenant et l'existence d'un moi et celle d'un non-moi, corriger le sens de ces termes en leur ôtant leur caractère de raideur et d'exclusion absolue de leur contraire. A la rigueur, sans doute, il y a encore une troisième solution de ces difficultés, dont semblent parfois s'approcher certains philosophes modernes, et qui consisterait, rompant avec Descartes, à sacrifier le moi au profit du monde. Mais cette solution étant extrêmement peu probable et menant manifestement aux difficultés les plus graves, nous ne nous y attarderons pas.

Si nous nous tournons vers la première possibilité — voici les doutes qu'elle semble soulever. Il est certain qu'on peut admettre que tout ce que nous percevons n'est qu'une modification de notre moi, mais toute la question consiste à savoir si, par là, sont effectivement vaincues les difficultés auxquelles on a attaché une importance telle qu'on leur a sacrifié l'existence du monde entier. Un esprit logique, d'une logique allant jusqu'au bout, serait-il satisfait par ce décret supprimant le monde, le non-moi, — se trouverait-il déjà par là en face d'une réalité qu'on pourrait appeler le moi au sens rigoureux, c'est-à-dire au sens d'une unité absolue où tout ce qui est possédé, est possédé absolument et nécessairement? Nous ne le croyons pas. Notre moi concret ne peut pas être le possesseur du monde pour cette simple raison qu'il ne se possède pas même soi-même. En effet, comment, autrement, interpréter la diversité et le changement que nous constatons dans le moi concret (même en faisant abstraction des données des sens), sinon en disant que ce moi concret transcende déjà le moi simple d'une logique rigoureuse? Tout d'abord, en ce qui concerne la diversité que nous constatons dans le moi, il faut se rappeler qu'une unité n'est aucunement équivalente à la somme de ses parties. C'est justement cette vérité qui était à la base de l'argumentation des éléates, et naguère encore Emile Boutroux commençait sa thèse sur la *Contingence des lois de la nature* par la même vérité, pour défendre les droits de la contingence et de la liberté.

Si, donc, nous admettons qu'on peut parler des éléments d'un moi — ce qui doit être admis au moins du point de vue de la thèse que nous critiquons — le moi, considéré comme une unité, ne contiendra jamais, pour ainsi dire, l'être complet de tous ses éléments, et ceux-ci jouiront d'une espèce d'indépendance par rapport à lui et, par là, rompront les cadres d'un moi compris dans le sens strict d'une unité logique. Et cette conclusion se raffermirait plus encore si nous faisons attention à ce que tous les éléments du moi — ses idées, ses sentiments, ses volitions — ne sont ni d'égale valeur pour cette totalité qui est le moi, ni également rattachés à lui comme à leur cause productrice.

Ainsi, un moi empirique, même supposé stable à un moment donné, contient une diversité d'éléments impossibles à mettre sur le même plan, et cette inégalité rompt plus encore l'unité de ce moi, — un moi ne pouvant être strictement, logiquement, une véritable unité, tant qu'il contient des éléments qui n'y sont pas absolument et nécessairement. Dans ce cas, en effet, ces éléments jouissent d'une certaine indépendance par rapport à l'unité et leur être ne coïncide pas avec celle-ci.

Cette inadéquation du moi empirique à soi-même devient encore plus éclatante dès que nous le considérons non plus comme une entité stable, non dans l'aspect que présenterait de lui une section transversale qui l'arrêterait, mais dans sa réalité vivante qui est changement ininterrompu, devenir, durée. Après ce qui vient d'être dit, il est clair que, par ce devenir plus encore que par son inégalité et sa diversité, le moi se transcende soi-même, de sorte qu'il ne reste rien d'un moi rigoureux, d'un moi qui ne serait rien que le moi. Le moi, donc, considéré même uniquement dans sa nature psychique, contient en soi ce qui, à la rigueur, n'est déjà plus lui-même.

Mais ce n'est pas tout. Pour une doctrine qui se retrancherait dans l'affirmation de l'entière subjectivité du monde, ce monde aussi doit être inclus dans ce moi. Or, une telle assertion est très équivoque, et c'est, sans doute, pour cette raison que déjà le simple bon sens n'a jamais consenti à l'accepter. Affirmer la subjectivité du monde au sens strict signifierait le mettre au même plan que nos idées, nos sentiments, nos volitions etc. Mais la distinction de ces états du moi et du monde matériel est un fait donné pour la conscience qui commence à réfléchir, et c'est cette distinction qui donne justement naissance aux termes de subjectif et d'objectif. Le terme subjectif n'a de sens que si la distinction persiste, et il le perd dès qu'elle est abolie.



Mais ce qui est encore plus important, c'est que cette distinction entre ce que nous sommes convenus d'appeler le moi et le monde n'est pas à supprimer par un décret: elle persistera même si tout est baptisé du nom de subjectif. La seule conséquence en sera qu'on créera de nouveaux termes pour fixer cette distinction au sein du subjectif. Mais il est clair que c'est un emploi abusif du terme subjectif que de lui donner le sens d'un genre qui contiendrait en soi et le moi et le non-moi. On s'est, par là, porté tout juste à l'autre pôle de ce qu'on avait nommé subjectif au moment du départ de l'enquête. Une espèce de *quaternio terminorum* s'est produite — le terme d'arrivée cache, sous la même forme verbale, un tout autre sens que le terme de départ. Si, pour défendre encore la cause du subjectivisme, on faisait remarquer que, malgré tout, cette constatation de la non-subjectivité du monde et de l'erreur du subjectivisme est, elle aussi, en fin de compte, subjective, on ne ferait que mieux ressortir le véritable sens du subjectif chez les défenseurs de la doctrine en cause. Le subjectif est ici posé, par définition, comme équivalent à toute expérience interne et externe, passée, présente et future. Mais il est clair que c'est alors une convention de terminologie toute arbitraire, et que le terme subjectif, traduit en langue commune, serait plus près de l'objectif que du subjectif. Et si l'on ripostait que le terme subjectif est, dans ce cas, tout de même plus à sa place que celui d'objectif, parce que ce qu'on appelle communément objectif ne peut être tel que grâce au sujet, nous répondrions qu'il faut distinguer deux choses. Si le terme subjectif signifie seulement que la perception du monde est liée au sujet, on pourrait peut-être contester un emploi peu propre du terme, mais, au fond, la pensée serait juste. Un tel subjectivisme n'exclurait pas alors l'existence indépendante du monde, de même que le pain que nous portons avec nos mains à la bouche, n'est pas par là une fiction créée par ces mains. Si, au contraire, on voulait employer le terme subjectif au sens strict, il faudrait considérer le monde tout entier comme une propriété absolue du moi. Mais alors avec ce véritable sens du subjectif ne peut s'accorder cette partie de notre expérience qu'on appelle communément objective, et que les subjectivistes eux-mêmes doivent appeler „relativement objective dans le sein du subjectif“. Un subjectivisme intégral ne peut se concilier avec aucune apparence de l'objectif, car dès qu'une telle apparence se manifeste, tout de suite doit se dresser la question, quelle est la raison de cette objectivité? Est-ce le sujet lui-même? Si oui, c'est donc à tort qu'on distingue cet objectif

relatif du subjectif proprement dit: si le sujet seul en est l'auteur, tout est sa possession complète, au même titre que ses idées, ses volitions et ses sentiments. Si tel n'est pas le cas, si le monde appelé communément objectif n'est pas possédé par le sujet aussi complètement que ce qui est subjectif proprement dit (qui lui aussi, d'ailleurs, comme nous l'avons vu, n'est pas possédé complètement par le sujet) il doit alors être reconnu comme ne tenant pas à ce sujet seul, comme ne coïncidant pas complètement dans son être avec lui. Et, en effet, nous voyons qu'aucune des doctrines qui semblent d'abord proclamer la dépendance entière du monde vis-à-vis du sujet, ne peut se passer d'introduire quelque expédient complémentaire pour expliquer l'apparence de l'objectivité au sein du subjectif. Cet expédient est ordinairement, pour les écoles néo-kantiennes allemandes, la possibilité d'application des jugements universels qui délimiterait ce qui peut être appelé objectif au sein de la subjectivité générale. Ces jugements seraient valables non seulement pour un sujet individuel, mais pour tous les sujets ou pour „la conscience en général“ (Bewusstsein überhaupt). Mais, si telle est la définition des jugements universels qui doivent servir de critère pour la délimitation du domaine du relativement objectif, il est clair que cette délimitation implique une pétition de principe, en tant que la définition des jugements universels implique déjà un recours à l'objectif au sens propre. En effet, un tel recours est manifeste dès qu'on parle de „tous les sujets“, car ces sujets sont évidemment déjà des réalités objectives, au sens propre. Mais le recours est indubitable aussi dans le cas où l'on emploie la tournure „la conscience en général“, car si cette conscience est plus qu'un mot, elle doit être une réalité métaphysique objective. Et même, croyons-nous, si, au lieu de parler des jugements universels, on préférerait parler des jugements nécessaires, que l'individu doit reconnaître comme valables, qu'il le veuille ou non, même alors on aurait reconnu une nouvelle entité objective et cette entité serait cette nécessité elle-même, car, si elle a pour fonction de s'opposer aux caprices de l'individu, elle ne peut plus déjà être considérée comme étant la possession de cet individu<sup>1</sup>. Ainsi un subjectivisme intégral se révèle comme insoutenable, et la reconnaissance de quelque être objectif différent du sujet

---

<sup>1</sup> C'est ainsi que Rickert dit „L'objet doit s'opposer au sujet connaissant comme une exigence, comme quelque chose qui exige reconnaissance“, cf. son article *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (Kantstudien, B. XIV). Cf. aussi *Der Gegenstand der Erkenntnis*, viertes Kapitel: Die Begründung der Objektivität.

s'impose nécessairement. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, ce subjectivisme se corrige lui-même en développant sa doctrine. Au bout de ses développements, une doctrine qui se qualifie de subjectivisme n'est, ordinairement, qu'un subjectivisme de nom, qui sert à rappeler le point de départ de l'enquête, tandis que le sens final du terme se trouve être singulièrement élargi au point d'englober aussi son contraire. Une telle péripétie dans une doctrine caractérisée par l'affirmation d'un point de vue exclusif de tout autre, nous semble être extrêmement instructive et montrer nettement la voie à suivre.

Cette voie est celle que nous avons déjà prévue comme une autre possibilité pour éviter les contradictions que soulève l'affirmation à la fois et d'une réalité autre que nous et d'un moi qui s'oppose à elle. Et cette voie, c'est aussi, au fond, celle de Bergson. Elle consiste à conclure, de l'incompatibilité des termes employés, non à l'inexistence de ce qu'ils désignent, mais à l'insuffisance des termes qui n'expriment jamais complètement ce qu'ils désignent, mais toujours sous une forme trop simplifiée, appauvrie et étriquée. Il n'y a pas de moi qui serait un moi au sens strict et exclusif d'un concept logique, de même qu'il n'y a pas de non-moi caractérisé par le fait d'être absolument étranger au moi. Les deux termes ne sont qu'approximatifs et traduisent imparfaitement l'état réel des choses. C'est cette inadéquation au réel qui fait qu'ils s'excluent réciproquement, tandis que, dans le réel, tout se montre comme compatible. Cette exclusivité réciproque des deux concepts doit être expliquée, probablement, par leur origine pratique, la pratique ayant tout intérêt à appuyer, dans ce cas, sur l'opposition des termes. Si l'on voulait être précis, il faudrait parler non du moi, mais de ce qui participe au caractère du concept du moi, sans jamais atteindre la rigidité voulue par le concept, et qui laisse place dans son sein aussi à ce qui est non-moi; et il faudrait parler tout pareillement aussi du non-moi. Sans doute, comme on le voit, si l'on veut exprimer cette vérité en termes conceptuels, on est acculé au paradoxe que le moi contient aussi le non-moi, ou que le moi est aussi le non-moi, que le monde est nous et que nous sommes aussi le monde. Mais le paradoxe disparaîtrait, si l'on pouvait restituer aux termes qu'on est obligé d'utiliser à défaut d'autres leur plein sens, tandis que leur sens usuel n'est qu'un retrécissement, une abstraction.

Par là, nous sommes arrivés de nouveau à ce que nous avons caractérisé comme la base de la doctrine de perception de Bergson. Il a aussi donné une justification de cette base, mais en se plaçant à

un autre point de vue que celui duquel nous venons de la tenter. C'est à la genèse psychologique de l'idée du monde que fait appel Bergson, en essayant d'en trouver les données immédiates et premières. Ce qui nous est donné primitivement n'est pas du tout un moi inextensif et séparé, en partant duquel nous créerions le monde par une sorte de prestidigitation. Ce qui nous est d'abord donné, ce sont des images intermédiaires et non classées, entre ce qui s'appellera plus tard l'aspect subjectif et l'aspect objectif du monde. Deux coordinations de ces images sont possibles: soit par rapport à une image centrale qui s'appelle mon corps, soit en rapportant une image à toutes les autres. C'est la première coordination qui constituera l'aspect subjectif du monde, et c'est la seconde qui en donnera l'aspect objectif. Ni l'un ni l'autre de ces aspects n'a donc de signification absolue. Bergson dit expressément: „J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps<sup>1</sup>.“ Mais si la perception est ainsi le monde matériel lui-même, d'autre part elle est aussi un acte partant de moi. Elle est donc le trait d'union entre le monde et le moi, c'est par elle que le monde devient une partie de nous.

Si, de ce point de vue, la pensée de Bergson est claire, et si notre interprétation ne doit pas soulever d'objections, il en va autrement, dès que l'on pose la question de savoir de quelle manière est conçue l'existence de l'objet en tant que non perçu par le sujet.

En effet, il ne suffit pas de dire qu'elle est spirituelle, car cette spiritualité elle-même peut s'interpréter diversement. L'affirmation de l'existence non-subjective de l'objet de la perception, surtout si on l'appelle image, pourrait d'abord être interprétée comme celle d'une existence purement objective. L'image serait une réalité spirituelle qui, quoique existant en soi, n'existerait que comme objet. Certaines expressions de notre auteur, comme celles que la matière se distingue radicalement de l'esprit, que la matière n'a pas de mémoire, et d'autres que nous avons déjà notées, semblent suggérer une telle interprétation. Mais, en nous appuyant sur d'autres textes, qui nous semblaient plus significatifs, et sur le sens général de la doctrine, nous avons rejeté une telle interprétation. Tout de même, il reste un point sur lequel les textes ne disent rien, c'est de préciser pourquoi, prise en soi, une telle affirmation de „l'objectif pur“ est inacceptable, et quelle autre conception devrait être mise à sa place.

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 7.

Or, si nous allons au fond de cette répugnance de l'esprit, que nous avons déjà constatée, devant la notion d'un objet qui existerait sans être un objet pour personne, voici ce que nous trouvons. Il y a un fait fondamental qu'il ne faudrait jamais oublier, c'est que: celui qui se pose la question de la possibilité de l'existence de l'objectif pur, c'est l'esprit, en tant que centre actif, en tant que sujet. Un agent spirituel et son existence est le fait absolument premier qui est implicitement donné avec toute assertion, quelle qu'elle soit. La conséquence immédiate de cette liaison entre la spiritualité et toute affirmation de l'existence — que cette liaison soit empirique ou qu'elle s'appuie sur une nécessité logique — est le fait que, quand nous commençons à réfléchir, il nous est impossible de nous représenter une existence qui ne serait aucunement liée à l'esprit.

L'affirmation de l'existence entraîne ainsi l'affirmation d'un acte spirituel. En effet, exister signifie se manifester comme existant, s'affirmer comme tel, ne serait-ce que soi-même. Existence est donc nécessairement activité. Mais l'activité, impliquant le changement, impliquant le devenir, impliquant la durée, implique aussi la mémoire, et la mémoire, c'est de l'esprit. Ainsi, l'existence ne peut appartenir qu'à l'acte de l'esprit<sup>1</sup>. Les images donc, si l'on affirme quelles persistent et existent indépendamment de notre perception, ne peuvent exister pour ainsi dire comme des images toutes nues, mais, comme nous l'avons déjà dit, elles doivent toujours être rattachées, comme à leur sujet, à quelque acte de la conscience, si rudimentaire soit-il.

Mais, une telle interprétation est-elle exacte du point de vue de la doctrine de Bergson? Nous croyons que oui. Bergson dit expressément „qu'il y a pour les images une simple différence de degré, e-n-on pas de nature, entre être et être consciemment perçues. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre<sup>2</sup>.“ De cette déclaration, où „l'être“ de l'image est mis au même plan que „l'être consciemment perçu“, on peut tirer la conclusion, que, de même que chez nous la perception consciente est liée à un acte de la conscience, de même aussi, en soi, son existence est liée à quelque acte des plus élémen-

<sup>1</sup> Cela ne signifie pas, selon nous, qu'il n'y ait que de l'actualité. Un acte de l'esprit peut avoir des contenus qui ne sont pas explicités et qui, à ce titre, peuvent être appelés virtuels. Mais ces virtualités, elles aussi, n'existent que par l'acte de l'esprit. Et d'autre part, même si tout était actualisé, c'est sans doute, au moins, l'acte lui-même qui ne le serait point.

<sup>2</sup> *Matière et mémoire*, p. 25.

taires. D'autres déclarations nous conduisent encore à la même conclusion. Ainsi, le passage sur l'existence du néant, dans *L'Evolution créatrice* aboutit à la conclusion qu'„il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors, l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique<sup>1</sup>, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure.“ Comme nous le voyons, l'affirmation que ce qui existe, que l'être, est de nature spirituelle, est, dans le passage cité, tout à fait expresse. La discussion, dans la même oeuvre, du rapport de l'ordre au désordre arrive aussi au même résultat. L'ordre vital, l'ordre psychique est reconnu comme le seul ordre réel. De même, dans *Matière et Mémoire*<sup>2</sup> en traitant directement du sens du terme de l'existence en tant qu'appliqué aux choses de l'expérience, Bergson trouve que l'existence implique: 1<sup>o</sup> la présentation à la conscience et, 2<sup>o</sup> la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit. La connexion de l'existence avec la conscience ou l'esprit est, comme on le voit, posée là aussi expressément. Le même fait est encore établi par les passages que nous avons cités pour montrer la conception spiritualiste de la matière chez notre auteur, et d'où il ressort que, s'il ya quelque chose qui pourrait prétendre à l'existence à titre d'objet pur, ce serait la matière. Le seul point de la doctrine qui pourrait soulever des doutes, si notre interprétation est exacte, est l'affirmation de l'existence indépendante des souvenirs et, en général, l'affirmation de l'existence inconsciente<sup>3</sup>. La doctrine nous dit expressément, que „dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence, mais seulement d'action réelle ou d'efficacité, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, impuissant<sup>4</sup>.“ De même, on y parle d'une existence en dehors de la conscience<sup>5</sup>. Mais, si expresses que soient ces déclarations, elles ne disent pas cependant que cette existence en dehors de

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> P. 159.

<sup>3</sup> *Matière et Mémoire* p. 152 et suiv.

<sup>4</sup> P. 153.

<sup>5</sup> P. 154.

a conscience soit l'existence d'un objectif pur, ni qu'elle n'ait aucun centre auquel elle se rapporte. La conscience dont on parle ici est la conscience réfléchie, et il n'y a aucun doute que les faits psychiques ne soient pas épuisés par le domaine étroit de cette conscience. Mais cela n'implique pas que tout, en dehors de cette conscience, doive être absolument inconscient. L'inconscient, selon nous, n'est jamais que relativement inconscient; ce qui est inconscient pour la conscience réfléchie pourrait être conscient pour un centre inférieur, non sans doute conscient d'une façon discursive, mais à titre d'acte psychique du degré le plus rudimentaire. Qu'une telle conception de l'inconscient puisse être attribuée à Bergson, nous pouvons le conclure du fait que même la matière peut être considérée chez lui comme une conscience extrêmement rudimentaire qui s'oublierait à chaque instant. En somme, donc, nous ne voyons pas d'obstacle à dire que pour Bergson, aussi, l'existence est toujours l'existence de l'esprit ou l'existence par un acte de l'esprit.

Si nous appliquons les résultats acquis jusqu'ici au problème de l'existence non-subjective des images de la perception, on doit dire qu'elles doivent nécessairement être pensées comme existant par un acte de l'esprit, de quelque nature qu'il soit. L'image comme objectif pur est impossible à penser, car on ne peut même soulever la question de l'existence de l'objectif, c'est-à-dire du contenu d'un acte de l'esprit, sans avoir, par là, déjà posé l'existence de l'acte de l'esprit. Si l'on n'avait pas oublié cette vérité, beaucoup d'erreurs, en philosophie, seraient évitées. En effet, qu'est-ce, au fond, sinon une tentative de penser l'objectif pur, que de poser, d'une part, l'esprit, avec la toute-puissance de ses formes et, de l'autre côté, la „diversité sensible“, comme dépourvue de toute forme, donc, comme existant en dehors de tout acte de l'esprit? Et le matérialisme ne commet-il pas une absurdité encore plus flagrante en posant comme absolue l'existence matérielle et en définissant cette existence comme la négation de l'esprit? La matière du matérialisme, en tant qu'elle est supposée posséder toutes,—ou, au moins, les principales qualités dont on la dote communément, serait ainsi un contenu de l'acte de l'esprit qui existerait sans l'acte, et elle prêterait, par là, au plus haut degré, à toutes les critiques que nous avons adressées à une telle hypostase de l'objectif pur.

Mais, d'autre part, il est aussi clair que, dans sa généralité, la thèse que l'existence des images est liée à un acte de l'esprit comporte plusieurs interprétations. En effet, n'est-ce pas justement l'attitude de

l'idéalisme d'affirmer la spiritualité du monde et la dépendance de l'objet de l'acte de l'esprit? Mais si, de cette manière, l'idéalisme sauve le monde de l'inintelligibilité de l'existence matérielle en tant qu'objet pur, ce n'est, d'ailleurs, que pour lui ôter toute existence indépendante. Le monde entier est réduit à n'être qu'une représentation, mais la représentation n'est guère intelligible sans celui qui représente. Ainsi le monde entier se trouve être suspendu à celui qui représente, il est réduit à n'être qu'un mode de l'activité de celui-ci, et si, malgré cela, on dote ce monde d'existence, il est évident que ce terme d'existence n'a pas ici le même sens qu'appliqué au sujet représentant.

En ce qui concerne la nature de ce sujet, il faut s'attendre à voir se manifester une grande variété d'opinions. La forme la plus franche de cet idéalisme serait d'identifier ce sujet de la représentation avec le sujet humain individuel: le monde deviendrait alors une espèce „d'hallucination vraie". Mais nous avons déjà montré les difficultés auxquelles se heurte cette thèse, et c'est pourquoi nous n'y reviendrons plus. Alors, pour remédier à ces difficultés et pour relever la dignité du monde, on peut choisir pour sujet qui le représenterait l'être le plus élevé, à savoir Dieu — et c'est surtout aux époques de la prédominance de la pensée religieuse qu'on pourrait s'attendre à cette variété d'idéalisme. Certaines difficultés seraient par là, sans doute, sinon résolues, du moins aplanies, mais en soulevant d'autres difficultés, non moins graves d'ailleurs. L'une d'entre elles, et non des moindres, serait que le sort de la théorie de la perception serait lié au sort de l'idée de la divinité et aux difficultés de sa conception. Après les rudes coups que Kant a portés aux „idées de la raison pure", cette solution devrait apparaître comme insuffisante et surtout, selon la remarque de Bergson, comme une hypothèse qui excède le strict minimum des présuppositions nécessaires pour garantir la vérité de notre conception du monde<sup>1</sup>. C'est ainsi que Kant a cru pouvoir remplacer le Dieu de la théologie par le „Dieu formel" de son Moi transcendantal. Mais cette solution, elle aussi, n'apparaît plus aujourd'hui comme satisfaisante. D'abord se présentent les difficultés de l'interprétation. Doit-on concevoir avec un Riehl ce Moi transcendantal comme une „structure" psychologique, ou, avec l'école de Marbourg, comme un système idéal de concepts? Ensuite, si ce Moi transcendantal se manifeste comme une réalité psychologique, il doit être ou bien le fond de chaque individu, ou bien un pour tous les

<sup>1</sup> *Évolution créatrice*, p. 386.



individus. Comme entité individuelle, il se rapproche de l'ancienne substance de l'âme, comme être supérieur à tous les individus, il se rapproche de la substance supérieure qui est Dieu — conception que nous venons de mentionner. Dans les deux cas, ces hypothèses se heurtent contre les mêmes difficultés que celles qui rendaient inacceptables les deux autres hypothèses, auxquelles elles ressemblent. Et, qui plus est, elles ne donnent pas la même satisfaction, car, en ce qui concerne le problème de la perception, elles n'en font qu'expliquer les formes générales, et nullement les qualités sensibles, tandis que c'est justement ce qui nous intéresse dans cette question. Cette dernière remarque s'applique aussi au plus haut degré à la conception du Moi transcendantal comme d'une unité logique et, de plus, on ne peut ici aucunement montrer ni quel genre d'être conviendrait à une entité logique séparée de la pensée réelle, ni, si elle subsistait indépendamment, comment elle se communiquerait à cette pensée.

Ainsi, après les courtes remarques critiques que nous venons de faire, la seule attitude qui nous semble rester possible, si l'on veut conserver et la spiritualité du monde et sa réalité, c'est de transporter l'acte créateur de choses dans ces choses elles-mêmes et non dans un autre centre différent d'elles. Cette solution se rapprocherait un peu, alors, de celle qui a été donnée en son temps par Leibniz, tout en présentant, d'ailleurs, des différences importantes. La monade de Leibniz est censée n'être qu'une représentation et, — ce qui, d'ailleurs est la suite de cette première affirmation, — elle est censée aussi être une unité absolument close („la monade n'a pas de fenêtres“), d'où nécessité de la doctrine de l'harmonie préétablie. Or, ce que nous contestons dans la solution leibnizienne — et nous croyons là être d'accord avec Bergson — c'est la caractéristique de la monade comme étant épuisée par la représentation, comme n'étant rien autre que cela. La perception (c'est ainsi que nous comprenons dans le cas présent le terme représentation) nous semble être, du point de vue logique — comme nous avons tenté de le montrer — un concept qui ne se suffit pas à lui seul, qui demande sa corrélation — celui qui représente. De même, du point de vue de l'expérience, rien ne nous est jamais donné comme une représentation pure et simple, tout étant toujours impliqué dans l'ensemble plus vaste et des autres choses, et de l'âme percevante, qui est plus que la représentation. Un centre réel doit être non seulement une représentation, mais encore surtout une activité qui ne soit pas pleinement déterminée, un acte qui produise la représentation,

mais qui ne soit pas encore épuisé par elle, car il est de la nature dynamique de la volonté. La représentation, à elle seule, n'est pas intelligible, l'effort de la penser seule se rapporterait à la catégorie des tentatives de „voir sans voir“, car c'est justement cela que signifierait avoir une représentation sans l'acte de la représentation. La vie de l'esprit, par là même qu'elle se manifeste dans des représentations, doit être plus large que la représentation — son produit, son oeuvre. Et cela doit être vrai non seulement pour un centre réel comme la conscience humaine, dont la non-équivalence à la représentation, malgré les difficultés d'une définition précise de ce fait, s'impose inévitablement, mais aussi pour les centres les plus humbles, telle par exemple la matière.

Notre interprétation personnelle de l'existence spirituelle doit être, sans doute, dans son ensemble, considérée non comme une interprétation exacte de la pensée bergsonienne, qui n'est pas pour nous parfaitement claire sur ce point, mais comme un des développements possibles de cette pensée. Tout de même il nous semble que cette interprétation est surtout indiquée pour la conception de la matière dans la théorie bergsonienne de la perception de la matière. En effet, le minimum de contingence et de liberté que Bergson admet, même pour la matière — contingence et liberté par lesquelles elle se distingue de l'espace abstrait, — ne peut signifier autre chose que cela : la matière ne coïncide pas avec la représentation pure, et elle contient encore quelques virtualités, si faibles soient-elles, qui ne se sont pas encore réalisées. D'autre part, il est vrai, nous savons que Bergson affirme aussi que la matière n'est que ce qu'elle paraît être, qu'elle n'a aucune vertu mystérieuse et que c'est justement le seul moyen de réfuter le matérialisme<sup>1</sup>. Le caractère polémique de cette dernière affirmation doit nous aider aussi à comprendre sa portée et sa signification. La matière à laquelle nous participons par la perception ne contient pas, sans doute, les „vertus mystérieuses“ que doit lui attribuer le matérialisme quand il veut faire sortir d'elle — définie comme une négation du psychique — la réalité psychique. L'affirmation de Bergson aurait donc ce sens que, dans la matière, se réalise tout ce qui s'y peut réaliser, qu'en tant que centre réel elle déploie les plus essentielles des virtualités qu'elle peut déployer; son acte créateur crée tout ce qu'il peut créer. Sans doute il est essentiel à la doctrine de Bergson d'affirmer que la réalité donne plus qu'elle ne possède elle-même au moment donné — tel est justement

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 66, 67.

le sens de l'évolution et de la création. Mais cela ne peut s'appliquer à la matière en tant qu'elle s'oppose à être qualifiée de vivante et d'évoluante. Telle que l'observation nous la révèle, la matière n'évolue pas, ne change plus essentiellement — son acte créateur se perpétue dans une répétition qui recommence à chaque instant et fait que la matière n'a pas d'histoire au sens propre. C'est uniquement dans ce sens et non dans le sens qu'elle devrait s'épuiser par la représentation, qu'il nous semble possible de comprendre les mots de Bergson que la matière est tout juste ce qu'elle apparaît. La force créatrice du centre réel s'est affaiblie, s'est épuisée jusqu'à ne pouvoir produire rien d'essentiellement nouveau, mais tout de même ce centre réel persiste, et persiste justement par la perpétuation de son acte créateur, si monotone soit-il. Nous aurions donc à distinguer dans l'existence de la matière, comme dans toute existence, deux moments: d'une part la représentation et, d'autre part, un acte de l'esprit, si faible soit-il, dont la fonction serait la représentation. Evidemment, l'opposition nette de ces deux moments, par sa simplicité même, ne pourrait convenir littéralement à la réalité, et elle doit être considérée comme l'œuvre de l'abstraction logique. Si l'on voulait se faire une idée plus concrète de cette réalité, il serait peut-être opportun de se rappeler le „schème dynamique“ dont nous avons déjà parlé. L'acte créateur ne devrait pas s'opposer comme on ne sait quelle entité vide de tout contenu à une représentation qui serait uniquement le contenu. Tant que nous nous tenons à la seule réalité spirituelle que nous connaissons par l'expérience, — à savoir notre conscience — la seule, donc, qui puisse nous servir d'étalon pour les spéculations sur la nature de l'existence, nous ne pouvons nous représenter la réalité que comme une multiplicité d'actes et aussi comme une multiplicité de contenus intimement fondus avec des actes qui les produisent et échelonnés en une vaste série où les degrés de réalisation du contenu seraient représentés à toutes leurs étapes, à partir d'une représentation raide et figée avec un minimum infinitésimal du moment de l'acte — telle serait l'existence de la matière — pour arriver, d'autre part, à l'existence de l'esprit à sa plus haute tension, caractérisée par l'acte ayant absorbé dans sa virtualité vivante presque tous les contenus de ses épanouissements futurs.

Ce n'est aussi qu'en se rapportant à une telle conception du réel qu'on peut expliquer les différences entre la perception et l'intuition, qui ont soulevé, comme nous l'avons noté, des interprétations divergentes. La perception, en tant que connaissance du monde matériel,

serait surtout la connaissance d'un contenu figé, l'intuition, au contraire, en tant que dirigée vers l'esprit tendu, serait surtout la connaissance de l'acte créateur. Quant à la perception, qui, seule, nous intéresse pour le moment, en tant qu'elle veut être une connaissance du même genre que l'intuition, elle impliquera aussi, nécessairement, la saisie de l'acte créateur si faible soit-il, et c'est en ceci que consistera la différence essentielle entre la perception pure et la perception concrète. En effet, c'est seulement dans le cas où la perception pure peut être considérée comme une saisie de l'acte qui crée les qualités, que ces qualités, révélées par la perception, peuvent être considérées comme objectives, car objectif doit signifier ici quelles sont perçues telles qu'elles existent en soi. Or, une réalité ne peut être perçue telle qu'elle existe en soi que si elle est saisie dans l'acte même par lequel elle se pose pour elle-même. La perception pure signifie donc la saisie de l'acte du réel par lequel celui-ci se pose à lui-même la qualité sensible. Le centre réel autre que nous, dans la perception, devient nôtre, dans une certaine mesure, en s'insérant dans notre système psychique. Le monde aperçu par nous n'est ainsi que le point d'intersection des actes de deux réalités; il appartient à la fois à nous et à la réalité étrangère elle-même, étant la partie commune, la coïncidence partielle des deux réalités qui peuvent s'écarter sur leurs autres points. C'est ainsi qu'on pourrait dire que le monde est aperçu à la fois et par nous et en soi. Ou encore, en tant que l'insertion d'une autre réalité en nous signifie surtout la coïncidence, au moins partielle, de l'acte par lequel se constitue cette réalité avec l'acte par lequel nous la percevons, on pourrait dire aussi que c'est la chose elle-même qui s'aperçoit soi-même en nous, dans notre acte de perception.

\* \* \*

Si l'on essayait d'une critique de cette conception de la perception qui vient d'être exposée, on pourrait, sans doute, prétendre que la vertu explicative du concept de la compénétration auquel nous avons surtout recours est minime, en tant que ce concept ne peut être réalisé ni par l'imagination, ni par les moyens de la logique. Nous avons déjà parlé des difficultés de la représentation de ce concept, mais nous prétendons qu'en ce qui concerne la perception, on est nécessairement et logiquement conduit à la thèse de la compénétration, dès qu'on pose les prémisses suivantes: 1) qu'il y a encore des réalités autres que nous-mêmes, 2) que ce sont ces réalités elles-mêmes qui déterminent notre perception sensible et s'expriment

en elles de quelque façon. Ces deux thèses métaphysiques, étant au nombre de celles qui sont pratiquement admises par tout le monde, l'acceptation de la thèse de la compénétration sur laquelle repose la théorie de la perception de Bergson, nous semble aussi devenir inévitable.<sup>1</sup> D'autre part, cette notion de la compénétration, si obscure qu'elle soit pour la logique, semble être suggérée aussi, dans nombre de cas, par l'expérience. Nous ne parlerons pas des recherches métapsychiques dont les méthodes sont encore si peu élaborées et les généralisations si peu sûres, mais qui, néanmoins, s'imposent par l'immensité des matériaux rassemblés. Ces matériaux ne peuvent plus déjà être simplement ignorés et rejetés, et si l'on tente une généralisation, même la plus vague, ils tendent à établir que les consciences humaines ne sont nullement si impénétrables qu'il le pourrait sembler, ni l'une pour l'autre, ni pour les choses.

Mais, même la psychologie, et surtout la psychopathologie modernes, nous semblent établir de plus en plus que l'unité de notre moi n'est pas très rigoureuse, que nos idées, nos sentiments, vivent souvent d'une vie quasi indépendante au sein de la conscience générale et qu'ils n'attendent, pour ainsi dire, que le moment où ils pourraient devenir un centre nouveau autour duquel se grouperait une espèce de nouvelle conscience, à la fois inhérente à l'ancienne et opposée à elle. Une conscience, ne pourrait-elle pas n'être ainsi, au fond, qu'une société de consciences<sup>2</sup>? En tous cas, il semble que, pour la biologie, une telle interprétation de l'individu s'impose: chaque individu concret n'est qu'une société d'individus, qui forme à la fois une unité et une totalité et qui, d'autre part, laisse aussi une certaine indépendance à chacun de ses membres. Enfin, pour ce qui concerne la science de la matière, ne peut-on pas dire que chaque atome est présent là où est son action? Et, vu que l'étendue de cette action est égale, au moins théoriquement, à tout l'univers, cela ne signifierait-il pas que, dans chaque point de l'espace, s'interpénètrent tous les atomes, tout en restant par ailleurs indépendants? Ainsi nous concluons que, malgré la répugnance qu'éprouve notre intelligence à penser le concept de la compénétration, celui-ci doit être accepté comme seul pouvant rendre compte de l'aspect que nous présentent beaucoup de faits.

\* \* \*

<sup>1</sup> Baumgarten aboutit aussi à la même conclusion: qu'on est obligé d'admettre la thèse contradictoire de la présence de l'objet dans le sujet. Op. cit., p. 4 et suiv.

<sup>2</sup> Cela, évidemment, n'exclurait pas aussi l'existence d'un «moi» fondamental.

Mais il y a une question qui constitue un problème sérieux à examiner, en connexion avec la théorie de la perception que nous venons d'exposer. Si nous nous trouvons dans le monde, et si le monde est en nous, comment se fait-il que nous ne connaissions pas toujours ce monde adéquatement, et dans toutes les directions? C'est à ce problème que correspond chez Bergson la distinction entre la perception pure et la perception concrète. Mais comment se fait-il qu'une telle distinction puisse avoir lieu? Nous avons déjà répondu à cette question. La différence entre la perception pure et la perception concrète, dépend, selon Bergson, de ce que les rythmes de la durée des choses et de nous-mêmes sont divers. Ces rythmes de la durée ne sont, en somme, qu'une autre dénomination pour la force ou „l'étendue“ de la mémoire qui contracte le devenir en des moments indivisibles pour un être donné. Notre mémoire à nous est plus longue, plus forte que celle des choses, elle englobe une quantité énorme de contractions de la mémoire des choses, qui serait quasi-instantanée. Et c'est ainsi que naîtrait la différence entre le monde en soi et celui de notre perception. C'est seulement dans le cas où nous adaptons notre rythme, notre mémoire — qu'on pourrait appeler constructive, au rythme des choses, que nous les percevons adéquatement. C'est dans la perception pure que se fait cette adaptation. Nous affaiblissons alors notre mémoire, nous diminuons la tension de notre durée, pour la rapprocher de celle des choses, voire la faire coïncider avec elle. L'intuition, nous l'avons vu, était aussi une adaptation au rythme des choses. Mais la différence capitale entre la perception et l'intuition consiste en ce que, dans celle-là, nous nous „détendons“, tandis que, dans celle-ci nous nous „tendons“ plus que d'habitude pour nous associer aux réalités plus hautes.

En tout cas, il est clair que si la perception pure est ainsi une transformation profonde de notre attitude normale envers les choses, elle ne peut être — si elle a lieu — qu'un événement exceptionnel et, comme en convient Bergson lui-même, un événement fugitif. Notre attitude normale envers les choses est la perception concrète. Par suite, la question que nous avons formulée, à savoir, comment se fait-il que nous ne percevons pas à chaque moment le monde tel qu'il est, peut se formuler aussi, de la façon suivante: comment se fait-il qu'il n'y ait pas seulement de la perception pure, mais aussi, et surtout, de la perception concrète? Nous en avons déjà indiqué la cause métaphysique: selon Bergson c'est la différence des rythmes des durées qui est le fondement de l'existence des deux espèces de perception. Ce

qui, en réalité, est un frémissement de pulsations innombrables, nous le contractons en une unité stable, nous condons la qualité infiniment délayée. Ce serait déjà le premier pas vers l'altération de la réalité immédiate, et le pas le plus important.

Le second pas dans cette direction se fait par l'intervention de nos organes des sens dans la perception. Parmi les innombrables sollicitations de l'univers entier qui nous envahissent de toutes parts, ils n'admettent dans notre conscience que celles qui peuvent nous intéresser pratiquement. Ce sont eux qui sectionnent, qui coupent le monde continu de la perception pure, qui y introduisent de la discontinuité et d'énormes lacunes. Cette fonction des organes des sens peut être désignée comme l'action du choix. Il est clair que ce choix se fait automatiquement, grâce à la construction spéciale des organes, et qu'ainsi, la nature de notre perception tient à la même cause „qui a suscité la chaîne d'éléments nerveux avec les organes qui la soutiennent et avec la vie en général". Sans doute, ce n'est pas directement que les organes choisissent les qualités: à la vérité, ils ne choisissent que des ébranlements mécaniques de la sphère ambiante du corps pour les transformer en processus nerveux destinés à produire certaines actions. En ce qui concerne le rôle de ces processus par rapport à la perception, il devrait se réduire, dans la théorie bergsonienne, à quelque chose comme l'action de déclencher. En effet, si, d'une part, les organes des sens et les processus nerveux ne créent pas en nous les qualités sensibles, et si, d'autre part aussi, on comprend mal comment ils pourraient nous transmettre ces qualités objectives, il ne reste qu'à accepter que nous participons déjà à ces qualités tout à fait indépendamment des organes des sens. Dans ce cas, les organes et les processus nerveux qu'ils suscitent servent uniquement, pour ainsi dire, à dévoiler en nous ce que nous possédons déjà, mais qui n'est pas encore parvenu à la conscience. Tout leur rôle consiste ainsi à rendre conscientes les qualités sensibles, non à les communiquer, encore moins à les créer. Mais, quoi qu'il en soit, directement ou indirectement, ce sont tout de même les organes des sens qui déterminent ce qui sera perçu par nous, et qui apportent ainsi la seconde modification profonde qui distinguera la perception concrète de la perception pure.

La troisième étape dans cette transformation de la perception pure en perception concrète est donnée par l'intervention de l'intelligence. Pour nous permettre de penser le monde et, surtout, d'agir sur lui, l'intelligence lui impose certains concepts fondamentaux tels

que l'espace, le temps, la chose, la cause et autres. Nous ne nous attarderons pas ici à l'analyse de ces notions, mais nous ferons seulement remarquer que, selon Bergson, ces concepts ne sont pas imposés à la réalité comme des principes tout à fait étrangers à elle. Ils sont, en somme, de simples exagérations de ce qui existe déjà au sein du réel. Mais, tout de même, la transformation qu'ils apportent dans le monde de la perception pure est profonde: notre perception ne suit plus les articulations naturelles du monde, mais celles qui y sont introduites par l'intelligence cherchant l'utilité pratique. Ce qui était lié devient séparé, et les éléments du monde, au lieu de se compénétrer, acquièrent l'un par rapport à l'autre un caractère d'extériorité invincible.

Enfin, comme dernier facteur achevant cette transformation du monde de la perception pure en monde de la perception concrète, nous apparaît la mémoire. A la perception s'associent toujours en nombre croissant les souvenirs des perceptions antérieures, qui permettent d'utiliser les expériences passées. De sorte qu'en définitive, la perception réelle est envahie, est submergée par cette masse de souvenirs et ne devient, au fond, qu'une occasion de se souvenir. Ainsi s'explique que la perception qui, en droit, devrait toujours être la perception pure, à savoir une saisie inaltérée de la réalité matérielle, ne contient, en fait, de cette réalité inaltérée, que „très peu de chose", et même pour ce „peu de chose" il est difficile d'expliquer en quoi consisterait son authenticité.

En effet, si les altérations que subit la perception dans le cas concret sont aussi profondes que nous l'avons montré, — que signifie alors la thèse fondamentale de Bergson: que les choses sont perçues par nous en elles-mêmes? En quel sens peut-on encore dire que les qualités des choses sont en effet telles que nous les percevons? Pour le trouver, examinons tour à tour les altérations apportées à la perception par les conditions de sa réalisation concrète. Puis, tâchons de voir de quel genre sont ces altérations, sur quoi elles portent et si elles ne laissent pas subsister la possibilité que la perception concrète elle-même conserve encore quelque leur des choses.

Commençons par les altérations apportées par la mémoire. Disons tout de suite que ces altérations, si universelles et si imposantes qu'elles soient au point de vue de la quantité, nous paraissent être les moins irrémédiables. D'abord, les souvenirs des perceptions antérieures, s'ils altèrent cette perception, contiennent tout de même quelque chose de la réalité. Ensuite, il y a aussi des perceptions qui sont libres



de cet inconvénient. Telles doivent être les premières perceptions, soit absolument, soit de quelque fait absolument nouveau. Telles sont souvent les perceptions des grands artistes, dont le mérite est de n'être pas banales, c'est-à-dire de n'être pas submergées par des associations habituelles, mais de saisir les choses dans toute leur fraîcheur originale. Telles peuvent être, enfin, les perceptions de chacun de ceux qui s'exercent, par une tension consciente de la volonté, à écarter l'apport des souvenirs aux images. En tous cas, même la présence des souvenirs des perceptions antérieures n'exclut pas que la perception touche le réel. Au contraire, pour associer à quelque perception des souvenirs semblables, il faut d'abord que cette perception contienne par elle-même quelque caractère auquel les caractères des souvenirs puissent ressembler, et, dès lors, il faut aussi que ce caractère de la perception ait quelque fondement, et ce fondement pourrait bien être cherché dans le réel.

Viennent ensuite les altérations apportées par l'intelligence. Tout d'abord, il convient de faire remarquer que les altérations qu'elle apporte concernent plutôt la forme d'apparition du réel, que ses qualités dites sensibles, qui ne pourraient être modifiées par elle que dans des cas exceptionnels. En tant que, dans la perception, il s'agit surtout de la perception de la matière, — dont la forme positive peut être tenue comme tendant vers le zéro — les apports de l'intelligence seraient plutôt à qualifier comme des additions que comme des altérations. Si, au contraire, il s'agissait du monde organisé, qui lui-même a une forme positive, la rectification des formes imposées au monde par l'intelligence appartiendrait à l'intuition proprement dite. Mais, même si l'on convenait de regarder les apports de l'intelligence dans le monde sensible comme des altérations, il faudrait en même temps avouer que ces altérations ne sont pas tout arbitraires, mais reflètent elles-mêmes quelques caractères du réel. En effet, le principe de ces altérations, selon Bergson, est connu — c'est l'utilité pratique. Or, d'une part, en tant que nous ne sommes pas tout l'univers, mais des êtres partiels qui ne représentent que certains côtés de cet univers, il est parfaitement clair que ce qui est utile pour nous ne l'est pas, par là même, pour l'univers entier. Mais, d'autre part, comme nous sommes tout de même une partie de l'univers, ce qui nous est utile à nous l'est jusqu'à un certain point aussi pour l'univers et a son fondement dans les choses elles-mêmes. Même la conception pratique du monde reflète donc quelque chose de la réalité. A cela vient encore s'ajouter que, selon Bergson, les formes elles-mêmes de l'intelligence

sont créées en collaboration avec la réalité et, suggérées par elle, ne sont, au fond, qu'une certaine exagération de ce qui est en germe dans le réel lui-même. Appliquées, donc, au monde matériel, elles ne l'altèrent pas essentiellement. Enfin, on pourrait faire remarquer que des perceptions qui seraient dépourvues, ou presque dépourvues, de cet élément intellectuel ne sont pas impossibles. C'est le cas, croyons-nous, pour certains états demi-conscients. De plus, il se pourrait très bien qu'un effort volontaire nous amène à une abstraction de cet élément intellectuel. Et, si cela est possible, si la perception subsiste quand cette abstraction est faite, cela signifie que l'apport de l'intelligence ne lui est pas essentiel, n'est pas un facteur qui la rendrait incommensurable à elle-même.

Mais, des altérations apportées à la perception pure par les conditions de sa réalisation, celles qui viennent d'être mentionnées ne sont pas aussi ordinairement jugées comme les plus importantes. Selon la conception courante, à ce titre pourrait plutôt prétendre celle qui est conditionnée par la dépendance où se trouve la perception des organes des sens. Les organes des sens, avec les processus nerveux qui accompagnent la perception, signifieraient une interruption absolue entre la réalité et l'image dite de cette réalité en nous, ils seraient une cloison étanche, impénétrable. Contre une telle interprétation du rôle des organes des sens est dirigé tout ce que nous venons de dire en faveur de la nécessité d'admettre une participation de nous aux choses. Mais, comment concilier notre thèse avec le rôle des organes des sens? Nous ne nous appesantirons plus sur cette difficulté parce qu'il en a été assez question dans l'exposé de la doctrine de Bergson et dans l'aperçu historique des solutions de ce problème. Nous ferons seulement remarquer que les organes des sens ne peuvent pas interrompre, pour ainsi dire, la communication entre le réel et nous, pour cette simple raison qu'ils ne sont pas sur la voie qui mène de l'un à l'autre. Le réel est toujours, et indépendamment des organes des sens, en communication avec nous, et s'il ne l'était pas, nous ne parviendrions jamais ni à en parler, ni même à en avoir l'idée. De même, il est impossible d'expliquer la perception comme une création des organes des sens, car il est absolument inconcevable comment un organe des sens, qui est lui-même une image partielle au sein du monde, créerait l'image totale. Il ne reste qu'à accepter, comme le montre Bergson, que les organes des sens sont des organes de sélection, que le système nerveux sensoriel aboutit non à créer des images, mais à provoquer des mouvements adaptés à la nature de l'excitation, et par là aussi à choisir

l'image qui pourrait servir à l'exécution de ces mouvements. Si, ainsi, le rôle des organes des sens est défini comme se réduisant à faire un choix parmi les éléments de la réalité, la perception se trouve être par là modifiée, sans doute, en ce sens qu'elle ne donne pas tout ce qui est, mais, d'autre part, le caractère authentique de ce qu'elle donne est garanti. La perception concrète devient ainsi partielle, mais non relative. Sans doute, contre cette thèse on pourrait alléguer des expériences journalières qui semblent démontrer la relativité des qualités, quand, par exemple, il suffit de la plus légère modification dans un organe des sens pour que le caractère qualitatif du monde change de fond en comble, ou quand le caractère d'une sensation est conditionné d'une façon tout à fait nette par le caractère de la sensation précédente, etc. A toutes ces objections, nous répondrions qu'on devrait plutôt être étonné s'il n'en était pas ainsi, car si les organes des sens sont des instruments destinés au choix, quand ces instruments sont modifiés, de quelque façon que ce soit, il doit s'ensuivre nécessairement une modification dans le résultat du travail fourni par ces instruments. Même ce que nous révèlent les sens altérés doit être reconnu comme appartenant au réel, car la richesse des qualités de celui-ci ne peut être qu'inépuisable. Si l'on faisait maintenant remarquer qu'ainsi on aboutirait à des contradictions insupportables, en tant qu'on devrait reconnaître qu'un même objet peut avoir en même temps des qualités diverses ou même contraires, nous croyons qu'il faudrait examiner ces cas individuellement, et nous croyons que le plus souvent il serait possible de trouver, dans les cadres de la thèse que nous défendons, assez de solutions plausibles de ces mêmes cas. Mais nous ne voulons pas tenter une telle entreprise d'apologie parce que nous croyons que, même si elle réussissait, elle serait peu fructueuse, car elle pourrait se faire seulement sur la base de suppositions, sans doute possibles, mais indémonstrables. L'École qui a consacré tant d'efforts à la démonstration de la thèse analogue d'Aristote nous donne déjà l'exemple d'un travail peu fructueux de ce genre. Une solution satisfaisante du problème — si elle peut être donnée — ne pourra l'être qu'au jour où les sciences de la psychologie, de la physiologie et de la physique seront beaucoup plus avancées qu'elles ne le sont aujourd'hui.

De notre point de vue, l'altération la plus profonde apportée à la perception pure pourrait être celle qui est mise par Bergson lui-même en premier lieu, à savoir celle qui consiste dans la substitution de notre rythme de durée au rythme propre des choses. D'ailleurs, il est presque impossible d'évaluer, avec si peu de précision que ce soit, le genre

et l'importance de l'altération qui serait la conséquence d'une telle substitution. Nous sommes ici tout à fait dans le domaine des hypothèses — vu que toute cette explication de la perception concrète par la différence des rythmes est tout hypothétique — et nous manquons d'expériences qui pourraient servir d'exemples à un tel genre d'explications. On pourrait, peut être, avoir recours à l'analogie favorite de Bergson, et comparer les rythmes du réel à des notes séparées et notre perception concrète à la synthèse de ces notes — soit sous forme de mélodie, soit plutôt, sous celle d'un accord. Si l'analogie était tant soit peu exacte — ce que nous n'avons pas la possibilité de discerner — l'accord conservant quelque chose de la qualité de la note séparée, notre perception conserverait aussi quelque chose de ce qui se passe dans le réel lui-même. On aboutirait au même résultat si l'on concevait les qualités dans le réel sous l'aspect de couleurs délayées, et notre perception comme ces mêmes couleurs condensées. Mais, quoi qu'il en soit, un nouveau problème encore se pose à propos de cette tentative d'explication de la perception par la „sommation“ des actes élémentaires de la réalité en soi: si la qualité de la perception n'est pas **absolument** la même qualité qui est la réalité, il est clair qu'elle n'est pas celle-ci, et en vain alléguera-t-on quelle n'est, peut-être, qu'un autre „degré“ de la „même“ qualité. Selon la thèse des *Données immédiates*, toute qualité est absolument originale et il est illégitime de parler de leurs degrés, car par là on y introduit de la quantité. Ainsi, à propos des qualités de notre perception, il faudra dire qu'elles ne sont pas les mêmes qualités que celles qui existent en soi, mais qu'elles sont seulement semblables. Nous n'avons pas les moyens de répondre à cette question: quelle pourrait être la nature de cette ressemblance, — vu le caractère hypothétique et problématique de toute cette explication.

En terminant cette discussion du problème de la perception, nous croyons être en droit de conclure, avec Bergson, que, sans doute, la réalité elle-même „fait peu de chose“ dans notre perception concrète, mais tout de même il est nécessaire d'admettre „qu'un fond commun subsiste“, que, nous et elle, nous nous touchons en quelque partie car même pour symboliser, pour altérer „il faut bien percevoir une chose en quelque façon<sup>1</sup>“.

---

<sup>1</sup> *Évolution créatrice*, p. 388—389.

### III. *L'intelligence.*

L'attitude de Bergson envers l'intelligence n'est pas aussi simple qu'on se plaît parfois à la représenter. Sans doute, d'une part, il critique l'intelligence comme moyen de la connaissance du réel, mais, d'autre part, il ne faut pas oublier qu'il tend à lui apporter aussi une justification partielle, qu'il tend à montrer qu'elle a tout de même ses racines dans le réel lui-même. Il convient donc, en analysant cette partie de la doctrine, de faire attention à ces deux aspects. C'est vers le premier de ces aspects que nous nous tournons d'abord.

#### 1. *L'anti-intellectualisme.*

L'étiquette la plus en vogue, volontiers collée par les critiques sur la doctrine de Bergson est, sans doute, celle d'anti-intellectualisme. Et il est incontestable qu'on pourrait indiquer un grand nombre de références, s'il fallait justifier cette classification. Dans la philosophie que nous étudions, on trouve, par exemple, des sommations de „transcender notre logique trop simple“, la pensée y est parfois désignée comme un „pis aller“ et un de ses refrains les plus fréquents est que l'intelligence est incapable d'une connaissance adéquate du réel, qu'elle est caractérisée par une „incompréhension naturelle de la vie“, qu'elle fausse le réel, qu'elle est un instrument non de connaissance, mais d'action pratique, etc.

Les critiques ont tendance à généraliser ces expressions qui contestent la pleine valeur cognitive de l'intelligence et d'en inférer que Bergson nie absolument son pouvoir, qu'il la repousse dans toutes ses applications. Cela fait, c'est une entreprise des plus faciles que de montrer qu'en professant de telles opinions et en accomplissant en même temps une oeuvre de pensée discursive — car qu'est-ce, sinon un discours, que la façon dont Bergson expose sa philosophie? — on est en contradiction flagrante avec soi-même.

C'est surtout la facilité et l'extrême plausibilité de cette critique qui la rend suspecte. Ce caractère, à lui-seul, devrait déjà suffire à stimuler une analyse un peu plus attentive des critiques que Bergson adresse à la pensée discursive, pour voir si ce ne serait pas seulement dans quelques manifestations bien délimitées et pour des cas précis que ces critiques pourraient être supposées valables.

En effet, il semble que les critiques adressées par Bergson à la connaissance discursive prennent deux directions. Tout d'abord, Bergson conteste le pouvoir de l'intelligence à saisir le réel dans ses concepts. Le réel est, selon lui, fluide, il est devenir, il est une perpétuelle

création dont les éléments sont en état de compénétration, — les concepts sont stables, séparés, faits une fois pour toutes. C'est donc une critique des catégories et des concepts généraux de l'intelligence qu'entreprend Bergson, et sa doctrine, de ce point de vue, en tant qu'enseignant que notre intelligence est incapable de saisir le réel, que le réel a une constitution inaccessible à l'intelligence, pourrait être appelée anti-rationalisme. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer maintes fois, cet anti-rationalisme n'est, au fond, ni radical, ni intransigeant. Les concepts appliqués au réel ne sont pas absolument faux, ils ne sont tels que parce qu'ils sont incomplets, parce qu'ils n'expriment qu'une vue sur ce réel. La thèse anti-rationaliste de Bergson consisterait donc moins dans l'affirmation d'une inconvenance pure et simple de nos concepts au réel que dans l'affirmation de leur convenance incomplète, dans l'affirmation que le réel est infiniment plus riche, plus complexe et à la fois plus simple que les créations de l'intelligence et que celle-ci, donc, ne saurait l'épuiser<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous saisissons l'occasion pour noter que Walther Frost dans son livre: *Naturphilosophie* (Leipzig, 1910) — livre écrit avec beaucoup de pénétration et de finesse — parvient par d'autres voies à des conclusions tout analogues à celles de Bergson, tant sur le point que nous venons de traiter, que sur beaucoup d'autres. Ainsi Frost dit: „Alles verwandelt sich dem Denkenden in mechanische Ansichtsweisen; überall, wo er hintritt, weicht die Wirklichkeit zurück und die Fäden seines Verstandeswebstuhls schiessen hin und her und breiten über seine ursprünglichen Intuitionen einen Teppich aus, den allein er anderen zu zeigen vermag. Er gelangt dahin zu sagen, es gäbe in der Welt überhaupt nichts als mechanische Teppichfaden-Verknüpfungen. Er glaubt behaupten zu dürfen, das Universum selber habe eine rein mechanische Struktur. Und aus demselben Irrtum kann der Mensch auch auf die Idee kommen, die Kategorientafeln des Aristoteles und Kant möchten für die Definition aller Dinge ausreichend sein. Aber man kann den Geist nicht definierend aus ihnen ableiten, nicht einmal das Leben“ (p. 274). En se basant sur une telle conception de l'objet de la connaissance Frost critique et limite la portée de la théorie de la connaissance, comme on la conçoit d'ordinaire: „Die Erkenntnistheorie ist nicht eine Wissenschaft, die von einem gesicherten Kreise des Wissens oder von gesicherten Methoden der Forschung ausgeht; sie ist auch nicht ein im leeren Raum des Geistes sich von selbst erzeugendes Gebilde; sondern sie nimmt die Mannigfaltigkeit der unverarbeiteten im Geiste sich präsentierenden Komplexe so auf, wie sie demselben erscheinen, und gibt diesem subjektiven Tatbestande, so gut sie es kann, eine leidliche Ordnung. Eine Art vorwissenschaftlicher Erkenntnistheorie wohnt dem Denken unvermeidlich inne. Diese zum Bewusstsein zu erheben, zu klären und zu verbessern, mag einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie gestattet sein. Doch muss dieselbe dabei mit grösster Besonnenheit und Mässigkeit vorgehen. Verliert sie sich in Subtilitäten, so ist meist schon all ihr Wert dahin. Es sind dann Scheinprobleme, mit denen sie sich herumschägt“ (p. 275—276). Après avoir ainsi critiqué la théorie de la connaissance Frost se pose ensuite la même question que nous venons de poser à propos de Bergson, à savoir, si le jugement négatif porté sur les théories de

Cette thèse anti-rationaliste de l'imperfection de nos concepts semble en entraîner une autre avec elle. En effet, si nos concepts appliqués au réel semblent incomplets, c'est uniquement pour cette raison que le réel semble le plus souvent, outre le concept appliqué, admettre également dans son sein le concept opposé à celui-ci. Le réel, dans la conception bergsonienne, se révélerait ainsi contradictoire, et cette doctrine pourrait donc, de ce point de vue, être caractérisée comme professant l'alogisme. En effet, il semble que les caractéristiques essentielles du réel données par Bergson soient autant de révoltes contre cette loi fondamentale de la logique qu'est celle de l'identité. Le mouvement, le changement, et surtout la création et la pénétration sont des manifestations du réel qui se moquent de cette loi. C'est en face de ces faits que Bergson nous somme de "transcender notre logique simple", de ne pas nous en tenir à notre "logique des solides". Néanmoins, la doctrine bergsonienne ne peut pas, selon nous, être qualifiée comme une doctrine d'alogisme. Elle ne le peut pas dans la juste mesure où elle est anti-rationaliste par rapport aux concepts de l'intelligence, dans la mesure où elle nie que le réel soit adéquat à nos concepts. En effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer plusieurs fois, le réel est alogique et contradictoire seulement si on l'exprime au moyen de concepts imparfaits. Cela signifie que si l'on prend ce réel en soi, la caractéristique de l'alogisme lui est inapplicable. Le réel n'est pas une proposition, composée de termes distincts qui peuvent s'entrechoquer en quelque sorte. De même que le mouvement n'est pas constitué par la somme des positions du mobile, de même que la durée ne consiste pas en moments, de même le réel n'a pas d'éléments, mais consiste en actes simples et indécomposables. Donc le réel, selon Bergson, n'est pas alogique.

Mais, peut-être, Bergson postule l'alogisme pour notre discours,

la connaissances ne rend pas sujettes au doute aussi toutes ses propres affirmations? Il répond comme suit: „Ich habe nicht alles Denken in jene zwei Bestandteile zerlegt: den Bestandteil der intuitiven Begriffsbildung und den Schematismus. Wollte man alle Gedankengänge in dieser Weise zerlegen, so wäre dies eine willkürliche, einseitig schematisch-logische Theorie. Statt dessen habe ich vielmehr gesagt, dass nicht nur Begriffe, sondern auch die einfachen und alltäglichen Gedanken, welche wir denken, Gebilde sind, deren Bestandteile und intime Struktur wir nicht kennen. Nur nach einer gewissen Grenze des bewussten und sozusagen künstlichen Denkens zu nähert sich die Struktur dieser Vorgänge der Möglichkeit, schematisch treffend dargestellt zu werden. Von solcher Art ist die Logik selber" (p. 276). Cette réponse de Frost pourrait être appliquée également aux critiques adressées à Bergson: Bergson aussi, comme nous l'avons déjà répété maintes fois, ne critique pas toute la pensée mais un certain genre de pensée.

peut-être enseigne-t-il que le discours — pour donner au moins une idée de la richesse du réel — peut, ou doit être contradictoire? Voilà un point sur lequel il faut s'entendre. Il n'y a aucun doute qu'un discours parfait, selon Bergson, devrait obéir à la loi de non-contradiction, qu'il ne devrait pas être alogique, sinon, nous ne pourrions plus nous-mêmes comprendre ce que nous aurions dit et pensé. C'est ce que révèlent avec toute la netteté désirable ses développements exprès sur la loi de l'identité — développements sur lesquels nous aurons encore à nous attarder. C'est ce que révèlent aussi ses critiques des antinomies de Zénon et des autres philosophes. Nous avons même cru pouvoir dire que les contradictions de la philosophie traditionnelle sont le stimulus le plus puissant de toute la philosophie bergsonienne. Ni le réel, donc, ni le discours, selon Bergson, ne doivent admettre de contradiction. Le réel, évidemment, satisfera à cette exigence simplement pour cette raison qu'il ne peut pas lui désobéir, car il manque de conditions pour cela. Il en va autrement pour le discours. Bergson constate que, dans l'histoire de la philosophie, il y a un assez grand nombre de solutions de divers problèmes qui, à l'examen, apparaissent comme contradictoires. Et Bergson n'en tirera qu'une conclusion — à savoir que ces solutions ont manqué leur but, et il les condamnera. Mais voici une grave objection: Bergson ne doit-il pas alors condamner sa propre oeuvre, qui, elle aussi — et c'est justement ce que nous nous sommes proposés de montrer — aboutit à des solutions et à des notions franchement impensables, alogiques? Sans doute répondrons-nous pour Bergson, la contradiction est toujours un mal, — elle est donc un mal aussi dans sa propre philosophie. Mais il y a une grande différence touchant l'attitude des philosophes devant ce mal. La philosophie traditionaliste tantôt simulera de ne pas voir ce mal (et très souvent cette attitude pourra être très sincère), tantôt transportera celui-ci dans le réel, tantôt enfin mutilera la conception du réel pour lui échapper. Toutes ces attitudes signifieront, du point de vue bergsonien, une faillite. Pour Bergson lui-même, l'alogisme dans le discours sera un mal, un mal inévitable, mais qui n'est dû qu'aux conditions spécifiques humaines qui se reflètent dans les moyens du discours. Quand la philosophie traditionnelle s'engage dans le discours en se proposant de saisir en lui le réel et de l'y exprimer, et quand elle échoue, cet échec signifie pour elle une faillite, justement par rapport aux espérances démesurées qu'elle avait formées. Il en est autrement pour Bergson. Il s'adonne à l'exposé discursif de sa doctrine ayant pleinement conscience qu'il ne l'exprimera jamais



adéquatement, sachant et annonçant expressément que cette entreprise aboutira à des résultats qu'on pourra traiter comme alogiques. Pour Bergson, ce résultat ne signifiera donc pas un échec, — il sera plutôt la plus puissante affirmation de sa thèse générale: que le réel n'est pas exprimable par le discours et que sa saisie complète se fait par quelque autre moyen que celui de l'intelligence. Et, puisque telle est la thèse principale de Bergson, on ne pourra jamais lui dire que c'est son discours qui est imparfait et que c'est pour cette raison qu'il aboutit à des contradictions, — selon lui la cause en est la faiblesse de tout discours en général. Un discours idéal, selon Bergson, ne doit pas admettre de contradictions, mais il n'y a pas de discours idéal sur le réel. Le domaine du discours idéal est la vie pratique et matérielle, et tout ce qui s'y rattache, — dès qu'il en sort, il succombe à ce mal qui est la contradiction.

D'ailleurs, le discours, en tant que parti de certaines thèses, devra aussi, chez Bergson, obéir à la loi de non-contradiction, devra se tenir à ce qu'on est convenu de regarder comme donné. Si c'était le discours qui engendrait la contradiction, il serait à condamner. La seule source, pour ainsi dire légitime, de l'alogisme git pour Bergson dans le passage de la vision intuitive à l'expression discursive. L'alogisme de certains de ses résultats ne vient ni du réel, ni du discours — il vient de la frontière entre les deux domaines. La vision intuitive, qui est supposée être la manifestation du réel lui-même, perd nécessairement quelque chose quand elle passe au discours. Mutilée et appauvrie, figée dans les concepts faits pour d'autres fins, cette vision donnera naissance au terme initial du discours et c'est celui qui, après l'analyse, se révélera comme étant au fond alogique. A partir de là, le discours devra se poursuivre selon les règles de la logique et ne devra plus changer la valeur des termes. Mais, évidemment, précisément parce qu'il sera guidé par une logique correcte, il ne pourra plus jamais aboutir à des résultats qui seraient, au point de vue de la logique, plus satisfaisants que les termes d'où on était parti. Cela s'appliquera également en particulier à la philosophie bergsonienne, en tant qu'elle aussi devra, forcément, s'exprimer en termes qu'elle trouve déjà tout faits et qui ne couvrent jamais l'intuition initiale. Mais cette non-réussite du discours ne peut servir d'instance négative pour la doctrine, car elle était prévue et faisait même, pour ainsi dire, partie du programme, et c'est justement sur elle que se fonde la réclamation d'une nouvelle méthode. De ce point de vue, le reproche souvent adressé à Bergson, à savoir qu'il se sert d'un style trop artistique et trop riche

en expressions métaphoriques, vise, comme nous l'avons déjà fait remarquer, non un défaut, mais un mérite. La méthode discursive est appliquée par Bergson comme méthode de *lignes de convergence* et doit, surtout, aider à s'installer dans la vision intuitive.

Mais, d'autre part, il est clair aussi que cette méthode des *lignes de convergence*, bonne en tant que méthode d'ascension vers l'intuition, est insuffisante comme méthode de descente des hauteurs de l'intuition vers le monde concret dans lequel nous vivons. L'intuition, à elle seule, n'est pas encore une philosophie, encore moins toute la philosophie. Ineffable, inexprimable, fuyante comme l'éclair, elle demande nécessairement, pour subsister, pour se communiquer, une incarnation dans le discours. La tâche positive de la philosophie ne pourra donc être, malgré tout, que cette tâche ingrate d'exprimer et de systématiser ces visions. Nous disons tâche ingrate, car la philosophie devra l'entreprendre sans espérer jamais pouvoir s'en acquitter. Le réel n'étant pas exprimable adéquatement par le discours, tout ce qu'on pourra faire, ce sera tâcher de se rapprocher de lui autant que possible. Et on s'en rapprochera — comme on s'approche, par la multiplication des photographies, de la représentation d'un relief, comme une asymptote s'approche de l'autre — sans jamais la toucher. Le discours philosophique diminuera, affaiblira, peut-être, les contradictions, mais il ne les supprimera jamais définitivement. On pourra le regarder comme ayant accompli sa tâche quand il aura réussi à raffiner ses moyens de telle sorte que, d'une part, il suggérera avec sûreté la vision d'où il est sorti et que, d'autre part, le système discursif auquel il aboutirait, quoique imparfait, serait tout de même aussi large, aussi complet et aussi souple que possible. Le mal de certaines contradictions — il ne faut pas se faire d'illusions — ne pourra jamais être supprimé, et s'il en est ainsi et si ce mal dépend de la fidélité à la vision intuitive, il ne peut servir d'objection à une philosophie. De ce point de vue, il vaut mieux avouer franchement les contradictions que de les dissimuler par un maniement habile des concepts.

Toute cette conception du rôle et de la tâche de la philosophie, comme on le voit, repose en dernier chef sur l'idée que Bergson se fait de la loi d'identité, qui peut être considérée comme étant aussi le fondement de la loi de non-contradiction. Il convient donc de préciser un peu ses conceptions sur ce point. La loi de l'identité, et conséquemment aussi celle de non-contradiction, est, pour Bergson, une loi de l'intelligence, non de l'être. L'établissement de ses vues sur ce point ne laisse place à aucun doute. „Le principe d'identité est

la loi absolue de notre conscience; il affirme que ce qui est pensé est pensé au moment où on le pense; et ce qui fait l'absolue nécessité de ce principe, c'est qu'il ne lie pas l'avenir au présent, mais seulement le présent au présent: il exprime la confiance inébranlable que la conscience se sent en elle-même, tant que, fidèle à son rôle, elle se borne à constater l'état actuel apparent de l'âme." <sup>1)</sup> Ainsi, la loi d'identité n'exprimera aucunement la puissance positive de l'intelligence, mais ne sera, au fond, qu'une expression de son impuissance: impuissance d'aller au-delà de ce que lui aura apporté la perception. Bergson aura ainsi raison d'insister sur le caractère inviolable de cette loi pour notre discours: c'est uniquement ainsi que peuvent être conservés inaltérés, à travers les raisonnements, les caractères spécifiques de nos intuitions.

Mais cette conception de la loi d'identité et de l'activité intellectuelle qui repose sur elle est sujette aussi à beaucoup de critiques. En effet, si déjà, considérée en elle-même, elle peut être interprétée comme l'aveu d'un certain relativisme, en tant que la loi en question serait relative seulement à la conscience et non au réel, son caractère relativiste devient chez Bergson tout à fait franc, car toute notre logique est caractérisée chez lui comme une logique des solides, et il tente d'expliquer ses lois par les conditions de l'activité humaine. La loi d'identité serait donc non seulement une loi de la conscience, mais, de plus, la loi de la conscience humaine actuelle. Contre une telle interprétation de la loi d'identité on serait tenté tout d'abord de faire remarquer, avec Husserl, qu'elle ne reproduit pas exactement le sens qu'on attribue à cette loi et à ses applications. Quand on dit que A est A, pourrait-on argumenter, on ne pense pas que cela soit valable seulement pour moi à ce moment donné, mais que cette affirmation est valable pour tout être qui pense et pour tous les moments du temps. La caractéristique de la loi d'identité serait son absolue universalité, elle serait une loi éternellement valable. A ces critiques nous répondrons que leur portée n'est pas aussi grande qu'on serait tenté de le supposer au premier moment. En effet, l'affirmation de l'éternité de la loi en question a le défaut de ne pas avoir un sens précis. Ce qu'on prend ici pour l'éternité n'est au fond qu'une perpétuation de notre présent et la phrase „je vois clairement que la loi d'identité est éternelle“, si l'on explicitait son sens, devrait prendre la forme suivante: „je vois clairement que la loi d'identité est présentement valable pour ma pensée et je vois aussi qu'elle sera

<sup>1)</sup> *Données immédiates*, p. 158.

telle dans n'importe quel autre moment de la durée où je me transporterai tel que je suis aujourd'hui." Et si telle est sa signification, il est clair que l'affirmation de son éternité n'a aucun sens, aussi bien, d'ailleurs, que sa négation. Nous ne pouvons pas sortir de notre présent et c'est toujours pour ce présent que nous constatons l'impossibilité de penser autrement que nous ne pensons. Et des remarques tout à fait analogues s'imposent aussi à propos des affirmations de l'universalité de notre logique, quand cette universalité est considérée non plus dans la durée, mais dans l'espace, par rapport aux autres êtres. C'est tout à fait à tort que nous nous imaginons parler au nom des autres êtres, être leur porte-parole: là aussi nous ne sortons pas de nous-mêmes, et toutes nos affirmations, malgré leur forme souvent prétentieuse, n'ont d'autre portée que la constatation d'un fait valable pour nous.

Plus importante semble une autre objection qu'on a l'habitude d'adresser aux doctrines qui impliquent quelques traces de l'opinion que notre logique pourrait n'être pas une loi absolue de tout être. Cet argument semble être aussi vieux que la philosophie: il se rencontre chez Platon — évidemment déjà chez lui à titre de bien hérité — et il est inévitablement mis en œuvre jusqu'à nos jours comme une bonne vieille arme éprouvée, dès que le besoin s'en fait sentir. Cet argument consiste à dire: „Vous affirmez que notre logique et, par suite, donc, toute notre connaissance par l'intelligence, est humaine et relative à nous. Soit. Mais veuillez être conséquent: si tout est relatif, relative est alors aussi votre affirmation sur la relativité de notre logique et de notre connaissance, — et, par suite, elle n'est plus vraie. Voilà votre thèse réfutée." Nous répondrions que cette réfutation, fort en honneur, va trop vite en besogne et qu'on surestime un peu son efficacité, si l'on croit que le débat est clos par elle. Ainsi, si l'on voulait appliquer l'argument présenté à la thèse de Bergson sur la loi d'identité, nous lui reprocherions de n'avoir pas pris en considération que la relativité de cette loi n'est pas affirmée égale par rapport à toutes les catégories de l'être. La pensée bergsonienne, à ce point de vue, nous semble être parfaitement lucide. La loi d'identité est pour elle une loi absolue de notre pensée conceptuelle. En raisonnant sur nos concepts, il suffit d'observer cette loi pour être sûr que le résultat auquel nous parviendrons sera juste. Quel est le fondement de cette croyance? Evidemment: que les concepts sont créés par nous, que nous les tenons, pour ainsi dire, entre nos mains, et que nous sommes ainsi assurés qu'ils ne peuvent

aucunement déjouer nos calculs, ni nous faire aucune surprise. Mais, pourrait-on faire remarquer, tout raisonnement ne repose-t-il pas sur des concepts, et la loi d'identité ne préside-t-elle pas ainsi à tout mouvement de la pensée et n'est-ce donc pas elle qui garantit toujours son exactitude? Nous sommes parfaitement d'accord que la loi d'identité préside à tout raisonnement et qu'elle garantit parfaitement son exactitude. Mais exactitude est une chose et autre chose est vérité ou applicabilité au réel. La méfiance de Bergson envers la loi d'identité ne signifie pas autre chose qu'un doute à appeler vérités les résultats obtenus au moyen d'un raisonnement correct, en observant cette loi. En effet, la méfiance de Bergson se base sur deux faits: 1) déjà, si l'on peut dire, au point de vue statique, le réel ne se couvre jamais par un concept et 2) à cela s'ajoute ce fait que le réel est de matière dynamique, qu'il n'est jamais épuisé par le moment présent, que chaque moment lui apporte quelque chose de neuf. Les degrés de présence de ces deux traits dans le réel font que, pour Bergson, il s'établira toute une échelle de validité de la loi d'identité en tant que loi de l'être. Comme nous l'avons déjà dit, elle aura un pouvoir absolu dans le domaine du raisonnement abstrait et, en général, dans le domaine idéal. Ce seront surtout les mathématiques qui feront ici sa gloire et qui, par la fascination de leur succès, créeront la tendance d'étendre le domaine de la logique à tout l'être. En effet, si l'on passait en revue les exemples par lesquels les partisans de la compétence absolue de la logique confirment leurs thèses, on verrait que ces exemples sont presque toujours pris aux mathématiques. Ainsi, on a l'habitude de poser avec emphase cette question rhétorique: peut-on imaginer que, quelque jour, quelque homme, ayant un esprit sain, dira que 2 fois 2 ne font pas 4? Et en répondant, avec raison, à cette question par la négation, on conclut au pouvoir absolu de la logique. Mais c'est justement l'établissement de cette conclusion qui peut être contesté. Ce dont il s'agit n'est pas de savoir si quelque jour, dans le domaine des mathématiques abstraites on contestera que 2 fois 2 font 4, mais de savoir si, exactement, de tels raisonnements ont lieu dans le réel. Or, à cette question, on devra, sans doute, répondre par la négative. Dès que nous sortons du domaine de nos propres créations, qui ont juste autant de vie que nous leur en prêtons, pour nous diriger vers des réalités toujours plus parfaites, qui se manifestent comme débordant toujours davantage nos maigres concepts et qui se révèlent comme les sources d'une activité indépendante, nous constatons toujours davantage, à chaque pas, la défaillance de nos raisonnements

rigoureux sur ces réalités. Déjà, pour la physique, pour „les solides“, nos raisonnements, pratiquement très certains, ne le sont tout de même pas absolument, car le corps physique n'est pas égal au néant de l'être du schéma géométrique. Le corps vivant est déjà un lieu de paradoxes qui devraient être des plus inquiétants pour la logique. Quant à la vie psychique, ses règles ne semblent faites que pour nous faire égarer loin du vrai. Le relativisme bergsonien, dans le problème logique, se réduirait aussi à la thèse qui nous est déjà bien connue, à savoir que l'emploi de l'appareil logique — d'ailleurs inévitable — nous garantit la saisie de la vérité seulement pour le domaine idéal et celui du monde matériel, mais est loin de pouvoir nous servir avec le même succès pour nos investigations dans le domaine des faits vitaux et psychiques. C'est donc surtout dans le sens qui vient d'être établi qu'il faudrait comprendre l'expression bergsonienne que notre logique est une logique des solides : en procédant selon elle, on a des chances de succès, surtout dans le monde pratique des choses matérielles.

En revenant, après ce qui vient d'être dit, à cette réfutation du relativisme qui consistait à faire remarquer que le relativisme se ruine lui-même, car lui aussi, après tout, n'est que relatif, nous croyons pouvoir dire qu'elle ne touche pas Bergson. En effet, sa thèse consistait, dans sa partie positive, à affirmer que le principe d'identité est une loi pour notre discours, dans sa partie négative, qu'il n'est pas applicable au réel. Comment se justifiait cette thèse pour lui ? Dans sa partie positive, évidemment, par cette constatation, toujours prête, que nous ne pouvons raisonner autrement que nous raisonnons, c'est-à-dire, selon le principe d'identité. Dans sa partie négative, aussi, par une constatation, celle-ci : en raisonnant selon le principe en question sur certaines manifestations du réel conceptualisé, on arrive à des antinomies insolubles. La validité de la logique pour le discours comme tel n'est nulle part mise en doute, au contraire, c'est justement sur la base de l'affirmation de cette validité qu'on met en doute sa validité pour le réel conceptualisé. La pensée de Bergson nous semble ainsi être tout à fait cohérente : c'est le discours lui-même qui, en procédant selon le principe d'identité, constate que des raisonnements sur *certain*s concepts faits selon les règles de la logique, ne donnent pas des résultats satisfaisants. La validité du discours est ainsi certainement relative à certains concepts, mais, vu que les concepts qui entrent dans l'affirmation de cette relativité sont justement du domaine pour lequel la validité du discours est affirmée, la thèse posée cesse ainsi d'être elle-même relative, mais garde un sens absolu.

C'est, croyons-nous, de cette façon, que pourrait être soutenue la thèse bergsonienne sur les limites de la compétence de notre logique, en tant que celle-ci pourrait être appliquée seulement à notre pensée et non au réel. Mais cette thèse, qui est celle des *Données immédiates*, semble être devenue plus radicale dans *l'Evolution créatrice*. Dans ce dernier ouvrage, comme nous l'avons déjà mentionné, la logique est considérée non seulement comme relative à notre conscience, mais elle est caractérisée encore comme une „logique des solides“, de sorte qu'on tente même d'expliquer sa formation, — car tel, en effet, semble être le sens de la fameuse tentative de „revivre à rebours la genèse de l'intelligence“. Il est clair que cette thèse plus radicale de *l'Evolution créatrice* ne peut plus être soutenue par les mêmes arguments que nous avons employés à propos de la thèse plus modérée des *Données immédiates*. En effet, une thèse qui prétend expliquer la genèse de la logique prête aux objections les plus graves. „Vous voulez reconstruire la genèse de la logique?“, pourrait-on dire. „Mais par quel autre moyen le ferez-vous, sinon par la logique, — et ainsi toute votre entreprise repose sur une grossière pétition de principe“. A cela, peut-être, pourrait-on répondre — et non sans quelque raison — que, tels que nous sommes actuellement, évidemment, nous ne pouvons pas nous représenter cette genèse autrement qu'en mettant en œuvre tout notre appareil logique, mais cela n'exclut pas pour nous le droit de poser l'existence d'un stade du développement mental des êtres où cet appareil n'existait pas encore. Cet état serait, certainement, irréprésentable pour nous, mais néanmoins nous pouvons l'admettre comme quelque  $x$ . Or, on peut supposer que de cet état  $x$  serait sortie une toute autre logique que la nôtre, si l'être ayant cette mentalité avait été entouré par un autre monde que notre monde matériel. Mais nous, hommes, étant placés dans un monde tel que le nôtre, monde caractérisé par des corps, solides, impénétrables, à contours rigides — nous nous sommes formé une logique qui répond aux caractères de ce monde, qui exige que les concepts maniés par l'intelligence soient immuables et rigides comme les blocs de granit que notre œil est accoutumé à voir.

Que dire d'un tel essai de justification d'une doctrine génétique de la logique? Evidemment, il n'y a aucun doute que, sous cette forme, cet essai ne soit absolument insuffisant. En effet, que signifie l'affirmation que les règles logiques se sont formées sous l'influence des „corps solides et durs“? Pour qu'une telle influence se puisse manifester, il faut tout d'abord qu'il y ait des „corps solides et durs“ non seulement en soi, mais surtout pour la conscience. Or, pour que

la représentation d'un corps ayant certains caractères puisse surgir, il faut déjà que la conscience ait la faculté non seulement de retenir les impressions du monde, mais encore de savoir qu'elle retient ce qu'elle retient, ce qui, en d'autres termes, signifierait qu'il faut déjà que la conscience soit régie par la loi fondamentale de la logique, — à savoir par le principe d'identité.

Mais, et c'est le point essentiel pour nous, nous ne croyons pas que le reproche d'une telle pétition de principe soit applicable à ce que Bergson appelle la genèse de l'intelligence. Cela résulte déjà de ce que c'est Bergson lui-même, comme nous l'avons vu, qui pose le principe d'identité comme la loi absolue de notre conscience. Il convient donc de préciser ce que pourrait signifier la thèse bergsonienne que notre logique s'est formée sous l'influence de certaines conditions extérieures. La principale difficulté pour l'admission de cette thèse semble consister en ceci qu'elle affirme à la fois et l'apriorité de la loi d'identité et, d'autre part, tout de même, une certaine relativité de notre logique non seulement par rapport à nous, comme hommes, mais aussi par rapport à un certain caractère de la réalité qui nous entoure. Or, ces deux affirmations impliquées dans la thèse bergsonienne — qui est en cela, d'ailleurs, analogue aux autres thèses bergsoniennes — sur l'espace par exemple, ne sont pas, en fait, aussi contradictoires qu'on le pourrait croire au premier moment. En effet, l'affirmation du caractère absolu de la loi d'identité pour notre conscience, comme le dit Bergson dans les *Données immédiates*, signifie-t-elle nécessairement que toute notre logique, telle quelle, soit aussi toute faite dès l'éternité? Le principe d'identité, selon Bergson, dit seulement qu'on pense ce qu'on pense. Il ne préjuge donc en rien de la nature de ce qu'on pense. Mais s'il en est ainsi, il ne saurait donc prédéterminer à lui seul les caractères spécifiques de notre logique. En effet, on peut se demander si, par impossible, les hommes avaient été forcés de penser ce qui faisait déjà horreur à Platon, à savoir des concepts qui se modifieraient pendant qu'on les penserait, il est clair qu'on ne serait jamais parvenu aux règles de notre syllogistique. Sans doute, on pourrait encore se demander, si, dans ce cas, on arriverait à quelque logique que ce soit, ou si, plutôt, la „fluidité“ du tout ne signifierait pas, comme le croyait Platon, et d'autres rationalistes d'après lui, une ruine, une chute absolue de toute intelligibilité. Nous n'avons aucun besoin de résoudre cette question — que nous jugeons, d'ailleurs, insoluble, parce que, si même quelque autre logique existait, nous ne pourrions pas nous la représenter au moyen de notre logique.



Il nous suffit de pouvoir conclure que, dans le cas de notre hypothèse au moins, notre logique actuelle n'aurait pu se constituer. Cette conclusion, d'autre part, nous permet d'inférer que ce qu'on pense, la „matière“ de la pensée, ne peut être considérée comme compliant pour rien, qu'elle aussi joue quelque rôle dans la constitution de notre logique. Exprimée en termes plus généraux, cette inférence nous ramènerait à une vérité à laquelle nous nous sommes déjà arrêtés, à savoir qu'il n'y a pas de forme sans matière, et que toute puissance de forme devient une impuissance dès qu'elle ne veut pas s'accommoder à ce qui est donné, dès qu'elle ne veut pas en subir aussi l'influence formatrice. Ainsi, croyons-nous, la loi d'identité, à supposer même quelle ait été toute faite dans la conscience, ne serait jamais parvenue à se manifester, si le réel ne s'y prêtait aucunement. C'est ainsi, à notre avis, qu'on peut dire que la loi d'identité a pu prendre une forme précise seulement, pour ainsi parler, en collaboration avec le réel, en subissant son influence. Pour que notre logique ait pu se constituer, il a fallu non seulement „que nous pensions ce que nous pensons“, mais encore qu'il y ait des choses inertes, immobiles, solides, ou plus précisément — si l'on objectait que ce sont des qualités qui ne pourraient se manifester qu'après que la logique serait déjà entrée en fonction — une réalité qui eût des caractères qui, dans notre appréhension, pourraient devenir „inertes, immobiles, solides“. C'est, nous semble-t-il, dans ce sens qu'il faudrait comprendre la thèse bergsonienne que notre logique est une logique des solides et qu'elle s'est formée sous l'influence du monde matériel, quoique, d'autre part, le principe d'identité soit déjà en quelque sorte „inné“ en nous.

Après ce qui vient d'être dit, nous croyons que le sens et la portée de „l'anti-intellectualisme“ de Bergson est assez précisé. On a sans doute raison, dans une certaine mesure, de nommer ainsi sa doctrine, en tant qu'elle limite le pouvoir absolu de l'intelligence et conteste la complète applicabilité de ses concepts à l'ensemble du réel. Mais, d'autre part, on aurait tort si l'on voulait interpréter cet „anti-intellectualisme“ comme refusant toute valeur à la connaissance intellectuelle. Tout d'abord, il ne faut pas oublier qu'il y a tout un domaine du réel pour lequel cette connaissance est adéquate — c'est le monde matériel. Ensuite, même pour cette partie plus profonde du réel qu'est le royaume de la durée, les concepts intellectuels ne sont pas tout à fait sans aucun rapport avec elle: ils sont simplement incomplets, trop pauvres. Même si, ayant en vue la mobilité du réel, on objectait à nos concepts de n'être que des instantanés imparfaits, incapables de

rendre le caractère essentiel de ce sur quoi ils ont été pris, à savoir la mobilité, et si, ainsi, toute la connaissance intellectuelle, selon Bergson lui-même, devait être caractérisée comme cinématographique, — cette caractéristique serait loin d'être aussi injurieuse qu'on l'interprète parfois. Tout au contraire, si la connaissance intellectuelle arrivait à reproduire le réel avec la même fidélité avec laquelle le cinématographe reproduit le mouvement des dessins du monde optique, on aurait toutes raisons de se féliciter d'être en possession d'une méthode précieuse, et le philosophe qui caractériserait ainsi cette connaissance devrait être considéré non comme son détracteur, mais comme son panégyriste. Sans doute, comme le cinématographe, la connaissance intellectuelle, elle aussi, est à elle seule impuissante à s'acquitter de sa tâche: comme celui-là, celle-ci demande qu'on recoure aussi à l'intuition qui, seule, peut compléter ce qu'il y a d'imparfait dans leurs reproductions. La connaissance intellectuelle devra nécessairement être complétée par la connaissance intuitive, mais cela ne diminue en rien sa valeur, car, d'autre part, comme nous l'avons vu, la connaissance intuitive, elle aussi, ne peut pas subsister seule: pour s'explicitier, elle doit faire appel à l'intelligence. En tout cas, Bergson est loin d'enseigner l'abandon de l'intelligence ou même simplement sa négligence. La faculté qui nous fournit des „instantanés" si précieux que, complétés, ceux-ci nous permettent de reconstruire dans une certaine mesure la réalité, est digne d'être respectée, cultivée et développée. C'est ainsi que Bergson insiste sur l'intégrité de la loi d'identité, et ce qu'il veut surtout — c'est l'élaboration plus précise et l'assouplissement de nos concepts qui, même s'ils ne peuvent jamais arriver à couvrir le réel, ont tout de même la propriété précieuse de pouvoir s'en rapprocher infiniment.

## *2. Les formes de la connaissance conceptuelle.*

Le problème principal qui se pose à Bergson à propos de la connaissance conceptuelle est celui de savoir, comment se fait-il que les formes de cette connaissance arrivent à réussir à s'appliquer à une partie du réel au moins? Ce problème, on le voit aisément, est analogue à celui qui est à la source de la philosophie kantienne, à savoir: comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles? La forme spéciale que le problème a chez Kant dépend de ce que, pour lui, toute science véritable doit être apodictique, doit ne tenir qu'à la seule raison: le modèle de la science est pour lui dans les mathématiques. Il croit pouvoir constater qu'une telle science existe

en effet et c'est pourquoi le problème se simplifie pour lui: on n'a qu'à rechercher les conditions qu'exige une telle science, supposée existante. La réponse à cette enquête est bien connue — c'est l'idéalité du monde, c'est l'empire absolu de la raison sur les données sensibles. Le problème de l'accord de l'intelligence et du réel est résolu par la suppression d'un des termes entre lesquels il s'agissait d'établir cet accord: l'intelligence réussit dans l'exploration du monde pour cette simple raison qu'au fond, elle ne fait que s'exploiter soi-même. Le même problème est beaucoup plus compliqué et plus difficile pour la philosophie bergsonienne. La connaissance est toujours, pour elle, la connaissance de quelque chose qui — au moins au moment où la tâche de la connaissance se pose — a une réalité qui ne coïncide pas avec celle du sujet connaissant. C'est ainsi que, pour Bergson, les mathématiques pures, d'un point de vue rigoureux, ne peuvent pas être une science véritable: elles sont plutôt un jeu dans lequel la raison se complait à opérer avec certaines données conventionnelles et à se trouver toujours d'accord avec elle-même. Les mathématiques ne commencent à être une science que si elles s'appliquent au réel et réussissent à nous conduire de quelque perception donnée à une autre perception — soit effectivement vécue, soit, au moins en principe, possible. Mais c'est justement alors que se pose dans toute sa force la question: comment une telle réussite est-elle possible, si le réel est quelque chose d'indépendant de notre représentation? La réponse générale à cette question consistera, chez Bergson, à dire que les formes fondamentales de notre intelligence, que ses „catégories" sont une œuvre commune du réel et de l'intelligence. Les formes de l'intelligence ne tombent pas sur la terre à la façon d'un „deus ex machina", comme le dit Bergson, car alors il serait difficile de comprendre comment il se fait qu'elles sont d'accord avec ce réel. Elles se sont constituées par la voie de l'adaptation de l'intelligence au réel. Le réel contient déjà lui-même „en germe" certaines formes qui sont par nous saisies dans la perception et qui, ensuite, sont seulement développées plus loin par l'intelligence. La doctrine de Bergson, sur ce point, tient ainsi le milieu entre le rationalisme et l'empirisme. Elle est empiriste en tant que les catégories sont censées être faites en quelque sorte sur „le modèle" du réel, donc sur la base de l'expérience, — mais, d'autre part, elle touche aussi au rationalisme en tant que l'intelligence n'y est nullement censée être absolument passive: elle aussi apporte, ajoute quelque chose au réel, mais seulement dans la direction qui a été déjà indiquée par le réel lui-même.

Cette réponse générale est précisée par Bergson par la remarque que le réel n'a pas de forme positive.<sup>1</sup> Cette précision, sans doute, complète d'une part la réponse, mais, d'autre part, au moins à première vue, elle semble aussi la contredire. En effet, cette thèse sur le caractère négatif de l'ordre matériel complète la première thèse en ce sens que, par elle, s'explique le caractère conventionnel de certaines constructions de la science. Le réel n'ayant pas de forme à lui — il se laisse couper dans n'importe quelle direction, et les principes qui nous doivent guider dans cette entreprise peuvent, selon Poincaré,<sup>2</sup> être remplacés par notre commodité ou, même, par des considérations esthétiques. Mais, s'il en est ainsi, quel sens peut avoir alors la première thèse qui dit que l'intelligence s'adapte à la réalité matérielle? Si cette réalité matérielle en elle-même n'est que  $\delta\lambda\eta$  d'un Aristote, si elle n'a aucun ordre, ce qui signifie aussi aucune forme, comment peut-on parler d'une adaptation de l'intelligence à celle-ci, qui, au fond, est un rien? En réponse à une telle objection on peut, d'abord, faire remarquer que, sans doute, si la réalité matérielle était absolument dépourvue d'ordre positif, c'est-à-dire d'ordre psychique ou, plus précisément, de l'ordre de la volonté, considérée en elle-même elle ne serait rien. Mais elle ne l'est pas en tant que modèle pour l'esprit humain: dans la mesure où celui-ci est porteur d'un ordre positif, son adaptation à l'ordre négatif signifie abstraction momentanée de cet ordre positif, et ceci implique nécessairement un effort, de sorte que l'ordre négatif lui-même acquiert pour notre esprit une sorte de réalité positive. Mais, ce qui est plus important, c'est que la matière, chez Bergson, comme nous l'avons déjà souligné à maintes reprises n'est pas une négation absolue de la réalité psychique, — elle a donc aussi encore quelque ordre positif. Si Bergson, dans le passage connu de *l'Evolution créatrice*, parle de l'ordre du monde matériel comme d'un ordre négatif, cette affirmation ne doit pas, croyons-nous, se comprendre à la lettre, mais seulement comme l'indication d'une tendance fondamentale. En effet, l'attitude de Bergson envers la science n'est pas purement nominaliste, comme elle devrait être si la matière et le monde matériel étaient absolument dépourvus de tout ordre positif. C'est justement sur ce point que son attitude se distingue de celle de Ed. Le Roy, aux conceptions duquel il ne s'associe qu'avec des réserves: les conventions ont une place extrêmement large dans la science, cependant cette

<sup>1</sup> *Evolution créatrice*, p. 236 et suiv.

<sup>2</sup> *La Science et l'Hypothèse*, p. 163.

place n'est pas illimitée. La réalité matérielle a ainsi une double caractéristique: d'une part, comparée à l'ordre psychique, c'est-à-dire à l'ordre véritable — elle est une négation de cet ordre, ou, plus exactement, elle en est un affaiblissement extrême; d'autre part, considérée en elle-même, cette réalité a malgré tout quelque chose de positif.

Mais, s'il en est ainsi — à quoi s'adapte donc l'intelligence, dans son effort pour se rendre un instrument utile à la connaissance de ce monde? Est-ce au caractère négatif de la réalité matérielle, ou bien à ce qu'elle a de positif? La réponse à cette question ne nous paraît pas douteuse: l'intelligence, en tant qu'intelligence, est toute tournée vers le côté négatif du monde. Entièrement assujettie à la loi d'identité, toute son essence, selon Bergson, consiste à conserver ce qui est donné, à l'immobiliser, à lui refuser tout changement positif. Elle forme ainsi un pendant rigoureux à la loi d'inertie dans le monde matériel. Mais, qui donc alors connaît le côté positif du monde matériel? C'est la perception. C'est elle qui saisit le monde matériel dans toute son intégralité, donc aussi dans son essence positive, tandis que l'intelligence, qui s'empare de ces données, ne tient compte dans ses opérations que de leur caractère négatif: l'absence d'ordre en eux. Plus encore: elle exagère ce caractère négatif, et c'est ainsi qu'on peut dire que, d'une part, elle ne fait que s'adapter au réel, tandis que, d'autre part, elle est aussi un facteur actif. Mais, en tant que cette activité a un caractère négatif, il s'ensuit que les concepts fondamentaux que manie l'intelligence ne sont pas créés par elle toute seule. En effet, une activité toute négative ne peut aboutir à quelque chose qui serait plus que rien, sinon dans le cas où elle s'applique à quelque chose de positif. Ce quelque chose de positif c'est ce qui nous est donné dans la perception. C'est ainsi, croyons-nous qu'on devrait, selon Bergson, expliquer la thèse que les concepts de l'intelligence sont un produit de la collaboration de la perception et de l'intelligence.

Par les remarques que nous venons de faire, nous avons déjà, tout au moins en partie, répondu à une autre objection, qui jouit d'une très grande autorité, et qu'on a l'habitude de dresser contre toutes les tentatives d'expliquer les notions de l'intelligence par l'imitation ou l'élaboration de quelque chose de donné. Contre toutes les tentatives de cette sorte on a l'habitude de dire qu'il est absurde de tenter de faire dériver les formes de l'intelligence de données qui seraient antérieures à l'intelligence, pour cette simple raison que de telles données sont impossibles. Tout ce qui est donné présuppose

déjà l'intervention de l'intelligence, car rien ne peut être donné que par l'intelligence. Les tentatives, donc, qui viennent d'être mentionnées, seraient ainsi toutes coupables d'une pétition de principe. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au sujet des objections analogues touchant l'intuition, nous ne croyons pas que cette objection puisse s'appliquer à Bergson. Elle serait valable seulement contre une doctrine qui supposerait une réalité en soi amorphe et dépourvue de tout ordre. Or, tel n'est pas le cas pour la doctrine de Bergson. Selon elle, le réel ne s'épuise pas par intelligence du sujet connaissant, il y a d'autres centres réels que lui, et qui tiennent leur être d'eux-mêmes. Sur les raisons qui conduisent à une telle conception et la justifient, nous avons déjà assez insisté et nous n'y reviendrons plus. Faisons seulement remarquer que, même indépendamment de la doctrine spéciale de Bergson, on peut soutenir la thèse en question en montrant que le réel ne peut aucunement être conçu comme se réduisant à l'intelligence toute seule. Mais, dès qu'on admet cette thèse, — et il nous semble impossible de ne pas l'admettre, — on doit admettre également que ce réel autre que l'intelligence a, lui aussi, un ordre. L'ordre de l'intelligence est donc loin d'être le seul ou même être l'ordre fondamental.

Donc, ta thèse que les formes de l'intelligence résultent d'une collaboration de la perception — c'est-à-dire du réel matériel — et de l'intelligence, nous semble soutenable, et il devient indispensable de voir comment elle se justifie, appliquée à l'explication de certaines notions précises.

#### a. L'ESPACE.

Parmi les explications de l'espace qui nous sont léguées par l'histoire de la philosophie, Bergson en considère seulement deux comme dignes d'attention, à savoir: ou bien que l'espace est une abstraction des choses, ou bien qu'il se surajoute aux choses, étant „une réalité aussi solide que ces sensations mêmes, quoique d'un autre ordre.“<sup>1</sup> Cette dernière conception a été développée surtout par Kant, qui considère l'espace comme une forme de l'intuition extérieure, détachable, en principe, des choses, et aucunement comparable à leurs autres qualités. Tandis qu'en raisonnant sur des qualités comme, par exemple, la chaleur ou la pesanteur, nous ne pouvons nullement poursuivre à l'infini la chaîne de nos déductions, mais devons toujours, de temps en temps, pour ne pas nous égarer, nous mettre en contact avec l'expérience, en raisonnant, au contraire, sur l'espace, nous ne

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 70.

sentons aucune nécessité de vérifier nos conclusions par l'expérience— nous sommes d'avance sûrs que l'expérience nous donnera invariablement raison. La conception de Kant, selon Bergson, diffère très peu de la conception du sens commun car, pour le sens commun aussi, l'espace est indépendant des choses. Bergson lui-même est aussi sur ce point d'accord avec la thèse de Kant, de même qu'avec sa partie critique.<sup>1</sup> La nature idéale de l'espace est établie directement par l'analogie de la connaissance et, d'autre part, elle est démontrée indirectement par les antinomies dans lesquelles tombe l'esprit dès qu'il admet la réalité absolue de l'espace. Aussi, selon Bergson, l'espace ne peut pas être une abstraction, car l'abstraction elle-même se fonde sur la notion de l'espace.<sup>2</sup> De même, les explications empiristes ou génétiques de Lotze, de Bain et de Wundt sont considérées par Bergson comme non réussies. Tous ces philosophes tentent d'expliquer l'espace par la combinaison de diverses sensations supposées inextensives. Mais, si les éléments qui doivent constituer l'espace sont, par définition, inextensifs, comment réussiront-ils à engendrer quelque chose d'extensif, si on maintient la thèse que la raison n'intervient pas dans cette entreprise? Cela étant impossible, Bergson conclut qu'il faut admettre un acte de l'esprit qui embrasse les sensations toutes à la fois et les juxtapose, et cet acte *sui generis*, selon Bergson, doit assez ressembler à ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité.<sup>3</sup>

Mais en quoi pourrait consister cet acte? Cela s'éclaire, si nous prêtons attention à ce en quoi consiste la fonction de l'espace. Nous ne pouvons définir l'espace autrement que comme „ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées.“ L'espace est donc un principe de différenciation, et de différenciation autre que qualitative. C'est une réalité sans qualité: l'acte de l'esprit qui le constitue consistera dans la conception d'un milieu homogène. L'espace est le principe de toute homogénéité, et sa nature est épuisée par cette caractéristique. Si l'on disait qu'il est impossible de concevoir des sensations tout à fait identiques— Bergson l'accorderait sans peine, car autrement il n'y aurait aucune raison de placer un point plutôt à gauche qu'à droite; mais le fait que nous interprétons cette différence qualitative comme une différence dans la situation, rend nécessaire d'admettre un acte *sui generis* de

<sup>1</sup> Op. cit., ib. *Evolution créatrice*, p. 222.

<sup>2</sup> *Données immédiates*, p. 74.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 72.

l'esprit dont toute la fonction consisterait dans cette interprétation spatiale de la différence qualitative. Et cet acte, comme nous l'avons déjà dit, devrait être très proche de la forme apriorique de la sensibilité de Kant.

Mais l'accord entre les deux doctrines ne va pas plus loin. Tandis que, chez Kant, l'espace est une intuition a priori de la sensibilité, Bergson, suivant peut-être ici l'exemple de Renouvier, mais, surtout, nous semble-t-il, posant la base de distinctions ultérieures très importantes, considère l'espace non comme une intuition, mais comme une conception, donc une catégorie. Dans les *Données immédiates*<sup>1</sup> on peut constater encore une certaine hésitation: on nous dit ici que l'espace consisterait dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène. Mais dans *l'Évolution créatrice* on parle déjà de l'espace comme étant seulement une création de l'intelligence.<sup>2</sup> Bergson lui-même ne souligne pas cette différence, mais il nous semble important d'attirer l'attention sur elle parce que ses conséquences vont très loin. La déclaration que l'espace n'est pas une intuition, mais une catégorie de l'intelligence est importante pour Bergson en ce sens, qu'ainsi tous les motifs de l'imperfection de notre connaissance se trouvent être concentrés dans l'intelligence, tandis que la perception ne leur est pas assujettie. Bergson reproche à Kant de nous avoir enveloppés dans une atmosphère de spatialité, de telle sorte que nos perceptions ne nous parviendraient qu'après avoir traversé cette atmosphère et avoir été mutilées par elle. En s'opposant à l'assimilation de l'espace à une forme d'intuition, et en faisant une catégorie, Bergson justifie sa doctrine sur la perception pure, — qui est chez lui justement l'intuition sensible, — en établissant qu'au moins en principe, une connaissance absolue du monde n'est pas impossible.

Une seconde modification de la doctrine de Kant, de portée plus profonde, est en connexion étroite avec la première. Bergson ne peut pas être d'accord avec Kant dans la mesure où celui-ci, posant l'espace comme une forme a priori de la perception, n'explique ni sa genèse, ni pourquoi il est ce qu'il est et non autre chose. Le concept de l'espace, posé par Kant, selon Bergson, comme un *deus ex machina* tout fait et immuable, lui semble être inacceptable.

Ce qui donne de la force à la critique bergsonienne c'est la constatation que le concept de l'espace n'a pas toujours le même sens. Il y a une grande différence entre l'espace de la géométrie et celui de

<sup>1</sup> p. 72.

<sup>2</sup> chap. III, passim.



la physique, plus encore entre l'espace de la physique et celui de notre vie quotidienne, de même entre l'espace de l'homme adulte, celui de l'enfant, et, enfin, celui de l'animal. Dans tous ces cas, ce qu'on appelle espace a sans doute quelque chose de commun, mais il y a une différence de degré. La transition entre l'espace de l'animal et celui du savant géomètre est caractérisée par le fait que, parallèlement à cette ascension dans la série des êtres, l'espace devient, pour ainsi dire, toujours plus spatial, devient toujours plus homogène, et son caractère quantitatif s'accroît de plus en plus. Ce qui est donné à l'animal, ce qui est donné à l'enfant, ce qui nous serait donné dans la perception pure, si nous pouvions nous abstenir de toute application du concept de notre intelligence, serait non pas l'espace comme principe homogène de la différenciation, mais l'étendue qualitative.

Que l'espace de l'animal ne soit pas tout à fait homogène, c'est ce que rend vraisemblable le fait que beaucoup d'animaux retrouvent avec une sûreté admirable la direction dans laquelle se trouve leur ancienne demeure, même s'ils en sont éloignés de plusieurs centaines de kilomètres et n'ont jamais parcouru le chemin. Cela signifie que les diverses directions ont pour eux des nuances diverses, quelque chose de semblable à ce que nous éprouvons nous-mêmes en distinguant notre gauche de notre droite.<sup>1</sup> Bergson conclut de là, qu'à la source de notre espace homogène mathématique se trouve l'étendue hétérogène de la perception. C'est cette étendue hétérogène, seule, qui est la donnée immédiate, — l'espace homogène n'étant qu'une création tardive de l'intelligence.

La question suivante serait: qu'est-ce qui conditionne ces actes de l'intelligence transfigurant l'étendue qualitative? Bergson ne veut pas admettre que ce soient des éléments constitutifs de notre représentation, irréductibles à aucun autre principe. Une telle admission ne serait justifiable que si tous les expédients possibles de l'explication étaient déjà épuisés, ce qui, selon Bergson, n'est pas le cas. Déjà, l'expérience journalière montre que, partout, où dans la vie, apparaît l'intelligence, elle n'apparaît pas comme une fin pour elle-même, mais partout comme au service de la vie et de l'action. L'intelligence est une des armes les plus efficaces dans la lutte pour la vie, et les êtres qui en sont pourvus ont beaucoup plus de chances de vaincre dans cette lutte que ceux qui ne la possèdent pas. Il serait donc tout naturel que les principes de notre connaissance intellectuelle se soient

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 73.

formés sur la base du postulat de l'action la plus efficace, — et c'est, en effet, ce que confirme, selon Bergson, une analyse plus détaillée de ces principes.

Il n'y a donc aucune raison d'admettre que ces actes de l'esprit qui transforment l'étendue hétérogène en espace homogène doivent être fondés autrement. Cette vérité, à savoir que nous ne sommes pas le tout du monde, mais une partie de lui, est invincible. Comme une partie du tout, nous avons notre structure spéciale, et cette structure spéciale a aussi ses conditions spéciales d'action. Une de ces conditions — comme en fait foi l'expérience — c'est que notre action ne peut avoir du succès que là où elle a affaire à des choses qui se ressemblent et qui ne changent pas. Une hétérogénéité purement qualitative et irréductible, le devenir incessant des qualités changeantes tel que nous le révélerait l'expérience pure, paralyserait notre action qui n'aurait alors ni fond sur lequel elle pût s'appuyer, ni fin qu'elle pût viser.

L'idéal, donc, qui satisferait le plus l'action, serait une homogénéité absolue, car c'est en elle que se réalisent le plus parfaitement la similitude et l'immutabilité. Sans aucun doute, c'est l'espace mathématique qui symbolise cet idéal. Mais, d'autre part, il ne suffit pas que l'intelligence constate et postule les conditions idéales de l'action, — si l'on veut que l'idéal soit applicable à l'expérience, qu'il soit fécond, il faut qu'il ait quelque fondement dans cette réalité. Or, le fondement de l'espace mathématique dans le réel est donné par l'étendue qualitative, qui se découvre à nous comme étant une propriété de la matière dans la perception pure. Les actes de l'esprit créant l'espace consisteront en ceci qu'on éliminera de cette étendue des éléments qualitatifs, qu'on la rendra toujours plus homogène, jusqu'à parvenir comme à la limite à l'espace mathématique. L'espace mathématique sera ainsi une fiction qui, comme telle, n'exprimera aucune réalité, mais qui, tout de même, sera dans un rapport étroit avec le monde matériel dont elle ne sera, dans un certain sens, qu'une continuation. La spatialité a plusieurs degrés: le degré zéro (ou, au moins, infiniment proche du zéro) est donné dans notre vie psychique quand celle-ci est concentrée sur elle-même, comme dans le cas d'une décision grave; elle fait déjà les premiers pas vers la spatialité dans la fatigue et la distraction, quand les états de notre âme deviennent comme indépendants et en dehors l'un de l'autre. En imagination, nous pouvons continuer ce relâchement de la vie psychique plus loin encore, et parvenir ainsi à avoir une faible idée de ce qu'est la matière, qui réalise ce

relâchement à un degré inaccessible même pour notre imagination. Mais la matière même ne coïncide pas encore avec l'espace mathématique, qui pousse à sa limite extrême la tendance de celle-ci vers l'extériorité.

Par une telle explication de l'espace mathématique, Bergson croit avoir relevé la dignité de la science. Tandis que, chez Kant, la science est irrémédiablement relative, et que toute notre connaissance n'est qu'une connaissance des „fantômes nécessaires“, au contraire, pour Bergson, par suite du fondement qu'il donne à l'espace, la science est reconnue capable de pénétrer dans le réel lui-même. La science, quand son objet est le monde matériel, et qu'on y introduit quelques corrections nécessaires, nous révèle ce monde tel qu'il est. Elle ne devient symbolique que si elle applique ces mêmes méthodes d'investigation, bonnes pour le monde matériel, aux êtres vivants et conscients. Sans doute, dans le monde matériel aussi, les notions mathématiques ne sont nulle part parfaitement réalisées, mais, tout de même, on peut dire qu'il les contient virtuellement, qu'il tend vers elles comme vers sa limite. Les mathématiques, donc, appliquées à la matière, ne transforment pas la nature de celle-ci, — elles ne font que la développer davantage, de sorte qu'on peut dire que la science porte sur l'essence même de la matière. La loi d'inertie, le déterminisme, surtout le principe de la dégradation de l'énergie et de l'entropie, rapportés à la matière, ne sont pas seulement des symboles, mais révèlent ses tendances les plus profondes.

\* \* \*

Que dire de cette explication de la notion de l'espace? Tout d'abord, on doit faire remarquer qu'il y a une certaine divergence, comme nous l'avons déjà noté, entre la thèse des *Données immédiates* sur ce sujet et celle de *Matière et mémoire* et de *L'Evolution créatrice*. Dans les *Données immédiates*, Bergson est plus près de Kant que dans les deux ouvrages postérieurs. L'acte qui crée l'espace semble avoir ici une nature positive qui procède par l'addition, aux données sensibles, de quelque chose qui n'y était pas. Sans doute, Bergson dit déjà ici qu'il faut distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace, qu'elles sont impliquées l'une dans l'autre, mais il ne dit pas expressément que cette perception elle-même est déjà extensive, en se contentant de dire qu'il doit y avoir dans les qualités mêmes „une raison en vertu de laquelle elles occupent dans l'espace telle ou telle place déterminée“<sup>1</sup>. Nous trouvons

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 73.

même, en conclusion de la critique des théories génétiques de l'espace les phrases suivantes: „Ainsi, des sensations inextensives resteront ce qu'elles sont, sensations inextensives, si rien ne s'y ajoute. Pour que l'espace naisse de leur coexistence, il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose; cet acte *sui generis* ressemble assez à ce que Kant appelait une forme a priori de la sensibilité“<sup>1</sup>. Il reste pour nous incertain si, en parlant des sensations inextensives, Bergson n'a fait qu'adopter le point de vue des théories critiquées, ou bien si c'est pour son propre compte qu'il désigne ainsi les sensations. Cette incertitude a disparu de *l'Évolution créatrice*. On y dit expressément „que l'extension admet des degrés, que toute sensation est extensive dans une certaine mesure, et que l'idée des sensations inétendues, artificiellement localisées dans l'espace, est une simple vue de l'esprit, suggérée par une métaphysique inconsciente bien plutôt que par l'observation psychologique“<sup>2</sup>. En dépendance directe d'une telle caractéristique un peu divergente — ou plutôt plus précise — de l'objet auquel s'applique l'acte de l'esprit créant l'espace, cet acte lui-même est aussi caractérisé un peu autrement. Il n'est en somme que „l'inversion du mouvement naturel“ de l'esprit, que sa *détente* éventuelle, que son *extension* possible“<sup>3</sup>. Au fond, donc, cet acte semble être de nature négative, et consister, en quelque sorte, en une abstention d'acte.

C'est cette thèse sur le caractère négatif de l'acte créant l'espace qui nous semble exiger quelques remarques. Si le caractère négatif de l'espace doit être interprété, comme nous venons de le supposer, comme signifiant l'absence, la suppression de tout acte de l'esprit dans la représentation de l'espace, comment, alors, pourrions-nous comprendre que nous soyons parvenus à parler de lui, aucune représentation ne pouvant être réalisée autrement que par un acte de l'esprit? Et, en ce qui concerne spécialement la représentation de l'espace, considérée abstraitement, elle implique l'activité de l'esprit en ce sens qu'elle exige, premièrement, la position de plusieurs données sensibles et, ensuite, l'affirmation que ces données sont l'une à côté de l'autre. Tout acte de l'esprit supprimé, et supposé que nous puissions alors avoir encore quelque chose, n'aurions nous pas au lieu de l'espace un sans-lien absolu?

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 72.

<sup>2</sup> *Évolution créatrice*, p. 220.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

La caractéristique de l'espace comme signifiant l'absence d'activité spirituelle, ne peut donc être comprise à la lettre. Selon nous, cette thèse veut dire deux choses: premièrement, qu'on est arrivé à l'espace, l'idéal des mathématiques, en dépouillant l'étendue sensible de toute la richesse de ses qualifications jusqu'à n'en laisser que le schème le plus pauvre et, deuxièmement, que les parties de l'espace n'ont entre elles aucun rapport dynamique, le lien positif, selon Bergson, consistant justement dans un ordre volitionnel, c'est-à-dire dans un rapport dynamique. Les parties de l'espace étant, à ce point de vue, absolument indifférentes l'une à l'autre, celui-ci acquiert par là un caractère passif et peut se couper et se transformer en tous les sens. C'est en précisant ainsi la thèse, non en comprenant par là l'absence de tout acte de l'esprit, qu'on peut dire que l'espace n'a rien de positif. Tout au contraire, il semble que la conception bergsonienne implique même un double acte de l'esprit. En effet, tant que cette conception veut que l'espace ait quelque rapport avec la réalité des choses, et le fait, pour cette raison, dériver de l'étendue sensible, — cette étendue ne peut plus déjà être conçue comme un néant de l'acte de l'esprit. Si l'étendue sensible doit avoir quelque rapport avec l'espace, c'est déjà elle qui implique nécessairement un acte de l'esprit — si rudimentaire et imparfait qu'il soit — réunissant ce qui existe. L'absence d'un tel acte dans les choses signifierait que l'espace est alors une création de l'esprit humain à laquelle ne correspond rien dans le réel. Une telle thèse, qui est d'ailleurs celle de Kant, a été soutenue avec élégance par Lachelier, le maître de notre philosophe, celui auquel il a dédié sa thèse. L'unité de l'espace, explique Lachelier, n'est qu'un point de vue de notre esprit. En elle-même, elle ne peut être que la somme et l'assemblage de ses propres parties, car il est de son essence d'avoir des parties situées les unes hors des autres. Mais le même raisonnement s'applique aussi aux parties, jusqu'à l'infini, — nulle part nous ne trouvons des éléments de l'espace qui pourraient par eux-mêmes former quelque unité. Mais „dire que l'étendue n'a point d'éléments, c'est donc dire qu'il n'y a rien de réel en elle et qu'elle n'existe pas en elle-même“<sup>1</sup>. Une telle thèse, supprimant aussi la réalité de l'étendue sensible, ne peut pas être celle de Bergson.

A part cette synthèse, préexistant déjà dans les choses, on doit, sans doute, admettre encore un acte de l'esprit humain qui se ramènerait, pour une part, au dépouillement de l'étendue sensible de sa

<sup>1</sup> Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, septième édition, p. 129.

Pauls Jurevičs. Le problème.

richesse qualitative pour ne laisser subsister de lui que le schème tout nu de la synthèse. C'est de ce point de vue que l'activité de notre intelligence pourrait, semble-t-il, avec quelque raison, être caractérisée comme négative.

Mais cette caractéristique, comme nous l'avons déjà indiqué, n'est pas complète. L'acte de l'esprit créant l'espace peut être appelé positif en tant qu'il „développe“ ce qui, dans l'étendue sensible, n'était donné qu'en „germe“. Or, c'est cette interprétation de l'acte positif qui semble pouvoir provoquer des critiques non moins âpres que celles de l'acte négatif. Parler des germes de quelque chose, des tendances vers une chose semble à certains critiques être le signe d'un manque de précision de la pensée<sup>1</sup>. Une chose est ou bien n'est pas, elle est ce qu'elle est ou ne l'est pas du tout. De deux choses l'une: ou bien, „la tendance à l'espace“ contient déjà l'espace entier, ou bien il n'y en a point, et alors il ne convient pas du tout de parler de „tendances“. Pour nous, une telle critique semble révéler une chose seulement, à savoir que toute la conception du but et de la méthode de la philosophie du critique est radicalement différente de celle de Bergson. Le critique qui raisonne comme nous l'avons indiqué identifie le réel avec la pensée logique allant jusqu'au bout, et ses arguments ne sont valables que si l'on accepte cette thèse fondamentale. Cette thèse, évidemment, est loin d'être celle de Bergson, et c'est pourquoi la critique mentionnée ne le touche pas, — au moins jusqu'à ce qu'on démontre que la présupposition d'où elle part est la seule admissible. Pour Bergson, la réalité consiste dans des actes concrets, et nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait pas admettre qu'il y ait des actes inachevés, à peine entamés, entremêlés d'autres actes aussi imparfaits, se manifestant non par des concepts clairs, mais plutôt comme des sentiments complexes et confus. L'étendue concrète elle aussi, pourrait être une telle pensée — d'une part inachevée, imparfaite (au point de vue de son développement ultérieur), mais d'autre part plus riche de divers autres éléments). L'espace mathématique serait ainsi, d'une part, l'achèvement de ce qu'on y trouve seulement entamé, et aussi, d'autre part, son appauvrissement, en tant qu'il se trouve être dénué de tous les autres éléments<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Mircea Florian, op. cit., p. 39, note.

<sup>2</sup> Faisons remarquer, en passant, que cette dérivation de la notion de l'espace de l'étendue sensible doit avoir pour conséquence que l'étendue sensible ne peut pas se réduire à la pure qualité, comme le semble vouloir Bergson. Si elle était pure qualité — elle serait *toto genere* différente de l'espace et il n'y aurait aucune valeur

Si l'on objectait de nouveau qu'un „espace imparfait“ est une impossibilité, que l'espace est donné parfait dès son moindre „germe“, nous répèterons qu'on ne peut parler ainsi que si l'on ne distingue pas ce qui est pensé effectivement, de ce qu'on devrait penser, si l'on veut être d'accord avec les règles de la logique discursive. L'analyse bergsonienne de la réalité est une analyse psychologique et non logique. Pour lui, n'est réel que ce que révèle cette analyse psychologique. Et nous ne voyons pas comment, du point de vue psychologique, on pourrait nier la possibilité d'actes comme ceux qui sont en question. Sans doute, autre chose est de savoir si cette méthode psychologique peut se suffire à elle seule, — mais nous ne touchons pas ici à cette question.

Après avoir ainsi fondé la notion de l'espace et expliqué sa réussite dans l'explication du réel, Bergson l'accepte comme la principale, on pourrait dire même comme la seule véritable catégorie de l'intelligence. L'explication de toutes les autres catégories consistera à tâcher de montrer qu'au fond, toutes se réduisent en quelque sorte à l'espace, que ce qu'elles contiennent de vraiment intelligible est l'espace. Sans doute, si l'on voulait prendre cette thèse à la rigueur, elle pourrait apparaître comme une gageure insoutenable: s'il n'y a qu'un instrument, une catégorie de l'intelligence, comment parler d'autres encore, comment se fait-il qu'elles ne se confondent pas? A cette question, on doit répondre que l'élément spatial dans les catégories n'est pas le seul, mais que lui seul est proprement intelligible. L'intelligence, selon Bergson, ne réussit à comprendre les diverses manifestations du réel qu'en y introduisant de quelque façon que ce soit le schème spatial. Mais, sans doute, elle ne réussit dans cette entreprise qu'imparfaitement. En développant la pensée bergsonienne, on devra dire, croyons-nous, que quelque chose du réel authentique subsistera et se mêlera toujours au schème spatial de l'intelligence. C'est cet élément, au fond extraintellectuel qui fait, pour ainsi dire, l'individualité des autres catégories.

Si l'on demandait pourquoi confère-t-on justement à l'espace l'honneur d'être, parmi toutes les catégories, la catégorie fondamentale, on devrait répondre que cela tient exclusivement au caractère passif

---

explicative à la mettre à l'origine de celui-ci. On doit donc admettre que l'étendue sensible aussi dès l'origine, participe à la quantité. Au fond, donc, chez Bergson aussi, l'espace, dans son essence, resterait une synthèse mentale irréductible, — c'est-à-dire à priori, transportée seulement de l'esprit humain (ou de la raison impersonnelle) dans les choses elles-mêmes.

de l'espace. L'intelligibilité, selon Bergson, se réduit à la possibilité de passer pour ainsi dire sans changement d'un terme à l'autre, à la possibilité de tout réduire au même. Or, l'espace étant une homogénéité absolue serait ainsi ce qu'il y a de plus intelligible, un milieu dans lequel l'intelligence peut se mouvoir avec la plus parfaite aisance, où tout est absolument transparent pour elle, par cette simple raison que ce milieu est une négation absolue de tout être, de toute vie, parce qu'il est l'inertie absolue. La recherche des raisons de l'intelligibilité des catégories se réduira donc nécessairement à rechercher comment le schème spatial a réussi à s'introduire dans les diverses manifestations du réel. Cette méthode d'explication se manifeste déjà avec une évidente netteté dans l'analyse de la notion du temps.

#### b. LE TEMPS.

Pour Kant, le temps est, tout comme l'espace, une forme de la sensibilité homogène et sans qualités, avec cette différence que l'espace s'applique aux phénomènes de l'expérience extérieure, tandis que le temps s'applique à ceux de l'expérience intérieure. Bergson accepte la définition du temps comme d'une forme homogène et sans qualités, mais lui refuse des titres d'originalité. Si l'espace est un principe d'homogénéité absolument dépourvu de qualités, cela signifie qu'il est impossible de parler encore de quelque autre principe d'homogénéité, sans qualités, à côté de lui, car deux principes semblables devraient nécessairement coïncider. Il n'y a donc qu'un seul principe d'homogénéité, et c'est l'espace. Ce qu'on appelle ordinairement dans la science le temps, c'est ce même espace, seulement considéré dans une fonction spéciale, une sorte de quatrième dimension. Sans doute, à côté de ce faux temps il y a aussi un temps véritable — c'est la durée, mais l'intelligence et la science n'ont pas de prise sur elle, parce que, étant en opposition radicale avec l'espace, elle ne permet pas aux méthodes scientifiques de saisir son originalité, et c'est pourquoi, pour la science, cette originalité rigoureusement n'existe pas. A la durée, la science substitue les effets de la durée qui, seuls, peuvent recevoir une expression spatiale. Mais, alors, comment se fait-il qu'il existe dans la science un terme tel que le temps? Cela vient de ce que les hommes qui établissent et ceux qui lisent plus tard les formules scientifiques complètent par leur expérience intérieure ce symbole  $t$ , qui, ainsi, dans l'interprétation subjective, peut recevoir ce caractère d'originalité qui lui manque dans la formule pour l'intellection de



laquelle il suffirait de se représenter  $t$  simplement comme une grandeur, en rapport fonctionnel avec d'autres grandeurs. Cette substitution de la grandeur à la durée et inversement est rendue possible par ce fait que notre devenir intérieur est accompagné par des changements dans le monde extérieur. Ces changements étant pour la plupart des changements de lieu — on les peut exprimer en enregistrant le trajet parcouru par le mobile. Ce trajet étant facile à manier, à constater, à mesurer, on le peut, en pratique, considérer comme un symbole de la durée. Les traces de la durée se substituent ainsi à la durée elle-même, et comme on peut les diviser, les additionner etc., on admet que la durée, elle aussi, est sujette à ces opérations. Cette spatialisation de la durée est extrêmement importante du point de vue pratique, car c'est sur elle que repose toute la science. La science ne s'intéresse pas à ce qui se passe dans l'intervalle de la durée, mais seulement à ses termes, à savoir: si les termes de deux mouvements ne coïncident pas; où se trouve un système en mouvement, quand un autre commence à se mouvoir; où se trouve le premier quand le second a terminé son mouvement, etc. Le flux concret de la durée est, pour la science, si peu important, que quant à elle, tous les mouvements pourraient se produire plusieurs fois soit plus vite, soit plus lentement — elle ne s'en apercevrait pas, et ses formules resteraient les mêmes, tandis que pour un être concret il y aurait là une différence importante. La science ne retient de la durée que ce qui n'est plus la durée, mais sa suspension, — elle ne vise que des simultanités. Même quand elle étudie le mouvement d'un corps, elle ne renonce pas à symboliser le temps comme une ligne, et l'introduit dans ses calculs, — nous l'avons déjà dit, — comme une sorte de quatrième dimension.<sup>1)</sup> C'est ce qui s'est passé, par exemple dans la „formule de l'univers“ d'Einstein et de Minkovsky. En résumant, Bergson dit: „Immanente à notre mesure du temps est donc la tendance à en vider le contenu dans un espace à quatre dimensions où passé, présent et avenir seraient juxtaposés ou superposés de toute éternité. Cette tendance exprime simplement notre impuissance à traduire mathématiquement le temps lui-même, la nécessité où nous sommes de lui substituer, pour le mesurer, des simultanités que nous comptons: ces simultanités sont des instantanéités; elles ne participent pas à la nature du temps réel; elles ne durent pas. Ce sont de simples vues de l'esprit, qui jalonne d'arrêts

---

<sup>1)</sup> *Données immédiates*, p. 83, *Durée et simultanéité*, 2-me éd., p. 78 et suiv.

virtuels la durée consciente et le mouvement réel, utilisant à cet effet le point mathématique qui a été transporté de l'espace au temps." <sup>1)</sup>

\* \* \*

A cette conception du temps qui ramène celui-ci à n'être qu'une forme bâtarde de l'espace, il semble que puissent être adressées plusieurs objections. Tout d'abord, les hommes de science peuvent dire que c'est tout à fait à tort qu'on affirme que la science n'atteint pas le temps. La science moderne ne porte-t-elle pas surtout sur le changement, ne réussit-elle pas à prévoir des changements futurs? Mais les changements se font en fonction du temps, et si le temps dans son fond ne peut pas être saisi par la science, par quelle chance, par quel hasard pourrait-on expliquer que ses formules, appliquées aux changements réels, réussissent? Et la science moderne n'a-t-elle pas un puissant instrument qui est tout fait pour la rendre maîtresse du flux même des choses, à savoir le calcul différentiel, nommé si significativement par un de ses créateurs calcul des „fluxions“? Autrefois peut-être toute science était statique et pouvait se confondre avec la géométrie, mais telle n'est plus la science d'aujourd'hui. Celle-ci est essentiellement „dynamique“, ce qui l'intéresse par excellence, c'est le changement, la transformation et les forces qui la travaillent, et le temps étant une de ces forces principales, comment s'imaginer qu'elle ne l'ait pas aperçu et qu'elle l'ait confondu avec l'espace? Il suffit, semble-t-il, de feuilleter un traité de physique ou d'astronomie pour voir que, si la géométrie y entre, elle n'en est pas le tout, qu'il y entre beaucoup de choses encore, et que, parmi celles-ci, la principale est justement le temps? D'ailleurs, si toute la science était uniquement la géométrie, comment pourrait-on expliquer que tout le monde ait été assez aveugle pour ne pas s'en être aperçu, comment, pratiquant la géométrie, cette étrange illusion serait-elle née de pratiquer quelque autre chose qu'elle?

De telles objections, si on les adressait à Bergson, ne pourraient provenir que d'une méprise fondamentale sur tout le sens de son entreprise. Bergson n'a pas le moins du monde l'intention de contester l'efficacité de la science. De même, il n'affirme pas que la science ne tienne pas compte du temps. Mais ce sont deux choses différentes que de tenir compte d'une chose et de la connaître, dans le sens où le veut Bergson. Cette différence peut devenir parfois réelle même, p. ex., pour nos astronomes: ils peuvent tenir compte d'un corps céleste

<sup>1)</sup> *Durée et simultanété*, p. 79—80.

invisible, en connaissant seulement son action, mais sans le percevoir lui-même. De même, les psychologues tiennent compte de la conscience d'autrui en étudiant les „comportements“, mais ne la connaissent pas en elle-même. D'une façon tout analogue, la science, selon Bergson, peut opérer sur les effets du temps sans, cependant, le connaître en lui-même. Pour Bergson, cela est impossible, pour cette raison fondamentale que le temps réel, comme toute réalité, est d'essence psychologique et, comme tel, ne peut être connu que par un effort de l'intuition, qui ferait coïncider le sujet connaissant et l'objet connu. La thèse bergsonienne que la connaissance intellectuelle porte toujours seulement sur les termes d'un intervalle, jamais sur l'intervalle lui-même, nous paraît irréfutable. Le calcul différentiel pourra définir deux moments successifs de la durée aussi proches l'un de l'autre qu'on voudra, mais jamais il ne saisira ce qui est la transition d'un moment à l'autre, ce précisément en quoi seul consiste, selon Bergson, la véritable durée. Et cette impuissance des moyens des mathématiques pour exprimer la durée réelle n'est pas accidentelle, mais essentielle, car elle tient à l'opposition radicale de la nature de la durée avec la méthode mathématique. La durée étant, comme nous l'avons dit, un processus psychique, la transition, en elle, implique une certaine compénétration des éléments successifs. Or, la science mathématique ne peut ni exprimer, ni admettre un tel fait: pour elle, ou bien deux points doivent coïncider, et par là se ramener à une unité absolue, ou bien, si tel n'est pas le cas, ils restent absolument deux, — et une troisième possibilité ne peut pas être donnée. La durée en elle-même est donc nécessairement réfractaire aux mathématiques. Et si l'on posait ici la question: pourquoi les formules de la science qui impliquent le temps ne sont-elles jamais démenties, ce qui serait très invraisemblable si le temps véritable était hors de leur portée, on devrait répondre que ce temps réel, étant impuissant à s'exprimer dans les formules de la science, est impuissant aussi à les démentir. La force de la science consiste ici, au fond, dans sa faiblesse: elle ne peut toucher la durée, mais pour la même raison, elle-même aussi ne peut être touchée par celle-ci. A la rigueur, il est très possible que le rythme de la durée en elle-même change, mais nos moyens de le mesurer sont choisis de telle manière que nous ne pouvons pas nous en apercevoir: ce que nous acceptons comme unité de mesure du temps n'est pas un élément du temps, mais un mouvement parcourant une étendue d'une longueur fixe. Le rythme de la durée — soit de notre durée intérieure, soit de celle qui correspond à celle-ci dans le devenir

du monde — peut changer tant qu'il veut, nous dirons que c'est la même durée dès que nous aurons obtenu le même nombre de parcours d'un mobile dans une portion constante de l'espace.

Ainsi, l'affirmation que la durée n'est pas accessible directement à la mesure, que ce qu'on mesure est toujours de l'espace, nous semble être une des parties les mieux établies de la thèse bergsonienne. En effet, la durée ne peut être mesurée parce que — au sens littéral — elle échappe à la mesure, parce qu'elle n'attend pas qu'on puisse lui appliquer quelque étalon qui servirait de base à la mesure. L'action de mesurer implique nécessairement la présence simultanée d'au moins deux grandeurs qu'on puisse comparer, c'est-à-dire elle implique la coexistence, qui est justement le propre de l'espace. La durée, au contraire, étant la négation de la coexistence, ne connaît que des moments uniques. Et si l'on voulait se contenter de compter quelques unités qu'on prétendrait trouver dans la durée, il resterait toujours que nous ignorons ce que sont ces unités en elles-mêmes. Nous n'avons absolument aucun moyen d'évaluer si ces unités sont égales ou si, au contraire, il y a entre elles une inégalité profonde. Il reste donc qu'il n'y a qu'un seul moyen de s'emparer, pour ainsi dire, de cette réalité réfractaire à la mesure, et ce moyen c'est de mesurer non la durée en elle-même, mais ce qui est en quelque sorte son effet dans l'espace — à savoir les trajets des mobiles. La critique de cette thèse bergsonienne telle que la fait, par exemple Jules Sageret<sup>1)</sup> en prétendant qu'on peut mesurer le temps sans recourir à la simultanéité et à l'espace, nous semble reposer sur une illusion. Sageret prétend qu'il est possible de construire la plus parfaite des horloges sidérales sans s'occuper d'aucune simultanéité. On pourrait considérer comme de telles horloges les lunettes astronomiques à monture équatoriale.<sup>2)</sup> „Que l'astronome amène à la croisée des fils du réticule une étoile quelconque, choisie pour les simples raisons de commodité, qu'il règle le mouvement d'horlogerie actionnant l'axe de telle sorte que l'étoile demeure à la croisée des fils et s'y retrouve la nuit suivante, et il aura établi d'ores et déjà une horloge sidérale aussi parfaite que possible, sans avoir observé ni compté aucune simultanéité.“ Nous sommes tout à fait d'accord avec Sageret que rien n'est plus facile pour un astronome que de construire un appareil comme celui qui vient d'être décrit, mais nous contestons que cet appareil puisse

<sup>1</sup> Jules Sageret, *La Révolution philosophique et la Science*, ch. III, 33, Le pseudo-temps bergsonien, Paris, 1924.

<sup>2</sup> op. cit., p. 75.

être appelé horloge, si rien ne s'y ajoute. De ce qu'un appareil suit rigoureusement le mouvement du réel, il ne s'ensuit pas encore que cet appareil soit une horloge et qu'il permette de mesurer le temps. Pour que cela eût lieu, il faudrait avoir quelque part un cadran avec ses sections — que ce cadran soit une construction artificielle ou bien l'hémisphère visible du ciel, limité par l'horizon. Mais alors, le compte des simultanités entre aussi en jeu.

Sageret réussit encore moins à établir le projet d'une horloge qui se passerait „de toute donnée de l'espace”<sup>1</sup>. Il a recours à la fiction d'un pays d'aveugles, lesquels, pour mesurer le temps, auraient établi un métronome, qui, „comme chez nous, est un pendule qui oscille plus ou moins vite suivant qu'on le raccourcit plus ou moins”<sup>2</sup>. Nous ne poursuivrons pas plus loin l'ingénieuse hypothèse de Sageret. Les lignes qui viennent d'être citées nous suffisent pour nous persuader que le système d'horlogerie prétendu sans recours à l'espace, est franchement basé sur l'espace, car comment, autrement, pourrait-on parler d'un pendule qui a nécessairement une certaine amplitude d'oscillations, une certaine longueur, qu'on peut „raccourcir plus ou moins”. Sans doute on peut prétendre que ce que perçoivent les aveugles ne sont pas les mouvements du pendule dans l'espace, mais seulement certains sons qui accompagnent ce mouvement, et que c'est par les intervalles entre ces sons que pourrait être mesuré le temps. Mais, nous avons déjà fait remarquer qu'un tel compte des unités du temps ne peut aboutir à des résultats de quelque valeur objective, puisque, si l'évaluation de ces unités ne repose que sur le témoignage de la conscience, on n'aura aucune garantie qu'elles sont „égales” entre elles et qu'elles ont la même valeur pour toutes les consciences. Si, dans le pays des aveugles, on leur accorde une valeur objective, cela ne peut reposer que sur la supposition que les intervalles du temps qui correspondent aux mêmes mouvements du pendule sont, eux aussi, égaux. Mais, par là, la mesure directe du temps est de nouveau remplacée par la mesure de l'espace. La durée, comme telle, reste inaccessible à la mesure, et l'évaluation de sa „grandeur” ne peut avoir qu'une signification pratique.<sup>3</sup>)

<sup>1</sup> Op. cit., p. 76.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 77.

<sup>3</sup> Cela devient clair si l'on fait attention à ce que toute mesure du temps par les horloges, c'est-à-dire par des mouvements implique un cercle: un mouvement ne peut servir à la mesuration du temps que s'il est uniforme, mais d'autre part un mouvement uniforme ne peut être défini que comme mouvement d'un corps qui parcourt des espaces égaux en des temps égaux. La mesuration du temps reste donc toute conventionnelle.

Que le sens commun lui-même, dans les moments où il réfléchit, puisse parvenir à la conscience de la divergence entre notre durée à nous et le temps des horloges, c'est ce que, parmi d'autres faits, nous semble montrer aussi un conte populaire letton.

On nous raconte qu'au temps jadis, un pasteur serait parti, un dimanche matin, de son domicile pour le village voisin, pour y célébrer dans le temple le service divin. Comme il traversait la forêt, la voix inconnue d'un petit oiseau le frappa. Le chant de cet oiseau était d'une beauté si inouïe que le pasteur ravi s'arrêta quelques instants pour l'écouter. L'oiseau ayant fini son chant, il continua son chemin. Mais il ne retrouva plus ni le village, ni le temple — tous deux étaient en ruines. Une seule vieille femme se trouva là pour lui dire qu'elle avait entendu raconter que jadis, plus de cent ans avant elle, un pasteur était disparu d'une façon merveilleuse.

Ainsi, le sens commun lui-même nous semble admettre qu'aux durées qui, pour la conscience, sont des moments indivisibles et qui, si l'on adoptait la méthode de la psycho-physique de Fechner, devraient être considérées comme des unités, peut correspondre un nombre extrêmement différent de mouvements qui sont considérés comme des unités objectives de mesure du temps. De même, d'un autre côté, aux mêmes parcours de l'aiguille sur le cadran de l'horloge peuvent correspondre dans la conscience des durées qui ne sont pas pour elle les mêmes.

Mais, d'autre part, comme nous l'avons déjà fait remarquer en parlant de la durée, en connexion avec le problème de l'intuition, cela ne doit pas nécessairement impliquer que la durée soit absolument étrangère à la quantité. La durée a beau ne pas être mesurable au moyen d'un étalon fixe, dès qu'elle admet des qualifications comme „plus longue“ ou „plus courte“, elle se révèle, par là comme participant à la quantité. Et, que nous ne pouvons pas nous abstenir de lui appliquer de telles qualifications, c'est ce que montre l'exemple de Bergson lui-même qui, justement pour réfuter la possibilité de mesurer la durée, se voit obligé de recourir à l'hypothèse des durées plus vites ou plus lentes „en soi“.

D'ailleurs, nous croyons que la doctrine bergsonienne devrait aussi admettre que la durée participe à la quantité, en tant qu'elle veut être une doctrine de la création. En effet, une doctrine idéaliste, pour laquelle tout serait déjà donné dès l'éternité, pourrait très bien considérer le temps comme n'étant qu'une privation de l'éternité, et qualifier son caractère quantitatif d'illusion due à la faiblesse de

l'esprit humain. Au contraire, le sort d'une doctrine de l'évolution et de la création est étroitement lié à la thèse de la réalité de la durée. Si la durée n'était qu'une fiction de l'esprit humain, l'évolution et la création, elles aussi, deviendraient un mirage. Or, que signifie cette durée qui garantit la réalité de la création, comment peut-elle suffire à cette tâche ?

A cette question on pourrait, peut-être, répondre de la façon suivante. Pour que le devenir et la création, dans la vie, soient des réalités, il faut, tout d'abord, que tout ne soit pas donné déjà d'un seul coup, dans le présent. Il faut qu'il y ait quelque chose comme une force qui dilaterait ce présent en une série interminable d'actes, pour que les faits ne viennent au monde que tour à tour. Or, justement, la durée est en quelque sorte une telle force. La fonction propre de la durée est donc de dilater le présent, d'introduire une distance entre des faits qui, selon certaines doctrines, coexisteraient dans l'éternité. La durée, pour une part au moins, consisterait donc en un acte qui créerait dans le monde une distinction entre des choses et, ce qui est important, une distinction d'un autre genre que celle qu'introduit l'espace — l'ordre de la coexistence. Cette distinction propre, créée par la durée, serait celle de l'„avant“ et de l'„après“. Ce n'est qu'à cette condition que le nouveau est vraiment nouveau, qu'il est plus qu'une révélation de ce qui existe déjà dès l'éternité, car, pour qu'il le soit, il faut absolument qu'il n'ait pas été en même temps que l'ancien, qu'il en ait été séparé, qu'il ait été „avant“ lui, et celui-ci „après“ lui. D'autre part, évidemment, cette séparation des faits par la forme de la succession n'est pas la seule condition de la durée. Il faut aussi que, malgré la séparation, un lien subsiste entre eux, il faut que malgré la distinction, le passé soit aussi, en quelque sorte, présent, de même que le futur, car la distinction seule, si elle ne laissait dans la conscience qu'un seul terme, abolirait aussi la durée. A côté de la distinction, il y aura donc aussi la présence et la compénétration. Et l'action de la synthèse s'opérant non par sauts, mais incessamment, la durée deviendra un cours, un flux ininterrompu de qualités qui, à la fois et s'interpénètrent et se distinguent comme présentes, passées ou futures. Si l'on faisait remarquer à cela que le concept de la durée devient ainsi ce qu'il y a de plus contradictoire, — nous en conviendrions. Mais nous avons déjà tâché de mettre en lumière la signification de ce fait.

Ensuite, à une telle interprétation de la notion de durée on pourrait, répondre en se plaçant au point de vue bergsonien, qu'elle

est valable seulement pour la conscience réfléchie, quand celle-ci s'est mise à raisonner sur la durée réelle. L'intention bergsonienne est, au contraire, de saisir cette durée avant que la réflexion s'en soit emparée. On nous engage à nous placer au niveau d'un être qui, ayant abdiqué la pensée réflexive, se complairait à faire résonner dans son âme — exclusivement affective — la mélodie du devenir, sans y introduire aucune distinction entre le présent, le passé et le futur, en plaçant tous les événements, pour ainsi dire, sur un seul plan. Ne serait-on pas en droit de dire, à propos de la durée d'un tel être, que cette durée est entièrement dépourvue de quantité, qu'elle est une multiplicité qualitative sans distinction? Nous croyons, en effet, qu'on pourrait peut-être convenir que cet „équivalent sentimental“ de la durée est dépourvu d'élément quantitatif, qu'il est pure qualité, mais tout consiste à savoir si nous avons, là, encore affaire à la durée! Un état dans lequel il n'y a pas de distinction entre l'„avant“ et l'„après“, — de quel droit dirait-on encore de lui qu'il participe à la durée? A ce que nous croyons, il n'y aurait qu'une réponse, et cette réponse consisterait à affirmer qu'on a le droit de le dire parce que le caractère temporel se révélerait comme appartenant à cet état, dès que la réflexion se dirigerait sur lui. Mais alors, de deux choses l'une: ou bien le caractère temporel appartenait à la série en question avant qu'elle fut devenue l'objet de la réflexion, ou bien ce caractère était créé par l'intelligence, par la réflexion. Dans le dernier cas, nous retomberions dans l'hypothèse du monde en soi tout fait dès l'éternité, dans le premier, il faudrait convenir que chez l'être sans réflexion, lui aussi, la „multiplicité qualitative“ comportait déjà en soi une distinction de l'„avant“ et de l'„après“ qui, seulement, n'était pas aperçue par cet être. La durée comporte donc nécessairement certaines distinctions, elle comporte donc aussi la quantité.<sup>1</sup>

Après ces critiques que nous venons d'adresser à la conception bergsonienne, il pourrait sembler que nous lui reprochons aussi de ne pas avoir reconnu l'originalité de l'acte constituant la durée. Cependant tel n'est pas le cas. Bergson, au fond, reconnaît lui-même que les qualités, à elles seules, ne constituent pas encore de la durée, qu'il

<sup>1</sup> La situation de la thèse bergsonienne sur la durée et le temps est moins favorable que celle de la thèse sur l'étendue et l'espace. Pour l'étendue, en effet, il était admis qu'elle contient, pour ainsi dire, en germe, l'espace, et la différence entre les deux était seulement celle d'une plus parfaite élaboration conceptuelle. Au contraire, la durée réelle et le temps de la science sont caractérisés de telle sorte qu'ils semblent appartenir à deux genres n'ayant pas de connexion.



faut encore une synthèse originale de l'esprit. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler encore une fois un passage des *Données immédiates* que nous avons déjà cité: „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.“<sup>1</sup> Nous croyons que le passage que nous venons de citer révèle avec toute la netteté désirable que, pour Bergson, la durée n'est identique ni à la sensation, ni à l'idée, ni, en général, à quelque contenu de la conscience, mais qu'elle est une forme, une organisation originale de ce contenu. Le reproche que Bergson ne reconnaît pas l'originalité de la durée se révèle ainsi comme inexact: ce qu'il nie, ce n'est pas l'existence d'un tel acte, mais que cet acte ait aussi une détermination quantitative. C'est à cette dernière caractéristique de sa conception de la durée que nous n'avons pu nous associer. Mais, cette réserve faite, nous croyons que sa conception du temps de la science peut rester debout. Il reste exact que la science n'a pas directement prise sur le temps, parce que — quoique celui-ci ne soit pas étranger à la quantité — il n'est mesurable que par convention. Bergson a donc raison en disant que le temps de la science est à la vérité un temps amalgamé avec l'espace. Mais, certainement, cet amalgame n'aurait pu avoir lieu si la durée elle-même ne participait pas déjà aussi à la quantité.

#### c. LA CAUSALITÉ.

Tout comme l'espace et le temps, Bergson ne considère pas la causalité comme une notion univoque, mais en distingue au moins deux modes très différents. En effet, la formule la plus générale de la loi de la causalité, qui veut que tout phénomène soit déterminé par ses conditions<sup>2</sup>, peut, d'un certain côté être considérée comme n'exprimant qu'un certain aspect de notre expérience intérieure. Pour apercevoir

<sup>1</sup> P. 76.; c'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> *Données immédiates*, p. 152.

la possibilité d'une telle interprétation, il suffit de constater que, dans l'acception commune, la causalité ne se réduit aucunement à l'enregistrement d'une succession régulière de deux ou plusieurs phénomènes. Pour le sens commun, selon Bergson, l'effet existe objectivement, sous une forme ou sous une autre, au sein de la condition<sup>1</sup> et l'on se représente la relation causale comme une espèce de préformation du phénomène à venir dans ses conditions présentes. Or, l'image d'une telle préformation pourrait être fournie au sens commun par l'observation du devenir de notre vie intérieure. „Nous passons, en effet, par des états de conscience successifs, et, bien que le suivant n'ait point été contenu dans le précédent, nous nous en représentons alors plus ou moins confusément l'idée. La réalisation de cette idée n'apparaissait d'ailleurs pas comme certaine, mais simplement comme possible. Toutefois, entre l'idée et l'action sont venus se placer des intermédiaires à peine sensibles, dont l'ensemble prend pour nous cette forme sui generis qu'on appelle sentiment de l'effort. Et de l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence“<sup>2</sup>. C'est en faisant attention à la continuité de ce progrès et à ce que l'acte réalise l'idée conçue dans le passé, qu'on peut dire que l'acte actuel était déjà préformé dans le passé. Cependant, en s'exprimant ainsi, il ne faut jamais oublier que cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action préconçue change toujours au cours même de son actualisation, ou même est, parfois, tout à fait arrêtée. Ainsi, dans la notion de causalité qui serait issue de l'observation du devenir de notre conscience, le rapport entre la cause et l'effet ne pourrait jamais acquérir le caractère d'une détermination nécessaire, car ici l'effet n'est jamais pleinement donné dans la cause. „Il n'y résidera qu'à l'état de pur possible, et comme une représentation confuse qui ne sera peut-être pas suivie de l'action correspondante“<sup>3</sup>. C'est selon ce modèle de détermination dynamique, qui n'est jamais parfaite, que le sens commun se représente aussi le rapport de la causalité dans le monde extérieur: la mythologie des peuples primitifs en fournit des preuves abondantes. Pour celle-ci, dans les événements de la nature, le caprice joue un rôle non moins important que la nécessité. Cependant, si probable que puisse être le fait d'une telle conception de la relation causale par la conscience primitive, un problème se pose pourtant à propos

<sup>1</sup> Op. cit., p. 155.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 161.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 161—162.

d'elle. On peut bien convenir que la source de cette conception est à chercher dans l'expérience intérieure du rapport de l'acte à accomplir et de l'effort nécessaire pour cela, mais ce qui reste obscur, c'est de quel droit ce rapport tout intérieur a été transporté aussi aux phénomènes extérieurs et, une fois transporté, a acquis des traits spéciaux? En effet, ce qui caractérise la conception naïve de la causalité, ce sont les caractères opposés qui lui sont appliqués. D'une part, sans doute, on conçoit ici la causalité comme un rapport dynamique, caractérisé par sa continuité, par la prolongation de l'effort dans l'effet, et, donc, devrait-on penser, par une certaine contingence de la relation. Mais d'autre part, il est aussi indéniable qu'il entre déjà dans la conception naïve de la causalité l'idée de la nécessité du rapport. De même, d'une part, la cause est conçue comme étant antérieure à l'effet, mais d'autre part aussi comme lui étant contemporaine. Comment expliquer tous ces traits de la relation causale dans l'acception du sens commun?

C'est à cette question que veut répondre la *Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité*, lue par Bergson au I<sup>r</sup> Congrès international de Philosophie à Paris en 1900<sup>1</sup>. Bergson examine, en premier chef, les réponses typiques qu'on a l'habitude de faire à cette question. La réponse de l'empirisme consiste à dire que c'est l'observation de la régularité de certaines successions qui crée chez l'homme l'habitude d'assigner à chaque changement déterminé un antécédent ou un système d'antécédents déterminé, et que toute notre croyance à la loi de causalité n'est pas autre chose que cette habitude. Mais cette réponse de l'empirisme est considérée par Bergson comme insuffisante. Même en se plaçant au point de vue choisi par cette doctrine, on peut contester, tout d'abord, que des successions régulières observables nous soient jamais données dans notre expérience: là, presque toujours, le rapport de causalité relie un phénomène observé à un phénomène simplement supposé. Ensuite, on peut se demander si causalité, au sens que nous donnons d'instinct à ce terme, signifie succession plutôt que concomitance. En général, on peut dire que l'empirisme a tort de ne pas établir une distinction nette entre la relation causale telle qu'elle est appliquée dans la science et cette même relation quand elle se présente spontanément à l'esprit. Pour l'intelligence commune, la causalité n'implique pas distinctement suc-

<sup>1</sup> Bibliothèque du Congrès International de Philosophie (1900), I vol. *Philosophie générale et Métaphysique*, p. 2—15; cf. aussi le Rapport sur ce Congrès dans la Revue de Métaphys. et de Morale, 1900.

cession, ni distinctement concomittance. „Le tort de l'empirisme ne serait-il pas alors — si paradoxale que notre assertion puisse paraître — d'*intellectualiser* trop la croyance générale à la loi de causalité, de l'envisager dans son rapport à la science et non dans son rapport à la vie?<sup>1</sup>”

La seconde solution du problème consisterait à chercher, avec Maine de Biran, l'origine de la notion de cause dans la vie intérieure, dans la connaissance que nous prenons de nous-mêmes et de notre force d'agir. C'est à cette théorie que se rattachent, comme nous l'avons vu, les conceptions de Bergson lui-même, mais, d'autre part, elle n'est pas encore pour lui la vérité complète. D'une part, cette conception, à elle seule, laisse assez obscur et rend même fort difficile à comprendre le passage de la notion à la loi. D'autre part, la notion de la causalité à laquelle nous conduirait notre expérience intérieure, serait fort différente de celle qui, selon l'acception commune, régit la nature. En effet, ce n'est pas „la notion de causalité déterminante, mais celle de causalité libre que nous puisons dans l'observation pure et simple de nous-mêmes. Comment expliquer la métamorphose que cette notion subit quand nous l'appliquons au monde extérieur? Et comment sommes-nous amenés à l'y transporter si elle doit s'y transformer?<sup>2</sup>”

La troisième voie dans laquelle on pourrait s'engager pour chercher la solution pourrait être celle qu'a indiquée Kant. On peut encore chercher le fondement de la loi de causalité en dehors de toute expérience, dans la constitution même de notre entendement. „Avant l'expérience, il y a des conditions qui rendent l'expérience possible. Au-dessus de la diversité des phénomènes, il y a l'effort synthétique de l'esprit. La relation de cause à effet que nous établissons entre les phénomènes ne serait donc qu'une forme particulière de synthèse<sup>3</sup>”. Mais cette solution, elle aussi, n'est pas encore suffisante. Elle indique bien les conditions générales nécessaires pour que naisse la conception quelconque d'une relation, mais elle a le défaut de ne pas expliquer cette forme particulière de la notion de causalité que nous constatons chez l'homme. Elle n'entame en rien la question de l'origine psychologique de la loi de causalité. „Elle explique la science, non pas l'expérience commune . . . Elle ne nous dit pas comment nous nous y prenons, dès le premier éveil de notre conscience, pour établir des

<sup>1</sup> Op. cit., pag. 4.

<sup>2</sup> Op. cit., pag. 6.

<sup>3</sup> Op. cit., ib.

rappports de causalité qui n'ont rien de scientifique, ni pourquoi cette relation causale prend dans notre esprit des formes que la science nous fera peu à peu abandonner<sup>1</sup>.

Si cet aperçu des principaux types de la conception causale n'a fait que révéler leur insuffisance, il a tout de même, pour Bergson, le mérite d'avoir mieux précisé les conditions de la solution du problème. Supposé que l'origine de la notion primitive de la causalité soit à rechercher dans une expérience, cette expérience devrait remplir les conditions suivantes: 1. elle doit être une expérience continuellement active, amenant à une habitude si profondément organisée que dès que notre entendement réfléchit sur elle, il en tire une loi nécessaire; 2. elle devra rattacher entre eux les phénomènes du dehors; 3. elle devra porter sur des faits de telle nature qu'entre celui qui est déclaré cause et celui qui est considéré comme effet notre propre personne s'intercale, — car, du moment que nous nous représentons la relation de causalité sous une forme dynamique, c'est que nous la comparons au passage, intérieurement senti, de la décision à l'action.

Ces conditions formulées, Bergson énonce aussi la thèse qui, seule, selon lui, peut lever les difficultés: „l'acquisition de notre croyance à la loi de causalité ne fait qu'un avec la coordination progressive de nos impressions tactiles à nos impressions visuelles“<sup>2</sup>. En effet, l'expérience la plus constante, l'expérience à laquelle nous nous habituons dès les premiers jours de notre vie et que nous renouvelons à chaque instant, nous apprend sans cesse que ce qui apparaît à notre œil comme couleur et comme forme visuelle est, d'autre part, une sensation tactile. Mais cette continuité de l'expérience n'est pas tout encore: elle est liée aussi d'autre part à l'action: pour avoir une sensation tactile il faut palper, il faut s'approcher de l'objet, éprouver sa résistance. S'il en est ainsi, „comment ne prêterions-nous pas à la forme visuelle quelque chose de l'action par laquelle nous croyons aller y puiser une impression tactile? Comment n'arriverions-nous pas à dire que l'objet extérieur (qui est avant tout, pour nous, un objet visuel) est la cause, au sens dynamique du mot, de l'impression tactile?“<sup>3</sup>. Ainsi s'expliquerait le caractère dynamique de la relation causale. En ce qui concerne son caractère nécessaire, Bergson convient qu'une répétition pure et simple de deux phénomènes qui se succèdent ne nous

<sup>1</sup> Op. cit., ib.

<sup>2</sup> Op. cit., pag. 9.

<sup>3</sup> Op. cit., pag. 10.

suggérerait pas l'idée d'une loi nécessaire. Mais le fait capital est que le prolongement constant d'une impression visuelle en impression tactile aboutit à la création d'habitudes motrices, aboutit à la création de mécanismes qui, une fois montés, ont tendance à entrer en action. C'est l'expérience intérieure de la „pression“ d'une telle tendance qui va conférer à la relation causale son caractère forcé, son caractère nécessaire. Ainsi, la détermination nécessaire de l'effet par la cause est sentie et vécue par nous avant même d'être pensée. Sans doute, la relation causale dont il s'agit jusqu'ici porte seulement sur le rapport entre la forme visuelle de l'objet et son contact éventuel avec notre corps. Mais, une fois cette relation établie, on comprend très bien qu'elle peut être transportée à la relation de n'importe quels corps entre eux. „Quand l'objet que nous voyons ira toucher un autre objet visible, nous attribuerons à ce contact la même signification dynamique, au mouvement résultant, la même détermination nécessaire, que lorsque l'objet touchait notre propre corps, lorsqu'il excitait notre activité motrice et provoquait, par l'intermédiaire d'un mécanisme une fois monté, une réaction attendue et nécessaire“<sup>1</sup>.

Par cette hypothèse sur l'origine de la croyance à la loi de causalité s'expliquent aussi les traits opposés qui caractérisent cette loi dans l'acception commune. „D'un côté, la cause précède l'effet et, d'autre part, étant une force d'agir, étant présente par là à l'effet qu'elle produit, elle en est également contemporaine“<sup>2</sup>. De même, la relation causale, d'une part, participera au caractère dynamique de notre conscience, mais, d'autre part, étant parvenue à la conscience surtout grâce à la construction ou à la mise en oeuvre de mécanismes fonctionnant régulièrement, „c'est la régularité et non pas l'imprévu, c'est la nécessité et non pas la liberté qui nous semble caractériser en général l'activité de la cause“<sup>3</sup>.

Telle serait la conception primitive de la causalité, plutôt vécue que pensée. Il est clair que cette conception est loin d'être aussi celle de la science moderne. Mais la conception scientifique de la causalité naîtra de cette conception primitive, au fur et à mesure que l'homme approfondira ses réflexions sur celle-ci. „De cette réflexion naîtra la représentation proprement dite de la loi de causalité. Cette représentation, une fois formée, s'épurera de plus en plus, à mesure qu'on en démêlera mieux l'origine. Peu à peu, la science videra la

<sup>1</sup> Op. cit., pag. 12.

<sup>2</sup> Op. cit., ib.

<sup>3</sup> Op. cit., pag. 13.

causalité des éléments dynamiques qui y étaient renfermés. Le rapport de cause à effet se rapprochera ainsi, autant qu'on voudra, du rapport de principe à conséquence, ou mieux encore du rapport qui lie deux variables entre elles quand elles sont fonctions l'une de l'autre. Et la causalité impliquera une nécessité de plus en plus rigoureuse, de plus en plus mathématique<sup>1</sup>.

Les mathématiques deviendront ainsi le modèle pour la conception de la relation causale. Mais, vu que les mathématiques elles-mêmes sont basées, selon Bergson, sur le schème de l'espace, c'est ce schème au moyen duquel la science tendra à exprimer de quelque façon cette relation.

„Le même mouvement par lequel on trace une circonférence dans un plan engendre toutes les propriétés de cette figure: en ce sens, un nombre indéfini de théorèmes préexistent au sein de la définition, bien que destinés à se dérouler dans la durée pour le mathématicien qui les déduira<sup>2</sup>. Ainsi, si l'on nous donne deux côtés d'un triangle et l'angle compris, le troisième côté surgit de lui-même, le triangle se complète automatiquement. „Je puis, n'importe où et n'importe quand, tracer les deux mêmes côtés comprenant le même angle; il est évident que les nouveaux triangles ainsi formés pourront être superposés au premier, et que par conséquent le même troisième côté sera venu compléter le système<sup>3</sup>. La certitude étant parfaite dans ce genre de raisonnements, c'est lui qui s'imposera à l'intelligence comme l'idéal qu'elle imitera partout où la moindre possibilité s'en présentera. Or, pour la relation causale, une telle possibilité est donnée, dès qu'on consent à y appliquer quelques artifices de méthode. Il suffit de dépouiller la matière des qualités concrètes dont nos sens la revêtent, couleur, chaleur, résistance, pesanteur même, et nous nous trouvons en présence de l'étendue homogène, de l'espace sans corps. „Il ne restera plus guère alors d'autre parti à prendre qu'à découper des figures dans l'espace, à les faire mouvoir selon des lois mathématiquement formulées, et à expliquer les qualités apparentes de la matière par la forme, la position et le mouvement de ces figures géométriques<sup>4</sup>. Et il n'y a aucun doute que, pour cette tendance de l'intelligence, l'idéal ne serait atteint que si l'on arrivait enfin à cette formule mathématique unique qui embrasserait comme une vérité éternelle toute la multiplicité du devenir de l'univers, formule à laquelle semble avoir

<sup>1</sup> Op. cit., pag. 14.

<sup>2</sup> *Evolution créatrice*, p. 234.

<sup>3</sup> *Données immédiates*, p. 152—153.

<sup>4</sup> *Données immédiates*, p. 156.

déjà rêvé Descartes. Mais, si l'intelligence tend à exprimer ainsi le rapport de causalité par une équation, cela signifie „qu'il se rapprochera indéfiniment du rapport d'identité, comme une courbe de son asymptote“<sup>1</sup>.

Que cette tendance de ramener la loi causale à celle de l'identité n'est pas accidentelle, c'est ce que montre le fait que, sous une autre forme encore — à savoir comme principe garantissant la possibilité de l'induction — cette loi tend aussi à se ramener à la perception de l'identité, et même, plus précisément, à l'identité dans l'espace. Si l'on se demande sur quoi repose notre foi en la stabilité des lois régissant l'univers, on doit répondre, selon Bergson, que cela provient de ce fait que la succession régulière des phénomènes se colore pour nous „d'une nuance plus ou moins accusée de nécessité géométrique“<sup>2</sup>. Prenons un exemple concret. „Quand je dis que l'eau placée sur mon réchaud va bouillir aujourd'hui comme elle le faisait hier, et que cela est d'une absolue nécessité, je sens confusément que mon imagination transporte le réchaud d'aujourd'hui sur celui d'hier, la casserole sur la casserole, l'eau sur l'eau, la durée qui s'écoule sur la durée qui s'écoule, et que le reste paraît dès lors devoir coïncider aussi, par la même raison qui fait que les troisièmes côtés de deux triangles qu'on superpose coïncident, si les deux premiers coïncident déjà ensemble“<sup>3</sup>. L'essentiel de cette conception de la causalité consiste donc en ceci qu'au fond, elle élimine le temps, que la durée compte pour rien, que divers cas, seulement semblables, sont considérés comme identiques

\* \* \*

L'explication que Bergson donne de la notion de causalité semble être très typique pour sa méthode. Comme pour l'espace, comme pour le temps, on déclare que le „germe“ du concept est déjà donné dans une perception ou une intuition originelle, et que tout le processus du développement du concept se réduit à l'analyse, à la purification, à l'élaboration de la donnée immédiate. Enfin, tout comme pour le temps, le schème de l'espace est considéré comme l'idéal vers lequel tend cette purification et cette élaboration.

Plusieurs questions peuvent se poser à propos de cette conception de la relation causale. Tout d'abord, on peut se demander quel est, au fond, son rapport avec la doctrine empiriste de la causalité, telle

<sup>1</sup> *Données immédiates*, pag. 158.

<sup>2</sup> *Évolution créatrice*, p. 234.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



qu'elle est présentée par ex. chez Hume? D'après certaines expressions du philosophe on doit, semble-t-il, admettre qu'il se rallie à cette doctrine. C'est ainsi que, dans la *Note* que nous venons de citer, en se posant la question de la nature de la croyance à la causalité, il dit: „On peut présumer d'abord que ce processus est empirique, et qu'il s'agit pourtant d'une expérience qui n'a rien de commun avec d'autres“. De même, dans la discussion qui suivit la lecture de sa *Note* au Congrès de philosophie, Bergson aurait dit qu'il „ne postule, pour expliquer la formation de ce principe (de causalité), que trois éléments: 1. des perceptions visuelles; 2. des perceptions sensori-motrices; 3. la prévision des sensations tactiles“. <sup>1</sup> Sans doute, d'autre part, nous avons vu aussi qu'il critique l'empirisme, — mais il est clair que ces critiques sont adressées non à l'empirisme en général, mais seulement à une certaine espèce d'empirisme, à un empirisme trop étroit, trop intellectualisé. La base de la théorie bergsonienne de causalité serait donc à caractériser comme empirique. Mais après Hume est venu Kant, et Bergson aurait-il oublié les rudes coups que la *Critique* de Kant a portés à l'empirisme? En effet, c'est surtout de deux points de vue que l'empirisme semble être insuffisant pour rendre compte de notre concept de causalité. Tout d'abord, en ce qui concerne l'explication de l'origine du concept, il semble admettre une pétition de principe. En effet, ce à quoi fait appel l'empirisme pour l'explication du concept de causalité, c'est toujours quelque régularité dans le changement des phénomènes. Mais qu'est-ce qui conditionne, qu'est-ce qui garantit cette régularité? Evidemment, cela ne peut être, justement, que le même principe d'ordre pour l'explication duquel cette régularité a été admise. Ayant échoué ainsi dans l'explication de l'origine du concept de causalité, l'empirisme, prétend-t-on, échoue aussi dans l'explication de la valeur qu'on attribue à ce concept. Quand nous l'employons, nous lui attribuons d'une part une valeur universelle, nous pensons que notre jugement exprimant une relation causale entre deux faits est loin d'être arbitraire, mais qu'il s'impose, au moins en principe, à tout esprit, que ce que nous exprimons par ce jugement est ainsi en vérité. D'autre part, quand nous faisons des inductions, quand nous établissons des lois, il est aussi trop évident que nous faisons beaucoup plus qu'il ne serait permis si l'expérience était le seul fondement de ses généralisations.

<sup>1</sup> Cf. le rapport sur le *Congrès international de philosophie*, Revue de Métaph. et de Morale, 1900, p. 660.

Ces reproches, qu'on a l'habitude de faire à la déduction empirique, seraient-ils négligés par Bergson, resterait-il démuni contre eux? Faisons, tout d'abord, remarquer que Bergson tâche déjà d'échapper aux reproches indiqués ci-dessus, en précisant et en délimitant sa tâche. Il ne veut pas faire de la théorie de la connaissance qui se pose pour fin d'établir la signification et la valeur des notions.<sup>1</sup> Ce qu'il se propose comme but, c'est, semble-t-il, une étude purement psychologique: „comment se constitue, comment se présente à l'intelligence commune la loi de causalité“.<sup>2</sup> Cependant, l'auteur lui-même ne désigne pas son étude comme étant purement psychologique; il dit<sup>3</sup> que „l'origine de notre croyance aux principes reste suspendue entre la psychologie et la théorie de la connaissance“. Son travail, quoiqu'il doive porter seulement sur la question de l'origine de la croyance à la loi de causalité aura donc rapport aussi à la théorie de la connaissance, et il faut donc voir s'il a prévu une réponse à l'objection qui dit que l'empirisme admet un cercle s'il veut expliquer par ses seules forces une notion comme celle de la causalité. Il ne faut pas une bien longue enquête pour voir que Bergson a prévu ce reproche. Qui plus est, il l'accepte comme juste, et c'est pourquoi il complète la thèse de l'empirisme. Bergson convient, dans la *Note* que nous avons déjà citée, que „avant l'expérience il y a des conditions qui rendent l'expérience possible“ et que „au-dessus de la diversité des phénomènes il y a l'effort synthétique de l'esprit“. Mais où s'opère cette synthèse? La *Note* elle-même montre seulement l'alternative dans laquelle est prise la réponse à cette question. „Sans doute il est nécessaire que l'expérience soit de plus en plus unifiable pour que la pensée soit possible, et si l'on fait de notre intelligence une réceptivité pure, c'est aux choses mêmes, c'est à l'univers dans son ensemble qu'il faudra attribuer l'exigence fondamentale de l'unité: ce qui revient en somme à déplacer le centre de l'entendement plutôt qu'à en nier, l'unité constitutionnelle“.<sup>4</sup> Quelle est la partie de l'alternative à laquelle s'associe Bergson? La discussion qui a suivi la lecture de la *Note* montre que c'est la seconde partie. Bergson convient qu'„il y a dans le tout quelque chose qui répond à notre notion de causalité“ et que „certes nous ne vivrions pas la causalité sans quelque chose qui rende

<sup>1</sup> cf. *Note*, pag. 1—2.

<sup>2</sup> *ib.*

<sup>3</sup> *ib.*

<sup>4</sup> pag. 6.

la causalité viable<sup>1</sup>. D'autre part, sans doute, notre moi aussi, même s'il n'était qu'une réceptivité pure, par là même qu'il est de l'esprit, est doté d'une faculté synthétique, car, sans elle, il ne pourrait même rien „recevoir“, rien comprendre. Mais cette faculté de synthèse de notre esprit est, pour Bergson, quelque chose de très indéterminé, il ne risquerait pas de dresser, grâce à elle, comme l'a fait Kant, toute une liste des catégories faite dès l'éternité et pour l'éternité. Ce qui intéresse Bergson, c'est justement de montrer comment — sur ce fond d'aptitudes générales — naît telle et telle forme particulière de la synthèse: dans le cas qui nous occupe celle de la causalité. La loi de causalité, sans doute, considérée d'un certain point de vue, ne fait qu'exprimer l'unité fondamentale de tout. „Mais c'est une certaine manière de l'affirmer, et la tâche du psychologue est de montrer comment notre affirmation de la causalité arrive à prendre cette forme particulière plutôt que beaucoup d'autres formes possibles“<sup>2</sup>.

La solution que Bergson donne ainsi au problème de la naissance de la croyance à la loi de causalité est très typique pour sa méthode de philosopher. Tout à fait comme pour l'espace et pour le temps, ce qui est la donnée première, c'est une perception confuse, vécue, non pensée. La réflexion qui s'empare de cette perception, d'une part l'appauvrit („purifie“), d'autre part, elle y ajoute aussi quelque chose. Après coup, sans doute, on pourra dire que le principe ainsi expliqué était déjà virtuellement inclus dans la perception d'où on le faisait sortir. Mais cette constatation, selon Bergson, se ramène au fond à l'affirmation très générale qu'il faut supposer qu'il y a quelque part une faculté de synthèse. Cette affirmation générale paraît à Bergson très peu instructive, et c'est pourquoi il ne s'y intéresse pas. Mais il ne s'ensuit pas qu'il l'ait négligée. Elle est déjà impliquée dans sa thèse — plus riche, plus détaillée, plus explicative.

Sans doute, on pourrait encore demander qu'est-ce que cette chose qui „rend la causalité viable“? Bergson ne répond pas dans la *Note* à cette question et fait seulement remarquer que „c'est une question distincte de celle que nous nous sommes posée“<sup>3</sup>. Cependant, en se tenant aux thèses générales de la doctrine, nous croyons qu'on peut supposer que ce qui, dans le réel lui-même, répond à notre conception de la causalité, c'est un rapport qu'on pourrait caractériser comme une finalité très vague. Que c'est bien une telle interprétation que permet

<sup>1</sup> Revue de Mét. et de Mor., 1900, p. 659.

<sup>2</sup> Ib. p. 658.

<sup>3</sup> Ib., p. 659.

la thèse bergsonienne de la causalité, c'est ce qui résulte déjà de ce que, selon lui-même, la première impulsion, pour créer cette notion, vient de la perception du rapport de l'action à l'effet, c'est-à-dire d'un fait de nature nettement finaliste. Ensuite, nous savons aussi que, malgré les critiques que Bergson adresse au finalisme radical, il est tout de même contraint d'avouer que ce qui, selon lui, caractérise le devenir réel, sera une espèce de finalité, car c'est uniquement par elle que peuvent s'expliquer les diverses caractéristiques de l'évolution de la vie. En fin de compte, ce sera donc la perception de la durée qui sera au fond de notre notion de causalité<sup>1</sup>. Le fait que la finalité fondamentale inhérente à celle-ci se trouve, dans notre perception du monde, transformée en causalité, devrait être expliqué comme un de ces apports de l'intelligence dont nous avons parlé. Cette transformation pourrait être causée par la vue du dehors à laquelle est réduite l'intelligence. L'intuition, révélant la vraie nature du réel, la découvre comme appartenant à l'ordre de la finalité. En ce qui concerne la causalité mécanique proprement dite, elle devrait s'expliquer comme une dégradation de la finalité, et n'être qu'une manifestation particulière de la dégradation générale de l'esprit en matière.

Il reste encore à dire quelques mots sur l'assimilation du rapport de la causalité à celui de l'identité et, plus précisément encore, à l'identité dans l'espace. La notion originelle de la causalité, impliquant du dynamisme, ne peut pas être, telle quelle, utilisée par la science, car le moment dynamique implique toujours quelque liberté, quelque création, — dont la part ne peut pas être évaluée par le calcul. Tout comme dans le cas de la durée, et pour les mêmes raisons, on dépouillera la relation causale de tout ce qu'elle a originairement de dynamique et on n'y laissera que ce dont on peut constater l'identité dans la cause et l'effet. Mais, dans le monde concret, la constatation de l'identité impliquant de la mesure, et celle-ci à son tour n'étant possible que dans l'espace, — il se trouvera toujours qu'en fin de compte le rapport causal se convertira en quelque sorte en un rapport géométrique. Ou même on poussera l'abstraction encore plus loin : on substituera à la géométrie l'algèbre. Pour cela, il faudra seulement „faire table rase de cette image et lui substituer la formule abstraite du mouvement qui engendre la figure. Représentez-vous donc des relations algébriques s'enchevêtrant les unes dans les autres, s'objecti-

<sup>1</sup> L. Brunschvicg insiste aussi, quoique dans un sens inverse, sur la connexion étroite qui existe entre la notion de la causalité et celle du temps. Cf. *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, chap. XLVIII et XLIX.

vant par cet enchevêtrement même, et enfantant, par le seul effet de leur complexité, la réalité concrète, visible et tangible, — vous ne ferez que tirer les conséquences du principe de causalité, entendu au sens d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent.<sup>1)</sup>

La documentation est apportée à cette thèse par E. Meyerson dans ses deux ouvrages: *Réalité et identité* et *L'explication dans les sciences*. Dans une longue série d'analyses patientes, faites sur toutes les sciences, cet auteur examine les procédés que l'intelligence met en œuvre pour se rendre intelligible le réel. Les résultats auxquels il aboutit ne font que confirmer la thèse de Bergson. „Nous avons constaté, avec Riemann, que le problème de la causalité proprement dite se pose, du fait qu'il y a, dans les choses, du changement, et avons reconnu qu'en leur fin fond toutes les théories tendant à expliquer ce changement, aboutissent à égaler l'antécédent et le conséquent, à affirmer que rien ne s'est créé et rien ne s'est perdu, que tout a persisté, en d'autres termes à nier ce même changement. Ainsi, la détermination de la raison suffisante du divers dans le temps consiste dans le fait que nous soumettons ce divers à un processus par lequel nous nous efforçons de le ramener à un identique."<sup>2</sup> L'auteur aboutit à la même constatation à propos de la méthode de l'intelligence dans l'explication de la diversité dans l'espace. „Ainsi, il est impossible d'en douter, la diversité dans l'espace constitue pour nous une énigme, un sujet d'étonnement d'essence sinon identique, du moins très semblable à celui que nous découvrons dans la diversité dans le temps, et dès lors nous ne pouvons échapper à cette conclusion que, si nos raisonnements sont exacts, le but vers lequel tendent explications et théories consiste réellement à remplacer ce monde infiniment divers qui nous entoure par de l'identique dans le temps et l'espace, lequel, évidemment, ne peut être que l'espace lui-même."<sup>3</sup> Au contraire, tout ce qui rebuterait à une telle réduction à l'espace est considéré par l'intelligence comme irrationnel<sup>4</sup>. D'un autre côté, E. Meyerson entreprend aussi d'apporter une preuve négative à sa thèse, en montrant que dans les cas où on a voulu utiliser pour l'explication quelque autre méthode que celle de la réduction à l'identique, comme c'était le cas par ex. chez Hegel, cette explication subit un échec.<sup>5</sup>)

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 157.

<sup>2</sup> E. Meyerson, *L'explication dans les sciences*, T. I., p. 175—176.

<sup>3</sup> *ib.* p. 180.

<sup>4</sup> *op. cit.*, chap. VI. L'irrationnel.

<sup>5</sup> *op. cit.*, t. II., livre III.

A cette thèse de E. Meyerson on pourrait, semble-t-il, tout d'abord répondre, comme le fait Gaston Milhaud<sup>1</sup>, que la causalité implique peut être de la constance, mais qu'elle ne peut pas être épuisée par celle-là, qu'elle contient quelque chose de plus. On voudrait, peut-être, répéter ici aussi les objections de O. Hamelin qui, avec raison, fait remarquer à propos d'une pareille conception de la causalité que, si cette conception était vraie Hamilton aurait raison en disant que la conception des causes résulterait non d'une puissance, mais d'une impuissance de l'esprit. Mais dans ce cas il faudrait, selon lui, conclure que l'esprit est inadéquat à sa tâche. „Constatant de la nouveauté dans les phénomènes il se dirait: ce qui est nouveau me dépasse, je nie donc qu'il y ait rien de tel et prononce que tout est toujours le même malgré les apparences. Ce serait, à vrai dire, s'aveugler et, ne voyant plus rien, se tenir pour satisfait en se répétant qu'il n'y a plus rien à voir. La nouveauté dans les phénomènes fût-elle même une pure apparence qu'il en faudrait encore rendre compte, puisque, en posant cette apparence comme primitive et irréductible, on ne ferait au fond qu'avouer, en d'autres termes, la réalité du nouveau.“<sup>2</sup>) Nous croyons que les lignes d'Hamelin qui viennent d'être citées pourraient être signées aussi par Bergson, sauf à mettre au lieu du mot „l'esprit“ le mot „intelligence“ et sauf à prendre comme une constatation exacte ce qui paraît être à Hamelin une monstruosité. En effet, nous savons déjà que c'est une des thèses fondamentales de la doctrine bergsonienne que l'intelligence est plutôt une impuissance, qu'une puissance, qu'elle est incapable de saisir le nouveau, ce qui pour Bergson n'implique nullement qu'il ne soit aucunement saisissable aussi par l'esprit. L'esprit étant une faculté plus large que l'intelligence, qui n'est pour celui-là qu'un outil, — il implique aussi de l'intuition, et c'est par celle-là qu'on saisirait le nouveau. Il serait donc inexact de reprocher à Bergson qu'il nie l'originalité de certaines notions, en fondant ce reproche seulement sur ce qu'il juge l'intelligence impropre à exprimer cette originalité. Il ne nie pas cette originalité, il confère seulement le privilège de sa saisie à une autre faculté que l'intelligence. De même, en ce qui concerne la notion de la causalité, comme nous l'avons déjà fait remarquer, Bergson ne veut nullement qu'elle soit épuisée par celle de l'identité. C'est seulement, si l'on peut dire, dans la pratique de la science que la notion de la causalité tend à se réduire à celle

<sup>1</sup> G. Milhaud, *Sur une théorie récente de causalité*. La Revue du Mois 1912, II., p. 540—562.

<sup>2</sup> op. cit., p. 244.

de l'identité. Reconstituée dans toute sa plénitude, elle nous ramènerait à l'effort de la création dans la durée, c'est-à-dire à cette réalité fondamentale dont tous les concepts de l'intelligence ne sont que des visions partielles et étriquées — parce que prises du dehors, prises du point de vie humain, pratique.

*Résumé et conclusion.*

Le fait capital sur lequel nous avons insisté en analysant la doctrine bergsonienne de la connaissance, c'est l'étroite dépendance où elle se trouve par rapport à la doctrine sur le réel. En effet, ce qui caractérise la doctrine bergsonienne de la connaissance est qu'elle ne veut pas se borner à l'analyse de l'acte de la connaissance, tel qu'il se manifeste, par exemple, dans la science, mais qu'elle pose tout de suite la question de savoir si cet acte est adapté à ce à quoi on veut l'employer, à savoir à la connaissance du réel. Analyser en soi des actes qui s'appellent actes de connaissance est peut être un travail très utile pour la psychologie descriptive où même pour la logique (si l'on convient de séparer celle-ci radicalement de la psychologie), mais qui n'aurait aucune valeur pour l'établissement d'une doctrine de la connaissance, s'il se montrait que ces actes n'aboutissent pas et ne sont donc pas, au fond, dignes de s'appeler actes de connaissance. Et il ne suffirait pas de faire remarquer qu'ils sont nécessaires, qu'ils sont parfaitement réguliers: la faculté de raisonner juste est pour Bergson, tout comme pour Pascal, une tout autre faculté que celle de trouver la vérité. La connaissance n'est une véritable connaissance que si elle nous révèle le réel. Une théorie de la connaissance impliquera donc nécessairement, dans la conception bergsonienne, une confrontation de nos moyens de connaître avec les caractères du réel et une critique de ces moyens du point de vue de la fin à laquelle ils doivent servir.

Mais, le problème de la connaissance ainsi posé, aussitôt vient se poser cette question: comment une telle confrontation du réel avec nos moyens de connaissance pourrait-elle être réalisée, si, pour confronter le réel avec quoi que ce soit, il doit d'abord être connu, et si, par conséquent, nos moyens de connaissance doivent déjà être mis en jeu? C'est à cette question que répond toute la doctrine de l'intuition, — l'intuition étant censée être justement une révélation immédiate du réel.

Cette doctrine de l'intuition confère aux vues de Bergson sur la connaissance quelques traits bien caractéristiques. En effet, sous l'influ-

ence de Kant, dans les théories de la connaissance s'était établie comme un dogme la conception de la connaissance comme de quelque chose d'actif, comme d'un acte constructif. Bergson revient sur ce point aux conceptions qui étaient répandues avant Kant: la connaissance, la véritable connaissance, est pour lui éminemment passive, — c'est justement cette passivité qui doit se révéler comme la principale garantie de sa vérité. Il est vrai que, pour lui aussi, la connaissance intellectuelle reste constructive, bien que plutôt d'une manière négative que positive, en tant qu'elle procède par limitation, appauvrissement et schématisation de la vision intuitive. Mais, justement en tant qu'elle est constructive (ou plutôt, comme nous l'avons vu, selon Bergson, destructive), elle s'éloigne de la réalité et par là aussi de la vérité. On voit que, par cette conception fondamentale de la passivité de la connaissance vraie, Bergson s'éloigne à la limite du possible du pragmatisme, qui se révèle n'être qu'une transfiguration de la thèse kantienne<sup>1)</sup>.

Mais cette conception de la passivité de la connaissance a aussi une repercussion très importante sur les conceptions métaphysiques de notre philosophe. Ce que la connaissance perd en activité, le réel l'acquiert, — la passivité de la connaissance et l'activité du réel étant dans un rapport de dépendance réciproque. En effet, si l'objet de la connaissance n'est pas créé, n'est pas constitué par celle-ci, il doit être constitué et avoir des caractères en soi. La doctrine de Bergson, de ce point de vue, doit être caractérisée comme un réalisme.

Mais cette position du réalisme, elle aussi, ne va pas toute seule. Tel que le réel est compris chez Bergson, surtout si l'on fait attention qu'il doit être actif, il ne peut être conçu que comme l'esprit, et le

<sup>1)</sup> Il va de soi que d'un autre point de vue, la vraie connaissance de Bergson pourra être appelée aussi active: premièrement, elle suppose un acte de tension, de concentration et, deuxièmement, elle porte sur un acte auquel elle doit s'identifier. Nous sommes d'accord avec Ed. Le Roy que de ce point de vue, il n'y a rien de plus faux que de considérer l'intuition „comme une sorte de vue passive, de lecture ou l'esprit ne ferait que recevoir statiquement une donnée." (*La pensée intuitive*. I., Paris, 1929, p. 151). Mais il reste néanmoins vrai que cette intuition peut être appelée aussi passive, en tant qu'elle ne doit rien ajouter à la réalité perçue, qu'elle doit être docile envers elle. De ce point de vue Ed. Le Roy lui-même la caractérise comme passive „Il faut que l'esprit (dans l'acte d'intuition) se vide, se dépouille, se détache des idées familières, de routines conceptuelles; qu'il se libère de l'égoïsme séparateur; que par une sorte de renoncement à ses habitudes, il soit amené, en face des réalités qui vont se produire, à un état de docilité, de pureté perceptivo; qu'il devienne ainsi capable de sympathiser avec elles, de s'absorber en elles de se donner à elles." (Ib., p. 188—199).



réalisme de Bergson acquiert ainsi la caractéristique d'un spiritualisme intégral. Ainsi, toute connaissance, chez Bergson, signifierait toujours la connaissance d'un esprit par un esprit. Comment une telle connaissance se réaliserait-elle? Selon Leibniz, un esprit ne peut connaître un autre esprit que grâce à la correspondance préétablie des représentations, car „la monade n'a pas de fenêtres". Il en est autrement chez Bergson. Sa monade — si l'on admettait ce terme dans sa philosophie — serait caractérisée non par le fait de n'avoir pas de „fenêtres", mais plutôt par celui de n'avoir pas de parois, de murs qui la sépareraient des autres. C'est plutôt à la conception leibnizienne de la continuité que le bergsonisme se rattacherait ici: les êtres ne sont pas pour lui séparés, ils forment donc en quelque sorte un réel continu, et formant un continu, ils se pénètrent aussi nécessairement. Ainsi, la connaissance d'un esprit par un autre esprit se fera par leur compénétration, par la présence mutuelle de l'un dans l'autre.

Mais que connaîtra-t-on ainsi? L'idéal de la connaissance étant parfois formulé par Bergson comme la connaissance de ce qui est immédiatement donné et non encore transformé par l'intelligence, il peut d'abord sembler que cet idéal coïncide avec celui de l'empirisme brut. En effet, si l'on dit que la connaissance doit se borner à ce qui est donné immédiatement sans mettre en œuvre l'intelligence, cela ne signifie-t-il pas qu'elle doit se borner aux sensations brutes et, de plus, dans cette limite insaisissable, fuyante comme l'éclair, qui est le moment présent? Si le bergsonisme devait être compris ainsi, — et c'est justement ce que font certains critiques, — c'est à peine s'il pourrait être soutenu. Mais, en fait, le bergsonisme n'est pas une doctrine de l'empirisme brut. Certainement, on nous enseigne qu'on doit s'en tenir aux données; mais regardez un peu plus attentivement ce que sont ces données. Vous découvrirez alors, chose singulière, que ces données impliquent aussi ce qui, rigoureusement parlant, n'est pas donné, — les données bergsoniennes, d'un certain point de vue, ne sont pas données. En effet, des données, à raisonner rigoureusement, ne peuvent être qu'au présent; mais, voilà, c'est justement ce présent lui-même qui, chez Bergson, n'est pas donné: il n'est qu'une limite idéale, ce qui est donné, c'est toujours soit du passé, soit du futur, ou plutôt à la fois l'un et l'autre. Ainsi, semble-t-il, Bergson échapperait au reproche que la connaissance, chez lui, ne peut considérer que le moment présent.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, II t. p. 692: „L'intuition n'est rien de définitivement donné, par-

Mais une nouvelle difficulté surgit: peut-on dire que la connaissance, telle qu'elle est conçue par Bergson, épuise tout le réel et surtout dans cette partie qui est essentielle pour la possibilité de constituer une science? En effet, ce qui, selon la méthode bergsonienne, pourrait être saisi du réel — que ce soit du réel présent, passé, ou futur — c'est, pourrait-on dire, toujours déjà de l'actualisé, l'originalité bergsonienne consistant justement dans l'affirmation d'une certaine actualité même du passé et du futur, au moins en tant qu'ils sont connus. Ce présent, ce passé et ce futur actualisés constituant ce qu'on appelle le devenir du monde, notre question pourrait se formuler aussi un peu autrement: le monde est-il épuisé par le devenir qui, seul, semble-t-il, est saisi par la méthode intuitive de Bergson?

Par cette question, nous revenons à un des plus vieux problèmes qui tourmentent la pensée philosophique depuis Héraclite et Parménide d'Elée. Au premier abord, il semble que Bergson, dans sa réponse à ce problème, se rattache complètement à Héraclite: le réel est devenir et il n'y a rien que lui. Mais la doctrine d'Héraclite n'est-elle pas déjà réfutée péremptoirement par Platon dans ses dialogues de *Cratyle* et surtout dans le *Théétète*? En effet, si la doctrine bergsonienne n'était qu'un héraclitisme, elle serait réfutée depuis plus de 2000 années. Mais nous avons déjà tenté de montrer que le devenir n'est pas tout dans le monde, même pour le bergsonisme. En tant qu'il admet une certaine finalité, en tant qu'il admet des systèmes naturels tels que les organismes, ayant des caractères précis — il admet par là aussi dans le monde des éléments de stabilité, évidemment, sous la forme d'un élément idéal.

Mais, d'autre part, il reste certain que, sur ce point, la doctrine bergsonienne manque de la précision désirée. Comment rattacher cet élément stable idéal à la doctrine du devenir — dont l'existence est hors de doute, — quelles sont les relations de cet élément stable avec le devenir, comment concilier une certaine stabilité du monde avec la critique de l'intelligence et de son oeuvre — autant de points sur lesquels la doctrine bergsonienne reste ouverte à des développements futurs.

Faisons remarquer qu'on arrive à la constatation d'une même insuffisance relative de la doctrine en passant aussi par une autre série de questions. On nous dit que le réel est ce qui est en devenir, ce qu'on

---

ce que la durée n'est rien de fixe, parce qu'elle lutte avec elle-même pour franchir les bornes du moment actuel ou l'individu semblait avoir concentré tout d'abord, et enfermé la jouissance du *moi* profond\*.

serait tenté d'interpréter comme signifiant que le réel est toujours actualisé. Mais peut-on concevoir tout le réel comme actualisé? S'il était tel, cela ne signifierait-il pas qu'il est dès lors arrêté, qu'il a terminé sa vie, son devenir? Le réel n'est donc jamais actualisé, il est plutôt ce qui s'actualise. Mais, s'il en est ainsi, ne doit-on pas admettre un réel qui n'est pas encore entré en voie d'actualisation? Sans doute, on pourrait refuser de répondre à la question en alléguant qu'elle n'est pas à sa place: le devenir du monde est ce qui est, c'est lui qui est la substance du monde et il n'y a rien en dehors de lui. Mais on voit que ce refus lui-même est déjà une réponse. Elle consisterait, au fond, à déclarer le devenir comme indépendant, comme *causa sui*. Mais une telle position serait-elle soutenable? Nous ne le croyons pas. Indépendamment de la difficulté de penser un devenir absolu, elle est insoutenable surtout pour cette raison qu'alors l'ordre du monde — qui cependant est indéniable — serait un miracle inexplicable. En effet, un devenir absolu, qui serait indépendant de tout, impliquerait une solution perpétuelle de la continuité du monde, car chaque nouvelle création de ce devenir ne pouvant dépendre des anciennes créations — celles-ci n'étant plus devenir — ne dépendrait donc de rien et serait une création *ex nihilo*. Mais alors, par quel miracle se ferait-il que ces créations successives se coordonnassent en quelque façon?

C'est aussi de ce côté, croyons nous, qu'il s'imposerait à la philosophie bergsonienne d'admettre un réel qui ne serait pas encore actualisé, qui serait donc *virtuel*. Mais les difficultés qui sont liées à cette notion étant bien connues, comment se la représenter? La philosophie bergsonienne se tait sur ce point<sup>1)</sup>. Or, il n'y a de nouveau qu'un moyen de sortir de cette situation difficile, et c'est le même qui a déjà été indiqué par la conception de la finalité. Il faut admettre le virtuel sous la forme d'une idée, idée, sans doute, non précise, vague, mais qui néanmoins signifierait une certaine préconception de

<sup>1)</sup> On pourrait peut-être faire remarquer que Bergson n'a pas à répondre à cette question pour cette simple raison que pour lui le problème ne se pose pas de la façon comme nous l'avons fait. Il n'a pas à discuter, comment se lient les moments particuliers du devenir parce qu'il n'y a pas pour lui de tels moments. Le devenir du monde est pour lui comparable à un geste unique entamé dès l'éternité et n'ayant pas encore atteint sa fin. Telle, certainement, serait la réponse du point de vue de l'intuition. Mais, d'autre part, il est aussi clair, que du point de vue de notre perception concrète cette unité absolue du devenir est plutôt postulée que donnée. Ce monde que nous percevons s'est divisé en des moments relativement indépendants, et il s'agit d'expliquer — aussi bien que cela est possible — comment dans ces conditions-là leur unité relative pourrait être conçue.

ce qui va venir. L'idée serait ainsi dans la philosophie bergsonienne postulée non seulement comme une fin, mais aussi comme une espèce de *vis a tergo*, comme une cause. Cette réponse aux problèmes que nous avons notés n'est pas sans doute indiquée par Bergson, et semble parfois même être défendue par lui. Cependant, nous avons, dans notre discussion de la doctrine, tenté de montrer qu'un tel développement de celle-ci n'est pas impossible. On pourrait dire que, dans cette question, il arrive à Bergson quelque chose d'analogue à ce qui est déjà arrivé à Platon. Platon parlait de la conception du monde idéal comme de la seule réalité et réduisait le monde sensible à n'être qu'une apparence, un  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ . Mais en développant sa doctrine, comme le montrent *Parménide* et le *Sophiste*, il a dû arriver à la conclusion que même ce  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  existe en quelque sorte, que même ce qui n'est pas réel participe tout de même en quelque sorte à la réalité. Il semble que la doctrine bergsonienne devra subir la même évolution, seulement en sens inverse. Elle part de la thèse de l'existence du devenir, du changement — c'est-à-dire du non-être platonicien, et semble ignorer l'existence de l'idée. Ce dont elle se rapproche et ce à quoi elle devrait aboutir expressément, si l'on développait toutes ses implications, serait l'affirmation de l'existence de ce qui d'abord était pour elle le  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ .

Mais on peut approfondir davantage encore la question. Nous avons admis l'élément idéal dans le réel. Mais y a-t-il chez Bergson quelque chose qu'on puisse appeler le réel, ne devrait-on pas plutôt parler chez lui des réalités, ou, si l'on veut, des monades? La conception bergsonienne du monde est-elle moniste ou pluraliste? On nous parle, certainement, de la durée, mais d'autre part, vu que cette durée apparaît comme le fond des êtres individuels, comme une sorte de condensation de leurs particularités, nous pouvons, semble-t-il, la comprendre, au moins dans certains cas, comme un nom générique. La conception bergsonienne du monde se rapprocherait donc du pluralisme et nous pourrions maintenant cette caractéristique, même si l'on nous faisait remarquer que les êtres, chez Bergson, forment une unité, en tant qu'ils ne sont pas, à la rigueur, détachables l'un de l'autre, mais sont fusionnés. Comme nous l'avons déjà fait remarquer à propos de l'applicabilité de la notion du nombre au réel bergsonien — pour pouvoir parler de la pluralité, il nous suffit qu'il y ait des centres réels qui se distinguent au moins *grosso modo*. Mais si le monde bergsonien est ainsi, au moins dans un certain sens, un monde pluraliste, qui donc sera le porteur de l'idée qui garantit la cohérence et la

continuité du devenir? Sera-ce l'individu? Si oui, — comment se fait-il alors que des individus particuliers s'accordent entre eux? En voulant garder la méthode explicative de la doctrine, il semble qu'il faudrait répondre à la question posée comme suit. La ressemblance entre des manifestations particulières du monde est à expliquer par la communauté de l'impulsion initiale d'où elles sont toutes sorties. L'idée qui a présidé à cette impulsion s'est éparpillée entre ses créations et est devenue ainsi multiple, tout en gardant cependant son unité. La doctrine bergsonienne, développée sur ce point, rappellerait ainsi en quelque sorte celle d'Aristote sur l'entéléchie. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, on est réduit ici à des conjectures vu que l'auteur lui-même a posé la question d'une autre façon<sup>1</sup>. Et ce serait aussi, en général, notre principal reproche à la doctrine que nous venons d'examiner: qu'elle n'éclaire pas le rôle de l'élément idéal dans le monde. Comme nous avons tenté de le montrer, elle implique l'affirmation de cet élément, mais néanmoins il n'y a aucun doute que l'accent est mis par elle sur le devenir, sur le mouvement du monde. Ce qui reste inexplicé, c'est justement le rapport et la conciliation de cet élément idéal avec la thèse héraclitienne sur le devenir du monde<sup>2</sup>.

Il est intéressant, de ce point de vue de l'opposition du devenir et de l'idée, de noter les conséquences de la doctrine bergsonienne pour une théorie de la science. Le devenir peut-il être l'objet de la science? En tant que devenir pur, évidemment, non. Bergson est ici, au fond, d'accord avec Platon quand celui-ci critique la conception

<sup>1</sup> Beaucoup de réticences bergsoniennes, semble-t-il, s'expliquent par les scrupules d'une méthode qui veut rester rigoureusement empirique. C'est au moins ce que suggère une lettre de Bergson au Père de Tonquédec (*Études*, 20. II 1912): «Je ne vois rien à ajouter pour le moment, en tant que philosophe, parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde. Si mes travaux ont pu inspirer quelque confiance à des esprits que la philosophie avait laissés jusque-là indifférents, c'est par cette raison: jamais je n'y ai fait aucune place à ce qui était simplement opinion personnelle, ou conviction incapable de s'objectiver par cette méthode particulière». Cité d'après Jacques Chevallier, *Bergson*, Paris, 1926, pag. 247.

<sup>2</sup> D'ailleurs, le silence fait sur ces questions que nous venons d'indiquer, pourrait aussi très bien s'expliquer par la place qu'occupe la doctrine bergsonienne, pour ainsi dire, dans la dialectique de l'histoire de la philosophie. A l'époque où parurent les premières œuvres de Bergson, époque où l'intellectualisme et le mécanisme exerçaient un pouvoir despotique, il n'était que naturel de mettre plus d'accent sur ce que cet intellectualisme avait d'insuffisant et de n'insister pas (car tout le monde y insistait déjà trop) sur ce qu'il contenait de relativement juste. Cf. Jacques Chevallier, op. cit., Introduction, p. X et tout le chap. I.

d'Héraclite: pour Bergson, tout comme pour Platon, le devenir pur est insaisissable pour l'intelligence. La science tendant à l'universalité et à la nécessité, et celles-ci ne pouvant se trouver que là où il y a ressemblance et permanence, la science n'a aucune prise sur le jaillissement des qualités tout imprévisibles et incomparables qui serait le devenir pur. Mais l'idée, — est-ce elle qui est, selon Bergson, l'objet de la science? Pour répondre à cette question, il faut d'abord noter que, pour Bergson, il y a une différence entre ce que la science devrait être et ce qu'elle est en fait. La science qui serait idéale devrait, selon Bergson, avoir pour base l'intuition, qui engloberait à la fois et le devenir, et aussi, comme le dit Bergson, le général, ce qui, en des termes que nous emploierons de préférence, signifierait l'idée. Cette idée sans doute ne serait pas l'idée abstraite et immobile du discours, mais elle se trouverait elle-même en mouvement, en oscillation entre toutes les possibilités de sa détermination et de sa réalisation, et engendrerait ainsi peut-être même le devenir. C'est encore Platon qui a déjà tracé une semblable conception de l'idée dans le *Parménide* et le *Sophiste*. C'est aussi une telle idée qui, croyons-nous, devrait être, selon Bergson, le digne objet de la science. En s'épanouissant en discours, une telle idée, saisissable seulement par l'intuition, perdrait beaucoup, mais d'autre part elle laisserait aussi la possibilité d'un travail fécond de l'approximation infinie. Mais quelle application aurait une telle science? Evidemment, seulement là où l'on peut admettre que la nature est conduite par une idée, là où, comme le dit Bergson, il y a des „systèmes naturels“. Mais où nous sont donnés de tels systèmes? C'est, d'une part, le *Cosmos* tout entier qu'on peut supposer un système semblable, et d'autre part, ce sont surtout les sciences de la vie qui s'occupent de tels systèmes. A la rigueur, sans doute, on pourrait trouver aussi dans d'autres domaines du réel quelques ébauches de systèmes, mais cette possibilité est pratiquement négligeable. Négligeable est aussi le *Cosmos*, car en tant que tout, il nous est inaccessible. Pratiquement, donc, ce sont uniquement les sciences de la vie (biologie, psychologie, sociologie) qui pourraient devenir des sciences répondant à l'idéal de Bergson et leur tâche consisterait alors, évidemment, surtout à tenter de retracer les articulations naturelles des êtres et de leurs structures. Mais, que signifient alors d'autres sciences, quel est leur rôle? L'idéal, le prototype des autres sciences, selon Bergson et, d'ailleurs aussi, selon la plupart des savants eux-mêmes, sont les mathématiques. Or, les mathématiques sont aussi éloignées que possible d'être une science du réel. Elles ne sont qu'un

tissu de relations entre des grandeurs abstraites, un tissu que l'esprit tisse sans aucun souci de reproduire quelque réalité. Mais comment se fait-il alors que nos mathématiques soient tout de même applicables au réel et réussissent? Nous avons déjà assez longuement parlé sur ce point; ajoutons seulement que, si la forme mathématique s'applique au réel, c'est premièrement pour cette raison que cette forme n'a rien de positif et est plutôt une négation de la forme, d'autre part, parce que le réel auquel elle s'applique n'a, lui aussi, aucune forme positive. La science mathématisante coupe le réel matériel amorphe (ou, plus précisément, presque amorphe) comme elle le veut, et elle le veut de telle façon que les coupures du réel donnent prise aux mathématiques, qu'elles puissent entrer dans ce tissu de relations qu'elle a déjà tout fait. La forme mathématique supplée ainsi au défaut d'une forme positive qui ne pourrait être, comme le dit Bergson, que de l'ordre de la volonté et les mathématiques se révèlent ainsi non comme une science, mais comme un instrument prodigieux de la formation du réel. Mais quel serait le principe qui présiderait à cette formation? Ne pouvant être celui de l'accord avec le réel, il ne peut pas, évidemment, être autre que celui de l'utilité ou même simplement, comme le veut Poincaré, de la commodité et de l'élégance. Le bergsonisme aboutirait-il ainsi sur ce point à la doctrine d'une conventionalité absolue de toute science? Cela serait possible, si la réalité matérielle non seulement tendait au zéro, mais aussi l'atteignait, coïncidant ainsi avec les mathématiques. Mais tel n'est pas le cas; la réalité du monde matériel est bien, si l'on peut dire, infinitésimale, mais elle n'est pas égale à zéro, et par suite la science, si elle veut réussir, doit aussi tenir compte de ce fait. La preuve, qu'elle le fait, c'est que, au début de toutes ses déductions, elle pose certaines données premières, c'est que, de même, elle ressent toujours le besoin de confronter ses déductions avec le réel et de les faire corriger par lui.

Mais comment concilier à la fois et la thèse de la conventionalité avec, d'autre part, celle d'une certaine objectivité de la science? Nous croyons qu'on pourrait le faire de la façon suivante. Une science serait complètement objective si elle tenait compte des articulations du réel en les saisissant et en reproduisant les rapports tels qu'ils seraient donnés „en eux-mêmes“; elle serait complètement non-objective si elle n'en tenait aucun compte. Mais il est possible de tenir compte des articulations naturelles, là où elles sont, tout en ne les reproduisant pas dans la forme sous laquelle elles sont données

Toute notre science, de ce point de vue, serait comparable à une coupe transversale faite sur le tronc d'un arbre. Une telle coupe nous révèle le dessin compliqué des fibres et des vaisseaux de l'arbre, dessin qui pourtant atteste une régularité et un ordre très accusés. Nous pourrions nous complaire à étudier ce dessin, à mesurer les distances entre ses éléments, à établir des formules de rapport entre ces distances, en un mot nous pourrions en tirer toute une science. Une telle science serait-elle subjective? Mais non, car ce qu'elle étudie n'est pas inventé par elle, et les rapports qu'elle établit existent en quelque sorte. Serait-elle, donc, objective? Non plus, puisque ce qu'elle établit est établi d'un certain point de vue humain, mais non, si l'on peut dire, du point de vue du réel lui-même. Pour qu'elle devienne objective au sens complet de ce mot, il faudrait qu'elle intégrât en une vision unique toutes les sections transversales possibles, et qu'elle réalisât encore l'idée qui a présidé à la formation de l'objet de l'attention, plus ce qui en est resté irréalisé et qui est justement ce qui fait que cet arbre vit, devient et tend à sa réalisation, d'ailleurs inachevable, parce que l'idée est inépuisable et puisqu'elle aussi se crée et grossit en se développant. On voit que cette science parfaite va coïncider avec ce que Bergson appelle l'intuition.

Une telle science pourrait-elle être réalisée, c'est-à-dire analysée, communiquée, écrite dans des livres? Nous avons déjà répondu à cette question: il est trop clair que non. Elle est comme l'„Un“ des néo-platoniciens au-dessus de l'intelligible, elle appartient à ce que Platon appelle *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, mais qui est néanmoins la source de tout être, et qui, inintelligible, doit être posé, pour que l'intelligible naisse.

La doctrine bergsonienne semble ainsi aboutir à la notion de l'inintelligible. Certains critiques ont cru pouvoir interpréter ce fait en disant que le philosophe n'a pas su s'élever jusqu'à l'intelligence, qu'il est resté cloué à la contemplation du monde sensible. Nous croyons que nous avons déjà démontré leur erreur. Il est vrai que les yeux de notre intelligence ne voient plus là où Bergson nous mène. Mais ce ne sont plus les ténèbres de la Caverne de Platon qui offusquent sa vue, c'est plutôt que l'ascension des ténèbres de la Caverne est maintenant terminée et qu'on aperçoit le Soleil — source de tout être et de toute intelligibilité — et qu'on est ébloui par la splendeur de son ineffable perfection. L'inintelligibilité (au point de vue de la raison discursive) de la dernière vision à laquelle aboutit Bergson, vient de ce qu'il a posé la question des sources de toute intelligibilité: c'est donc au supra-intellectuel, non à l'infra-intellectuel



qu'il aboutit. On dira, peut-être, que c'est une témérité de poser une telle question, car l'imprudence et l'échec inévitable de toute l'entreprise devraient avoir été trop visibles. Nous conviendrons volontiers que si toute la tâche de la philosophie consiste seulement à „faire des figures justes“ alors, évidemment, l'entreprise est loin d'être prudente. Mais par contre, si l'on fait attention que l'intelligible ne peut pas se concevoir comme subsistant par lui-même, et surtout, si l'on veut se rendre compte de la vie et du mouvement dans cet intelligible lui-même, alors l'entreprise bergsonienne apparaîtra, peut-être, bien qu'imprudente, comme ayant néanmoins la sanction d'une raison plus haute.

Par là aussi apparaissent sous leur vrai jour les rapports de cette philosophie à la question de la rationalité du monde. Après ce qui vient d'être dit, il va de soi que c'est au moins une méprise que de vouloir l'interpréter comme une attaque contre toute rationalité du monde. On ne peut parler ainsi que si l'on identifie cette rationalité avec notre science et si l'on pense que cette science apporte ou apportera la solution définitive de tous les problèmes. Mais, évidemment, il faudrait trop de courage pour l'affirmer. C'est donc cette science imparfaite que Bergson se refuse à considérer comme ayant atteint l'idéal et comme ne laissant plus rien à désirer. Partant de cette constatation de l'imperfection de la science — l'imperfection se manifestant dans les résultats, mais ayant sa source dans sa méthode même — il nous fait entrevoir son idéal de connaissance, et c'est l'intuition. Cet idéal, sans doute, ne peut pas devenir une méthode universelle qui remplacerait la science, pour cette simple raison qu'il n'est pas communicable et ne peut pas recevoir une expression discursive. On peut même dire qu'une fois cet idéal réalisé, il abolirait la science. La science est possible seulement là où il y a des objets extérieurs à nous qui s'opposent à nous et l'un à l'autre. L'intuition, au contraire, dissout l'objet extérieur, l'objet extérieur signifiant justement ce qui n'est pas nous, ce qui est impénétrable à notre intuition. C'est dans ce sens que l'intuition abolirait la science, en la dépassant et en la rendant inutile, tout comme la santé d'un paralytique, recouvrée, lui rend inutiles ses béquilles. Mais il est aussi évident que nous sommes encore trop loin pour que l'intuition puisse jouer un tel rôle. Se réduisant, dans nos conditions humaines, à un „éclair dans la nuit“, fuyante, lumière faible et discontinue, elle est sans doute aussi inoffensive que possible pour la science. Néanmoins, posée comme idéal et exerçant un attrait continu, elle peut et doit avoir une influence décisive sur la conduite de toute recherche scien-

tifique. Cette influence pourrait et devrait se manifester tout d'abord dans la conscience de l'imperfection nécessaire de tous les succès, même les plus éclatants, de la science, ce qui, en détruisant le dogmatisme et la présomption, en imposant de la réserve et de la circonspection, ne pourrait qu'avoir une action bienfaisante sur l'approfondissement et la persévérance des recherches. Ensuite, par son côté positif, l'attrait de l'idéal de l'intuition pourrait se manifester en ceci que la vision intuitive, en montrant l'insuffisance des concepts en usage, suggérerait des concepts plus appropriés, plus souples, qui bien qu'imparfaits encore eux aussi, le seraient pourtant moins que ceux qu'ils ont remplacés. Les formules discursives devraient donc toujours être confrontées avec la vision intuitive, car ce n'est qu'ainsi qu'on peut s'assurer de ne pas s'être égaré en tissant le tissu des raisonnements. L'intuition serait donc comme une étoile lointaine qui guiderait la recherche scientifique, laquelle, sans elle, pourrait peut-être faire des classifications et des transformations utiles de l'ancien, mais non des découvertes nouvelles.

Tel est le rôle de l'intuition dans la science; il est encore plus grand dans la philosophie. En effet, la philosophie tendant à établir les vérités les plus profondes sur l'homme et le monde, elle ne peut pas se contenter de faire des généralisations en se servant de matières apportées et élaborées par l'usage et la coutume. Si elle se bornait à une telle généralisation, elle ne ferait que condenser et qu'aggraver le parti-pris, les erreurs et les superstitions que la vie pratique journalière a accumulés dans les conceptions coutumières des hommes. Si elle veut plus, elle doit tout d'abord purifier l'esprit du philosophe de tous ces *idola* dont parle déjà Bacon et, ensuite, elle doit suggérer, à son esprit rendu ainsi vierge, une vision fraîche et complète du réel. Mais cette vision complète et non-étriquée du réel, — c'est ce que veut être l'intuition. Ce n'est donc que par elle, en s'appliquant à l'acte constitutif même du réel, que la philosophie pourrait espérer parvenir à son but: la saisie du sens de la vie — vie humaine et vie universelle. S'il y a quelque moyen pour les hommes de reconquérir l'Absolu perdu, l'Absolu dans toute sa plénitude, ce moyen, semble-t-il, comme l'a déjà reconnu Kant, ne pourrait être que l'intuition. Et il se peut que cela soit possible, et que cet Absolu soit tout près de nous, que nous respirions et vivions en lui, et que nous le touchions à chaque instant, mais que nous soyons seulement dépourvus de l'organe qui nous permettrait de nous en rendre compte, ou plutôt, que nous ayons oublié que nous avons un tel organe et

et que nous l'ayons laissé s'étioler en le négligeant. Cet organe serait l'intuition et la philosophie serait la remise en vigueur de cet organe.

Mais, évidemment, l'utilisation de cet organe ne serait pas encore toute la philosophie, au moins au sens où tout le monde la comprend. D'ailleurs, nous l'avons déjà dit, nous sommes trop des hommes pour pouvoir vivre dans les hauteurs de cet Olympe où l'intuition tendrait à nous placer. Pour nous, les ascensions à ces hauteurs ne peuvent être que des échappées momentanées, tout comme pour les âmes dans le *Phèdre* de Platon. Celles-ci aussi suivent leur dieu en une course entraînant dans la sphère extrême du ciel, mais ne parviennent que rarement à forcer leurs coursiers ailés à monter assez haut pour pouvoir au moins pour un instant, élever leurs têtes dans la splendeur supracéleste. Cela, d'ailleurs, leur suffit pour en garder le souvenir pendant toute la vie terrestre, souvenir assez fort pour laisser son empreinte méconnaissable sur tout le caractère de cette vie. L'intuition, elle aussi, se réduisant à des telles échappées s'associera donc au raisonnement, et c'est cette association qui sera la philosophie. Elle se réduira donc à un va et vient entre l'intuition et le raisonnement,—le raisonnement étalant l'intuition, l'intuition corrigeant et dirigeant le raisonnement, l'un approfondissant l'autre par des répercussions multiples.

On exprimera la même pensée en disant que, souvent, une grande philosophie n'est autre chose que l'analyse de quelque intuition qui a un jour, un instant, soudainement frappé l'esprit du philosophe. Quoiqu'il en soit des autres philosophes, cette caractéristique de la philosophie nous semble être juste, au moins appliquée à Bergson. C'est surtout sa philosophie qui se présente à nous comme l'analyse de quelque vision unique initiale qui se développe à travers toute son œuvre. Si l'auteur lui-même ne parvient à exprimer cette vision que dans une série de livres—et là encore, sans doute, non adéquatement—il serait téméraire de tenter de l'exprimer en quelques mots. Nous ne ferons donc que noter quelques traits de cette vision, telle que nous nous la représentons. Ainsi, nous croyons que ce que Bergson voit surtout dans le monde, c'est son flux, son changement, son devenir. L'être apparaît à Bergson comme activité: ce qui est—est parce qu'il se pose comme tel soit par l'acte de sentir, soit par celui de penser, soit celui de se mouvoir. Être et vivre sont une même chose, car la vie c'est l'acte, et l'acte c'est la vie et c'est l'être. De là, ce caractère de la doctrine qui la mène, selon nous, au panpsychisme, car si tout ce qui est n'est que par l'acte, tout doit être de la nature de la conscience, car c'est elle seule qui peut être le porteur d'un acte.

Ainsi, tout l'être acquiert nécessairement une nature psychologique. De là, la doctrine de la durée, car c'est la conscience qui dure, la durée étant son mode de vie. Mais si la durée est ainsi un acte, cette activité doit „faire“ quelque chose, créer quelque chose. La durée sera donc une durée créatrice. Ainsi, il semble que ce soit la vision de l'acte qui, de ce côté, soit au fond de la philosophie bergsonienne. Faisons seulement remarquer que Bergson appuie surtout sur un des trois éléments qui, abstraitement, entrent dans l'idée de l'acte. Il s'attarde sur le moment du mouvement, de la transition, de l'action proprement dite. Mais à part cela, l'idée de l'acte implique encore le moment du sujet de l'acte, et le moment du résultat de l'acte. Ces deux autres éléments de la vision de l'acte sont assez négligés par notre auteur. Mais il touche au premier moment quand certains de ses développements, comme nous avons tenté de le montrer, mènent à l'idée de la source de l'activité, au virtuel. Poursuivie jusqu'au bout, cette direction mettrait le philosophe aux prises avec la notion de la substance. Sur le troisième moment de l'acte, sur le résultat, Bergson appuie dans son explication de la matière, mais l'élucidation de son mode d'existence est tout de même laissé un peu dans l'ombre.

Mais cette vision de l'acte n'est pas la seule sur laquelle se fonde la philosophie bergsonienne. Elle a encore une autre source — c'est, pourrait-on dire, la vision de la communion de tous les êtres. C'est cette vision qui apparente la philosophie bergsonienne avec la tendance fondamentale du mysticisme, et, de ce point de vue, les rapprochements faits en ce sens, malgré la défense du philosophe, auront toujours quelque raison. Il n'y a donc pas, selon Bergson, de cloisons entre les êtres, tous les êtres coïncident quelquepart, tous se touchent en quelque partie. C'est surtout cette vision sur laquelle se fonde sa théorie de la connaissance, et c'est elle aussi qui donne une raison de qualifier sa doctrine comme un irrationalisme et un alogisme, car certainement la vision qui suppose que quelque chose est aussi ce qui n'est pas lui, que le même est aussi l'autre semble être nettement alogique. Nous nous sommes déjà attardés sur la discussion de cet alogisme et nous avons trouvé qu'au fond il ne se rapporte pas au réel, mais seulement au discours, impuissant à exprimer la vérité complète. Mais la philosophie étant, d'une part, nécessairement liée au discours et, d'autre part, tendant tout de même à donner une expression au réel, ne sera-t-elle pas par là inévitablement condamnée à prononcer des affirmations qui apparaîtront comme contradictoires? Oui, nous croyons que tel, en effet, sera toujours son sort, en tant qu'on

considèrera seulement son expression discursive. Serait-elle par là à condamner? Il vaudrait mieux alors condamner le réel lui-même, dont elle n'est que l'expression et qui ne se soucie pas de s'accommoder à nos figures justes. Une telle situation, sans doute, apparaîtra comme humiliante pour l'orgueil de notre intelligence, et elle s'efforcera d'y échapper par tous les moyens. Son principal expédient est de qualifier d'apparence tout ce qui ne lui est pas transparent.<sup>1)</sup> Mais que valent ces excommunications de la réalité, si l'apparence persiste opiniâtrement à apparaître, et si même cette existence de l'apparence est une existence? Mais la philosophie ne perd-elle pas alors tout droit à l'existence, car ne serait-ce pas justement sa tâche, que de

<sup>1)</sup> Un autre moyen c'est d'interdire de poser des questions auxquelles on ne peut pas espérer de trouver de solution au moyen des méthodes positives de la science. C'est, ce moyen qui est recommandé aussi par L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 533: „Lorsque donc l'idéalisme refuse de dépasser le plan d'une réflexion immanente à la science, lorsqu'il maintient la conscience intellectuelle au niveau du savoir positif, nous n'admettons pas qu'il fasse aucune concession. Selon nous, au contraire, il dégage, des équivoques entraînées par la persistance du préjugé réaliste, sa signification authentique et profonde. Le métaphysicien voulait faire l'ange; le physicien se contente d'être un homme. Il cultive son jardin; et la maxime n'est pas aussi terre à terre qu'elle peut sembler, alors que le jardin ne se limite ni à notre planète, ni même, comme l'aurait voulu Auguste Comte, au système solaire, alors que la science va chercher dans les nébuleuses les sources mêmes auxquelles s'alimente la chaleur solaire, et sans lesquelles ne s'expliquerait pas la croissance du moindre brin d'herbe. Cultiver notre jardin, c'est nous engager à ne pas déposer la bêche avant que nous ayons achevé de défricher les terrains nouveaux qui s'ouvrent à notre activité, avant d'en avoir fouillé le sous-sol de plus en plus profondément. Et comme cet achèvement ne surviendra jamais, à perte de perspective humaine, c'est peine bien inutile de nous demander ce que nous ferions de notre outil une fois que nous aurions du monde atteint les bornes. Rêverie futile, et qui deviendrait dangereuse si les nuages qu'elle amasse autour de notre cerveau nous empêchaient d'apercevoir le chemin à parcourir par un travail effectif de la pensée." Nous croyons que, malgré la défense, l'esprit humain ne s'interdira jamais — et à bon droit — de s'adonner aussi quelquefois à ces „rêveries futiles," de même que le jardinier ne se restreindra pas à penser uniquement aux moyens d'acquiescer un plus grand rendement mais pensera aussi quelquefois à la place qu'occupe son jardin dans une unité plus grande, et au sens et la fin de son travail. Se poser de telles questions est une nécessité intellectuelle et morale non moins impérieuse que celle de poser des questions se rapportant à l'efficacité des moyens en vue de la poursuite des fins partielles. Et si, à l'analyse, ces questions se découvrent comme impliquant des réponses inintelligibles pour nous, cela ne doit aucunement servir de raison pour considérer les problèmes auxquels ces questions correspondent comme inexistantes, voire comme résolus. Tel serait seulement le cas si l'on considérait l'intelligible comme identique à l'être et, l'inintelligible au non-être. Mais c'est précisément un des mérites de la philosophie bergsonienne, au moins selon nous, d'avoir mis en lumière le mal fondé de ces identifications.

résoudre les difficultés et les contradictions dans lesquelles s'embrouille la pensée indisciplinée? La tâche de la philosophie, dans ce cas, ne serait-elle pas trop ingrate et comparable au travail de Sisyphe? Or, nous croyons que cette tâche ne peut pas être telle. On pourrait même dire que c'est justement la persistance des contradictions qui est non seulement la condition de l'existence de la philosophie, mais aussi celle de sa fécondité. La contradiction, inacceptable pour l'intelligence, étant pour elle, et à bon droit, le signe qu'elle n'a pas adéquatement résolu la tâche proposée, devient pour elle un stimulus toujours actif pour la continuation de la recherche. L'espoir de résoudre enfin la contradiction qui la tourmente ou de trouver que celle-ci n'est qu'une apparence, fait qu'elle y retourne sans cesse, ce qui a pour résultat, dans la plupart des cas, non la solution de la difficulté, mais sa précision toujours plus nette et un enrichissement incessant par la découverte de nouvelles connexions du fait examiné. La connaissance philosophique étant une connaissance de la totalité du monde, elle ne peut pas être une connaissance absolument sûre et évidente pour n'importe qui, elle implique du risque. Le progrès de l'opinion du vulgaire à la vérité philosophique ne consiste pas dans l'accroissement de la sûreté des affirmations — les vérités les plus sûres étant rarement les plus précieuses, et inversement — mais dans l'élargissement de l'étendue des faits dont on tient compte, dans l'approfondissement de la vue, dans l'élévation du point de vue, c'est-à-dire dans un enrichissement de l'esprit, qui fait que les convictions précédentes apparaissent comme relatives, étroites et partielles comme surpassées par une vérité plus comprehensive. Il n'y a aucun signe incontestable de la vérité: est enim veritas sigillum sui et falsi. Et s'il en est ainsi, il se peut que même ce qui apparaît comme contradictoire s'impose à nous comme vérité, puisqu'il se pourrait qu'il jouît de quelque autre sorte d'évidence. Et nous croyons que sur ce point nous rejoignons la pensée bergsonienne qui, elle aussi, veut qu'il y ait deux sortes d'intelligibilité, où, comme elle le dit, deux façons de comprendre „le plus simple“, c'est-à-dire le plus évident. „Que si, maintenant, on cherchait pourquoi les uns attribuent au fait et les autres à la loi une réalité supérieure, on trouverait, croyons-nous, que le mécanisme et le dynamisme prennent le mot simplicité dans deux sens différents. Est simple, pour le premier, tout principe, dont les effets se prévoient et même se calculent: la notion d'inertie devient ainsi, par la définition même, plus simple que l'hétérogène, l'abstrait plus simple que le concret. Au contraire, le dynamisme trouve

que l'idée de spontanéité est incontestablement plus simple que celle d'inertie, parce que la seconde ne saurait se comprendre ni se définir que par la première, et que la première se suffit<sup>1</sup>. Mais ne parvient-on pas ainsi à donner raison à n'importe quelles affirmations arbitraires? Le danger ne nous semble pas être aussi grand qu'il le paraît. Ce qui décidera, ce sera toujours l'image totale de l'univers auquel nous amènera une affirmation. Si cette image a un caractère persuasif, c'est-à-dire si elle réussit à tenir compte d'un grand nombre de faits, si elle justifie un grand nombre de vérités auxquelles nous serions parvenus par les voies les plus diverses, cette image, c'est-à-dire ce système de vérités s'imposera à nous, l'un de ses éléments se portant garant de l'autre et même de tous ensemble, de même que tous ensemble se portent garants de chacun pris à part.

On pourrait encore dire qu'en revendiquant ainsi un élargissement de la notion de l'intelligible, la philosophie bergsonienne ne fait que défendre les droits de ce que Pascal appelait l'esprit de finesse contre les tendances monarchiques de l'esprit géométrique. C'est cet esprit géométrique qui conteste les affirmations de l'esprit de finesse, parce qu'elles sont inintelligibles et contradictoires pour lui. Mais, néanmoins, ces affirmations s'imposent, parce qu'on ne peut pas vivre sans elles.

Et il en est ainsi pour les affirmations de la philosophie bergsonienne. Elles peuvent apparaître contestables, hardies ou même téméraires, mais néanmoins nous ne pouvons pas vivre sans elles et nous les affirmons même en les niant. On a appelé cette philosophie révolutionnaire, — évidemment révolutionnaire par rapport aux méthodes de l'affirmation qui sont chères à cet esprit que Pascal appelle géométrique. Mais, prise en soi, elle n'a rien de révolutionnaire, car les aspirations qui s'y font jour sont aussi vieilles que l'humanité elle-même. On pourrait résumer ces aspirations en quelque mots en disant que ce sont les aspirations de l'âme humaine à être traitée comme une réalité *sui generis*, qui dépasse le monde des corps bruts et les lois valables pour ce monde. Ou bien on pourrait encore dire que ce sont les aspirations de cette âme à être considérée comme la réalité fondamentale et régnante du monde, réalité consciente de dépasser le monde sensible et en dignité et au fond, aussi, en pouvoir, car elle, petit fleuve, se sent en communion étroite avec cet Océan de l'être qui est la source ultime de toute vie et de toute lumière existante et

<sup>1</sup> *Données immédiates*, p. 108.

capable d'exister. Etant une expression de ces aspirations, la philosophie bergsonienne fait aussi des promesses qui tendent à satisfaire ces aspirations. C'est ici qu'est le secret de son succès, et on peut être sûr que ce succès, s'il s'éclipse durant les périodes où l'âme sera plus hors d'elle que chez elle, se renouvellera et sera constant pour les périodes où celle-ci entrera en elle et méditera sur ses destins.



## Table des ouvrages de Henri Bergson utilisés dans le présent travail.

### I. Livres.

- Essai sur les données immédiates de la conscience*, XX-ième éd., 1921 Paris (Première édition en 1889.).
- Matière et mémoire*, XVI-ième éd., 1921, Paris (Première édition en 1896.).
- Le Rire*, XXII-ième éd., 1922, Paris (Première édition en 1900.).
- L'Evolution créatrice*, XXIV-ième éd., 1921, Paris (Première édition en 1906.).
- La Perception du changement*, Oxford, 1911.
- La Philosophie*, Paris, 1915.
- L'Energie spirituelle*, V-ième éd., 1920, Paris (Première édition en 1919.). Contient des essais et des conférences suivantes: *La Conscience et la vie*, conférence Huxley, faite à l'Université de Birmingham le 29 mai 1911; *L'Ame et le corps*, conférence faite à „Foi et Vie“, le 28 avril 1912; „*Fantômes de vivants*“ et „*Recherche psychique*“, conférence faite à la Society for psychical Research de Londres, le 28 mai 1913; *Le Rêve*, conférence faite à l'Institut général psychologique le 26 Mars 1901; *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, étude parue dans la Revue philosophique de décembre 1908; *L'Effort intellectuel*, étude parue dans la Revue philosophique de janvier 1902; *Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique*, mémoire lu au Congrès de philosophie de Genève en 1904 et publié dans la Revue de métaphysique et de morale de novembre 1904 sous le titre: *Le paralogisme psychophysiologique*.
- Durée et simultanéité*, deuxième édition, augmentée, Paris, 1923. (Première édition en 1922.)

### II. Mélanges.

- La Genèse de l'idée de temps*, analyse critique du livre de Jean Marie Guyau, Revue philosophique, 1891.
- Principes de métaphysique et de psychologie d'après monsieur Paul Janet*, analyse critique dans la Revue philosophique, 1897.

- Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité*, dans la Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, I vol., Paris, 1900.
- Le Parallelisme psycho-physique et la métaphysique positive*, Bulletin de la Société française de philosophie, 1901.
- Introduction à la métaphysique*, Revue de métaphysique et de morale, 1903.
- Notice sur la vie et sur les oeuvres de Félix Ravaisson-Mollien*, Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 1904.
- Esprit et matière*. Observations à propos d'une thèse de A. Binet. Bulletin de la Société française de philosophie, 1905.
- Réponse à Monsieur Rageot*, Revue philosophique, 1905.
- L'Évolution de l'intelligence géométrique*, Revue de métaphysique et de morale, 1908.
- L'inconscient dans la vie mentale*. Observations à propos d'une thèse de Dwelshauvers. Bulletin de la Société française de la philosophie, 1910.
- Réponse à M. Pitkin*, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1910.
- L'Intuition philosophique*, Revue de métaphysique et de morale, 1911. Paru comme livre en 1927, Paris.
- Vérité et réalité*. Introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de William James, Paris, 1911.
- Lettre à prof. H. Höffding dans la traduction française de *La philosophie de Bergson* par H. Höffding, Paris, 1916.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié sous la direction de A. Lalande (1902—1922). Observations aux termes Immédiat, Inconnaissable, Intuition, Liberté, etc.

### Table des ouvrages consultés touchant H. Bergson.

- Belot, G.  
*Un nouveau spiritualisme*, Revue philosophique, 1897.
- Benda, J.  
*Le Bergsonisme ou une philosophie de la Mobilité*, Paris, 1912.  
*Une méprise sur l'intuition bergsonienne*, Revue de mois, 1912.  
*Sur le succès du Bergsonisme*, Paris, 1914.
- Benrubi, J.  
*Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig, 1928.
- Berthelot, R.  
*Un Romantisme utilitaire. Vol. II: Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, 1911.
- Binswanger, L.  
*Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922.
- Brunschvicg, L.  
*La philosophie nouvelle et l'intellectualisme*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1901.  
*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol., Paris, 1927.
- Borel, E.  
*L'Evolution de l'intelligence géométrique*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1907.
- Carr, W.  
*Bergsons theory of Knowledge*. Proceedings of the Aristotelian Society, vol. IX, 1908 — 1909.  
*Bergsons theory of Instinct*, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. X, 1909 — 1910.  
*The Philosophy of Bergson*, Mind, 1911.
- Chevalier, J.  
*Bergson*, Paris, 1926.
- Dauriac, L.  
*Mouvement bergsonien*. Revue philosophique, 1913.
- Delattre.  
*William James Bergsonien*, Revue Anglo-Américaine, 1923.

- Delbos, V.  
*Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, par H. Bergson, Revue de Métaphysique et Morale, 1897.
- Dwelshauvers, G.  
*M. Bergson et la méthode intuitive*, Revue du mois, 1907.  
*La synthèse mentale*, Paris, 1908.  
*De l'intuition dans l'acte de l'esprit*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1908.
- Farges, A.  
*La philosophie de M. Bergson*, deuxième édition, Paris, 1914.
- Florian, M.  
*Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, Greifswald, 1914.
- Fouillé, A.  
*La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectuelles*, Paris, 1910.
- Gaultier, P.  
*Les maîtres de la pensée française*, Paris, 1921.
- Gillouin, R.  
*La philosophie de M. Bergson*, Paris, 1911.  
*Bergson*, dans „La tradition philosophique et la pensée française”, Paris, 1922.
- Grandjean, F.  
*Une révolution dans la philosophie*, II-ième éd., Genève et Paris, 1916.
- Gunn, I. A.  
*Bergson and his philosophy*, London, 1920.
- Höfding, H.  
*La philosophie de Bergson*, Paris, 1916.
- James, W.  
*A Pluralistic Universe*, (Hibbert Lectures). 1909.
- Jankelevitch, V.  
*Deux philosophies de la vie. Bergson et Guyau*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1924.  
*Prolégomènes au bergsonisme*, ibidem, 1928.
- Johnston, W. (en collaboration avec m-lle Mudge, J. G.).  
*A Contribution to a Bibliography of Henri Bergson*, Columbia University Press, 1913.
- Kallen, H. M.  
*La méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1922.

- La Fontaine, A.-P.  
*La philosophie de Bergson*, Paris, 1923.
- Lalande, A.  
*Pragmatisme et pragmaticisme*, Revue philosophique, 1906.
- Le Roy, Ed.  
*Science et philosophie*, Revue de Métaphysique et Morale, 1899—1900.  
*Le positivisme nouveau*, ibidem, 1901.  
*A propos de l'intuition bergsonienne*, Revue du Mois, 1912.  
*Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Paris, 1912.  
*La pensée intuitive*, I, Paris, 1929.
- Лосский, Н.  
*Интуитивная философия Бергсона*, Москва, 1914.
- Lovejoy,  
*Some Antecedents of Bergsons Philosophy*, Mind, 1913.
- Maire, G.  
*Henri Bergson. Son oeuvre*, Paris, 1926.
- Marcel, G.  
*Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1912.
- Meckauer, W.  
*Der Intuitionismus und seine Elemente bei H. Bergson*, Leipzig, 1917.
- Milhaud, G.  
*Sur une théorie récente de la causalité*, Revue du Mois, 1912.
- Müller-Freienfels, R.  
*Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*, Berlin, 1923.
- Nicolardot, F.  
*A propos de Bergson*, Paris, 1921.
- Parodi, D.  
*Intuition et raison*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1911.  
*La philosophie contemporaine en France*, II-ième éd., Paris, 1920.
- Prevost, J.  
*Le Bergsonisme*, La chronique des idées, 1928.
- Rageot, G.  
*L'Evolution créatrice d'après Henri Bergson*, Revue philosophique, 1907.
- Rickert, H.  
*Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, 1922.
- Pauls Jurevičs. Le problème

- Roustan, D.  
*L'Evolution du Rationalisme*, Revue bleue, 1924—1925.
- Russel, B.  
*Le Mysticisme et la Logique*, traduit de l'anglais, Paris, 1922.
- Sageret, J.  
*Révolution philosophique et la science*, Paris, 1924.
- Segond, J.  
*L'Intuition bergsonienne*, Paris, 1912.  
*L'intellectualisme et la philosophie bergsonienne*, Revue philosophique, 1917.  
*Le Rationalisme de Bergson*, Revue bleue, 1924.
- Steenbergen, A.  
*Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Jena, 1909.
- Wahl, J.  
*Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson*, Revue du Mois, 1912.
- Weber, L.  
*De l'idée d'évolution dans ses rapports avec le problème de la certitude*, Mémoire lu au Congrès de philosophie en 1900, résumé dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1900.

## TABLE DES NOMS.<sup>1)</sup>

ARISTOTE: 73, 104, 126, 168, 169, 170, 176, 203, 220, 261.	HAMELIN: 119, 122, 123, 148, 175, 176, 254.
AVENARIUS: 771.	HAMILTON: 254.
BACON: 266.	HEGEL: 134, 148, 253.
BAIN: 223.	HÉRACLITE: 258, 262.
BAUMGARTEN: 171, 197.	HOBBS: 170.
BENDA: 145.	HÖFFDING: 152, 153, 154, 155.
BERKELEY: 69, 170.	HUME: 249.
BERGMANN: 173.	HUSSERL: 102, 114, 123, 125, 211.
BOUTROUX: 141, 183.	JAMES: 72, 73, 106, 107.
BRENTANO: 173.	KALLEN: 67, 73, 76.
BROCHARD: 89.	KANT: 37, 49, 55, 72, 88, 89, 96, 119, 121, 134, 149, 179, 192, 218, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 232, 244, 249, 251, 256, 266.
BRUNSCHICG: 252, 257, 269.	LACHELIER: 229.
CHEVALIER: 261.	LALANDE: 158.
DÅLE: 171.	LEIBNIZ: 33, 104, 126, 176, 180, 181, 193, 257.
DÉMOCRITE: 168.	LEROUX: 107.
DESCARTES: 79, 80, 97, 103, 119, 168, 179, 180, 183, 248.	LE ROY: 165, 220, 256.
DIELS: 168.	LOCKE: 104, 169, 171.
EINSTEIN: 233.	LOSSKI: 75.
EISLER: 71, 169.	LOTZE: 169, 171, 223.
FLORIAN: 70, 82, 102, 119, 230.	MAINE DE BIRAN: 244.
FRISCHEISEN-KÖHLER: 169, 171, 173.	MALEBRANCHE: 180.
FROST: 206.	MEKAUER: 82, 155.
FOUILLÉE: 67, 70.	MEYERSON: 134, 253.
GOBLOT: 71.	
GRANDJEAN: 145, 147.	

<sup>1)</sup> Les chiffres romaines indiquent le volume des *Acta*, les chiffres arabes — les page.

MILHAUD: 88, 254.

MINKOVSKY: 233.

NAGEL: 172.

OSTWALD: 170, 171.

PARMÉNIDE: 136, 254.

PASCAL: 164, 255, 271.

PITKIN: 25.

PLATON: 72, 89, 114, 126, 139, 148,  
168, 182, 212, 216, 258, 260, 261, 262,  
264, 267.

PLOTIN: 73.

POINCARÉ: 220, 263.

REHMKE: 174, 175, 176.

RENOUVIER: 88, 224.

RICKERT: 186.

RIEHL: 172, 192.

SAGERET: 236, 237.

SCHOPENHAUER: 174.

SCHUPPE: 173, 174, 176.

SÉGOND: 146.

SIGWART: 130.

SOCRATE: 57, 90.

SPINOZA: 73, 90.

THOMAS (Saint): 73.

TONQUÉDEC (de): 261.

VOLKELT: 101, 151.

WAHL: 165.

WUND: 170, 171, 173, 223.

ZELLER: 170.

ZÉNON D'ELÉE: 2, 3, 46, 47, 48, 82, 87,  
89, 208.



## TABLE DES MATIÈRES<sup>1)</sup>.

### Première partie.

#### Exposé de la doctrine.

I. Le réel . . . . .	3—12
II. La perception . . . . .	12—25
III. L'intelligence . . . . .	25—36
IV. La science . . . . .	36—52
V. La philosophie. . . . .	52—65

### Deuxième partie.

#### Examen de la doctrine.

##### *Chap. I: Position du problème de la connaissance.*

I. Conception générale de la connaissance . . . . .	67— 80
II. Méthode de constitution de la théorie de la connaissance . . . . .	80— 95
a) Méthode de la théorie de la connaissance non-vraie . . . . .	81— 86
b) Méthode de la doctrine de la connaissance vraie . . . . .	86— 95
III. La doctrine de la connaissance et la doctrine du réel . . . . .	95—105
IV. Certitude et vérité . . . . .	105—115

##### *Chap. II: Solution du problème de la connaissance.*

I. L'intuition . . . . .	117—165
II. La perception . . . . .	165—204
III. L'intelligence . . . . .	205—255
1. L'anti-intellectualisme . . . . .	205—218
2. Les formes de la connaissance conceptuelle . . . . .	218—255
a) L'espace . . . . .	222—232
b) Le temps . . . . .	232—241
c) La causalité . . . . .	241—255
Résumé et conclusion . . . . .	255—272
Tables . . . . .	273—281

<sup>1)</sup> Les chiffres romains indiquent les volumes des *Acta*, les chiffres arabes — les pages.

TABLE DES MATIÈRES

PARTIE I

ÉTUDES DE BASE

	I. La biologie
1-10	II. La géologie
11-20	III. L'écologie
21-30	IV. La chimie
31-40	V. La physique

PARTIE II

ÉTUDES DE NIVEAU

	I. Chimie générale de la biologie
41-50	II. Méthodes de conservation de la biologie
51-60	III. Méthodes de la biologie de la conservation
61-70	IV. La biologie de la conservation et la biologie de la terre
71-80	V. Contrôle de la qualité

PARTIE III. Solutions de problèmes de la conservation

	I. Évaluation
81-90	II. La planification
91-100	III. L'analyse de la faisabilité
101-110	IV. Les lois de la conservation
111-120	V. Les lois de la conservation
121-130	VI. Les lois de la conservation
131-140	VII. Les lois de la conservation
141-150	VIII. Les lois de la conservation
151-160	IX. Les lois de la conservation
161-170	X. Les lois de la conservation

Les solutions de problèmes de la conservation sont présentées dans la partie III.

## ATZIŅAS PROBLĒMA BERGSONA FILOSOFIJĀ.

Paula Jureviča.

### Franču teksta kopsavilkums.

#### A. BERGSONA TEZES.

Bergsons attīsta savus uzskatus par atziņas problēmu, sākdams ar intelektuālistīgo izziņas metožu kritiku. Šīs metodes to neapmierina, jo tās noved pie pretrunām starp atsevišķām atziņām vai to pamatojumiem. Kā tipisku paraugu tam, kurp jānonāk sekojot intelektuālistīgām metodēm Bergsons uzlūko Zenona paradoksus par kustību. Tā ka šie paradoksi ir nepieņemami, tad tas nozīmē, ka nepieņemama ir arī intelektuālistīgā metode, kas pie tiem ir novedusi. Tās vaina ir, ka viņas paņēmieni nav pielāgoti reālītātes īpatnībām. Bergsona inteliģences kritika tā tad pamatojas uz zināmiem uzskatiem par reālītāti, viņa atziņas teorija ir cieši saistīta ar viņa metafiziku.

**Reālais.** Par izejas vietu atziņām par reālītāti ir jāņem mūsu pašu apziņa, jo, ja kaut kur, tad šeit šī reālītāte mums ir tieši dota un nav apšaubāma. Kad mēs šo apziņu aplūkojam brīžos, kur tā ir vispilnīgāki koncentrēta pati sevī, tad tā mums atklājas, kā nepārtraukts plūdums, kas nemitīgi mainās un piebriest, jo plūzdams uz priekšu, tas uzglabā sevī pagājušo. Šo atziņas īpatnējo plūstošo raksturu Bergsons sauc par ilgšanu. Ilgšana ir tā tad tas, kas raksturo mūsu dziļāko cilvēcīgo reālītāti. Un ne tikai mūsu, bet visas pasaules reālītāti, jo arī pasaule ilgst, un mēs esam tikai viena viņas daļa. Šo ilgšanu nevajag sajaukt ar laiku. Laiks pastāv no daļām, kas ir it kā ārējas viena otrai, un tādēļ tas ir mērojams. Ilgšanu turpretīm raksturo tas, ka tās elementi iet cauri viens otram un ka tie nekādi nav norobežojami viens no otra. Tādēļ arī ilgšana nav mērojama un tanī nav nekā kvantitatīva. Tā pastāv no kvalitātēm, tā ir kvalitātīva daudzība, kas visa atrodas nemitīgā plūsmā, bet tomēr uzglabā arī vienību, jo pagājušais tanī tiek it kā paturēts atmiņā. Bergsons to pielīdzina melodijai, kurā atsevišķas notis ne-

tiek izšķirtas, bet kas tiek uztverta kā viena īpatnēja kvalitatīva vienība. Bet ilgšana ne tikai uzglabā pagājušo, — tā arī rada nākošo, jo ilgšana nozīmē, ka tagadnē vis vēl nav dots, bet ka jāgaida vēl kaut kas, kas nav, kas tā tad ir jauns. Bet ja tā, tad tas nozīmē, ka pagātne vēl nenosaka visu, kas būs nākotnē: brīvība ir iespējama. Mūsu cilvēcīgā brīvība gan būs tikai relatīva, jo mēs neesam pasaules visums, un mums jau ir noteiktas mūsu rīcības robežas. Bet absolūtā realitātē tas varētu būt citādi: tur nav neiespējama arī pilnīga jaunradīšana.

Pasaules realitātēm tā tad ir dažādas pakāpes. Bergsons šīs pakāpes sauc par ilgšanas spraigumiem. Absolūti tīrā garā šis spraigums būtu visaugstākais: tanī ilgšana būtu pilnīgi nesadalāma, būtu kā viena vienība no mūžības līdz mūžībai. Mūsos šis spraigums jau ir lielā atslābumā: tie ir tikai īsi brīži, ko mēs uztveram kā vienības. Kā galīgu ilgšanas atslābumu var uzskatīt materiju: tā ir it kā gars bez atmiņas, tās vienības brīži ir bezgala īsi, — tie ir pielīdzināmi tiem simtiem miljardu trīsienu, ko mēs saucam par ētera vibrācijām un ko mēs pārdzīvojam vienā sekundē kā vienas kvalitātes pārdzīvojumu, kamēr materijas dzīvē šīs mūsu sekundes būtu bezgalīgi gaī periodi.

**Percepcija.** Šī izšķirība starp mūsu ilgšanas spraigumu, ko var saukt arī par ilgšanas ritmu, un starp materiālās pasaules ilgšanas ritmu, ir viens no galveniem iemesliem, kādēļ mūsu percepcija nav uzskatāma par pilnīgi adēkvātu pasaules atklājumu. To, kas materiālā pasaulē, no tās viedokļa, notiek bezgala ilgos periodos, mēs to uztveram vienā mirklī un tādā kārtā ārkārtīgi sabiezinām materijai piemītošās kvalitātes. Turpretīm, kas attiecas uz iebildumiem, ko parasti vērš pret mūsu percepciju patiesīgumu, un kas dibinājas uz to atkarību no mūsu maņu orgāniem un no mūsu nervu sistēmas, — tad šos iebildumus Bergsons neatzīst. Pasaules aina, ko mēs uztveram, nevar būt mūsu nervu sistēmas radīta, jo būtu pilnīgi nesaprotami, kā viena daļa no pasaules varētu radīt visu pasaules ainu. Nervu un smadzeņu loma ir gluži cita: tie ir tikai ceļi par kuņģiem, no vienas puses nāk ierosinājumi no ārpasaules, no otras puses iet ierosinājumi no centra uz muskuļiem, lai tie izpildītu kādas kustības. Smadzenes ir tikai kaut kas līdzīgs telefona centrālei, kas dod savienojumus, bet nekur tanīs nav vietu, kur varētu rasties vai uzglabties kādi tēli. Ja priekšmeti mums tomēr atklājas pateicoties maņu orgāniem, tad tas vēl nenozīmē, ka tie būtu radījuši šo priekšmetu. Mēs uztveram priekšmetus viņos pašos un uztveram tā-

dus, kādi tie ir. Percepcija rodas tad, kad kairinājums no ārienes tieši tūlīņ nepāriet kustībā, bet tiek aizturēts, lai būtu iespējams pilnīgāki pielāgot vajadzīgo reakciju. Maņu organi un nervu sistēma tikai tādējādi iespaido mūsu pasaules ainu, ka tie dara izvēli, ka tie no bezgalīgā daudzuma dažādo pasaules īpašību liek nonākt līdz mūsu apziņai tikai tām, kas mūs spēj interesēt. Tālāki, mūsu percepciju vēl lielā mērā pārveido mūsu atmiņas. No vienas puses, lielais daudzums atsevišķo individuālo atmiņu tā pārklāj tiešos maņu datus, ka tie gandrīz pazūd tanīs. No otras puses, motoriskā atmiņa, kas izveido tipiskas reakcijas, pie kuņģam pieder arī vispārējo jēdzienu glabātāja — valoda, ierosina tīro percepcijas datu pārveidošanos dažādās intelekta katēgorijās, kas visas ir domātas nevis lietu adēkvātai izziņai, bet viņu praktiskai izlietošanai. Tā notiek, ka tīrā percepcija, kas mums atklātu lietas tādas, kādas tās ir, top par konkrēto percepciju, kas uzglabā tikai vāju atspidumu no istās materiālās realitātes.

**Intelliģence.** Šo realitātes pārveidošanu, ko iesākusi percepcija turpina intelliģence. Lietu tiešo saskatījumu vietā tā liek jēdzienus. Jēdzienu pielietošanas pirmais rezultāts ir tas, ka realitāte, kas tiešā uztverumā atklājas kā nepārtraukta plūsma, tiek saskaldīta daudzās atsevišķās lietās. Šī saskaldīšana tiek izvesta tādēļ, ka tā atvieglo mūsu praktisko rīcību. Bet tas nenozīmē, ka intelliģences rīcība šeit ir pilnīgi aplama, — tai ir arī zināms pamats pašā realitātē. Intelliģences kļūda ir tikai tā, ka viņa pārspilē realitātes norādījumus, piedod tiem absolūtu raksturu. Otrs intelliģences iedarbības rezultāts ir kustības apturēšana realitātē. Nemitīgās sīkās pārmaiņas lietās, kas nevar iespaidot mūsu rīcību, tās intelliģence neievēro, uzskata par neesošām. Mūsu rīcība vienmēr realizējas lēcieniem, un tādēļ intelliģence ievēro tikai tos relatīvi stabilos momentus, kas ir šo lēcienų galos. Pārnesot šīs savas īpatnības uz teorētisko domāšanu, intelliģence uzstāda savu ideālu: atšķirību un skaidrību visos domāšanas aktos. Cenšoties pēc šīs atšķirības un skaidrības tā pārvērs telpā lietu kvalitatīvo izplatību un, reiz ieguvusi telpas schēmu, mēģina to substituēt konkrētām lietām. Mūsu loģika arī pilnīgi pielāgojas šai domāšanai ar telpiskām schēmām un tādā kārtā piezīžas ar materialitāti un telpiskumu, top it kā par pielikumu geometrijai, top par „cieto lietu loģiku.“ Un tas arī saprotams: mūsu domāšanas slēdzieni tikai tad ir pilnīgi droši, kad šo slēdzienu termini ir pilnīgi passīvi un inerti, tā ka tie nevar pievilt. Tā ka telpu var uzskatīt par vispilnīgākās passivitātes simbolu, tad

ari saprotams, ka mūsu prāts mēģinās visur saskatīt šo telpisko schēmu. Bet ja tā, tad ir skaidrs ari, ka tas atstās neievērotu visu to, kas iezīmē kaut ko jaunu, kaut ko, kas vēl nav bijis. Intelligenci tā tad raksturo nespēja saprast dzīvi, kas pastāv nemitīgā jaunu parādību radīšanā. Vēl mazāk tā spēj saprast brīvību.

Ja tādējādi intelligenci ir iespaidojusi materiālā pasaule, tad tas nenozīmē, ka tai nav nekā patstāvīga. Intelligencei ir ari kāda iedzimta spēja, proti, spēja uztvert attiecības. No šīs spējas, kopdarbībā ar lietām, tad ari izveidojas atsevišķās kategorijas, kā telpa, laiks, kauzālitate. Atziņas teorijas grūtais uzdevums ir rādīt, kā dzimst šīs kategorijas. Šis uzdevums šķiet saturam sevī *circulum vitiosum*, bet tas tā tikai šķiet, jo mums ir vēl citas spējas, kas mums ļauj iet tālāki, nekā intelligence mūs spēj vest. Šī spēja ir īpatnēja pieredze, balstoties uz kuŗu varēs teikt, ka piem. galvenā intelligences kategorija — telpa, ir izveidojusies, no vienas puses, pielāgojoties materiālai pasaulei, no otras puses, tā ir šīs materiālās pasaules īpatnības paasinājuši vēl tālāki.

**Zinātne.** Ar to, ka intelligences galvenā kategorija ir telpa, izskaidrojamas ari mūsu zinātnes galvenās īpatnības. Visas zinātnes par savu ideālu uzskata ģeometriju un tās visas gribētu attīstīt savu mācību *more geometrico*, jo vienīgi tādā kārtā, balstoties uz neapšaubāmu evidenci, šķiet iespējams nonākt pie pilnīgi drošiem rezultātiem. Tomēr šis ideāls izrādās par kaut cik sasniedzamu tikai nedzīvās matērijas pasaulē, turpretim dzīvās dabas, un vēl vairāk gara pasaulē, tas ir pilnīgi nereālizējams. Un tas ari saprotams, jo tanī kārtībā, ko prāts atrod nedzīvā pasaulē, nav nekā pozitīva, tā izsaka tikai šīs pasaules pilnīgo passīvitāti un inerciju, tās relatīvo identitāti ar telpu. Matēmatizējošas zinātnes vara būs tā tad jo pilnīgāka, jo vairāk tā novērsīsies no tā, kas ir dzīvs un pievērsīsies nedzīvam. Tiklīdz šī zinātne pievērsas dzīvai dabai un mēģina dzīvo izteikt ar nedzīvā palīdzību, tā viņa tūlīņ ir spiesta mākslīgā kārtā darīt vienkāršāku šo dzīvo dabu, ir spiesta atmett tanī taisni to vissvarīgāko un raksturīgāko. Svarīgākais no šādiem mākslīgiem paņēmieniem, ko izlieto zinātne, lai darītu sev paklausīgu savu objektu, ir reālās ilgšanas pārvēršana laikā. Ilgšana tieši nav pieejama matēmatikai, tādēļ zinātne vēros nevis tās kvalitatīvo tapšanu, bet, tā sakot, tās pēdas, proti — distances, ko noiet kāds kustošs ķermenis kādā ilgšanas vienībā. Tā ilgšanas vietā telpu, un pieņem, ka mērojot šo telpu tā mērī ari ilgšanu. Un zinātnei tas pietiek, jo tā jau negrib tik daudz iedziļināties lietu būtībā, kā gūt dažādus praktiskus

panākumus. Šo pašu iemeslu dēļ zinātne sadala reālītātes vienību un kontinuitāti atsevišķos elementos un tad mēģina atrast attiecības, kas pastāv starp šiem elementiem. Pastāvīgās attiecības starp šiem elementiem tā sauku par likumiem. Bet tā ka pati pasaules sakaldīšana elementos bija konvencionāla, tad konvencionāli būs arī zinātnes likumi. Šie likumi, dibinās bez tam uz vēl vienu postulātu: uz determinismu. Šis postulāts, tāpat kā enerģijas nezūdības postulāts, nav pierādāms un tas dibinās uz konkrēto parādību pielīdzināšanu matemātiskām teorēmām. Tādēļ arī saprotams, ka zinātne nav spējīga adēkvāti aptvert ilgšanas un pat kustības būtību. Nepārtrauktās plūsmas vietā tā liek it kā momentuzņēmumus un grib ar šo nekustīgo stāvokļu uzņēmumu daudzumu imitēt kustību. Bet tas tai izdodas tikai tik tālu, cik tālu mēs paši no savas iekšējas pieredzes apgarojam un atdzīvinām šos nedzīvos uzņēmumus. Zinātnes metodi tā tad varētu saukt par kinematogrāfisku. Šī metode ir pieļaujama, ja tā tiek izlietota praktiskiem uzdevumiem, bet tā top par kļūdu avotu, kad ar tās palīdzību grib izteikt spriedumus par visas reālītātes būtību. No šejienes nāk Zenona sofismi. No šejienes arī visas tās grūtības, kas saistās ar brīvības un substances problēmu psiholoģijā.

Būtu tomēr nepareizi slēgt no šīm kritikām, ka Bergsons noliedz zinātnisko atziņu vērtību. Zinātniskās atziņas ir simboliskas un nepilnīgas tikai tad, kad tās dzīvo un garīgo grib izteikt ar tiem vienkāršiem, primitīviem jēdzieniem, kas darināti pēc ģeometrijas parauga. Attiecināta uz savu īsto objektu, uz materiālo pasauli, tā ir tik tuva patiesībai, cik vien tas iespējams. Bergsons tādēļ kritizē Kantu, kas pat atziņas par šo pasauli uzskata par tādām, kas neatklāj lietas pašas. Bergsons atrod, ka Kantam būtu taisnība tikai tad, ja mūsu prāta kategorijas būtu radījis kāds *deus ex machina*, bet ka tas tā nav, ja tās, kā viņš domā, ir radītas sadarbībā ar pašu šo materiālo reālītāti. Zinātnes autoritāte šai virzienā tā tad tiek pastiprināta.

Bet tas nav viss. Nav iemesla domāt, ka zinātnei nekad nebūs pieejams dzīvais un psihiskais. Zinātne nav nosodīta palikt uz mūžu pie saviem primitīviem jēdzieniem un savām vienkāršām metodēm. Var tikt radīti jauni, lokanāki jēdzieni un smalkākas metodes. Pirmā brīdī tās gan varēs likties pretrunīgas un nesaprotamas, bet attiecīgiem pieredzējumiem vairojoties tās taps skaidras un saprotamas, kā tas jau piem. ir noticis ar diferenciālā un neapzinīgā jēdzieniem, kas arī sākumā likās nesaprotami.

**Filosofija.** Šis zinātnes raksturojums Bergsonam nosaka arī filosofijas uzdevumus. Filosofija nevar būt tikai zinātņu sistematizācija un sinteze, jo tā būtu pārgalvība iet vispārinājumos un secinājumos tālāki nekā to atzīst par iespējamu atsevišķie speciālisti. Zinātne filosofijai gan nepieciešama, bet citādā ziņā: 1) kā sagatavošanās darbs un 2) kā pārbaudīšanas instance. Filosofija atšķirsies no zinātnes ar to, ka, kamēr zinātne vienmēr, galu galā, aplūkos pasauli no derīguma viedokļa, tikmēr filosofija mēģinās būt neieinteresēta lietu aplūkošana, tā gribēs izziņāt ne to, kas lietas ir mums, bet kas tās ir pašas sev. Filosofija tādēļ mēģinās iztikt bez simboliem, mēģinās simpātiski iedziļināties pasaulē. Līdz ar to tad arī ir nosacīts filozofijas priekšmets un tās metode: tās priekšmets būs gara pasaule, un tās metode būs *intuīcija*.

Intuīcija nenozīmē neko citu, kā mēģinājumu aizmirst sevi kā individu ar savām personīgām vajadzībām, lai tādējādi iedziļinātos priekšmetā bez cita nolūka, kā tikai lai aptvertu to tā, kā tas pats sevi aptver, bez citām jūtām, ka tikai ar simpatiju, lai tā tuvotos tam ideālam, kas būtu pilnīga saplūšana ar aplūkoto priekšmetu. Tikai šādā kārtā filosofija varētu izglābties no kļūmīgā stāvokļa būt par mazvērtīgāku citu zinātņu dubletti. To jau atzina Kants, teikdams, ka metafizika būtu tikai tad iespējama, ja būtu iespējama intuīcija. Bet viņš šo iespējamību neredzēja, jo ikviena intuīcija tam likās nesaraujami saistīta ar ilgšanas formu, kuŗu tas uzskatīja par piederošu *mūs* konstitūcijai. Bergsons domā, ka viņš šo šķērslī noārdījis rādīdams, ka ilgšana ir lietu pašu īpašība. Tādēļ, lai reālizētu adēkvāto intuīciju, tas uzaicina nevis iziet no ilgšanas, bet iedziļināties tajā. Šādi izprasta intuīcija vienmēr ir vadījusi lielos filosofus un zinātniekus. Visu viņu dzīves darbs palaikam ir dibinājies uz kādu vienīgu īstenības saskatījumu, kuŗa eksplīcitācijai tie tad ir ziedojuši visu savu mūžu. Tas jau norāda, ka intuīcija nav šķīrāma un nav nostādāma nesamierināmā pretstātā ar intelektuālo atziņu. Intuīcija viena pati par sevi ir nespējīga ilgāki pastāvēt un izteikties, jo praktiski tā vienmēr reducējas uz nedaudziem, izgaistošiem acūmirkļiem. Izziņa tiešā nozīmē vienmēr piederēs prātam, mūsu apziņas gaišajam kodolam. Intuīcijas galvenās lomas būs divas: 1) tās eksistence mums vienmēr atgādinās intelektuālās izziņas nepilnību: tā būs pielīdzināma Sōkrata daimonam, kas to brīdināja no kļūmīgiem soļiem, 2) tā dos mums vismaz nojaudu par to, kas jāliek nepilnīgo intelligences schēmu vietā. Neskatoties uz šo savu vājību, filosofijā intuīcija spēlēs izšķirošo lomu, jo arī savos bezgala īsos



saskatījumos tā sniegs analizē neizrisināmu materiālu bagātību. Analīze un dialektika risinās šo materiālu, bet ja tos nevadīs brīžiem par jaunu atdzīvojošās intūcija, tad tās ātri noklidīs no īsta ceļa, — „jo ar dialektikas palīdzību var panākt dažādus saskanošus rezultātus, bet patiesība tomēr ir tikai viena.“ Tomēr intūitīvo saskatījumu iegūšana nav tik viegla lieta. Vispirms tie prasa ilgu sagatavošanas darbu, pilnīgu zinātņu datu pārvaldīšanu, otrkārt tā arī prasa gribas piepūlēšanu, jo tā ir saistīta ar pāri darīšanu mūsu ierastam domāšanas veidam.

Kas attiecas uz jautājumu par šādas intūcijas iespējamību, tad Bergsons aizrāda, ka būtu vēltīgi mēģināt ar prāta līdzekļiem pārspēt prātu, t. i. ar prātu pierādīt intūciju. Viņš aprobežojas ar norādījumiem, ka intūcija jau ir atzīta un pazīstama aistētiskā radīšanā, un ka, otrkārt, par radnieciskām intūcijai ir jāuzskata arī dažādas instinktīvas zināšanas. Galvenais tomēr, kam ir jāpierāda intūcijas iespējamība un tās vērtība, ir atziņas, pie kuŗām tā noved, proti tas, ka tās atsvabina mūs no pretrunām, kuŗās mēs nonākam sekojot vienīgi diskursīvai prāta metodei.

Bet tas vēl nav viss. Intūcijai, kas nozīmē tiešu pieskaršanos reālītātei, un kas pateicoties tam paplašina mūsu pieredzi un pārlabo mūsu domu slēdzienus, ir arī vēl morāliska nozīme. Nojaukuma starp indivīdiem viņu personīgo interešu sienas, tā vieno tos, pārvār tos izolējošo vientulību, liek tiem dzīvot plašāku dzīvi un izjust savu sakarību ar lielo visumu.

## B. MĀCĪBAS IZTIRZĀJUMS.

### ATZIŅAS PROBLĒMAS NOSTĀDĪJUMS.

**Atziņas jēdziens.** Bergsonam pārmet, ka tas, ko viņš uzstāda par atziņas ideālu, proti intūcija, nemaz nav atziņa, bet ir vēl tikai atziņas viela. Un tiešām arī pats Bergsons vārdu atziņa lieto divējādā nozīmē. No vienas puses atziņas ideāls tam ir intūcija, un tā nozīmē pilnīgu saplūšanu ar savu objektu. Bez tam viņš runā arī par diskursīvo atziņu. Šī diskursīvā atziņa būtu uzskatāma par intūitīvas atziņas galējo robežu, kur sakrišanas vietā ir stājusies tikai pieskāršanās. Visumā Bergsona atziņas jēdziens reducējas uz jēdzienu par aktu, ar kuŗu kāda reāla būtne ietver sevī, t. i. reālīzē sevī kādu otru būtni.

Šāds atziņas jēdziens, tiešām, atrodams pretstatā ar mūsu laikā, zem Kanta iespaīda, dominējošo atziņas jēdzienu, pēc kuŗa atziņa pastāv objektīvi derīgos spriedumos. Tas atrodas pretstatā arī ar

klasisko uzskatu, ka atziņā tiek atdarināts reālitātē esošais priekšmets. Tomēr Bergsona uzskatam var atrast analogijas arī filosofijas vēsturē. Te varētu minēt Aristotela, Plotina un dažu moderno intuicionistu uzskatus. Bergsona viedoklis nav svešs arī dažām atziņas termina nozīmēm vispārējā lietošanā.

Kas attiecas uz iebildumiem pēc būtības, tad tie būtu galvenā kārtā sekošie: 1) ka Bergsona atziņas jēdziens iznīcina izšķirību starp atziņas objektu un subjektu, bez kuŗas nevar būt atziņas un 2) ka tas iznīcina arī nepieciešamo atziņas artikulāciju, resp. sadalīšanos subjektā un predikātā. Par otro iebildumu būs vēlāk runa sīkāk; kas attiecas uz pirmo, tad tas ir atraidāms, jo otras būtnes integrēšana sevī neprasa subjekta un objekta izzušanu, — tāpat kā to neprasa mūsu pašu apziņas faktu pētīšana. No iebildumiem pret Bergsonu paliks spēkā tomēr tas, ka intelektuālā atziņa neatrod viņa koncepcijā pietiekošu noskaidrojumu un novērtējumu.

Bergsona atziņas koncepcijas rašanos var izskaidrot ar to, ka Bergsonu līdzīgi Dekartam ir itkā apžilbinājusi mūsu iekšējo pārdzīvojumu intimitāte un neapšaubāmā evidence. Uzstādīdams šo evidenci un intimitātes pilnību par ideālu, Bergsons arī nonāk pie savas atziņas koncepcijas, pēc kuŗas kāds priekšmets tikai tad ir pilnīgi atzīts, ja tas ir atzīts ar tādu pat pilnību, ka mēs atzīstam savas atziņas tiešos pārdzīvojumus.

**Atziņas teorijas metode.** Tāpat kā Bergsons šķīr īsto atziņu, t. i. intuīciju, no neīstas atziņas, proti intelektuālās, tāpat tas izlieto arī dažādas metodes savu uzskatu attaisnošanai par šiem abiem atziņas veidiem.

a) Bergsons noliedz intelektuālās atziņas spēju dot mums pareizu ieskatu lietās. Kā viņš attaisno šo savu uzskatu? No pirmā skata, liekas, ka to viņš dara, rādīdams, kā izveidojies cilvēka prāts, kā radušās viņa katēgorijas, kādām vajadzībām tās atbilst. Viņa metodi tā tad varētu apzīmēt kā ģenētisku un pret viņu, tā tad, šķiet, varētu vērst smago pārmetumu, ka tas vērojot kādas lietas ģenēzi, ar to grib izskaidrot arī tās vērtību, šai gadījumā prāta kognitīvo vērtību, kamēr, patiesībā, šī vērtība būtu atzīstama par pilnīgi neatkarīgu no tapšanas procesa.

Tomēr šādi iebildumi nebūtu pamatoti. Savu intelektuālās atziņas nepilnības tezi Bergsons pamato, rādīdams tās pretrunas, kuŗās sapinas šī atziņa, tiklīdz tā iedomājas sevi par suverēno tiesnesi, kas var izšķirt, kas ir un kas nav. Intelektuālās atziņas vērtība tā tad tiek noteikta ar tīri loģisku argumentāciju. Ģenētiskai metodei

pēc tam ir, galvenā kārtā, izskaidrojoša nozīme. Tomēr arī zināma normatīva vērtība šai gadījumā tai nebūtu noliedzama. Lieta tā, ka nevar teikt, ka intelliģences ģenēzi vadītu vienīgi akli kauzāli faktori, kas tiešām darītu neiespējamu kādas vērtības piešķiršanu rezultātam uz tapšanas procesa pamata. Jāievēro, ka cilvēka apziņa, ko veido ārējie faktori, nav pielīdzināma kādam inertam materiālam faktoram, bet ka to no laika gala vada kāds fināls princips. Bet ja tā, tad var pieņemt, ka rezultāts būs vērtīgs tam nolūkam, kam tas veidots, šai gadījumā — dzīves praktiskai pārvaldīšanai. No šejienes atkal, ja ievēro, ka ir maz ticams, ka kāda komplicēta fināla sistēma varētu būt derīga — tai pašā izlietojumā — vēl kādam citam īpatnējam mērķim, varētu taisīt zināmus, kaut arī ne visai drošus, slēdzienus, ka intelliģence nav pilnīgi pielāgota tīrās atziņas uzdevumiem. Ja uz to iebilstu, ka — pieņemot, ka intelliģencei no laika gala ir fināls raksturs — līdz ar to tad arī jau ir pieņemts, ka tanī jau ir visas citas kategorijas, tad uz to jāsaka, ka intelliģence var būt dota dažādās attīstības pakāpēs, un tādēļ tanī iespējama arī tāda stadija, kurā tā vēl nebūt nav nonākusi pie tām savām kategorijām, kādas tagad mēdz ierakstīt tās inventārā. Ģenēzes sākumā var pieņemt intelliģenci kā pilnīgi vēl nenoteiktu relāciju spēju, ar tādū pat nenoteiktu finālītātes raksturu, — un to Bergsons tā arī dara.

b) Meklējot pēc metodes, sekojot kurai Bergsons mēģinātu attaisnot savus uzskatus par intuīciju, mēs vispirms atdušamies uz Bergsona atsacīšanos dot šādu attaisnojumu, „jo, saka viņš, prāts ar saviem līdzekļiem nekad nepierādīs, ka var vēl citādi izzināt kaut ko, nekā ar prātu.“ Tas tomēr nenozīmē, ka Bergsons tiešām arī nekādi nemēģina pamatot savus uzskatus. Tā, pie šādiem mēģinājumiem vispirms jāpieskaīta tie iztīrājumi, ko Bergsons veltī Zenona argumentiem, kas noliedz kustību. Bergsons domā, ka šie Zenona argumenti spilgti rāda, ka prāts nespēj saprast kustību, bet tā ka, no otras puses, šis jēdziens tomēr ir pamatots, tad tas liek pieņemt, ka mūsu atziņām ir vēl cits kāds avots nekā intelliģence. Arī intelliģences darbības loģiska analīze ved pie uzskata, ka tā nevar iztīkt viena pati, ka tai vajag vēl intuīciju, jo citādi tā palīktu bez satura. Par šādu spēju, kas intelliģencei dod saturu, vispāri atzīst percepciju. Bergsona uzdevums būs tā tad rādīt, ka, no vienas puses, percepcijai ir intuitīvs raksturs tai nozīmē, kā viņš to saprot, un, no otras puses, ka bez jutekliskās intuīcijas ir arī vēl, kā viņš saka, „ultrā-intellektuālā“ intuīcija. Ar aizrādītiem paņēmiem šis uzdevums vēl nebūtu pilnīgi veikts; to arī apzīnās Bergsons un tā-

dēļ viņa galvenais arguments ir uzaicinājums „taisīt lēcieni“, t. i. izmēģināt, vērot pieredzi. Lai risks, kas saistīts ar šo lēcieni, neizliktos pārāk liels, Bergsons aizrāda uz dažām analogijām, kas atļauj taisīt pozitīvus slēdzienus arī par intuícijas iespējamību. Šādas analogijas ultrā-intellektuālai intuícijai Bergsons redz instinktīvās zināšanās un estētiskā intuícijā.

Novērtējot Bergsona metodes, jāsaprot, ka pilnīgu drošību tās neapņē dot. Bet tas nevar būt par iemeslu nosodīt viņu uzņēmumu. Viņa metodes īpatnības atkarājas no pašas reālītātes, uz ko vērsās intuícija: šo reālītāti raksturo tas, ka tā ir radīšana, ka tā nav pilnīgi aptverama un izteicama.

**Mācība par atziņu un mācība par reālītāti.** Atziņas mācība tā tad, kā redzam, Bergsonam ir cieši saistīta ar mācību par reālītāti: mūsu atziņas formas, pēc viņa domām, ir izveidojušās zem reālītātes iespaida. Mācība par reālītāti viņam iet pa priekšu mācībai par atziņu. Šāda metode atrodas asā pretstatā ar valdošo uzskatu modernā filozofijā, kas zem Kanta iespaida, ir pieņēmusi kā dogmatu, ka pirms kaut ko grib izteikt par reālītāti, vajadzīgs iepriekš analizēt mūsu atziņas spēju. Bergsonam pārmetīs, ka viņš rīkojas nekritiski, un ka viņš savā reālītātes raksturojumā ienes elementus, kas nepieder reālītātei, bet mūsu pašu prātam. Bergsons tomēr šādu pārmetumu varētu noraidīt. Atziņas teorijas priekšrakstu, neienest reālītātes aprakstā subjektīvus elementus, viņš pilnīgi atzīst un domā, ka tas ir taisni viņa filosofijas nopelns, ka tā mēģina atziņu atraisīt no cilvēcīgi subjektīva. Viņš domā, ka viņa reālītātes apraksts pamatojas uz apziņas tiešiem datiem un ka tānī nav mūsu prāta pielikumu. Līdzīgi Dekartam tas iziet no mūsu subjektīvās eksistences un tās īpatnību konstatējuma, ko tas uzskata par pilnīgi tiešu. Ka arī pasauli raksturo ilgšana, to viņš pierāda divējādi: 1) Netieši — tādā kārtā, ka rāda, ka ar mēchaniskiem līdzekļiem vien nevar izskaidrot tapšanu pasaulē. Šim negatīvam pierādījumam, bez šaubām, tiek izlietotas visas intelliģences kategorijas, bet tomēr nekādā transcendentā nozīmē, bet tikai, lai kritizētu pašu intelliģenci. Tā tad metode te ir pilnīgi korekta. 2) Viņš to apgalvo uz intuícijas pamata, ko viņš atkal uzskata par tiešu datu. Te nu varētu pacelties jautājums, vai „ilgšana“ var būt tiešs datis, vai tā arī jau nav prāta konstrukcija? Te pietiek konstatēt, ka vismaz autors pats apzinīgi uzstāda to, kā tiešu datu; tā tad nekritisks viņš nav.

Vēl attiecībā uz šo mācību par atziņas atkarību no reālītātes Bergsonam var taisīt principiālo pārmetumu, ka tas ir iekritis „psī-

chologismā", jo sajauc iemeslus, kas attīsta subjektā zināmus jēdzienus, ar šo jēdzienu kognitīvo vērtību. Par šo iebildumu jau ir runāts. Var vēl piemetināt, ka Bergsonam jo vairāk iemesla turēties pie „psīchologisma” tādēļ, ka paša „anti-psīchologisma” pozīcijas, un sevišķi praktiskie panākumi, nebūt nav pārāk spīdoši. Nekādi nav pierādāms, ka tās atziņu sistēmas, par kurām saka, ka tās ir konstruētas tikai ar tīrā prātā līdzekļiem, tiešām arī būtu tā konstruētas. Atsakoties nēmt vērā reālītāti var jau, varbūt, radīt kādu atziņas teoriju, kas būs, varbūt, iekšēji sakarīgāka nekā kāda cita, bet kurai tad būs tikai tas trūkums, ka nebūs nekādas garantijas, ka tā attiecas uz mums doto reālītāti.

**Patiesība.** Bergsona attiecību pret patiesības jēdzienu nosaka tas, ka viņš neuzticas loģiskai evidencei: loģiskai evidencei ir gan vara par abstraktiem jēdzieniem, bet konkrētās lietas nesakrīt ar šiem jēdzieniem. Loģiskā evidence tā tad nevar garantēt patiesību. To varētu garantēt tikai tāda evidence, kas būtu līdzīga tai, ar kuru mēs pārdzīvojam savus apziņas stāvokļus. No šī viedokļa Bergsona uzskati par patiesību šķiet pieejam visai tuvu prāgmatisma viedoklim. Tiešām, prāgmatisms atzīst par patiesu tikai to, kas attaisnojas pārbaudījumā, kas „izdodas”, bet pārbaudīšana un, it sevišķi, „izdošanās”, bez maņu datiem implicē vēl arī emocionālus faktorus. Tādā gadījumā pret Bergsonu varētu vērst tos pašus iebildumus kā pret prāgmatismu un teikt, ka ēmocija, ko pārdzīvo sakarā ar kāda pārdzīvojuma izdošanos, varētu gan garantēt šīs ēmocijas pašas īstenību, bet ne tā sprieduma patiesību, ko pārbauda. Bez tam, vispāri, „izdošanās”, resp. sekmīga iekļaušanās pieredzes sistēmā, pat ja tā izvesta ar loģiskām garantijām, ne vienmēr garantē patiesību: vienu faktu bieži var plauzibli izskaidrot ar vairākām hipotezēm, kas visas, savos secinājumos, var iekļauties pieredzē. Tomēr jāsaprot, ka Bergsona patiesības jēdziens tikai ārēji pieskaņas prāgmatiskam patiesības jēdzienam. Līdzība ir patiesības kritērija koncepcijā, bet ne patiesības dēfīnīcijā. Prāgmatisms nav absolūtas patiesības, — Bergsonam tāda ir: tā pastāv subjekta pilnīgā integrācijā objektā. Šis savās koncepcijas dēļ Bergsons atšķirsies arī no racionālistiem: kamēr šie patiesību redz objektīvo ideālo attiecību reproducēšanā vai producēšanā, Bergsons šīm ideālām normām noliedz absolūtu vērtību, kas, pēc viņa uzskata, var piederēt tikai reālai būtnei, kas ilgst, kas dzīvo.

Tādēļ tuvāki prāgmatisms Bergsons stāvēs savā uzskatā par zinātnisko patiesību. Tā viņam ir pilnīgi cilvēcīga, atkarībā no mūsu

dzīves speciāliem apstākļiem un ir orientēta uz praktiku. Bet arī šeit Bergsona uzskati pilnīgi nesakrīt ar prāgmatismu: pat materiālai pasaulei, pēc viņa domām, ir kāda pozitīva struktūra un cilvēks nav pilnīgi brīvs veidot to, kā tam patīk. Šo pozitīvo struktūru, kas ir pasaulē, atklāj intuīcija. Šīs intuīcijas patiesīgumu apliecinās tai pašai piemītošā īpatnējā evidence. Bet kas garantēs, ka ticot šai evidencei mūs neviļ kādi subjektīvi rēgi? Kā kritēriju Bergsons te neredz citu, kā pārbaudījumu, kā iekļaušanos pieņemto atziņu sistēmā. Mēs jau redzējām, ka pilnīgu garantiju šis kritērijs nedod. Bet tā nav Bergsona vaina. Neviena cilvēcīgā zinātne, šai ziņā nav absolūti droša. Cik tālu reālais ir kaut kas, kas neesam mēs, tas nozīmē, ka mēs to visu nepazīstam un ka, tā tad, šai mums nepazīstamā — varbūt milzīgi plašā — reālītātes sfērā vienmēr var atrasties kaut kas, kas var parvilkt pāri krustu mūsu vispamatotākiem aprēķiniem.

#### ATZIŅAS PROBLĒMAS ATRISINĀJUMS.

1. **Intuīcija.** Pret Bergsona intuīcijas izpratni vispirms varētu iebilst, ka tā ir loģiski neiespējama jau sava objekta dēļ vien. Tiešām, par tās objektu tiek apzīmēta ilgšana. Šī ilgšana, no vienas puses, tiek raksturota, kā īpatnēji organizēta reālītāte, no otras puses, tiek apgalvots, ka tā ir tiešs datis, neatkarīgs no mūsu prāta. Bet kā gan būtu domājams kāds organizēts fakts, kuŗa organizācijā prāts vēl nebūtu ņēmis dalību! Tas šķiet esam neiespējami.

Tomēr šim iebildumam ir tikai tad spēks, ja pieņem, sekojot Kanta skolai, ka tīru intuīciju dati paši par sevi ir pilnīgi amorfi un passīvi, un ka katra forma ir mūsu prāta forma. Šo tezi — kuŗas aizstāvēšana rada lielas grūtības, Bergsons neatzīst. Intuīcijas objekts — ilgšana — tam ir tieši dota, bet pie tam organizēta reālītāte. Bet vai tad tas nenozīmē, ka tā ir prāta veidota? Uz šo jautājumu jāatbild, ka tas ir nepareizi uzstādīts, ka tas dibinājas uz nepareizām premissēm. Nav nekur dots un nav arī iespējams domāt „tīru prātu“, kas aktīvi veidotu kādus pilnīgi amorfus jutekliskus datus, kuŗus arī nav iespējams domāt kā tādus. Reālītātes sadalīšana „tīrā prātā“ un „tīros jutekliskos datos“ ir iespējama tikai abstraktā loģiskā, bet ne psiholoģiskā analizē. Bergsona analīze ir psiholoģiska, un tādēļ tam ir tiesības teikt, ka tas, ko viņš atrod kā pirmos datus, ir jau kaut kas organizēts. Viņam nevarētu būt arī ko iebilst, ja tomēr tālāk vēl pastāvētu uz to, ka organizācija tanīs, vismaz no loģiskā viedokļa, nāk no prāta. Šis organizējošais prāts tad vairs nebūtu

diskursīvais prāts — pret kuŗu vien vēršas Bergsona kritika — bet būtu kā reālitate kaut kas loģiski pilnīgi nedēfinējams un līdz ar to tik plašs, ka tas varētu ietvert sevī visu, ko vien grib. Faktiski prāta formas un tiešos datus nav iespējams šķirt vienu no otra: visi tiešie dati ir jau organizēti. Bet ja tā, tad — ja negribam krist solipsismā — mums jāatzīst, ka šie tiešie dati ir organizēti jau pašā reālitate, un ka pati reālitate tā tad ir aktīvs gars. Bergsona atziņas mācība tā tad nepieciešamā kārtā ved pie integrāla spiritualisma.

Tālāki pret Bergsona ilgšanas jēdzienu un līdz ar to pret intuicijas jēdzienu būtu iespējams iebilst, ka ilgšanas jēdziens ir pats sevī pretrunīgs, ir domāšanā nereālizējams un, līdz ar to, būtu jānoraida, ka šim jēdzienam varētu atbilst kaut kas reāls. Šis iebildums Bergsona mācību tomēr neaizkārtu, jo tā pati jau arī apgalvo, ka ilgšana diskursīvai intelligēncē nav adēkvāti pieejama. Tādēļ jau arī taisni — šīs ilgšanas uztveršanai — tā prasa intuitīvo metodi, t. i. atsauca uz īpatnējo pieredzi.

Bet tad var jautāt, vai ilgšanas un līdz ar to intuicijas jēdzieni apmierina tos nosacījumus, ko jāapmierina ik vienai pieredzei? Tā, pieredze prasa, lai tā jau būtu ietverta un padota zināmām prāta katēgorijām. Vai ilgšana tā tad būtu jau organizēta pēc diskursīvā prāta katēgorijām? Bergsonam šāds uzskats, acīmredzot, nebūtu pieņemams. Viņš varētu tikai teikt, ka tieši dotais ir gan organizēts, bet ne pēc diskursīvās intelligēncē katēgorijām. Bet kā tad? Pozitīvi, runā to izskaidrot Bergsons nevarētu, jo nav taču iespējams diskursīvi attēlot citu izziņas veidu nekā diskursīvu. Ņemot vērā taisni šo grūtību Bergsons arī uzaicina riskēt un izdarīt personīgu pārbaudījumu. Bet lai šis risks nebūtu tik liels, tas aizrāda uz analogijām, kas spiež vispāri atzīt, ka eksistē vēl citādi reālo faktū organizācijas veidi nekā diskursīvie. Šādas analogijas dod, no vienas puses, estētiskā intuicija, no otras puses, instinktīvā zināšana. Nepieciešamība pieņemt vēl citus organizācijas veidus nekā diskursīvo, atklājas arī tad, ja jautā — attiecībā pret zināmu racionālistīgu teōriju — kā eksistē reālās pasaules fakti, p i r m s tiem ir pieliktas mūsu prāta katēgorijas? Saprotams, varētu, nostājoties uz absolūtā ideālisma viedokļa, pilnīgi noliegt šādas lietas sevī, kas nebūtu prāta izpaudums. Bet grūtības, kādās nonāk šāds ideālisms, ir vispārpazīstamas. Ir tā tad jāpieņem, ka ja ir kāda no mums neatkarīga reālitate, ka tā tad jau ir arī pozitīvi organizēta un pie tam, acīmredzot, ne pēc mūsu diskursīvā prāta katēgorijām. Šādu pieņēmumu var vēl stiprināt tas apstāklis, ka arī mūsu parastā pieredzē ir daudz tādu

faktu, kuŗu izskaidrošanai ir jāpieņem, ka ir vēl tādas organizētas reālītātes, kas adēkvāti nav izsmējamas ar prāta katēgorijām. Kā šāda reālītāte būtu mināma mūsu apziņas organizācija un visi šīs organizācijas aktīvitātes izpaudumi.

Bet no otras puses, viss tas nenozīmē ka reālītātei jābūt pilnīgi svešai diskursīvā prāta katēgorijām. To nevar pieņemt jau tādēļ vien, ka tad būtu nesaprotams, kā šīs katēgorijas tai var tikt pielietotas. Tādēļ nevar piekrist Bergsonam, kad tas saka, ka mūsu psiholoģiskai ilgšanai ir pilnīgi sveša katra kvantitāte. (To varētu, varbūt, apgalvot vienīgi par absolūto, dievišķīgās ilgšanas aktu, — bet arī tad šī teze rada grūtības.) Šāds uzskats ir grūti attaisnojams, kā no abstraktā teorētiskā viedokļa, tā no pieredzes viedokļa, kas rāda, ka ir iespējams, ja arī ne absolūti droši, noteikt ilgšanas sprīžu relātīvo lielumu. Ilgšana nav gan viennozīmīgi mērojama, bet tas neimplicē, ka tā būtu absolūti sveša kvantitātei. Tas pats būtu sakāms arī par skaitļa pielietojamību ilgšanai. Ari te nevar piekrist Bergsonam, kas šo pielietojamību noliedz. Jau viņa ilgšanas raksturojums, proti ka tā ir „kvalitatīvā daudzība“ implicē skaitīšanas iespējamību. Bez šaubām, šī skaitīšana būs nepilnīga tai ziņā, ka ilgšanā nav doti pilnīgi atdalāmi momenti. Bet lai skaitītu, tas arī nemaz nav vajadzīgs. Pietiek, ja ir doti relātīvi īpatnēji momenti. Un tā kā tie ir doti, tad skaitīšana arī ir iespējama. Līdzīgi būtu jāsaka arī par citiem diskursīvā prāta jēdzieniem. Neviens no šiem jēdzieniem nav pilnīgi pielietojams reālītātei, bet nozīmē tikai tuvināšanos tai. Reālītāte tā tad, no vienas puses, ir savā būtībā organizēta citādi, nekā pēc diskursīvās intelliģences prasībām, bet no otras puses tā nav šai intelliģencei absolūti sveša.

Bez šiem iebildumiem, kas vērsti pret intuīciju aplūkojot tās objektu, ir vēl iebildumi, kas ir vērsti tikai pret to, kā atziņas veidu. Pieņemot pat, ka ir iespējams tāds intuīcijas objekts, kādu to grib Bergsons, var apšaubīt, vai tas kā tāds ir pieejams mūsu atziņai. Tiešām atziņas analīze rāda, ka tā iespējama tikai izlietojot zināmas prāta katēgorijas, t. i. organizējot savu objektu pēc šī prāta prasībām. Ja kāds objekts būtu citādi organizēts, nekā pēc šīm katēgorijām, tad tas, vienkārši mums nav pieejams.

Pret šiem iebildumiem var aizrādīt, ka ir jāizšķir starp intuīcijas izteiksmi un pašu intuīciju. Intuīcijas izteiksme, bez šaubām, nav iespējama bez zināmu prāta katēgoriju izlietošanas, bet tas neaizskar pašas intuīcijas eksistences jautājumu. To mēs nevaram noliegt tādēļ vien, ka tā nav artikulēta pēc diskursīvā prāta prasībām,



jo mēs vispāri nevaram iztikt bez šādas reālītātes atzišanas. Mums ir arī citi apziņas stāvokļi, kas nav vēl intelligences organizēti un kuņiem tomēr ir jau zināmas pozitīvas īpašības un kognitīva vērtība.

Tālāki, no otras puses, var teikt, ka pat diskursīvā izteiksme nepieciešamā kārtā nepadara intuīcijas izteiksmi gluži subjektīvu. Lieta tā, ka diskursīvā izziņā viss, kas tanī ir pozitīvs, nāk no intuīcijas. Diskursīvā izteiksme nav tik daudz aplama, cik tā ir nepilnīga. Tai tā tad ir sakars ar intuīciju. Un tās nozīme top jo svarīgāka, ja ievērojam, vienkārt, ka tā var noderēt par līdzekli, lai palīdzētu atjaunot intuīciju un, otrkārt, ka tā spēj neaprobežoti tuvoties intuīcijai pareizības ziņā, — kaut gan arī nekad nespēj to sasniegt.

Bet bez šiem iebildumiem pret intuīciju vispāri ir iespējami vēl daži iebildumi tieši pret Bergsona intuīcijas izpratni. Tā, ir iespējams viņam pārmet, ka tas nav atšķīris vairākus ļoti dažādus intuīcijas veidus. Tomēr šis pārmetums nebūtu pamatots tai ziņā, ka Bergsons šo atšķiršanu nemaz nav uzstādījis par savu uzdevumu. Viņam intuīcija vienmēr nozīmē saplūšanu ar intelektuāli neartikulēto reālītāti un tai ir tik pat daudz variāciju, cik variāciju ir šai reālītātei.

Tomēr jāatzīst arī, ka Bergsona intuīcijas mācībai piemīt vēl daudz neskaidrības: tā, neskaidrs paliek, kas īsti ir tās objekts — vai individuālais jeb vispārējais — Bergsona izteicieni atļauj domāt, kā vienu tā otru. Tāpat neskaidrs paliek arī ceļš, kas ved pie īstās intuīcijas.

Vissvarīgākais tomēr būtu jautājums, vai intuīcija, ja tā ir ilgšanas intuīcija, spēj dot pamatojumu vispārpieņemamai un vispārderīgai zinātnei? Ilgšana taču, tā varētu teikt, pastāv no atsevišķiem brīžiem, no kuņiem viens nekādi negarantē otru, — sevišķi, ja ievēro, ka pēc Bergsona, ilgšana nozīmē jaunradīšanu. Vai tad to konstatējumu vērtība, ko mēs iegūsim iegremdējoties ilgšanā neattieksies tikai uz izgaistošo tagadnes momentu, un paliks bez kādas vērtības attiecībā uz nākotni? Tādā kārtā tad tiktu radikāli iznīcināta katra zinātnes iespēja.

Šā izprast Bergsona mācību tomēr nebūtu pareizi. Ilgšana tam nesabirst atsevišķos momentos, — tā vienmēr satur sevī jau arī nākotni, — tā nav nekas cits, kā vienības saite starp pagātņi un nākotni. Bet kā šī nākotne varētu eksistēt tagadnē? Tas ir iespējams tikai idejas veidā. Un Bergsonam, ja arī viņš ekspressi to neizsaka, šī doma nav sveša. Viņš atzīst ka pasaules tapšanas procesu vada zināma veida finalitāte, kaut gan arī visai nenoteikta. Bet tas, citiem

vārdiem, nozīmē, ka to vada ideja, — ideja, kas varbūt, ir ļoti izplūdusi, kas evoluē ari pati, bet kas tomēr ir ideja. Par šādu ideju Bergsons runā ari savā ievērojamā esejā par „Effort intellectuel”. Bet ja pasaules tapšanas procesu nosaka ari ideja, tad līdz ar to, iedziļinājoties šinī procesā, var iegūt atziņas, kas būs derīgas ari pāri par atzīšanas acumirkli. Intuīcija tā tad var pamatot ari zinātni.

Intuīcija vispāri būs nepieciešami jāsaiesta ar intelekta aktivitāti. Intuīcija it kā izdara mērījumus jūras dziļumos, bet tā nedara tos, lai paliktu šais dziļumos. Viņa no turienes kaut ko uznes ari saules gaismā. Šis „kaut kas”, bez šaubām, ātri šeit pārveidosies, tomēr ne tik ātri, lai neatļautu iegūt pat nojaudu par to, kas ir dzīve šais dziļumos. Tādā kārtā intuīcija kalpos filosofijai, un, cik grūti noteicama ari būtu tās loma, tā tomēr ir vienīgi viņa, kas vada mūsu jēdzienu izsmalcināšanos, dara tos pareizākus un, vispāri, nosaka, filosofiskā gara izveidošanos, kuŗa būtība pastāv, no vienas puses, kritiskā un rezervētā attiecībā pret mūsu intelligences koncepcijām, kuŗas bieži ir pārāk taustāmi iespaidotas no mūsu cilvēcīgās dzīves specifiskiem āriģiem nosacījumiem, un, no otras puses, spējā pacelties līdz tīrākiem visas dzīves avotiem „augšpus tam izšķīrošam pagriezianam, kur šī dzīves plūsma, pagrieždamies uz mums derīgo pusi, top par cilvēcīgo pieredzi tiešā nozīmē”.

**Percepcija.** Percepcija pie Bergsona nav nekas cits kā intuīcijas veids, — tas veids, kur tā ir vērsta uz materiālo dabu. Percepcijā, precīzāki „tīrā percepcijā” mēs uztveram lietas pilnīgi tādas, kādas tās ir, ne sevī, bet viņās pašās. Tādā kārtā, ja būtu iespējams pierādīt percepcijas intuitīvo raksturu tai nozīmē, kā to saprot Bergsons, proti, ka tanī tiek vienā nedalāmā aktā uztverta autentiskā materiālā reālitate, tad ar to tiktu visai stiprināta intuīcijas teze, jo attiecībā uz percepciju nav iespējams noliegt nedz tās esamību, nedz tās tiešām informējošo raksturu.

Apskatīta no vēsturiska viedokļa Bergsona teze nav tik ekstravaganta, kāda tā varētu likties pirmā brīdī: kā senos, tā modernos laikos var atrast daudz domātāju, kas, izejot no dažādiem viedokļiem, atrod, ka ir jāpieņem, ka percepcijā mums atklājas reālitate tieši kā tāda. Bergsona īpatnība ir tā, ka viņa teze par percepciju ir tikai modifikācija no viņa vispārējā uzskata par atziņu, kā par aktu, kuŗā notiek divu reālitašu saplūšana. Šie vispārējie uzskati savukārt pamatojas mācībā, ka pasaules sadalīšana atsevišķās lietās ir mākslota un atkarīga no praktiskās dzīves parādībām, ka tas, kas ir pirmatnēji dots ir visa organiska vienība. Bergsonam tā tad

rada problēmu ne tik daudz jautājums, kā percepcijā mēs varam nākt vienībā ar lietām, bet, kā tas iespējams, ka mēs uztveram kaut ko kā mums svešus objektus? Vispārējā atbilde, ko Bergsons dod uz šo jautājumu, ir tā, ka pasaules organiskā vienība tiek uztverta, kā sadalīta šķirtos objektos tādēļ, ka tās konstituējošai būtībai nav viscauri vienāds ilgšanas ritums. Adēkvāta objekta uztveršana iespējama tikai tad, ja subjekta un objekta ritmi top identiski, — bet tad tas līdz ar to nozīmē ārējās subjekta un objekta attiecības izzušanu. Percepcija un intuīcija, no šī viedokļa nozīmē pasaules objektivitātes izkausēšanu, tās pārvēršanu pār mūsu apziņas stāvokli. Cik tāli tā tad pasaulē ir ārēji objekti, — tas vienmēr nozīmē kādu percepcijas vai intuīcijas dēfīcitu.

Bergsona īpatnējo uzskatu iespējamība pamatojas uz tā, ka, tiešām, jautājums par ār pasaules izziņu ir uzstādīts gluži neatrisināmā veidā, tiklīdz pieņem kā izejas tezi absolūtu subjekta un objekta šķirtību. Šādi uzstādīts jautājums jau implicē šīs izziņas iespējas noraidīšanu, jo absolūti šķirtas lietas nespēj viena otrai kaut ko paziņot par sevi. Tādēļ, no otras puses, konkrētas izziņas iespējamība, implicē atkal, ka ir jāpieņem kaut kāda veida reāls sakars starp substancēm, — ja negrib pieņemt kādā veidā okazionālisma vai pre-stabilizētās harmonijas mācību. Bet ja tā pieņem reālu sakarību starp subjektu un objektu, tad no tā izriet arī ontoloģiskas konsekvences: gars un materiāls nevar tikt uzskatīti, kā pilnīgi pretstatā esošas reālītātes: ir jāpieņem Leibnīca uzskats, ka materiāls ir kaut kas līdzīgs „momentānam garam“.

Bergsona mācību par konkrētās pasaules tiešo atklāšanos percepcijā stiprina vēl grūtības, kurās nonāk pretējais uzskats. Pretējam uzskatam var būt divas variācijas, var pieņemt, 1) vai nu, ka ir kāda no subjekta neatkarīga reālītāte, bet ka tā nekādi neatklājas mūsu maņām, 2) vai, ka nemaz nav nekādas no mūsu maņām neatkarīgas reālītātes. Pirmā variācija ved pie pazīstamām grūtībām, kas saistītas ar neizzināmas lietas sevī pieņemšanu, otra variācija atkal nekādi ne praktiski ne teorētiski nav konsekventi izvedama un ik uz soļa nāk pretrunā pati ar sevi. Tiešām, gribot negribot visiem ir jāpieņem, ka ir vēl kaut kas, ko sauc par ār pasaule, kas nostājas pretī mūsu „es“. Var jau teikt, ka šī ār pasaule ir mūsu „es“ radīta, ka tā ietilpst mūsu es, bet tas neglābj situāciju. Diference starp „es“ un „ne-es“ tad tiek tikai pārnesta pašā „es“, un šāds „solipsisms“ tad ir tikai vārdu spēle. Līdzīgus iebildumus varēs ceļt arī pret mēģinājumiem darīt objektīvo pasauli par noteiktu no „ap-

ziņas vispāri". Ari te, ja negrib apmierināties ar vārdu, šī „apziņa vispāri“ būtu jāhipostazē par reālu būtni.

Bet ja tā būtu jāpieņem, kā percepcijā tiešām atklājas pati reālitate, tad tūlīņ ceļas grūtības, kādu attiecību ieņemt pret lielo materiālu daudzumu, kas kopš senatnes ir savākts, lai apstiprinātu mūsu percepciju relativitāti, resp. to atkarību no uztverošā subjekta. Bergsons ievēro šos psiholoģijas norādījumus šķirdams tīro percepciju no konkrētās percepcijas. Varētu teikt, ka konkrētā percepcija salīdzinot ar tīro percepciju ir pārveidota no četriem viedokļiem. Vispirms, konkrēto percepciju raksturo tas, ka tiešām lietu aptvērūmam te ir pievienojušies dažādi papildinājumi no atmiņām. Šī tīrās percepcijas deformācija tomēr nav absolūti nepieciešama. Ir percepcijas, — un pateicoties attiecīgiem vingrinājumiem to skaits varētu vēl pavairoties — kur šis pielikums izpaliek. Otrkārt, var teikt, ka tīro percepciju deformē arī mūsu prāta (ev. apriorie) jēdzieni. Šī deformācija tomēr vairāk attiecas uz percepciju formu nekā kvalitātīvo saturu. Bez tam arī šī deformācija šķiet esam tāda, no kuņas nav neiespējams izvairīties. Vissvarīgākie iebildumi pret percepciju autentitāti tiek celti sakarā ar to atkarību no maņu organiem. Šo iebildumu vērtību būtu iespējams noskaidrot tikai iztīrējot katrā atsevišķā gadījumā, ko tanī īsti nozīmē atkarība no organa un ko nozīmē tā modifikācijas percepcijā, kas seko uztverošā organa modifikācijām. Tad varbūt izrādītos, ka, ja modificētais uztveres organs dod citu uztvērūmu, ka tas nemaz nenozīmē, ka organs šo uztvērūmu ir pārveidojis, bet vienkārši tikai to, ka tas tagad arī uztevr citas, reālitate arī tiešām esošas kvalitātes. Tāpat, varbūt, citos gadījumos būtu jāņem vērā, ka organs var arī uztvert pats sevi un savas modifikācijas un tās piejaukt klāt lietas uztvērūmam u. t. t. Zinātniski stingri pamatoti šādi izskaidrojumi tomēr nevar būt, kamēr fizika un organu fizioloģija vēl nebūs tikusi daudz tālākā nekā tās ir tagad. Attiecībā pret šo iebildūmu, tā tad atliktu teikt, ka, bez šaubām, maņu organu modifikācijas var būt par iemeslu dažādām praktiskām kļūdām, bet no, otras puses, nav nekādu iemeslu domāt, ka šie organi rada sajūtas. Gluži otrādi, vispārējs teorētisks aplūkojams rāda, ka šāds uzskats nav uzturams un ka ir jāpieņem, ka tas, kas mums atklājas pat konkrētā percepcijā, ir pašas reālitates elementi. Beidzot, vissmagākā deformācija, no bergsonisma viedokļa, kas tīro percepciju pārvērs konkrētā, būtu tā, kas izriet no starpībām, kas pastāv ilgšanas ritmos starp uztverošo subjektu un materiālo reālitate. Pēc Berg-

sona domām uztvepošais subjekts „sabiezina“ savā uztvērumā materiālās realitātes bezgala „retinātās“ īpašības, — un tā pārveido tās pakāpē, bet ne pamatkvalitātē. Tomēr jāaizrāda, ka šis izskaidrojums ir zināmā pretrunā ar paša Bergsona tezi, ka kvalitātes citā pakāpē, patiesībā ir citas kvalitātes, ka starp kvalitātēm nav kvantitatīvu attiecību. Tā tad arī konkrētās percepcijas kvalitātes īpašības varētu būt tikai „līdzīgas“ pašas realitātes kvalitātēm. Ko šī „līdzība“ nozīmē, to tuvāki noskaidrot nav iespējams, ievērojot visā šī pēdējā iebilduma un atbildes hipotētiski-problemātisko raksturu. Noslēdzot tomēr jāsaka, ka Bergsona mācība par percepciju īstenību ir pamatota un satur filosofiskai domai visai svarīgus ierosinājošus momentus.

#### INTELIĢENCE.

**Anti-intellektuālisms.** Bergsona mācību, ļoti bieži, mēdz apzīmēt kā anti-intellektuālismu. Šis apzīmējums tomēr nav pareizs. Bergsons nenoliedz pilnīgi intelligences atziņas spējas, bet tikai ierobežo tās pretensijas uz absolūto kompetenci. Bergsona intelligences kritikā var izšķirt divas puses. Vispirms, viņš māca, ka mūsu jēdzieni nespēj pilnīgi ietvert to, kas ir dots realitātē. No šī viedokļa viņa mācību varētu apzīmēt par anti-racionalistīgu. Bet no otras puses Bergsons, šķiet, māca vēl, ka realitāte noved pie pretrunīgiem jēdzieniem, ka tā ir pretrunīga, — ir tā tad alogiska. Šis pēdējais slēdziens tomēr nebūtu pareizs. Bergsons nevar mācīt alogismu taisni tādēļ, ka viņš māca irracionālismu. Realitāte nevar būt alogiska taisni tik tāli, cik tāli tā ir irracionāla. Realitāte būtu alogiska ja tā pastāvētu no jēdzieniem, kas varētu nostāties pretrunā viens ar otru. Bet tā kā realitāte nepastāv no jēdzieniem, tad tā nevar būt arī pretrunīga. Tāpat arī ideālā runa nedrīkstētu būt pretrunīga, jo pēc Bergsona uzskata, identitātes, resp. pretrunas likums ir absolūts likums mūsu runu izteiksmei. Tā tad ja racionālā filosofija savos rezultātos nonāk pie pretrunām, tas nozīmē tās bankrotu. Ja, turpretim, aizrādītu, ka arī daudzi Bergsona filosofijas jēdzieni analizē atklājas kā pretrunīgi, tad tas šo filosofiju nevar pārsteigt, jo tā jau pati māca, ka realitāti raksturo taisni tas, ka tā nav adēkvāti izsakāma jēdzienos. Filosofijas uzdevums, no šī viedokļa, nav pateicīgs: tā nekad nevar cerēt nonākt pie pilnīgi nepretrunīgām sistēmām, — tā varēs tikai — vienmēr izsmalcinot un papildinot savus jēdzienus — bezgalīgi tuvojies šā uzdevumu atrisināšanai.

Šie Bergsona uzskati par intelliģences attiecībām pret reālītāti lielā mērā dibinājas uz to iztulkojumu, ko Bergsons dod loģiskam identitātes likumam. Tas, pēc viņa domām, izsaka tikai, ka „to, ko mēs domājam, to mēs domājam“. Tas ir diskursīvās domas likums un uz reālītāti neattiecas. Pret šādu šī likuma iztulkošanu varētu iebilst, ka tas šo likumu padara par relatīvu, un ka tādā gadījumā arī visa loģika un visa patiesība top relatīva — un līdz ar to relatīvs top arī pats šis relatīvītātes apgalvojums, — tas, tā tad, apgāž pats sevi. Bergsona uzskati tomēr ar šiem aizrādījumiem nebūtu apgāzti, jo viņa teze par identitātes likumu neiet pāri apziņas sfērai, kurā šim likumam tiek atzīta absolūta vērtība. Bergsona teze nozīmē tikai to, ka mēs nekad nevaram būt droši, vai reālie objekti — ja tie mums nav tieši visā pilnībā doti kā mūsu apziņas stāvokļi vai to produkti — piekļausies mūsu loģiskām schēmām. Nelīdz aizrādījums, ka 2 reizes 2 vienmēr būs 4, — to arī Bergsons neapšaubā — jo abstraktie skaitļi jau ir jēdzieni, kas mūsu prātam ir doti adēkvāti, jo tas pats tos ir konstruējis. Viss jautājums pastāv iekš tam, vai reālie priekšmeti ir izsmelti ar šīm abstrakcijām un vai šo abstrakciju likumi ir arī viņu likumi.

Attaisnojams ir arī Bergsona aizrādījums, ka mūsu loģika ir „cieto priekšmetu loģika“. Tas nenozīmē, ka piem. identitātes likums būtu tieši izveidots zem ārējo novērojumu spiediena: šāds apgalvojums būtu grūti uzturams, jo novērojumu iespējamība prasa jau lai būtu šis likums. Tomēr šis likums vēl pilnīgi nenosaka pozitīvās loģikas vai metodoloģijas iespējamību. Vēl ir vajadzīgs, lai būtu viela, uz kuru tas varētu tikt attiecināts, — un šai ziņā, nav šaubu, ka zināmas mūsu materiālās pasaules īpašības arī ir spēlējušas lomu mūsu loģikas konstitūcijā. No šī viedokļa Bergsons tad arī apskata galvenos prāta jēdzienus.

**Telpa.** Savā mācībā par telpu Bergsons zināmā mērā tuvojas Kantam ar to, ka arī viņš saka, ka telpu rada īpatnējs prāta akts, kas apvieno jutektiskus datus. Bet tas attālinājas no Kanta jau ar to, ka uzskata šo aktu, kā dotu nevis kā intuīciju, bet kā prāta kategoriju un, otrkārt, it sevišķi ar to, ka domā, ka šis telpu radošais akts nedara neko citu, kā tikai attīsta tālāki to, kas ir jau dots jutekliskā izplatījumā. Šo jutekliskā izplatījuma pārveidošanu telpā motivē dzīves prasības: telpa kā homogenitātes princips rada vislabākos nosacījumus sekmīgai darbībai. Matēmatisko telpu radošais akts tā tad pastāvētu galvenā kārtā iekš tam, ka no jutekliskā izplatījuma tiktu izmestas visas kvalitātes un tas tiktu pārvērsts par pilnīgi ho-

moģenu vidi. Bergsons domā ka tādā kārtā tiek pacelta zinātnes cieņa, jo tiek rādīts, ka zinātnes matemātiskās formulas ir pamatotas pašā materiālās pasaules būtībā.

Aplūkojot šo Bergsona telpas teōriju, vispirms ir jānoskaidro telpu radošā akta raksturs. No vienas puses tas izliekas esam kaut kas pozitīvs un pieliekam kaut ko klāt, no otras, atkal tas šķiet esam tīri negatīvs. Saskaņā ar vispārējo Bergsona mācību par materiālās pasaules kārtības negatīvo raksturu, šķiet pareizāki interpretēt telpas radošo aktu kā negatīvu, t. i. kā pastāvošu jutekliskā izplatījuma „noplucināšanā”. Bet tad tas nozīmē, ka pozitīvais sintētiskais akts ir jāuzskata par dotu „dīgli” jau pašā jutekliskā izplatījumā. Intelligence vēlāki tikai vēl paasina to, ko viņa še atrod priekšā. Ja iebilstu, ka telpa nevar būt dota „dīgli”, ka tā ir vai nu jau dota, pilnīgi jeb tās nemaz nav, — tad uz to jāasaka, ka tā tas ir tikai no loģiskās abstrakcijas viedokļa. No psiholoģiskā viedokļa — kas ir Bergsona viedoklis — ir pilnīgi domājami arī nepilnīgi, galīgi nereālizēti un no plašāka kompleksa neatdalīti akti — un kā tādu tad arī vajadzētu iedomāties juteklisko izplatījumu. Šādi izprastais telpas jēdziens top Bergsonam par galveno intelligences katēgoriju. Šo lomu tas var spēlēt tādēļ, ka tas nav nekas cits kā visabsolūtākās passivitātes paraugs. Intelligence tādēļ to var grozīt un graizīt kā grib un būt droša, ka tas nekad tam nepretosies. Tālāki Bergsona metodi raksturo tas, ka viņš mēģinās rādīt, ka arī visās citās kategorijās, tas, kas tanīs ir pilnīgi intelligībils, vienmēr ir telpas schēma.

**Laiks.** Bergsons piekrīt Kantam, ka laiks ir homoģena forma bez kvalitātēm, bet tas neatzīst to par oriģinālu. Ir iespējama tikai viena homoģenitātes forma, un tā ir telpa. Tā tad tas, ko parasti zinātnē sauc par laiku patiesībā ir telpa, tikai īpatnējā funkcijā, kaut kas līdzīgs ceturtai dimensijai. Bet blakus šim homoģenam laikam ir vēl ilgšana, kas patiesībā uzskatāma par īsto laiku un kas ir pilnīgi oriģināla. No šīs ilgšanas ir atvasināts arī homoģenais laiks tādā kārtā, ka aplūkojot ilgšanu ir tikuši ievēroti tikai tās rezultāti, proti, kustošo ķermeņu vietas pārmaiņas. Ilgšanas vietā tiek liktas noietās distances un tā rodas homoģenais laiks, kas patiesībā ir tikai kaut kāds lielums, pavisam ārējā sakarā ar ilgšanu. Zinātnei arī pietiek šī laika, jo to interesē tikai dažādas simultaneitātes, interesē laika intervala beigu punkti, un nevis tas, kas notiek pašos intervalos.

Pret šādu Bergsona zinātniskā laika izpratni varētu celt iebildumus aizrādot, ka modernā zinātne augstākā matemātikā ir atra-

dusi ieroci, ar kuŗu tā var aptvērt ilgšanu arī tās nemitīgā plūsmā. Uz to būtu jāatbild, ka zinātne tagad spēj gan nosacīt kādas kustošas parādības stāvokli un citas īpašības kaut kuŗā momentā, bet ka tas tomēr nav vēl tas, ko Bergsons uzskata par pilnīgu atziņu. Īsta ilgšana ir psiholoģiskas dabas un tā var atklāties tikai intuīcijā: zinātne ar saviem līdzekļiem — lai cik tuvs brīzus tā arī ņemtu — nekad neaptvērs ilgšanu tās īstā būtībā. Ilgšana tādēļ arī, patiesībā, nav mērojama, jo mērošana prasa simultaneitāti telpā, — kas absolūti neiespējama ilgšanai. Visi laika mērojumi tādēļ kaut kādi implicē sevī telpas substitūciju ilgšanai. Bet, no otras puses, nevar piekrist Bergsonam, ka ilgšanai tādēļ vajadzētu būt pilnīgi svešai katrai kvantitātei. Kvantitāti implicē jau pats ilgšanas jēdziens, kas prasa lai būtu atšķirība starp pagājušo un esošo. Ja ilgšana būtu absolūti sveša kvantitātei, tad arī nebūtu saprotams, kā telpas schēma varētu būt tikusi tai pielāgota.

**Kauzālītāte.** Tāpat kā iepriekš apskatītos jēdzienos, tā arī kauzālītātē Bergsons izšķir divas dažādas nozīmes. No vienas puses kauzālītātes jēdziens ir dots ikdienišķā apziņā: te tas tiek izprasts kā zināma nākošās parādības preformācija tagadnē, kas, no vienas puses, ir gan nepieciešama, bet, no otras puses, nav arī pilnīgi predeterminēta. Kā izskaidrot šāda jēdziena rašanos? Bergsonu pilnīgi neapmierina ne Juma, ne Mena de Birana, ne Kanta atbildes uz šo jautājumu. Tomēr no empiristu atbildes tas patur to, ka kauzālītātes jēdziena izveidošanai vajadzīgi pārdzīvojumi, no Mena de Birana to, ka šie pārdzīvojumi ir vismaz pa daļai introspektīva rakstura un no Kanta to, ka subjektā vispāri ir jābūt kādai sintētiskai spējai. Bergsons jautā, kā bija iespējams, ka ir izveidojies taisni tāds kauzālītātes jēdziens, kādu to atrodam ikdienišķā cilvēku apziņā. Viņš atbild šādi: „mūsu ticība kauzālītātei rodas līdz ar taktilo iespaidu progressīvo koordināciju ar vizuāliem iespaidiem“. Tas nozīmē: saņemot ikdienas dažādus vizuālus iespaidus mēs ikdienas arī piedzīvojam, ka šie vizuālie iespaidi saistās vai var saistīties ar taktiliem iespaidiem. Tā izceļas paradums gaidīt pēc vizuāliem iespaidiem arī taktilus. Tā kā taktilu iespaidu gaidīšana saistās ar motorisko mehānismu uzvilksanu un viņu tendenci pāriet darbībā, tad rodas spiediens, kas liek pārdzīvot attiecīgo asociāciju, kā nepieciešamu. Vēlāk šī atiecība starp mūsu ķermeni un priekšmetiem var tikt pārnesta arī uz attiecību starp priekšmetiem.

Zinātniskais kauzālītātes jēdziens izveidojas no šī primitīvā jēdziena tādā kārtā, ka zinātne sāk piegriezt vērību tikai tam, kas pa-



liek konstants iemeslā un sekās. Tā šo attiecību tiecas novest uz identitāti un izteikt to matēmatiskās formulās, kas atkal visas pamatojas telpas jēdzienā. Tā zinātne nonāk pie absolūtā determinisma, kas bija svešs prīmtīvam kauzalitātes jēdzienam.

Bergsona kauzalitātes izpratne visumā būtu raksturojama kā empiristīga. Tomēr no tiem pārmetumiem, ko var taisīt pret tīro empirismu Bergsons izvairās, vispirms, ar to, ka viņš apzinīgi ierobežo sava pētījuma raksturu kā psiholoģiski ģenētisku, un, otrkārt, ar to, ka tas atzīst, ka subjektam vispārī vajadzīga kāda nenoteikta sintezes spēja. Tālāki var konstatēt, ka Bergsons pielaiž, ka arī reālītātē ir kaut kas, kas atbilst mūsu kauzalitātei, kaut kas, kas to dara iespējamu. Varētu pieņemt, ka tas, kas dzīvā reālītātē atbilst šai attiecībai ir zināma veida finālītāte. Ja varētu rekonstruēt pilnībā to reālo pamatu, ko izsaka kauzalitāte, tad tā mūs novestu atpakaļ pie jaunradišanas tieksmes ilgšanā.

\*•

Noslēdzot var atzīmēt, ka pēc Bergsona iznāk, ka par ideālu atziņu jāuzskata tādu, kur mūsu prāts nebūtu vis konstruktīvs, bet no zināma viedokļa, passīvs. Tas stāv sakarā ar to, ka Bergsons pārnes konstruējošo aktivitāti pašā reālītātē. Bet tā kā šāda aktīva reālītāte var tikt izprasta tikai kā gars, tad bergsonisms nepieciešami ved pie intergrāla spirituālisma. Bet nevar teikt, ka — ievērojot prāta passivitāti — bergsonisms būtu vienkāršs empirisms, kas visu zināšanu reducētu tikai uz dotā konstatēšanu. Lieta tā, ka, tuvāki apskatot, pēc Bergsona iznāk, ka nemaz nav rupju dotību, ko, pasinājot paradoksā, varētu arī izteikt, sakot, ka dotais nemaz nav dots. Tiešām dotais, tiešā nozīmē, var būt dots tikai tagadnē, turpretim Bergsona ilgšana vismazāk ir tagadnē, bet gan reizā pagātnē un nākotnē.

Ciešā sakarā ar to stāv, ka patiesībā, Bergsona pasaules aina nav izsmelta tikai ar aktuālo, ar tapšanu vien. Reālītātei piemīt zināma finalitāte, tanī ir arī dabiskas sistēmas — tanī ir tā tad arī ideālais elements. Bet jāatzīst, ka šī ideālā elementa loma un vieta nav pietiekoši noskaidrota. Katrā ziņā tomēr tagadējā eksaktā zinātne Bergsonam neizteic adēkvāti šo ideālo elementu, kaut gan arī tās iespējamība uz to dibinājas. Mūsu zinātne taīsa šķērsgrīzienus reālītātē, līdzīgi tam kā zāģis kokā. Aplūkojot šādu šķērsgrīzienu tā atrod tanī brīnišķīgu kārtību un izsaka to savās formulās. Bet šādu šķērsgrīzienu var būt bezgala daudz, kamēr koks, kurā tas tiek

darīts ir tikai viens. Bergsons gribētu, lai mēs aptvērtu visus šos šķērsgrīzienus, t. i. dzīvo koka vienību un vēl to spēku, kas rada šo vienību — tas būtu intuitīvās filosofijas uzdevums. Šis uzdevums tomēr varēs būt tikai ideāls. Realizējot to filosofija atdursies uz principiālām grūtībām un nevarēs nonākt pie absolūti drošām atziņām, vai pat pilnīgi saskanīgām atbildēm. Bet tādēļ, tā nebūs nosodāma un atmetama, jo ne vienmēr visdrošākās lietas ir tās visvērtīgākās, un ne vienmēr visvērtīgākās lietas ir visdrošākās. Jau Paskals ir aizrādījis, ka nav tas pats taisīt pareizas „figuras“ un atzīt patiesību. Bergsona filosofija, no šī viedokļa, izsakoties atkal Paskala termiņiem, ir mēģinājums aizstāvēt „smalkā prāta“ tiesības pret „ģeometriskā prāta“ pretenzijām uz neaprobežotu autokratiju. Tā izsaka mūsu gara tieksmi tikt uzskatītam ne tik vien par īpatnēju realitāti, ko nevar vērtēt un pētīt pēc materiālās pasaules šablona, — bet arī par fundamentālo realitāti, caur kuŗu un kuŗā ir arī visas citas. Var tādēļ paredzēt, ka interese par to būs vienmēr dzīva, periodos, kur šis gars, koncentrēdamies sevī, domās par sevi un saviem likteņiem pasaulē.

## Errata.

Page	2, ligne 26.	<i>au lieu de :</i>	<i>lire :</i>
5	30.	mathématiquement	mathématiquement
9	11.	étalée,	étalée
10	4.	du matériaux	de matériaux
10	13.	ilen	il en
11	22.	En encore	Et encore
12	5.	dérivée	dérivé
13	17.	comprend pas même	comprend même
16	6.	nons,	nous
17	6.	pas	par
19	16.	sous	sans
19	25.	queique	quelques
23	32.	celes-ci	celle-ci
24	19.	de	des
24	34.	de	des
25	5.	aussi	non plus
25	27.	de	des
26	35.	de	des
27	10.	anssi	ainsi
29	32.	nu	un
39	17.	pas	pas de
40	16.	éliminée	éliminé
43	7.	à	a
44	24.	conservations	conservation
46	2.	lequelle	lequel
47	11.	persuasive irrésistible	persuasive et irrésistible
47	32.	ou	on
50	36.	auciennes	anciennes
53	4.	souhaité	souhaite
58	9.	à	a
58	11.	un	une
62	8.	tous égards	tous les égards
63	11.	des	de
77	3.	li	il
78	28—29.	ou non-existants	au non-existant
79	13.	différent	différent
81	32.	Par suite	Ensuite
84	29.	qu'en	que
85	14.	fut	fût
85	19.	de resoudre	de les resoudre
86	23.	fut	fût
92	13—14.	fait, l'expérience	fait d'expérience
94	1.	des	de
96	28—29.	as, signons	assignons
97	36.	tous doutes	tous les doutes
98	24.	Ce que	Ce qui
100	6.	droits	droit

			S'ensuivrait-il de là que son oeuvre soit à condamner?
"	104	" 1.	<i>in nom</i>
"	109	" 21.	replie
"	112	" 18.	sommes
"	115	" 4.	de
"	120	" 22.	de la
"	123	" 19.	la de relation
"	125	" 34.	Elles
"	134	" 1.	ou
"	135	" 21.	approximativement
"	135	" 32.	digression
"	135	" 36.	en c'est
"	136	" 38.	où
"	137	" 17.	de
"	137	" 18.	avons
"	139	" 27.	conceptualisé
"	140	" 8.	de
"	142	" 9.	C'est un argument
"	145	" note 2.	Sucrés
"	156	" 18.	interprètes
"	158	" 20.	être
"	159	" 26.	mystification et incompréhensible
"	163	" 9.	de tâche
"	164	" 8.	qui
"	164	" 13.	du prendre
"	170	" 19.	contraires
"	172	" 20.	des sensations
"	174	" 3.	vous
"	176	" 9.	forcé
"	178	" 26.	supçonner
"	186	" 30.	nouvelle
"	196	" 11.	quelles
"	202	" 22.	faveru
"	204	" 20.	quelle
"	213	" 3.	lois
"	217	" 16.	aïf pû
"	222	" 20.	ta
"	237	" 14.	citees
"	240	" 20.	on
			<i>in sensu</i>
			replie
			soyons
			des
			de
			la relation
			Elle
			où
			approximativement
			digression
			en est
			ou
			des
			ayons
			conceptualisée
			de la
			L'argument
			Succès
			interprètes
			d'être
			mystification incompréhensible
			de sa tâche
			que
			de prendre
			contraires
			de sensations
			nous
			forcés
			souçonner
			nouvelle
			qu'elles
			faveur
			qu'elle
			loi
			ait pu
			la
			citées
			ou