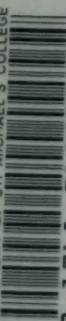


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 01880717 2

# UNE RÉVOLUTION DANS LA PHILOSOPHIE

---

LA DOCTRINE  
DE M. HENRI BERGSON

PAR

**FRANK GRANDJEAN**

Professeur au Gymnase  
Privat-docent à l'Université de Genève

---

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE, AUGMENTÉE ET SUIVIE  
D'UNE RÉPONSE A M. JULIEN BENDA


---

GENÈVE  
LIBRAIRIE ATAR  
Corryterrie, 12

PARIS  
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN  
Boulevard Saint-Germain, 108

— 1916 —

*Droits de traduction et de reproduction réservés.*



Digitized by the Internet Archive  
in 2009 with funding from  
University of Ottawa







A Monsieur le Professeur  
Paul Moriau,  
Doyen de la Faculté  
de droit,

Ho unuage de très  
respectueuse estime,

Faur Grandjean

Nov. 1919.

A. Morrison & Co.

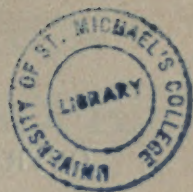
General Merchants

Wholesale and Retail

Hardware, Iron, Steel, &c.

100 N. 3rd St.

St. Louis, Mo.



UNE RÉVOLUTION  
DANS LA PHILOSOPHIE

---

## OUVRAGES DE M. H. BERGSON

---

- ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA  
CONSCIENCE. 10<sup>e</sup> édition, 1912. 1 vol. in-8 Fr. 3.75
- MATIÈRE ET MÉMOIRE, ESSAI SUR LA RELA-  
TION DU CORPS A L'ESPRIT, 9<sup>e</sup> édition, 1912.  
1 vol. in-8 . . . . . Fr. 5.—
- L'ÉVOLUTION CRÉATRICE. 14<sup>e</sup> édition, 1913.  
1 vol. in-8 . . . . . Fr. 7.50
- LE RIRE, ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU  
COMIQUE. 9<sup>e</sup> édition, 1912. 1 vol. in-16 . Fr. 2.50
- 

De M. FRANK GRANDJEAN  
A LA LIBRAIRIE ATAR, GENÈVE

---

- L'ÉPOPÉE DU SOLITAIRE, poème philosophique,  
1914, (*Prix d'honneur de la Fondation Schiller  
suisse, 1916*), 1 vol. grand in-8 . . . . . Fr. 5.—
-



# UNE RÉVOLUTION DANS LA PHILOSOPHIE

---

LA DOCTRINE  
DE M. HENRI BERGSON

PAR

**FRANK GRANDJEAN**

Professeur au Gymnase  
Privat-docent à l'Université de Genève

---

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE, AUGMENTÉE ET SUIVIE  
D'UNE RÉPONSE A M. JULIEN BENDA

---

GENÈVE  
LIBRAIRIE ATAR  
Corraterie, 12

PARIS  
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN  
Boulevard Saint-Germain, 108

— 1916 —





*A Monsieur Henri Bergson,*

*au Maître de l'anti-intellectualisme  
contemporain,*

*je dédie ce modeste résumé et commen-  
taire de sa pensée.*

*F. G.*



« L'intelligence est caractérisée  
par une incompréhension natu-  
relle de la vie. »

HENRI BERGSON.

(*L'Evolution créatrice*, p. 179.)





# PRÉFACE

DE LA

## PREMIÈRE ÉDITION

---

C'est à la demande de mes auditeurs que j'ai cédé en publiant ces trois conférences<sup>1</sup>. Je suis heureux de pouvoir prolonger ainsi par le livre une influence que j'avais voulu d'abord produire par la seule parole.

Ces conférences ont été écrites pour ceux de mes concitoyens à qui la philosophie de M. Bergson est restée jusqu'ici étrangère. J'ai cru qu'il ne serait pas inutile de faire entendre la doctrine bergsonienne dans une ville qui aime les idées et où, jusqu'à présent, seuls l'intellectualisme et le pragmatisme avaient des défenseurs autorisés. Il était bon, je pense, de plaider chez nous la cause du Bergsonisme, qui

<sup>1</sup> Ces trois conférences ont été prononcées dans la grande salle de l'Université de Genève, les 20, 22 et 25 février 1913.

tient un juste milieu entre ces deux doctrines extrêmes, l'intellectualisme et le pragmatisme<sup>1</sup>.

Je présente ici mes très vifs remerciements à M. William Rosier, président du Département de l'Instruction publique de notre canton, ainsi qu'à M. E. Chennaz, son aimable premier secrétaire. C'est grâce à leur intérêt bienveillant et éclairé que ces conférences ont pu prendre place au programme des Cours publics et gratuits de la grande salle de l'Université<sup>2</sup>.

Genève, 1<sup>er</sup> avril 1913.

F. G.

<sup>1</sup> J'ai cru aussi que ce petit volume, mis en vente à Paris, ne ferait pas double emploi avec les résumés de MM. Ed. Leroy et R. Gillouin.

<sup>2</sup> La première édition de cet ouvrage a été traduite en russe par M<sup>me</sup> Marie Naglovska, et cette traduction est en vente dans les principales villes de Russie.

# PRÉFACE

DE LA

## DEUXIÈME ÉDITION

---

Ce n'est pas seulement l'accueil fait à ce livre par le public pensant à Genève, à Paris et ailleurs qui nous a décidé à faire paraître cette deuxième édition.

C'est, plus encore, la pensée qu'une philosophie comme le Bergsonisme peut apporter aux esprits et aux cœurs contemporains l'énergie intellectuelle et morale nécessaire à la patience des dures calamités présentes. Cette énergie, seule une conception à la fois dynamiste et spiritualiste de l'âme et du monde peut la communiquer.

Que tous ceux donc que le découragement guette dans le tumulte sanglant et les larmes de cette guerre puissent trouver dans la philosophie de M. Bergson le renouvellement psychique qu'il faut pour aller jusqu'au bout

du cauchemar d'aujourd'hui et qu'il faudra pour faire l'Europe de demain !

La philosophie bergsonienne est, à la fois, au terme de l'ère intellectualiste, mécaniste et matérialiste qui meurt à cette heure, et au seuil de l'époque de la Force spirituelle qui va s'ouvrir.

Et c'est déjà le spiritualisme dynamiste, c'est-à-dire le vrai spiritualisme vivant, — on l'appelle aujourd'hui le Bergsonisme, — qui, en lutte contre le lourd mécanisme matérialiste, a sauvé la France et la liberté européenne<sup>1</sup>.

Si l'on peut juger une philosophie à ses fruits, le Bergsonisme a donc gagné sa cause<sup>2</sup>.

Mais ce n'est pas seulement cette considération pragmatique qui nous a poussé à continuer notre effort de propagande bergsonienne.

C'est aussi la conviction que le spiritualisme dynamiste de M. Bergson est plus près de la vérité que... son contraire.

C'est encore l'approbation que M. Bergson lui-même a bien voulu donner à cet ouvrage dans une lettre où il nous écrivait : « Il faut que je vous dise le plaisir que j'ai eu à lire le livre que vous avez bien voulu me consacrer. *C'est un exposé d'une précision et d'une*

<sup>1</sup> V. les éloquentes pages de M. Bergson sur *La Force qui s'use et celle qui ne s'use pas* (publiées dans le *Bulletin des Armées de la République* du 4 novembre 1914 et republiées dans la brochure *La Signification de la guerre*).

<sup>2</sup> Ceci pour répondre à M. Julien Benda, qui reproche à la démocratie française d'être bergsonienne (v. l'*Appendice* à la fin de ce volume).

*clarté extrêmes*. Il ne se borne pas à donner une vue statique de la doctrine; il en adopte le mouvement; il fait comprendre d'où elle vient et où elle va. Je voudrais avoir le temps de vous signaler les points que j'ai remarqués plus particulièrement... Pour le moment, je me borne à vous remercier de cette intéressante et pénétrante étude<sup>1</sup>.»

Nous avons cru devoir répondre, à la fin du volume, aux pamphlets anti-bergsoniens de M. Julien Benda, et spécialement à celui intitulé *Sur le Succès du Bergsonisme*, publié quelque temps avant la guerre, au moment où encore, comme on l'a dit, « les Français ne s'aimaient pas ». Aujourd'hui, peut-être, M. Benda n'écrirait plus son pamphlet rationaliste-nationaliste, ou il l'écrirait autrement.

Nous avons tenu, cependant, à lui répondre, pour répondre, du même coup, à toute la moderne réaction intellectualiste, que M. Benda représente et défend obstinément.

F. G.

Genève, 1<sup>er</sup> octobre 1916.





# UNE RÉVOLUTION DANS LA PHILOSOPHIE : LA DOCTRINE DE M. BERGSON

---

## I

Introduction. — Intellectualisme et anti-intellectualisme. — La raison. — L'instinct. — L'intuition. — Les précurseurs de M. Bergson. — Biographie de M. Bergson. — Les trois grandes œuvres de M. Bergson.

### Introduction

L'heure présente développe sous nos yeux une révolution de la pensée qui restera illustre dans l'histoire. Notre époque voit se faire une des plus grandes aventures de l'intelligence humaine.

Depuis quelque vingt-cinq ans, une philosophie étonnante s'institue, qui n'a pas beaucoup d'égaux en importance parmi les philosophies passées. Cette philosophie dépasse de beaucoup le système particulier d'un homme, ou même le courant intellectuel d'une époque. Elle est un bouleversement formidable de toute la philosophie. C'est, depuis que l'homme sait qu'il pense, la première fois qu'il

secoue définitivement ses habitudes ancestrales de méditer sur le monde et sur lui-même. C'est la première fois qu'il ouvre des yeux lucides sur sa réalité propre et sur la réalité qui l'entoure, et qu'il aperçoit la duperie de ses procédés millénaires de connaître. C'est la première fois que, délibérément et consciemment, par un retour violent contre lui-même, brisant les cadres rigides et les routines solidifiées de sa raison, l'homme s'efforce de saisir à même la réalité, de s'installer au cœur des choses, et d'arracher à la vie, par une prise immédiate, son palpitant mystère.

Nul ne peut rester indifférent à une aussi vaste révolution pacifique. Elle touche non pas seulement à toute la philosophie, mais à l'activité intellectuelle entière. Elle renouvelle non pas seulement la métaphysique, mais la psychologie, la science, la théologie, la pédagogie, l'esthétique, l'art, la poésie. La pensée s'y refait une jeunesse, et le vieux monde, qui risquait de périr de l'ennui du déjà vu, du déjà dit, et qui tournait dans le cercle vicieux de sa spéculation désabusée, relève le front, sent une aube le blanchir, et voit des avenues bleuâtres s'ouvrir sur des horizons inconnus. La philosophie n'est plus l'antique abstraction desséchée, bonne pour les vieillards. C'est la surprise et le frisson de la vie même, dans son éternelle adolescence mobile. L'âme humaine

se sent riche de forces jeunes, et reprend goût à l'univers.

Voilà ce que fait M. Bergson. Il n'est d'ailleurs que le génial et clair interprète de l'inconsciente tendance intellectuelle de tout son temps.

\* ■ \*

### Intellectualisme et anti-intellectualisme

Pour comprendre la révolution bergsonienne, pour en mesurer la portée, il faut savoir contre quoi elle se dresse, ce qu'elle veut renverser et remplacer. Puisqu'il y a révolution dans la philosophie, examinons quel fut l'état de choses qui a précédé cette révolution, et qui l'a rendue nécessaire.

Toute la réforme bergsonienne est tournée contre ce qui est l'essence et l'âme même de la philosophie traditionnelle, l'*intellectualisme*. Ainsi s'appelle la doctrine philosophique qui prétend que toute la réalité est matière connaissable, et qu'elle est connaissable à l'unique raison.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Le mot *intellectualisme* vient du verbe latin *intelligere* (d'où *intellectus*) qui signifie *comprendre par la raison* (littéralement *choisir entre* les choses, à l'aide de l'abstraction), tandis que le verbe *sentire* désigne l'aperception immédiate, la *compréhension intuitive* (sentiment ou pressentiment).

L'intellectualisme voit dans la connaissance désintéressée, spéculative, l'activité humaine par excellence, et, en vérité, la seule activité qui soit digne de l'homme. De plus, il n'accorde à l'homme qu'une seule faculté pour la connaissance des choses, la raison. Mais, ce qui est plus grave, il n'accorde aux choses de réalité que pour autant qu'elles peuvent être comprises par la raison. Selon lui, tout est fait pour être compris, connu, et l'homme n'a qu'à faire usage de sa raison pour comprendre et pour connaître. Il doit donc y avoir une exacte correspondance entre la réalité et notre intelligence, et la réalité doit être constituée pour être connue rationnellement par nous comme nous sommes constitués pour la connaître. L'intellectualisme peut prendre pour devise cette formule de Hegel, l'un des intellectualistes les plus notoires : « *Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel.* »<sup>1</sup> »

La thèse intellectualiste est le *leitmotiv* de toute la philosophie historique. Elle exprime l'indéracinable conviction qui, jusqu'à notre temps, a poussé l'esprit humain à philosopher.

Il est vrai que l'affirmation intellectualiste a subi des éclipses au cours de l'histoire de la pensée. Ce n'est que dans les périodes dog-

<sup>1</sup> Hegel, *Philosophie du droit*, Préface.



matiques, optimistes à l'égard de la raison, que la conviction intellectualiste a osé se proclamer hautement. La confiance dans l'accord entre la réalité et la pensée a été maintes fois altérée, et cet accord a été nié. Tous les sceptiques ont mis leur ingéniosité à démontrer l'impossibilité de la concordance entre la réalité et la raison. Et il n'y a pas eu que les sceptiques complets pour nier que la réalité fût conforme à la raison ; il y a eu les phénoménistes, les criticistes, les positivistes, tous ceux qui ont professé un demi-scepticisme, tant chez les Grecs que chez les modernes. Mais, malgré les temps de négation et de doute, la croyance intellectualiste a toujours repris le dessus, a toujours reparu aussi jeune et aussi assurée, parce qu'elle est essentiellement agréable à notre esprit et qu'elle satisfait les besoins les plus naturels de notre intelligence.

Et cependant, l'intellectualisme est, de nos jours, violemment combattu. Il est, dans notre époque, en disgrâce. Il semble même que jamais, au cours de l'histoire, sa disgrâce n'ait été si complète. A cette heure, une tentance *anti-intellectualiste* se généralise et s'accroît. L'anti-intellectualisme contemporain a ses origines dans quelques pensées isolées, dans quelques esprits précurseurs, qui ont été déplacés dans leur temps et qui n'ont pas trouvé d'écho de leur vivant. L'anti-intellec-

tualisme s'est donc déjà affirmé quelquefois dans l'histoire, mais jamais il n'a été comme aujourd'hui l'attitude générale de ceux qui pensent. Il est, à cette heure, tellement dans l'air, qu'il semble que nous le respirons, et que toutes les manifestations de la pensée contemporaine en paraissent imprégnées. Et, comme tous les grands courants de la pensée, il entraîne même ceux qui l'ignorent, qui n'ont jamais entendu son nom.<sup>1</sup>

Mais pourquoi l'intellectualisme, qui est si agréable et si naturel à notre esprit, subit-il aujourd'hui de si rudes assauts, est-il battu en brèche de tant de côtés à la fois? C'est qu'il n'a pas tenu ses promesses, qu'il n'a pu remplir ses engagements, qu'il a révélé son impuissance. Bref, l'heure présente nous montre cruellement la *faillite de l'intellectualisme*.

Essayons un peu de faire le bilan de l'intellectualisme. Examinons ses registres. Comparons son compte des profits à son compte des pertes. Et voyons si, au cours de l'histoire, il a gagné ou perdu.

Une première remarque s'impose : l'intellectualisme a déjà fait faillite plusieurs fois.

<sup>1</sup> La querelle moderne entre l'intellectualisme et l'anti-intellectualisme est une renaissance de la fameuse querelle du moyen âge entre réalistes et nominalistes. Mais la dispute d'aujourd'hui est beaucoup plus générale que celle du moyen âge, qui était restée dans l'école.

Il a un passé assez peu clair. Laissons de côté ces moments de gêne passagère, où il s'est trouvé déjà au temps des Grecs, je veux dire les périodes de scepticisme. Ces moments de crise aiguë, où l'intellectualisme se trouve en face de sa propre impuissance, ont apparu deux fois dans l'ère hellénique. Laissons de côté le scepticisme et le demi-scepticisme modernes, le phénoménisme, le criticisme, le positivisme, le néocriticisme, démontrant tour à tour la non-conformité de la raison et de la réalité. Du moins le scepticisme est encore l'œuvre de la raison.

Mais les trois grandes ères philosophiques, les trois périodes d'activité de la raison, l'ère grecque, le moyen âge et l'ère moderne aboutissent également à la faillite de l'intellectualisme. L'ère grecque se termine par cette débâcle intellectuelle qui s'appelle l'éclectisme alexandrin. Le moyen âge se ferme sur la banqueroute de la scolastique ; et l'ère moderne... Mais, dira-t-on, l'ère moderne n'est pas achevée, puisque nous sommes nous-mêmes des modernes. Qu'on nous permette de relever tout ce que ce terme de *moderne* a de vague et d'impropre. La philosophie moderne commence, c'est entendu, avec la Renaissance du XVI<sup>e</sup> siècle, mais on ne sait au juste quand elle finit. Or, il est, croyons-nous, nécessaire de fixer définitivement la fin de l'ère moderne, de la

considérer comme finie, sous peine de ne jamais parvenir à des distinctions claires. Nous proposerions, pour notre part, comme limite terminale de la philosophie dite moderne la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plus exactement les environs de 1880. Ce moment, en effet, présente une confusion de systèmes, une incertitude de tendances, une impuissance de spéculation originale, un éclectisme, qui font penser au chaos alexandrin. Si l'ère moderne a une fin, c'est vers 1880 qu'elle se termine. Quant à la philosophie qui se déroule depuis 1880, et dont la vague nous emporte, appelons-la *contemporaine* ou *actuelle*, pour la distinguer de celle qui l'a précédée, en attendant que nos descendants lui donnent un nom définitif.

Nous disons donc que l'ère moderne se termine, comme les deux ères précédentes, par la faillite de l'intellectualisme. Mais il faut prouver notre dire que maints pourraient estimer exagéré ou mal fondé.

Quel est l'état de la philosophie aux environs de 1880?

La France est sous le joug du positivisme établi par Auguste Comte, étendu par Taine à toutes les activités de l'esprit. C'est le règne du fait, du petit fait brutal, inexorable, sans réplique. Et le réseau des petits faits enserrant le monde, on se sent pris dans les mailles d'acier de quelque grand filet invisible.

Ou plutôt, on se sent pris dans un formidable rouage de fer, dont on n'est soi-même qu'une roue imperceptible, et l'on entend, selon l'expression d'Amiel, « comme un grincement de poulies, un cliquettement de machine.<sup>1</sup> » Le sentiment de l'universelle Nécessité, de l'irrésistible déterminisme « pèse comme un couvercle » sur tous les esprits. Le ciel est bas, l'horizon sans lueur ; on manque d'air, on manque de joie. Les romanciers, Maupassant, Zola, montrent la bête humaine réagissant automatiquement aux impressions du monde extérieur et aux impulsions de son tempérament. Renan a jeté sans pitié la foi dans les serres du déterminisme terrestre. Et tout cela se fait au nom de l'expérience, mais d'une expérience étroite et préconçue. Un matérialisme sinistre immobilise les âmes. Le néocriticisme de Renouvier prend les esprits que n'a pas conquis l'empirisme de Taine ; mais ces esprits sont peu nombreux, et le néocriticisme n'est qu'un kantisme bâtard, mutilé et confus. À côté de l'empirisme matérialiste tout puissant, le spiritualisme français fait pauvre figure et défend mal sa cause. Il s'est réfugié à la Sorbonne, où il s'épand en phrases grandiloquentes de la bouche des Caro et autres professeurs de l'école de Victor Cousin. Voilà pour la France.

<sup>1</sup> H.-F. Amiel, *Journal intime*, t. II, p. 109-110.



En Angleterre, c'est le même mélange de positivisme et de matérialisme. L'évolutionnisme agnostique de Spencer se joint au transformisme matérialiste des disciples de Darwin.

En Allemagne, la confusion est plus grande encore. Les matérialistes darwiniens Mole-schott, Büchner, Hæckel proclament leur foi en l'expérience concrète, tandis qu'un vague spiritualisme éclectique inspire d'inconsistantes théologies. David Strauss a accompli dans son pays ce qu'a fait en France Renan. Cependant, les continuateurs de Schopenhauer, Hartmann et Nietzsche, déforment diversement la doctrine du maître. Herbart, Fechner, Lotze, Wundt essaient de fonder une psychologie purement scientifique.

Comment trouver dans cette philosophie multiple et flottante de l'Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle une direction générale, une idée ferme? Si l'on peut tirer de ce chaos une pensée commune et un peu claire, c'est que désormais toute construction aprioristique est interdite au penseur, et que l'expérience seule peut être source de connaissance. Seulement, on ne s'entend pas encore sur la nature de l'expérience, et c'est de là que naît le tumulte. Et, comme on reste pénétré d'une arrière-pensée intellectualiste, on est prêt à recommencer les séculaires errements de la spéculation traditionnelle. Malgré la valeur indivi-

duelle des philosophes, on peut donc dire que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle assiste au désarroi de la philosophie moderne.

Mais si l'on regarde de plus près l'histoire, on voit que les mêmes échecs qui terminent les trois grandes périodes philosophiques dans leur ensemble se reproduisent en détail et partiellement avec le système de chaque philosophe. C'est une banalité de constater que les systèmes philosophiques, au lieu de se compléter les uns les autres, se contredisent sans cesse. Chaque système est suivi d'un autre, qui ne vient point le continuer, mais le remplacer. On ne peut donc pas dire que l'histoire de la philosophie montre un progrès. Il n'y a progrès que là où il y a perfectionnement. Et le perfectionnement de la philosophie serait une approximation graduelle de la vérité. Or, il n'est rien de tel. L'histoire de la philosophie se distingue précisément de celle de la science en ce que l'une est un *progrès* véritable, tandis que l'autre n'est qu'une *évolution*.

L'histoire de la science développe, à côté d'erreurs inévitables et de tâtonnements nécessaires, un perfectionnement lent et patient des connaissances exactes et de leurs procédés d'investigation. L'histoire de la philosophie n'est qu'une suite de départs confiants, de victoires illusoire et de retours pitoyables,

un cercle vicieux d'où la pensée ne peut sortir. L'évolution de la philosophie n'est pas un progrès, mais une marche circulaire de la pensée autour d'un problème central qu'elle ne parvient jamais à résoudre, ni même à saisir véritablement. Et cette marche circulaire est tellement toujours la même, qu'il serait possible — et on a essayé de le faire — de fixer la loi de sa courbe et la nécessité de ses étapes. La multiplicité des systèmes, leur opposition incessante, le piétinement de la pensée sur la même voie vaine et toujours recommencée ne sont-ils pas des preuves de l'impuissance de toute la spéculation passée ? S'il existe une vérité qui soit l'objet propre de la philosophie, cette vérité doit être *une* ; elle ne peut se contredire. Or, les systèmes se contredisent, quand ils ne se répètent pas. S'il existe une *vérité philosophique*, elle doit être saisissable, puisque nous la concevons. Or, elle ne semble pas avoir été saisie jusqu'ici. Donc de deux choses l'une : ou bien la vérité philosophique est illusoire, et par conséquent éternellement insaisissable, — et alors nous n'avons plus de raison de nous en soucier ; — ou bien les philosophes jusqu'aujourd'hui n'ont pas su la saisir, et se sont trompés sur les procédés à employer, sur la méthode à suivre, sur les facultés à mettre en jeu pour connaître cette vérité.



Or, qu'il existe une vérité qui soit l'objet propre de la philosophie, cela ne semble pas douteux, aujourd'hui moins que jamais. Cette vérité, c'est la vérité métaphysique, c'est celle qui concerne la réalité universelle dans son essence, sa cause et son but. C'est la connaissance des principes de l'univers. La légitimité de la recherche métaphysique a été maintes fois niée par les sceptiques, mais le besoin de cette recherche semble bien enraciné au cœur de l'homme,<sup>1</sup> preuve en soit la philosophie elle-même qui, malgré ses échecs nombreux, vit toujours. Et notre temps, plus peut-être que beaucoup d'autres, sent impérieusement ce besoin dans son angoissante gravité. Puisque donc il existe une vérité philosophique, et que cette vérité n'a pas été saisie jusqu'ici, il faut en conclure que les philosophes se sont trompés sur la manière dont il fallait s'y prendre pour saisir cette vérité. C'est ce que va nous prouver clairement un examen des procédés employés jusqu'à nos jours par la philosophie pour atteindre son objet et résoudre son problème.



<sup>1</sup> V. le chapitre de Schopenhauer *Sur le besoin métaphysique de l'humanité* (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, t. II, ch. XVII) et le mot de Schopenhauer : « L'homme est un animal métaphysique. »

## La Raison

Le seul moyen que la philosophie ait employé jusqu'ici pour atteindre son objet, pour saisir sa vérité, est la *raison*. Le seul procédé qu'elle ait appliqué à sa recherche est le procédé propre à la raison, l'*abstraction*<sup>1</sup>. Chacun sait à peu près ce que signifie ce mot. L'abstraction consiste à comparer plusieurs objets entre eux, à en remarquer l'élément ressemblant, la qualité commune, et à *séparer* d'eux cette qualité commune pour en faire une réalité indépendante. Cette réalité ainsi obtenue artificiellement s'appelle une *abstraction*, et le nom qu'on lui donne est un *nom abstrait*.

Les mots *abstraction*, *abstrait*, *abstraire* expriment cette *action de séparer* qui est le propre de l'abstraction ; on sépare d'un ou de plusieurs objets concrets une qualité que l'on envisage en elle-même et à laquelle on prête une existence propre. On la personnifie en la désignant par un substantif. La grammaire déjà pourrait à elle seule nous révéler la manière dont nous faisons les abstractions. La plupart des noms abstraits sont formés d'adjectifs, ce sont des adjectifs substantifiés : la grandeur, la hauteur, la beauté, la justice,

<sup>1</sup> Du verbe latin *abstrahere*, enlever.

la sainteté, etc. Or l'adjectif exprime une qualité considérée comme faisant encore partie de l'objet dans lequel on la remarque, et dont elle est une adjonction, un accessoire, un attribut. Le nom abstrait ne se forme qu'en enlevant à la qualité sa valeur adjectivique pour en faire une réalité propre, une substance désignée par un substantif.

Des considérations sur les rapports de l'abstraction et du langage nous entraîneraient trop loin. Disons seulement que tous les mots des langues, et non pas seulement les noms abstraits, ont été formés par abstraction et que le langage n'existe que parce que l'homme a la faculté d'abstraire.<sup>1</sup>

Mais ce n'est pas seulement le langage, c'est la pensée rationnelle elle-même qui est une opération continuelle d'abstraction. Toute idée, comme tout mot, est une abstraction. Taine a démontré péremptoirement dans son livre *De l'Intelligence* que l'intelligence humaine est purement une *machine à abstraire*, et que la faculté d'abstraire est la seule qui distingue l'homme des animaux <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> V. au sujet des rapports de l'abstraction et du langage le *Précis de logique évolutionniste* de M. P. Regnaud, (F. Alcan, Paris, 1897, 1 v.), surtout p. 19 à 24.

<sup>2</sup> V. au sujet de l'abstraction le bon petit livre de M. F. Queyrat, *L'Abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle* (Bibl. de philosophie contemporaine), F. Alcan, Paris, 1907, 1 v.

Mais examinons de plus près comment s'opère l'abstraction. Nous voyons immédiatement que sa condition essentielle est la *comparaison*<sup>1</sup>. Sans comparaison, pas d'abstraction possible. Pourquoi ? Supposons que nous puissions envisager un objet concret en lui-même, sans nous occuper des objets qui l'entourent, sans tenir compte des objets que nous avons vus auparavant et dont nous gardons le souvenir. Nous ne pourrions rien dire, et même rien penser raisonnablement de cet objet isolé dans le temps et dans l'espace. Notre raison, mise en présence de cet objet, ne fonctionnerait pas. Notre machine à abstraire resterait immobile.

En effet, bien que notre esprit fût impressionné par les caractères de l'objet envisagé, par ce que nous appelons ses *qualités*, nous n'aurions pas l'idée de considérer ces qualités en elles-mêmes, de les séparer mentalement de l'objet et de leur prêter une existence propre. Bien plus, les caractères de l'objet ne nous apparaîtraient même pas comme caractères, comme qualités. Qu'est-ce qu'un caractère, une qualité, sinon ce qui distingue un objet de tous les autres, et comment s'apercevrait-on

<sup>1</sup> Le mot *comparaison* vient du latin *compar*, égal, semblable ; *comparare*, comparer, veut donc dire rendre égal, semblable. Par la comparaison l'esprit ramène l'inconnu au connu, établit les ressemblances et unit le même au même.

d'un caractère, d'une qualité, si l'on était dans l'impossibilité de comparer un objet avec d'autres? Si donc nous étions placés en présence d'un objet absolument isolé de tous les autres, nous serions forcés de l'envisager en bloc, dans sa totalité, par une aperception immédiate, et sans pouvoir rien en penser et rien en dire de clair et d'exprimable.<sup>1</sup>

L'abstraction et, par conséquent, la pensée claire et le langage ne commencent qu'avec la comparaison; or la comparaison exige une pluralité d'objets, ou tout au moins une dualité. Voilà la première condition de l'abstraction. La seconde condition est que les objets dont on veut tirer une abstraction présentent au moins un caractère commun, un *point de comparaison*. Des objets absolument différents ne sauraient être comparés. Et l'abstraction ne s'opère que sur le caractère commun. C'est parce qu'on a remarqué la répétition du même caractère dans une série d'objets différents qu'on en vient peu à peu à concevoir ce caractère comme un élément de la réalité, puis comme une réalité en soi, par cette faculté de personnification qui fait que nous finissons par

<sup>1</sup> Il est vrai que, comme l'a dit Laromiguière et comme on l'a répété après lui, nos cinq sens sont déjà des instruments d'abstraction, puisqu'ils n'enregistrent des choses extérieures que les qualités qui correspondent à leur structure. Et ainsi, si l'on veut, l'abstraction est déjà au fond de toute sensation.



voir un être dans une cause qui reparaît souvent, et que ce qui nous donne l'impression d'*identité* prend bientôt à nos yeux le caractère d'*entité* propre et distincte. Il est donc bien naturel que nous érigeons en réalité propre, par l'abstraction, les caractères semblables et communs des choses, et non pas leurs caractères différents. Les caractères différents ne nous frappent pas, parce qu'ils n'apparaissent qu'une fois. S'ils apparaissaient plusieurs fois, ils reviendraient les *mêmes*, ils se ressembleraient donc, ils ne seraient plus différents. Et même en admettant que nous remarquions les caractères différents dans leur apparition subite, nous ne pourrions rien en dire, sinon qu'ils sont différents, nous ne pourrions les exprimer que par la négation du ressemblant.

Mais qu'est-ce que le caractère *ressemblant* et *commun* de plusieurs objets, sinon le caractère qui précisément n'est pas le *propre* de chaque objet ? Le caractère commun est donc celui qui est le moins l'objet lui-même, qui l'exprime le moins. Qu'est-ce encore que le caractère ressemblant et commun, sinon le caractère par lequel on établit un lien, un *rapport* entre les objets, par lequel on les assemble et les coordonne ? Des objets absolument différents ne peuvent entrer en rapport. Mais les objets n'entrent en rapport que par leur surface, ils ne *communiquent* entre eux

que par l'extérieur, autement dit leur caractère commun est toujours leur caractère extérieur, superficiel.

Enfin, la comparaison ne porte réellement que sur la *quantité*, et non point sur la *qualité* en elle-même. En comparant, nous constatons qu'un objet est *plus* ou *moins* grand, *plus* ou *moins* beau que les autres, et ces termes de *plus* et de *moins* nous montrent bien que la comparaison est appréciation de quantité. Elle consiste à dire qu'une même qualité se trouve à des degrés différents, c'est-à-dire en *quantité* différente, dans deux ou plusieurs objets.

La qualité en elle-même est inexprimable, parce que, par définition, elle est ce qui distingue, ce qui est différent. Elle ne devient exprimable qu'en se répétant, en étant semblable à elle-même, et c'est son identité, sa propre ressemblance que nous pensons et que nous exprimons par le langage.

Ainsi l'abstraction ne s'opère que sur plusieurs objets, elle ne s'occupe que de l'élément commun de ces objets, et par conséquent de leur caractère extérieur et superficiel. Elle ne porte que sur des quantités, elle ignore l'essence des qualités, elle laisse de côté les choses elles-mêmes pour ne saisir que leurs rapports.

Mais alors, dira-t-on, la raison ne peut saisir les choses en elles-mêmes, si elle ne saisit pas leur caractère propre et leur qualité indivi-

duelle ! La réalité intrinsèque lui échappe donc ! — C'est, en effet, la conclusion qui s'impose.

Mais nous n'avons vu encore que l'abstraction ordinaire. Voyons comment s'opère l'abstraction scientifique et philosophique. On sait que chaque science a pour objet la connaissance d'un certain ordre de faits, à l'exclusion des autres ordres. Chaque science opère donc une abstraction portant sur des caractères communs d'un genre bien défini. Quant à la philosophie, elle a jusqu'à nos jours procédé comme les sciences, en opérant à sa manière une abstraction sur la réalité. Seulement, tandis que les sciences se bornent sagement à étudier les *rappports* des phénomènes et leur enchaînement causal, la philosophie a toujours eu l'ambition de pénétrer l'*essence* des choses, leur nature et leur raison d'être. Les sciences se restreignent à la solution du *comment*, la philosophie a toujours voulu savoir le *quoi* ? et le *pourquoi* ? On comprend facilement, par là, que les objets d'étude sont bien différents de la science à la philosophie. Mais, par un entêtement et un aveuglement bien extraordinaires, la philosophie a toujours voulu employer, pour connaître son objet propre, l'essence de la réalité, le procédé des sciences, l'abstraction, qui ne convient que pour les rapports. Elle a employé pour l'étude de la *qualité* des choses



une méthode qui n'était bonne que pour les *quantités*. Peut-on s'étonner si la philosophie n'a jamais pu atteindre véritablement son objet propre et si ses résultats ont été ou purement illusoires, ou de nature nettement scientifique ?

La science et la philosophie emploient ainsi le même procédé, l'abstraction; seulement, l'abstraction scientifique est beaucoup moins large, porte sur un nombre de faits beaucoup plus petit que l'abstraction philosophique. La science ne coordonne et n'unifie qu'un nombre de faits restreint et défini, la philosophie prétend coordonner et unifier l'univers. Et tandis que la science part d'expériences vérifiées pour s'élever lentement à des généralisations prudentes, à des classifications et à des lois sans cesse contrôlées, la philosophie monte hardiment au sommet de l'abstraction, à l'*abstrait suprême*, au concept souverain, auquel elle demande le pourquoi de la réalité. Mais elle oublie que son principe universel n'est qu'un concept, une abstraction. Elle oublie que c'est elle-même qui, artificiellement, l'a tiré du monde réel et l'a placé au sommet de choses. Elle oublie que c'est en vidant le réel de ses qualités, de ses différences multiples, et en n'en gardant qu'un élément toujours plus mince, plus incolore et plus impersonnel, qu'elle a fini par ériger au faite du monde ce fantôme imposant et creux qu'elle appelle le *principe des choses*.

Et quand ensuite la philosophie consent à redescendre des hauteurs de son principe suprême vers le grouillement multiple de la vie, c'est encore par un escalier majestueux de concepts qu'elle retourne à la réalité concrète. Mais comme elle s'est éloignée du réel par l'abstraction, elle ne pourra s'en rapprocher que par l'abstraction. A la *réduction* succède la *définition*. Et quel sera le résultat de la spéculation ? Un cercle vicieux. On avait laissé de côté, dès le début, la qualité et le différent, qui sont l'essence même des choses, pour ne s'occuper que du semblable et de la quantité, qui ne sont que des rapports. Qu'on ne s'étonne pas de ne retrouver à la fin que de la quantité et du semblable, et de revenir au point d'où l'on était parti sans avoir rien appris de nouveau ! On n'a fait que réintégrer dans la réalité ce qu'on lui avait enlevé au début.

Voilà pourtant la vaine aventure que la philosophie ne cesse de recommencer depuis qu'elle existe, malgré les échecs qui en sont le prix. C'est proprement l'aventure intellectualiste, éternellement identique. Et la spéculation reste aujourd'hui aussi stérile et décevante que jamais, par suite de son obstinée *erreur de procédé*.

## L'Instinct

Or quelques esprits originaux se sont aperçus de cette erreur de procédé. Voici ce qu'ils ont pensé : il est incontestable que la raison est, de par sa nature même et son unique procédé, incapable de pénétrer l'essence des choses et le sens de la réalité. Sommes-nous donc condamnés à une ignorance éternelle de la suprême vérité ? Ou bien la vérité universelle est un leurre, un pur non-sens, ou bien elle doit pouvoir être saisie par une faculté autre que la raison. Quelle est cette faculté ?

Remarquons que, bien que la vérité rationnelle nous échappe depuis des siècles et que la spéculation philosophique échoue sans cesse, l'homme vit, et l'insoluble énigme universelle ne l'empêche pas de manger et de dormir. Bien rares sont ceux parmi nous qui auraient l'idée de quitter la vie parce qu'ils ne l'ont pas comprise ! Ou bien donc la vérité philosophique n'a aucune importance pour l'existence, ou bien nous la saisissons, sans nous en douter, par une autre faculté que la raison pure. Quoique le monde où nous sommes puisse paraître irrationnel, et même déraisonnable, nous nous y sentons à l'aise, nous nous y sentons chez nous, nous le trouvons tout naturel, logique ; bref, en pratique, et par la pratique, nous *compre-*  
*rons* la réalité, et nous résolvons chaque jour,

en vivant, l'énigme que la philosophie déclare insoluble.

Qu'est-ce à dire, sinon que notre *instinct vital* comprend ce que la raison ne comprend pas, pénètre ce que la raison ne fait qu'effleurer et saisit l'essence des choses dont la raison ne connaît que les rapports ?

Les animaux, eux aussi, ont dans l'existence cette confiance calme qui ne peut naître que d'une compréhension et d'une acceptation de la réalité.

L'instinct ne serait-il pas, peut-être, source de connaissance, procédé de pénétration et de compréhension ? Ne pourrait-il pas trouver dans l'univers cette intelligibilité que la raison ne peut, finalement, y découvrir ?

Mais ici, une objection nous arrête : Comment l'instinct pourrait-il être moyen de connaissance ? Pour qu'il pût nous servir à connaître, il faudrait qu'il ne fût pas l'aveugle impulsion dévouée au service de la vie et qui va droit devant elle pour travailler à des fins qu'elle ignore ; autrement dit, il faudrait que l'instinct ne fût pas l'instinct.

L'objection serait décisive si l'on était forcé de considérer l'instinct comme totalement étranger à la conscience, comme devant être relégué dans le subconscient ou dans l'inconscient.

Sans doute, s'il fallait dresser à tout jamais une barrière infranchissable, une cloison étan-

che entre l'instinct et la raison, entre le subconscient et la conscience, nous devrions renoncer à l'espoir de faire servir l'instinct à la connaissance. Mais l'homme n'est pas constitué de compartiments isolés, fermés les uns aux autres ; il présente une unité réelle sous une apparente multiplicité. En réalité, toutes ses facultés se mêlent, s'interpénètrent, s'aident et se fécondent mutuellement. L'instinct déborde sans cesse du subconscient dans la conscience, comme la raison claire étend les dégradations de sa lumière crue jusque dans les ténèbres du subconscient. Pourquoi ne tenterait-on pas de faire monter l'instinct, ce veilleur aveuglé par sa nuit séculaire, à la clarté de la conscience rationnelle ? Sans doute, au début, notre gardien ténébreux sera-t-il désemparé par le grand jour de l'intelligence. Mais, peu à peu, il s'habitue à cette lumière et il finira peut-être par faire bon ménage avec l'orgueilleuse raison.

Mais, dira-t-on, tirer l'instinct de ses ténèbres, vouloir en faire une force consciente, n'est-ce pas lui enlever précisément son caractère d'instinct ? Nous ne voyons pas là une nécessité absolue. L'instinct est proprement l'impulsion qui, en nous, travaille à la vie. Son caractère d'inconscience ne lui est pas indispensable. Nous avons, au contraire, à tout moment conscience de notre instinct vital, ou,



si l'on veut, de nos instincts. Quand nous avons faim, nous avons bien conscience d'un instinct, et nous n'enlevons pas à la faim son caractère d'instinct en en prenant conscience.

L'important est que, si nous voulons faire de l'instinct un moyen de connaître quelque chose de la réalité universelle, nous devons nous efforcer de le saisir en lui-même, dans son jaillissement naturel, et de ne pas permettre à la raison de le déformer en le figeant dans ses catégories. Mais vraiment pouvons-nous saisir l'instinct à l'état pur et authentique sans le faire passer par les formes de notre raison ? Nous le pouvons.



## L'Intuition

Comment ? Par l'*intuition*.

L'intuition n'est précisément pas autre chose que la *prise de conscience de l'instinct*. L'instinct ténébreux et aveugle montant à la clarté de la conscience fleurit en intuition. L'intuition est semblable à ces fleurs délicates qui émergent au jour, à la surface de l'eau, portées par des tiges qui s'enfoncent dans la nuit vaseuse et grouillante des étangs. Sous l'eau, c'est le fourmillement multiple et ténébreux de l'aveugle et féconde vie animale et



végétale. A l'air, au jour, c'est la pure forme et la diaphane blancheur du nénuphar. Pourquoi ne pas cueillir les fleurs troublantes et rares que notre vie inconsciente envoie s'épanouir à la lumière de l'esprit ? Elles pourront peut-être nous en dire long sur ce qui se passe au fond de nous, aux sources mêmes de la vie !

Et nous trouverons à ce genre de connaissance de très grands avantages : si nous saisissons dans sa pureté primordiale notre vie instinctive, nous aurons la possibilité de connaître par elle la vérité au sujet de la grande vie universelle. Car la forme de la vie universelle, ce n'est pas la vie restreinte et catégorisée par la raison, c'est la large vie instinctive, formidable poussée qui entraîne l'éther, les nébuleuses, les soleils et les planètes, et dont nous sentons en nous la trépidation quand nous nous arrêtons de raisonner pour nous écouter vivre. Et comme l'instinct vital est unique, étant le même en tous les êtres vivants, nous pourrions en saisir en nous-mêmes la tendance, la nature et la qualité. Et comme, après tout, c'est la Vie, son pourquoi, son essence, qui nous intéresse, et que la grande question métaphysique moderne est : Qu'est-ce que la Vie ? (et non plus comme autrefois : Qu'est-ce que l'être, le monde, la matière ou Dieu ?), en nous replaçant dans l'instinct vital, nous nous placerons au cœur même du problème philo-

sophique, et dans les conditions favorables et nécessaires pour le résoudre.

« L'homme est une machine à vivre », disait Napoléon. Supposez que cette machine pût avoir conscience de son mécanisme. Elle comprendrait la vie !

\* \* \*

### Les Précurseurs de M. Bergson

La possibilité de transformer l'instinct en moyen de connaissance métaphysique a déjà été entrevue, plus ou moins clairement, avant M. Bergson, par quelques philosophes qui furent les précurseurs de l'*intuitivisme*. Nous ne parlons pas ici des mystiques, qui sont des instinctifs à leur manière, et qui, chez les Alexandrins comme au moyen âge et dans les temps modernes, ont préconisé l'*intuition*. Nous ne voulons pas faire non plus l'histoire de ce mot et des différentes acceptions qu'il a prises. Tout cela nous entraînerait trop loin. Nous voulons seulement montrer que la méthode bergsonienne a été, pour ainsi dire, préfigurée par un certain nombre d'esprits audacieux et novateurs, qui ont rompu avec l'intellectualisme de leur temps et que l'on peut appeler les *philosophes de l'intuition*.

Le premier en date de ces philosophes est Pascal. Pascal est le grand précurseur de M. Bergson. Pascal, qui a prévu tant de choses, qui en a tant senti et deviné par son intuition géniale, a su, en plein XVII<sup>e</sup> siècle, en plein dogmatisme cartésien, au moment donc où l'intellectualisme était tout-puissant, découvrir les limites et l'impuissance de la raison et proposer à la place de celle-ci une faculté de connaître qui fût immédiate et efficace. A vrai dire, Pascal n'emploie jamais le mot *intuition*, quoique celui-ci fût déjà introduit dans la philosophie par Descartes. C'est peut-être précisément afin d'éviter la confusion de son intuition avec l'intuition toute rationnelle de Descartes qu'il n'emploie pas le mot. Mais si, dans l'œuvre de Pascal, le mot ne se trouve pas, du moins la chose y est. Ce que Bergson appellera définitivement l'*intuition*, Pascal l'appelle l'*esprit de finesse*<sup>1</sup>, l'*esprit de jugement*<sup>2</sup>, le *sentiment*<sup>3</sup>, l'*inspiration*<sup>4</sup>, le *cœur*<sup>5</sup> et l'*instinct*<sup>6</sup>. Tous ces mots

<sup>1</sup> *Pensées*, Section I, 1. Edition Brunschvicg, Hachette, 1907, I v, p. 317.

<sup>2</sup> *Id.*, Sect. I, 4, p. 321. Pascal emploie dans le même sens les mots : *esprit de justesse, force et droiture d'esprit*, qu'il oppose à l'*amplitude d'esprit*, caractère de l'esprit de géométrie. (V. Sect. I, 2, p. 320.)

<sup>3</sup> *Id.*, Sect. I, 3, 6, pp. 321, 322. Sect. IV, 252, p. 451.

<sup>4</sup> *Id.*, Sect. IV, 245, p. 447.

<sup>5</sup> *Id.*, Sect. IV, 277, 278, 281, 282, pp. 458, 459, 460. Pascal emploie même l'expression : *Sentiment du cœur* (Sect. IV, 282, p. 460.)

<sup>6</sup> *Id.*, Sect. IV, 281, 282, p. 459.

désignent également dans les *Pensées* cette aperception immédiate du réel, cette prise de conscience de la réalité vivante qui est le contraire de la connaissance discursive et de la démarche rationnelle. Dès ses premières œuvres, dès son *Discours sur les passions de l'amour*, Pascal instituait cette distinction si nouvelle entre *l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse* qu'il devait développer dans un chapitre des *Pensées*<sup>1</sup>. L'esprit de géométrie, c'est ce que nous appellerions la tournure d'esprit rationnelle et discursive ; l'esprit de finesse est la tournure d'esprit intuitive. Voilà déjà une distinction bien originale. Mais plus l'on feuillette les *Pensées*, plus l'étonnement s'accroît. Ce mathématicien génial n'avoue-t-il pas ingénument sa préférence pour l'esprit de finesse ? Ce grand raisonneur ne va-t-il pas mettre le *sentiment* avant la *raison* ?

« La raison, dit-il, agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le *sentiment* n'agit pas ainsi : il agit en un instant et est toujours prêt à agir. » Conclusion : « Il faut donc mettre notre foi dans le *sentiment*, autrement elle sera toujours vacillante. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Pensées*, Sect. I, 1, pp. 317 et suiv.

<sup>2</sup> *Id.*, Section IV, 252, p. 451.

Puis vient la célèbre parole : « Le *cœur* a ses raisons, que la raison ne connaît point<sup>1</sup> ». Et Pascal ajoute : « C'est le *cœur* qui sent Dieu, et non la raison<sup>2</sup> ».

Mais le *cœur* ne pénètre pas seulement la vérité divine. Il révèle la vérité métaphysique : « Nous connaissons la vérité, dit Pascal, non seulement par la raison, mais encore par le *cœur* ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. *Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours*<sup>3</sup> ».

Voilà le mot important prononcé : toute spéculation métaphysique doit s'appuyer sur

<sup>1</sup> *Pensées*, Section IV, 277, p. 458.

<sup>2</sup> *Id.*, Section IV, 278, p. 458.

<sup>3</sup> *Id.*, Section IV, 282, p. 459.



les affirmations de l'*instinct*, sous peine de se faire dans le vide. Bergson ne dira pas autre chose.

Et Pascal va plus loin même que Bergson quand il fait dépendre du cœur et de l'*instinct* les vérités mêmes de la géométrie :

« Le cœur, dit-il, sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis. — Les principes se sentent, les propositions se concluent.<sup>1</sup> » Telle est l'idée qui se développe dans l'opuscule de Pascal intitulé *De l'Esprit géométrique*.

Mais il est évident ici que ce que Pascal appelle le *cœur* ou l'*instinct* peut aussi bien s'appeler le *bon sens* que l'*intuition*. C'est le bon sens, ce sentiment immédiat de la réalité, que Pascal désigne en général par les mêmes mots, esprit de finesse, de jugement, sentiment, cœur, instinct. Or, comme nous le verrons, M. Bergson assimile d'ordinaire, comme Pascal, le bon sens à l'*instinct* et à l'*intuition*. C'est toujours la même faculté de saisir immédiatement la réalité. Notons, du moins, dès maintenant, ce caractère de la philosophie intuitive ou instinctive d'être une *philosophie du bon sens*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Pensées*, Section IV, 282, p. 459.

<sup>2</sup> On ne peut se représenter exactement ce qu'aurait pu être la philosophie de Pascal si elle avait eu le temps de se formuler dans sa plénitude. Du moins, on peut affirmer qu'elle devait aboutir au mysticisme chrétien.



Après Pascal, c'est Maine de Biran qui peut revendiquer une place parmi les grands philosophes de l'intuition, prédécesseurs de Bergson.

Maine de Biran est malheureusement beaucoup trop inconnu aujourd'hui. Il a eu déjà de son vivant la triste destinée de ne pouvoir se faire connaître pleinement de ses contemporains, parce qu'il n'a jamais su se décider à publier ses ouvrages. Il a fallu que ce fussent des philosophes dévoués à sa cause qui entreprissent, après sa mort, de le faire connaître. V. Cousin avait, dès 1834, publié les pensées essentielles de Maine de Biran, mais c'est à notre concitoyen Ernest Naville, aidé d'un autre Genevois, Marc Debrit, que la philosophie doit l'édition complète et définitive de Maine de Biran. Tel que nous pouvons le juger par cette œuvre, Maine de Biran apparaît bien comme le grand rénovateur du spiritualisme français au début du XIX<sup>e</sup> siècle. La publication de ses œuvres par Ernest Naville est de 1859, mais Maine de Biran était en pleine possession de sa pensée en 1812; c'est à ce moment qu'il écrivit son œuvre maîtresse, *l'Essai sur les Fondements de la Psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la Nature*. Cette œuvre, si elle n'était pas restée en portefeuille pendant toute la vie de l'auteur, et si elle avait pu être connue

du vivant de celui-ci, aurait pu provoquer une rénovation de la philosophie aussi importante que celle qu'opéra Schopenhauer, et presque aussi décisive que la révolution actuelle faite par M. Bergson. Mais Maine de Biran a eu contre lui deux choses : d'abord il n'a pas été lu de son vivant, — or l'on ne s'intéresse guère aux œuvres posthumes, et il faut être vivant pour soutenir une rénovation de l'importance de celle de Maine de Biran. Ensuite, cet esprit profond n'a point la vertu du style. Il a une langue nue et terne. Il n'attire pas. Malgré ces malechances, l'œuvre de Maine de Biran, dès son apparition, donna une vive impulsion au spiritualisme français. Il est vrai que celui-ci n'a produit plus rien de puissamment original jusqu'à M. Bergson<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Une étude détaillée des philosophes précurseurs de M. Bergson devrait faire une place au spiritualiste Félix Ravaisson, qui est d'ailleurs le seul philosophe auquel M. Bergson ait consacré une monographie dans son œuvre (v. plus loin la liste des œuvres de M. Bergson). Mais quoique M. Bergson doive sans doute quelque chose à l'étude des ouvrages de Ravaisson, il nous est impossible de voir dans ce philosophe un novateur puissamment original. Il est, d'une part, disciple de Maine de Biran, dont il continue le spiritualisme et dont il reprend la méthode introspective; d'autre part, il a subi, semble-t-il, l'influence de Schelling, dont il a écouté l'enseignement à Munich. Pour ce qui concerne les rapports entre la philosophie de Ravaisson et celle de M. Bergson, voir l'ouvrage de M. René Berthelot, *Un Romanisme utilitaire (le Pragmatisme chez Bergson)*, pp. 83 et suiv., chap. V (*Ravaisson et Schelling*). Ravaisson n'ayant rien apporté de nouveau à la théorie de la connaissance, nous ne pouvons nous y arrêter dans cette brève étude.

Nous ne voulons point exposer ici le système de Maine de Biran. Il y faudrait une longue étude. Qu'il nous suffise de dire que la méthode de Maine de Biran est, par son point de départ, déjà toute semblable à la méthode bergsonienne. C'est la méthode de l'introspection et de l'étude de la réalité dans la conscience humaine. On ne peut, pense Maine de Biran, saisir la réalité que dans le *moi vivant*, et ni l'observation sensible ni le procédé rationnel ne peuvent y parvenir<sup>1</sup>. Il faut un procédé spécial, que M. de Biran ne nomme pas *intuition*<sup>2</sup> ni *introspection*, mais, ce qui revient exactement au même, *regard intérieur*<sup>3</sup>, il faut la mise en jeu d'un sens spécial, le *sens intime*, lequel nous permet de saisir un *fait primitif* (*le fait primitif du sens intime*), à savoir le *moi*, activité volontaire et libre<sup>4</sup>. Le sentiment que nous avons de notre moi est celui d'un effort, synthèse d'une force agissante et d'un obstacle dont elle triomphe. De là, M. de Biran part pour affirmer la volonté et la liberté. Ses constatations sont remarquable-

<sup>1</sup> V. l'Introduction de l'éditeur (*Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit. Paris, Dezobry, Magdeleine et C<sup>o</sup>, 1859, 3 vol.), t. I, p. LXXVII.

<sup>2</sup> Maine de Biran réserve le mot *intuition* pour autre chose.

<sup>3</sup> *Œuvres de M. de Biran*, ch. I, p. 207.

<sup>4</sup> Id. *Introduction générale*, II, pp. 48, section II<sup>a</sup>, ch. I, pp. 203 et suiv.

ment parentes de celles de M. Bergson. Tous deux sont aussi des philosophes du *bon sens*. « Le caractère propre de la théorie de M. de Biran, écrit Ernest Naville, est de saisir la dualité de l'âme et du corps à la source même de la pensée et de l'établir sur une base telle que la science marche désormais d'accord avec le vrai bon sens....<sup>1</sup> » Il faut reconnaître que, malgré sa profonde originalité et son étonnante perspicacité psychologique, M. de Biran a manqué de l'envergure d'esprit qui eût pu faire de lui un métaphysicien.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ouv. cité, introduction de l'éditeur*, p. LXXXII.

<sup>2</sup> Entre Pascal et Maine de Biran on serait tenté, à première vue, de placer J.-J. Rousseau comme précurseur de l'intuitivisme contemporain. Rousseau n'a-t-il pas montré à son siècle l'importance de la *révélation intérieure*, du *sens intime*, du moi profond, de la conscience individuelle et autonome, toutes choses que Maine de Biran met aussi en lumière et dont M. Bergson fait une des pièces essentielles de sa doctrine ? Mais l'introspection et l'intuition restent chez Rousseau à l'état de pur sentiment et ne se prolongent jamais dans sa pensée en idée claire et forte. Il n'en tire pas un système de connaissance, et la connaissance pure, comme la métaphysique, le laisse indifférent. Quand cet illustre Genevois fait de la philosophie, c'est la sociologie, la morale et la religion qui l'intéressent. C'est pourquoi Rousseau ne peut être compté parmi les purs philosophes, parmi les métaphysiciens ou les théoriciens de la connaissance. Or l'intuitivisme est une doctrine de la connaissance et tend à instituer une métaphysique. Si l'on veut cependant rattacher Rousseau à une doctrine de la connaissance, c'est au *Pragmatisme* et non à l'*Intuitivisme* qu'il faut apparenter ses idées. Toute la *Profession de foi du Vicaire savoyard* est l'authentique expression non seulement de la religion naturelle, mais du plus pur pragmatisme religieux. Voyez par exemple : « Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté ; mais ce scepticisme ne m'est nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas *aux points essentiels à la pratique*,

Aussi pouvons-nous passer à Schopenhauer, autre prédécesseur de M. Bergson et qui possédait ce qui avait manqué à Maine de Biran.

C'est en 1819, sept ans après les profondes analyses de Maine de Biran, que Schopenhauer, qui ne connaissait pas le philosophe français, aboutissait de son côté aux mêmes affirmations et faisait les mêmes découvertes en employant la même méthode d'introspection. Lui aussi proclamait la possibilité et la nécessité de saisir

et que je suis bien décidé sur *les principes de tous mes devoirs*. Je sers Dieu dans la simplicité de mon cœur ; je ne cherche à savoir que *ce qui importe à ma conduite*. Quant aux dogmes qui n'influent *ni sur les actions, ni sur la morale*, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. » Toute la pensée philosophique de Rousseau est tournée vers l'action, vers l'utilité et le bonheur. Son *credo* est : « Je crois en Dieu, et Dieu ne serait pas juste si mon âme n'était pas immortelle. Voilà ce que la religion a d'essentiel et d'*utile*. Laissons le reste aux disputeurs. » Cette parole fait penser bien plus au Kant de la *Raison pratique* et au William James de l'*Expérience religieuse* qu'à M. Bergson. (V. plus loin ce que nous pensons du prétendu pragmatisme bergsonien.) Maine de Biran a été fortement influencé par J.-J. Rousseau, mais seulement au point de vue religieux ; il n'a jamais pu être d'accord avec Rousseau sur la question morale. (Rousseau n'a-t-il pas osé dire : « Si la divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne ; le bon n'est qu'un insensé » ?) On peut dire que Rousseau a créé le romantisme et le pragmatisme modernes, mais qu'il n'a qu'une lointaine parenté avec les philosophes de l'intuition. — D'ailleurs, même au point de vue religieux, Maine de Biran doit bien plus à Pascal qu'à Rousseau. (Pour ce qui concerne l'influence de Rousseau sur Maine de Biran, v. l'ouvrage important de A. de la Valette Monbrun, *MAINE DE BIRAN*, 1 v., Paris, Fontemoing, 1914).

Depuis notre première édition, nous avons eu la joie de voir se confirmer pleinement la parenté d'esprit que nous avons été le premier à signaler entre Pascal et Maine de Biran par un ouvrage tout récent intitulé *Maine*



la réalité métaphysique dans le moi concret. Et il allait beaucoup plus loin que Maine de Biran dans sa critique des procédés traditionnels de philosopher. C'est Schopenhauer qui, le premier avant M. Bergson, a entrepris un siège en règle de l'intellectualisme et a attaqué, on sait avec quelle violence, la place forte de l'abstraction. Le premier, il a montré que les concepts fabriqués par la raison travaillant à vide et dans le vide ne pouvaient être que de creuses chimères, bonnes pour satisfaire seulement les « professeurs de philosophie », que la raison ne possède que de pures formes, qu'elle est une faculté vide. Il lui oppose l'*intuition*, car il emploie le mot (alem. : *Anschauung*).

Il est vrai que le mot *intuition*, tel que l'emploie Schopenhauer, n'a pas encore le sens que lui donnera M. Bergson. L'intuition schopenhauerienne est encore intellectuelle, elle appartient à l'entendement. Elle est bien une vue immédiate des choses, une sorte de *bon sens*, mais elle est toute pénétrée de rationalité, car c'est d'elle que les concepts dérivent.<sup>1</sup> Il faut une troisième faculté pour saisir la réalité

*de Biran, critique et disciple de Pascal* (d'après de nombreux documents inédits), par M. A. de la Valette Monbrun (Bibl. de philos. contemp., F. Alcan, Paris, 1914, 1 v. in-8.). Le même auteur vient de faire paraître une étude très complète sur Maine de Biran (*Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran*, 1 v., Paris, Fontemoing, 1914), cité plus haut.

<sup>1</sup> C'est l'*intuition sensible* de Kant.



métaphysique. c'est la *perception intime* (*die innere Wahrnehmung*), tout à fait semblable au *sens intime* de Maine de Biran. La perception intime nous permet de saisir au fond de nous-mêmes la *chose en soi*, la réalité absolue, l'essence de l'univers, qui est la *Volonté* : « Nous ne sommes pas seulement, dit Schopenhauer, le *sujet qui connaît*, mais nous appartenons nous-mêmes à la catégorie des *choses à connaître*, nous sommes nous-mêmes la *chose en soi*; en conséquence, si nous ne pouvons pas pénétrer *du dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant *du dedans*, nous reste ouverte... C'est la volonté qui nous fournit quelque chose d'*immédiatement connu*... C'est donc dans la volonté qu'il faut chercher l'unique donnée susceptible de devenir la clé de toute autre connaissance vraie, c'est de la volonté que part la route unique et étroite qui peut nous mener à la vérité. Par conséquent, c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas, inversement, chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la Nature.<sup>1</sup> » Malheureusement, Schopenhauer obscurcit cette idée si claire par des préoccupations qui lui viennent de Kant et de Platon. Il continue de

<sup>1</sup> *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. Burdeau (3 vol., Paris, F. Alcan), t. III, ch. XVIII, *Comment la chose en soi est connaissable*, pp. 7 et 8.

faire les distinctions kantienne du noumène et du phénomène, et il admet la réalité des idées platoniciennes. Sa pensée est tout embarrassée d'une armature dialectique. Mais, ce qui est plus grave, il considère encore, ainsi que son maître Kant, le temps et l'espace comme de pures formes de l'entendement. La volonté schopenhauerienne est éternelle, elle est hors du temps. Elle est aussi infinie, et hors de l'espace. Aussi peut-on dire que Schopenhauer ne tient pas assez compte de la réalité, et qu'il aurait pu opérer une rénovation beaucoup plus puissante de la philosophie, — en particulier par sa doctrine de la connaissance, — s'il avait su se débarrasser plus complètement de la tradition. Du moins, son spiritualisme, qui ne voit dans l'intelligence qu'une petite partie, la partie cérébrale du vaste esprit universel, fait penser bien souvent à Bergson. Et la *volonté* schopenhauerienne ne diffère pas beaucoup de l'*élan vital* bergsonien.

Hartmann reprend la volonté du maître et il en fait une force intelligente, mais inconsciente. Son étude profonde de l'instinct le mène à affirmer que « l'instinct est un vouloir conscient du moyen propre à réaliser une fin voulue elle-même sans conscience. <sup>1</sup> »

Nietzsche, autre disciple de Schopenhauer,

<sup>1</sup> *Philosophie de l'Inconscient*, trad. par D. Nolen, 2 vol., Paris, 1877, Germer-Baillière, t. I, pp. 98 et 99.

voit aussi dans l'instinct la faculté révélatrice de l'univers. Mais il lui donne le nom de *Volonté de puissance*, et transforme ainsi la *Volonté de vivre* de son maître.

Qu'on nous permette enfin de placer dans la même famille des esprits intuitifs notre regretté maître J.-J. Gourd. Dès les *Trois dialectiques*, Gourd disait : « Si nous étions capables de saisir d'emblée avec force la réalité, nous n'aurions certainement pas besoin de la soumettre à une coordination scientifique. Malheureusement, nous sommes bien loin de cet idéal. Quelques grandes personnalités y ont sans doute participé dans une large mesure : de là ces hypothèses fécondes, ces aspirations grandioses, ces originales impulsions qui marquent dans l'histoire de la pensée. Et nous-mêmes, aussi obscurs que nous soyons, nous en avons bien eu, une fois au moins, comme une vague possession. Cependant, la connaissance « avant la science » n'est point pour la vie ordinaire de l'homme. <sup>1</sup> »

Il est vrai que Gourd a, dans sa dernière œuvre, la *Philosophie de la religion* <sup>2</sup>, refusé à l'intuition le pouvoir de saisir l'universel ; cependant, sa préoccupation constante de distinguer le coordonnable de l'incoordonnable, le scientifique de l'extra-scientifique, la place

<sup>1</sup> *Les Trois dialectiques*, Introduction.

<sup>2</sup> 1 vol. in-8°, F. Alcan, Paris, 1911.

prépondérante qu'il accorde à l'élément irrationnel, et son spiritualisme affirmant l'importance du différent, de l'individu, de la liberté irréductible et créatrice, font de Gourd un frère par l'esprit du spiritualiste Bergson.<sup>1</sup>

\* \* \*

### Biographie de M. Bergson

Mais nous avons hâte d'en venir à M. Bergson lui-même, puisque c'est à lui que revient la gloire d'avoir le premier développé et prouvé péremptoirement la méthode de la philosophie intuitive. Maintenant que nous avons placé M. Bergson dans sa famille intellectuelle, que nous l'avons *situé*, comme on dit, dans l'histoire,

<sup>1</sup> Parmi les philosophes qui ont une parenté d'esprit avec M. Bergson, on pourrait citer encore Emerson, Schelling, Plotin, Héraclite et d'autres. Nous ne prétendons nullement que la philosophie bergsonienne soit absolument nouvelle, nous affirmons seulement qu'elle est l'aboutissement et la consommation d'un long effort anti-intellectualiste qui n'était jamais jusqu'ici parvenu à se légitimer aussi pleinement. Schelling, en particulier, avait déjà vu toute l'importance du rôle de l'instinct dans la spéculation philosophique, mais il n'en était pas moins resté en pratique aux concepts les plus creux de la raison.

Pour une histoire plus détaillée de la philosophie intuitive, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage en préparation, *La Philosophie de l'Intuition*, qui, nous l'espérons, pourra paraître prochainement.

nous pourrons librement exposer les points importants de sa doctrine.

Mais d'abord quelques mots de biographie : M. Henri Bergson est né à Paris en 1859. Origine juive et septentrionale, polonaise et irlandaise. Il a d'ailleurs toujours vécu en France et il est citoyen français. Brillantes études secondaires au lycée Condorcet : il obtient à dix-huit ans le prix de mathématiques, et son travail de concours est publié. Ecole normale. Agrégation de philosophie à vingt-deux ans. Et voilà Bergson lancé dans la carrière professorale. Il enseigne la philosophie au lycée d'Angers, puis à celui de Clermont. A Clermont, il médite son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*<sup>1</sup>, dès 1883. A la fin de 1888, il présente ce livre comme thèse de doctorat à l'Université de Paris, avec une thèse en latin sur *l'Idée de lieu dans Aristote*. A partir de 1889, il est fixé à Paris ; il enseigne la philosophie au collège Rollin. Il passe ensuite au lycée Henri IV. En 1896, il publie *Matière et mémoire*<sup>2</sup>. De 1898 à 1900, il est maître de conférences à l'École normale. En 1900, il est nommé au Collège de France. Depuis 1901, il est membre de l'Institut. En 1900, il avait publié son étude

<sup>1</sup> Paris, F. Alcan, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 1 v. in-8.

<sup>2</sup> *Id.*



sur le *Rire* (*Essai sur la signification du comique*<sup>1</sup>). En 1907, paraît son chef-d'œuvre, *l'Evolution créatrice*.<sup>2</sup> Depuis 1907 il travaille à une *Esthétique* et à une *Morale*. En février 1914, l'Académie française consacre le talent et l'œuvre de M. Bergson en recevant le philosophe parmi ses membres.

Ajoutons à cette activité des articles pour les revues philosophiques, des rapports, des conférences. Citons, parmi ses articles : *le Parallélisme psychophysique et la métaphysique positive*<sup>3</sup>, *le Paralogisme psychophysique*<sup>4</sup>, exposé au Congrès de philosophie de Genève de 1904, *l'Introduction à la métaphysique*<sup>5</sup>, *l'Idée de néant*<sup>6</sup>, *le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*<sup>7</sup>, *les Origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité*<sup>8</sup>, *le Rêve*<sup>9</sup>, *l'Effort intellectuel*<sup>10</sup>, *l'Intuition philoso-*

<sup>1</sup> Paris, F. Alcan, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 1 vol. in-12.

<sup>2</sup> *Id.*, 1 v. in-8.

<sup>3</sup> *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901.

<sup>4</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, 1904.

<sup>5</sup> *Ibid.*, janv. 1903.

<sup>6</sup> *Revue philosophique*, nov. 1906.

<sup>7</sup> *Ibid.*, déc. 1908.

<sup>8</sup> Communication au Congrès de philosophie de Paris, 1900, publiée dans la *Bibliothèque du Congrès international de philosophie* et dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

<sup>9</sup> *Bulletin de l'Institut psychologique international*, mai 1901.

<sup>10</sup> *Revue philosophique*, janv. 1902.



*phique*<sup>1</sup>, (1911), une notice sur le philosophe Ravaisson<sup>2</sup>, tout récemment enfin un article sur *l'Ame et le Corps* dans la revue *Foi et Vie*<sup>3</sup>.

Ajoutons que M. Bergson travaille lentement et ne cède pas à l'empressement d'admirateurs qui voudraient le voir se hâter vers ses conclusions: Il met une dizaine d'années pour étudier chacun de ses sujets et pour en faire un livre. De là le peu de grandes œuvres dues à sa plume. Son érudition et ses lectures sont très vastes, quoiqu'elles aient le bon goût de se dissimuler, et les travaux préparatoires de documentation et de méditation qu'il accomplit pour chaque œuvre nouvelle sont énormes. Il mit cinq ans, par exemple, à étudier la littérature médicale de l'aphasie quand il préparait *Matière et mémoire*. Mais, chez lui, l'érudition, la pensée originale et vigoureuse et la virtuosité du style vont de pair, et, par leur fusion harmonieuse, elles donnent cette impression de simplicité parfaite qui est le comble

<sup>1</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, 1911, vol. XIX.

<sup>2</sup> *Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien*, discours à l'Académie des sciences morales et politiques, publié dans les comptes rendus des séances de cette Académie (1904).

<sup>3</sup> *Foi et Vie*, 20 déc. 1912 et 5 janv. 1913. Ajoutons encore une remarquable édition d'*Extraits de Lucrèce* pour les lycées, avec introduction et notes, qui prouve que M. Bergson sait être à l'occasion un excellent philologue (Coll. des classiques latins, Ch. Delagrave, 1884).

de l'art et de la maîtrise, et qui frappe dès qu'on ouvre un livre de M. Bergson<sup>1</sup>.



### Les trois grandes œuvres de M. Bergson

Tout l'essentiel de la pensée de M. Bergson s'exprime par les trois œuvres maîtresses : *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, *l'Evolution créatrice*. Ces trois œuvres forment par leur succession les étapes naturelles de la marche de toute pensée philosophique moderne : *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* est l'étude du moi en lui-même ; *Matière et mémoire* est l'étude du moi placé dans son milieu ; *l'Evolution créatrice* est l'étude du milieu considéré en lui-même, comme réalité indépendante.

La première œuvre est donc une étude de psychologie pure, la seconde une étude de psychologie avec aboutissement à la métaphysique, la troisième une œuvre de métaphysique.

Etudions successivement ces trois œuvres. C'est le plus sûr moyen de saisir le développement de la pensée bergsonienne.

<sup>1</sup> Voir à la fin du volume la liste complète des œuvres, articles et discours de M. Bergson.

## II

*L'Essai sur les données immédiates de la conscience.*

— Le temps. — Le moi fondamental. — La liberté.  
— *Matière et mémoire.* — Le problème du moi et du non-moi. — La perception et le cerveau. — La représentation. — La mémoire. — Le cerveau et l'esprit.

### **L' « Essai sur les données immédiates de la conscience »**

*L'Essai sur les données immédiates de la conscience* indique par son titre qu'il est une étude de la conscience intégrale, saisie dans son jaillissement primitif. Les données immédiates du moi, c'est le moi non encore déformé par les catégories de la raison, par les habitudes de l'intelligence, c'est donc le moi instinctif, qu'il s'agit de saisir par un effort d'intuition.

Le procédé qui consiste à partir de la conscience pour étudier le problème de la réalité universelle n'est pas nouveau. Il est pour ainsi

dire *dans le sang* de tout philosophe moderne. C'est Descartes qui l'a institué. Il a été repris par Kant, Fichte, Schelling, Maine de Biran, Schopenhauer, Nietzsche. C'est le procédé propre au criticisme, au phénoménisme, à l'idéalisme. Il provient de cette idée très moderne que la seule réalité immédiatement saisissable et indubitable est notre existence psychique, notre moi. Or, toute étude méthodique doit aller du connu à l'inconnu. Le dogmatisme traditionnel procédait inversement. Il étudiait d'abord la réalité extérieure en elle-même, sans se préoccuper du sujet pensant, et il passait ensuite au sujet pensant, qu'il définissait à l'aide et en fonction de la réalité extérieure.

Il est vrai que les philosophes criticistes ne parviennent pas plus à se mettre d'accord sur le contenu de la conscience que les dogmatiques n'étaient d'accord sur la nature du monde extérieur. Descartes trouve dans la conscience la pensée pure, avec ses deux idées de perfection et d'imperfection, Kant y trouve la raison pure avec ses formes du temps et de l'espace et ses douze catégories, Maine de Biran y trouve la volonté, Schopenhauer la volonté de vivre, Nietzsche la volonté de puissance.

## Le Temps

Qu'est-ce que M. Bergson va trouver dans ce monde de la conscience humaine, si petit par son siège physique, si vaste par son étendue intellectuelle? M. Bergson ne préjuge pas ce qu'il trouvera dans le moi. Bien plus, au début de ses recherches, il se propose de faire non pas une étude de psychologie, mais une étude de métaphysique, ou plus exactement l'étude d'un concept métaphysique, *l'idée de temps*. Dans la lettre qu'il a écrite en 1905 au directeur de la *Revue philosophique* pour rectifier l'erreur commise à son sujet par M. Gaston Rageot, M. Bergson nous donne une précieuse indication sur le point de départ de son *Essai* : « Dans tous les pays, dit-il, et chez beaucoup de ceux qui pensent, le besoin se fait sentir d'une philosophie plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné que ne l'était la philosophie traditionnelle, élaborée par des penseurs qui furent surtout des mathématiciens. Cette tendance devait nécessairement se traduire par un rapprochement entre la philosophie pure et la psychologie d'introspection. On pouvait partir de cette psychologie et l'élargir en philosophie : c'est, si je ne me trompe, la marche qu'a suivie W. James. *J'ai fait le chemin inverse*. Approfondissant certains concepts philosophiques

aux contours bien définis, je les ai vus se fondre en quelque chose de fuyant et de flou qui s'est trouvé être du psychologique. *Je ne me doutais guère, quand j'ai commencé à critiquer l'idée que la philosophie et la mécanique se font du temps, par exemple, que je m'acheminais vers des études de psychologie et que j'aboutirais à traiter des données de la conscience.* Pourtant je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques.<sup>1</sup> »

Dans cette même lettre, M. Bergson dit que sa théorie (exposée dans l'*Essai*) « consiste essentiellement en *une critique de l'idée de temps homogène* telle qu'on la trouve chez les philosophes et les mathématiciens.<sup>2</sup> »

C'est donc de l'idée abstraite de *temps* qu'il part pour entreprendre sa critique de l'intellectualisme. Pourquoi choisir le concept de *temps* plutôt que tel autre que pouvait offrir la tradition intellectualiste ? Il y avait dans ce choix de très grands avantages : l'idée de *temps* est commune à la fois aux sciences physiques et mathématiques, à la psychologie et à la métaphysique. C'est un de ces concepts qui sont au carrefour de plusieurs disciplines intellectuelles. N'oublions pas que M. Bergson est

<sup>1</sup> *Revue philosophique*, tome LX, juillet-décembre 1905, pp. 229 et suivantes.

<sup>2</sup> *Ibid.*



parti de l'étude des sciences exactes, mathématique et physique, pour lesquelles il montra dès son adolescence des aptitudes exceptionnelles. Il était donc porté à approfondir la valeur d'un concept qu'il voyait employé continuellement par ses sciences de prédilection. Mais il y avait aussi en lui l'étoffe d'un merveilleux psychologue, et il devait être attiré, dès ses débuts, vers les problèmes de la conscience.

Enfin il était né métaphysicien, et le concept de temps lui était comme une porte dérobée qui l'introduisait au cœur de la métaphysique traditionnelle et qui lui permettait de jeter le trouble dans cette forteresse séculaire pour la renverser ensuite comme un château de cartes. Ce sera, nous le verrons, dans toute sa philosophie cette même idée de temps qui, toujours reprise et approfondie, lui sera le moyen d'opérer sa révolution anti-intellectualiste.

Qu'était donc l'idée de *temps* au moment où M. Bergson en entreprend la critique ? Jusqu'à Kant, la notion de temps n'avait eu presque pas de place dans la philosophie. Seul le vieil Héraclite lui avait reconnu une importance capitale, car il avait vu dans le devenir, dans l'écoulement incessant, dans le changement perpétuel, la loi même de l'univers. Mais Héraclite n'avait pas eu de continuateur et son idée géniale du πάντα ῥεῖ n'avait pas été reprise. Et de fait, dans tout le reste de la

philosophie classique, le temps avait toujours été négligé ou ignoré<sup>1</sup>.

Tous les philosophes avaient construit leur système *dans l'éternité*. C'est même un des caractères les plus frappants de l'intellectualisme que son perpétuel dédain du temps et sa prétention d'envisager la réalité *sub specie æternitatis*, selon le mot de Spinoza.

Cela tient sans doute à ce que les philosophes ont toujours eu l'ambition d'étudier l'*universel*; or, l'universel, c'est l'infini dans l'ordre de l'espace, et c'est l'éternel dans l'ordre du temps. Cela tient aussi à ce que la plupart des philosophes furent, comme dit M. Bergson, des mathématiciens. Or, les mathématiques sont de toutes les sciences celle qui se passe le plus complètement de l'idée de temps. Elles se déroulent tout entières dans l'espace, et le temps n'a pas de part dans leurs démonstrations<sup>2</sup>. L'intellectualisme, œuvre de penseurs mathématiciens, devait donc montrer une insouciance parfaite de cette terrible réalité du temps, qui est la condition essentielle du monde réel.

Kant ne s'était occupé de la notion de temps que pour en montrer toute la subjectivité. Il

<sup>1</sup> Platon et Aristote se sont bien occupés du temps, mais ils ne le considérèrent que comme l'attribut de cette moindre réalité qu'est le monde placé dans le devenir. Le temps-devenir est pour eux, comme pour tous les philosophes classiques, une imperfection, une négation de l'être.

<sup>2</sup> L'introduction de la notion de temps dans les mathématiques est toute moderne.

en avait fait de même, d'ailleurs, pour l'espace. Il les avait, comme dit M. Bergson, « détachés l'un et l'autre de leur contenu <sup>1</sup> », il les avait vidés de toute substance et de toute réalité pour en faire des formes de notre intelligence. L'espace et le temps n'étaient plus pour lui que les deux verres de lunettes à travers lesquels nous sommes forcés d'apercevoir toute réalité.

Kant déclarait nettement que, « si nous faisons abstraction de notre manière de percevoir les choses, si nous essayons de prendre les objets en eux-mêmes, alors *le temps n'est rien.* » <sup>2</sup> »

Remarquons que cette affirmation ne changeait pas grand'chose à la philosophie, puisqu'elle ne faisait que confirmer et encourager la tendance naturelle des philosophes à ne tenir aucun compte du temps. Il est vrai que Kant ajoutait cette restriction : le temps n'est rien en soi, mais nous ne pouvons pas penser sans lui, et nous ne savons pas ce que peut être l'univers en dehors du temps. Mais cette restriction devait être vite oubliée.

Les disciples de Kant, Schelling et Schopenhauer, érigent la volonté en essence éternelle

<sup>1</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. II, p. 71.

<sup>2</sup> *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, 1 vol., F. Alcan, 1905, 1<sup>re</sup> partie, pp. 75 et 76.

du monde, et ils la placent hors du temps. Mais voici Hegel, qui, enfin, rend à la notion de temps la place qui lui avait été refusée dans la métaphysique depuis le vieil Héraclite. Hegel proclame le devenir, le changement condition essentielle de l'absolu. L'*Idée* se développe, devient, évolue. Mais, en réalité, comme le temps hégélien est encore loin du temps bergsonien !

Comme il est encore semblable à l'éternité !

Le devenir de Hegel est le changement le plus déterminé, le plus prévisible qui soit ; l'*Idée* est si rigoureusement soumise à sa propre nécessité que l'on peut prévoir à l'infini le processus de son évolution, et en fixer la loi pour l'éternité, ce que fait d'ailleurs Hegel. Ainsi, le temps hégélien est bien semblable à l'immobile éternité, puisque l'*Idée* est un absolu éternel dont les différentes phases sont fixées de toute éternité avec une précision infaillible.

Cependant, Hegel introduit dans la philosophie l'idée d'*évolution* destinée à une si belle fortune. C'est désormais le temps introduit dans la place forte de l'intellectualisme. L'idée d'évolution est reprise par Auguste Comte, Darwin, Spencer. Il est vrai que ces philosophes ne sont, aux yeux de M. Bergson, que de *faux évolutionnistes*, pour la raison qu'ils

prétendent connaître d'avance jusqu'à l'infini la loi de leur évolution, et que, construisant, comme Hegel, l'avenir à l'aide du passé et « l'évolution à l'aide de l'évolué <sup>1</sup> », ils méconnaissent le vrai caractère du *devenir*, qui est d'être toujours imprévisible et nouveau.

Voyons ce qu'est le temps pour M. Bergson.

Dès le début de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, M. Bergson établit clairement que les états de conscience ne sont pas des grandeurs, mais des intensités, qu'ils ne sont pas des quantités, mais des qualités, et qu'ils ne sont pas mesurables, mais seulement perceptibles ; que si, malgré cette vérité évidente, nous essayons de mesurer nos états de conscience, nous ne mesurons, en réalité, que la cause extérieure qui les produit, laquelle est mesurable, parce qu'étant dans l'espace, elle est du domaine de la quantité. De même, nous ne pouvons pas compter nos états de conscience, parce que l'acte de compter, d'additionner exige la simultanété, la coexistence des objets qu'on additionne. Or, nos états de conscience ne sont pas simultanés, coexistants, car ils ont précisément pour caractère de ne se produire qu'un seul à la fois, et l'apparition de l'un a pour condition la disparition de tous les autres. D'ailleurs, la simultanété, la coexistence ne sont possibles

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 393.



que dans l'espace. L'espace est donc la condition du nombre<sup>1</sup>. Nos états de conscience étant étrangers à l'espace ne sauraient être comptés.

Mais qu'entend-on par *l'espace* ?

L'espace, tel que le conçoit notre intelligence, n'est pas *l'espace réel, l'étendue concrète*. L'espace que nous concevons est un *milieu vide et sans qualités*, dans lequel nous plaçons les objets de nos sensations. Il faut bien que l'espace soit un milieu vide, car s'il était plein, il serait un corps et nous serions forcés de concevoir un espace pour le contenir. Il faut qu'il soit un milieu sans qualités, sans différenciations, partout semblable à lui-même, *homogène*, car s'il présentait des qualités, des différenciations, il ne pourrait plus servir de milieu neutre et indifférent, de *lieu* commun et de *lien* entre tous les corps. Il est le fond grisâtre sur lequel tous les corps se détachent ; il est, par lui-même, sans qualité, purement négatif.

Or, si l'espace est un milieu vide homogène, tout milieu vide homogène doit être de l'espace, car on ne peut concevoir deux milieux

<sup>1</sup> L'espace, il est vrai, n'est pas la seule condition du nombre, car pour compter il faut énumérer successivement les nombres, il faut donc du temps, mais dans le temps pur les nombres se confondent, car un seul est possible à la fois. L'espace est nécessaire pour la distinction et la coexistence des nombres.



vides homogènes : ils se confondraient<sup>1</sup>. Mais on a coutume de considérer le temps aussi comme un milieu homogène. Nous concevons tous le temps à la manière kantienne, c'est-à-dire sous forme d'une étendue à une seule dimension, d'une ligne infinie le long de laquelle nous plaçons la série de nos états de conscience. Cela ne prouve-t-il pas que le temps, tel que nous le concevons, n'est qu'une forme de l'espace, et que, par conséquent, il n'est pas le temps véritable ?<sup>2</sup>

Une autre preuve que le temps homogène n'est en réalité que de l'espace, c'est que tout milieu homogène permet la distinction, l'extériorité et la juxtaposition des objets qu'on y place. Or, nos états de conscience, qui s'écoulent dans le temps réel, — à tel point qu'ils s'identifient avec les moments de notre durée, — ne sont ni distincts ni extérieurs les uns aux autres, ni juxtaposables. Le temps réel n'est donc pas un milieu homogène, et le temps homogène ne peut être qu'un « fantôme d'espace. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> « L'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 74).

<sup>2</sup> D'ailleurs, « lorsque l'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Cette simple réflexion devrait nous avertir que nous retombons alors inconsciemment sur l'espace. » (*Essai*, pp. 74, 75).

<sup>3</sup> *Essai*, p. 75.

Qu'est-ce donc que le *temps réel* ? S'il n'a rien de commun avec l'espace, on pourra le définir par l'exclusion des caractères de l'espace. Or, nous savons maintenant que l'on ne peut compter que dans l'espace. Mais nous avons coutume de compter le temps, d'en additionner les moments. Nous distinguons et comptons les années, les mois, les jours, les heures, les minutes et les secondes. Qu'en devons-nous conclure ? C'est que nous ne comptons ainsi que le temps homogène, le *temps-espace*.

Notre intelligence a une forme tellement spatiale, que nous ramenons tout à l'espace. Une preuve bien simple : une montre. Le cadran est une surface plane sur laquelle des points numérotés représentent les moments du temps, et les aiguilles, en se mouvant d'un point à l'autre, représentent l'écoulement du temps. Mais les points du cadran sont simultanés, coexistants, ils subsistent tous ensemble, tandis que les moments du temps disparaissent successivement. Les aiguilles parcourent un espace, et seul le mouvement qu'elles opèrent est vraiment autre chose que de l'espace. Il est du temps, parce qu'il est du devenir. Et ceci nous amène à parler du mouvement. Ici encore, même déformation spatiale que pour le temps. Nous croyons le mouvement homogène, divisible, mesurable.

Mais ce que nous mesurons du mouvement, c'est l'intervalle entre les positions successives du mobile, ce que nous divisons, c'est la distance entre deux de ces positions. Et ces mots *intervalle*, *distance*, *position* sont des termes de l'espace, et ne concernent pas le mouvement en lui-même. Qu'est-ce que le mouvement? C'est un acte, c'est quelque chose qui se fait, qui s'accomplit, qui devient, c'est une qualité, une intensité, en un mot c'est avant tout du temps<sup>1</sup>. Quand donc nous croyons le diviser et le mesurer, nous confondons simplement « *l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt* »<sup>2</sup>. C'est de cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru que sont nés les sophismes bien connus de l'école *éléate*, les arguments de Zénon contre

<sup>1</sup> Le mouvement, il est vrai, n'est pas que du temps, il est la synthèse du temps et de l'espace; mais de cette synthèse les mécanistes ont toujours eu la tendance à ne retenir que la notion d'espace, tandis que M. Bergson s'efforce de mettre en évidence la notion de temps, trop souvent négligée. La conception toute spatiale que la mécanique traditionnelle s'est faite du mouvement devait inévitablement la conduire (l'espace étant l'immobile) à une idée essentiellement *statique* du mouvement, et par conséquent à l'incompréhension et à la négation du mouvement. M. Bergson, en insistant sur l'élément temporel qui entre dans la composition du mouvement, a mis en valeur la vraie nature du mouvement qui est d'être un acte, du devenir, la manifestation d'une force, et il aboutit ainsi à une notion essentiellement *dynamique* du mouvement. Or, un acte étant continu, M. Bergson est conduit naturellement à affirmer la continuité du mouvement contre les mécanistes, qui n'y voyaient que du discontinu.

<sup>2</sup> *Essai*, p. 85.

le mouvement, l'exemple d'Achille et de la tortue, l'exemple de la flèche qui vole. Mais cette confusion n'est pas propre aux philosophes grecs. Elle est faite constamment encore de nos jours par la science même du mouvement, la mécanique, et par la science qui en dépend, l'astronomie. Le mouvement dont s'occupe la mécanique n'est qu'une comparaison entre des simultanités, des points de l'espace. Le physicien et l'astronome ne travaillent que sur des immobilités. Or, dit M. Bergson, « *on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, pas plus qu'on ne fait du temps avec de l'espace*<sup>1</sup>. »

Qu'est-ce donc, encore une fois, que le *temps réel* ? Nous constatons d'abord un fait qui a été remarqué souvent, c'est que le temps, tel que nous le *vivons*, et non pas tel que nous le *mesurons*, s'identifie avec la succession de nos états de conscience. Kant l'avait remarqué quand il avait dit que le temps est « *la forme de notre sensibilité interne*<sup>2</sup>. » C'est là une vérité indiscutable. Pour savoir donc ce que c'est que le temps réel, il nous suffira de savoir ce que c'est que la succession de nos états de conscience. Et d'abord la succession de nos états de conscience ne fait de doute pour personne. Notre vie psychique est

<sup>1</sup> *Essai*, p. 87.

<sup>2</sup> *Critique de la Raison pure*, p. 74.

essentiellement *successive*. La plus simple observation de nous-mêmes nous montre que notre moi est sans cesse à l'état de changement, en voie de transformation, et qu'à aucun moment de notre existence notre âme ne s'arrête. Essayons un peu de l'arrêter, de la fixer, nous aurons l'idée fixe, et l'aliénation mentale à bref délai.

La santé de notre âme est dans son changement perpétuel. Son état normal est le changement. Nous nous sentons donc à chaque instant *différents* de ce que nous étions au moment précédent. Or, qui dit *différent*, dit *multiplicité*. Une chose unique ne peut être différente d'elle-même.

Notre conscience est donc faite d'une multiplicité, et cette multiplicité est non pas simultanée, mais successive, chaque état de conscience n'apparaissant qu'à la condition que tous les autres disparaissent.

Mais cette multiplicité est aussi *graduelle*. Nous ne passons que rarement brusquement d'un état de conscience à un autre.

A l'état normal, la transition d'une disposition d'esprit à une autre se fait doucement, insensiblement, par une série de nuances imperceptibles.

Il nous serait impossible de dire quand un état de conscience finit et quand un autre commence. Il n'y a pas de séparation entre



eux. Il n'y a pas de vide non plus, car le vide qui se produirait entre deux états de conscience ne pourrait être lui-même qu'une interruption, une absence de conscience ; nos états d'âme se succèdent en se pénétrant mutuellement. Ils se pénètrent même à tel point que « dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière<sup>1</sup> » et que l'on peut dire que l'âme est tout entière à la fois dans la succession des états de conscience et dans chacun d'eux. Ils ne sont pas extérieurs les uns aux autres, n'ayant pas de vide entre eux. Le moi est une continuité.

Ainsi nos états de conscience ne sont pas séparables, distincts. Mais alors on ne peut les compter, et ils ne peuvent former ensemble une *quantité*. Notre conscience est donc une multiplicité sans quantité, une *multiplcité purement qualitative*. Voilà une des grandes découvertes de Bergson, une de ces idées qui déconcertent d'abord complètement nos habitudes intellectuelles.

Comment peut-on parler d'une multiplicité sans quantité ? Cela semble absurde ! C'est pourtant la réalité. La multiplicité qualitative de M. Bergson est un de ces concepts nouveaux que le philosophe révolutionnaire s'efforce de substituer aux concepts tradition-

<sup>1</sup> *Essai*, p. 75.



nels afin de serrer de plus près la réalité vivante.<sup>1</sup>

Le temps réel est donc une multiplicité successive et qualitative.

Mais nous n'en avons pas fini avec les méfaits de l'espace !<sup>2</sup>

\* \* \*

## Le Moi fondamental

Comme nous sommes forcés de vivre dans l'espace, qui est notre milieu nécessaire, l'influence de l'espace déforme non seulement toutes nos idées, mais notre moi lui-même. Notre vie intérieure touche, par sa surface, au monde extérieur. Il se forme ainsi sur notre moi une couche superficielle durcie<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Par sa théorie de la conscience considérée comme une *multiplicité-unité*, M. Bergson se dresse à la fois contre la conception de l'*âme-substance* de toute la tradition dogmatique et contre l'*atomisme psychique* des psychologues empiristes anglais. Contre l'*âme substantielle* de Descartes, M. Bergson soutient que la conscience est multiple (puisqu'elle est formée d'états de conscience) et contre l'*atomisme psychique* de Hume, il soutient que la conscience est une (puisque la succession des états de conscience est un déploiement continu). On saisit toute l'originalité de la théorie bergsonienne.

<sup>2</sup> Nous aurons l'occasion de revenir à la question du temps et de l'espace quand nous nous occuperons de *Matière et mémoire* et de *l'Évolution créatrice*.

<sup>3</sup> Il faut entendre cela au figuré.

qui prend quelque chose de la nature de l'espace. Par notre surface intellectuelle, nous vivons dans l'espace, nous agissons, nous abstrayons et nous parlons. Nos actes, nos concepts, nos paroles sont nettement distincts, et semblent se découper et se juxtaposer dans ce milieu homogène qui est l'espace. La plupart d'entre nous s'en tiennent, pour eux-mêmes comme pour les autres, à cette couche superficielle de l'âme et s'imaginent y voir l'homme tout entier. C'est que l'homme est un animal *social*, aussi bien qu'un animal *spatial*, et l'espace est le *lien* entre les hommes, et la condition première de la *société*. La vie sociale exige donc que nous nous extériorisions, que nous nous « réfracions <sup>1</sup> » dans l'espace, et que nous sacrifions ou méconnaissions notre *moi fondamental*.

Or, c'est ce moi fondamental qui importe. Notre conscience superficielle nous permet de *communiquer* avec les autres hommes, c'est-à-dire d'échanger avec eux ce que nous avons de *commun*. Or, ce qui est commun à tous n'est en propre à personne. Notre moi extérieur n'est pas notre moi propre, il est ce que nous avons de moins personnel. Il est notre âme figée, dispersée dans l'espace, dépersonnalisée. Le langage contribue encore, par son

<sup>1</sup> *Essai*, p. 97.

caractère commun et impersonnel, à dépersonnaliser notre âme et à la fixer en aspects immobiles. <sup>1</sup> Mais nous acceptons cela, parce que, dit M. Bergson, « notre vie extérieure et sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. <sup>2</sup> »

Er pourtant notre vie extérieure n'est pas notre vraie vie. Notre moi superficiel est formé d'idées qui, précisément parce qu'elles se prêtent au déploiement dans l'espace et à la fixation par le langage, sont des idées passives et mortes. « Elles flottent à la surface de notre âme comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. <sup>3</sup> » Elles sont détachées de notre vie psychique. Quant aux idées vivantes, elles sont dans un état de jaillissement, de fusion, de pénétration et de fécondation réciproques qui est la vie mystérieuse de notre moi profond. <sup>4</sup>



<sup>1</sup> M. Bergson a insisté avec raison sur l'impossibilité où se trouve le langage d'exprimer la fluidité de notre vie psychique et son originalité profonde. Cette observation jette un jour très nouveau sur les questions littéraires, et l'on pourrait tirer du Bergsonisme une bien intéressante théorie du style.

*Essai*, p. 99.

<sup>2</sup> *Essai*, p. 103.

<sup>4</sup> Par sa théorie du moi fondamental, M. Bergson légitime et fonde en raison l'individualisme romantique. C'est à ce point de vue seul que le Bergsonisme peut être appelé un *romantisme*.

## La Liberté

Le jaillissement de notre vie intérieure est perpétuellement nouveau. Nous ne passons pas deux fois par le même état de conscience. En outre, ce jaillissement est *imprévisible*. Nous ne pouvons en aucune manière savoir d'avance quel sera l'état de conscience qui va venir, quelle en sera la nature, la qualité, la coloration. Nous avançons toujours vers le nouveau, l'inconnu. Nous ne pouvons pas retourner en arrière.<sup>1</sup> Notre passé est là, derrière nous, comme un monceau qui grossit sans cesse et qui nous empêche de revenir à un état de conscience précédent. Le passé est une acquisition continuelle pour la conscience, mais il est aussi un terrible fardeau. Il nous empêche non seulement de revenir à nos états antérieurs, mais même de les comprendre. Il nous rend perpétuellement différents de nous-mêmes. Et il rend la prévision impossible : comment pourrions-nous savoir ce que nous ferons et ce que nous penserons à l'avenir, et même dans quelques instants, puisque nous aurons alors sur notre état présent un

<sup>1</sup> Hume avait déjà reconnu l'irréversibilité du temps, et ce caractère lui avait permis de distinguer le temps de l'espace, le temps se traduisant en nous par une série d'états de conscience irréversible, l'espace par une série réversible. Mais M. Bergson ajoute l'imprévisibilité.

accroissement de passé par le seul fait de l'écoulement du temps ?

Or, si la prévision est impossible, que devient le *déterminisme* ?

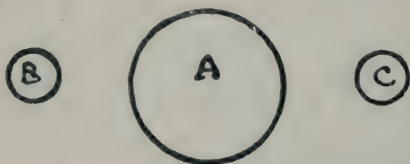
Le déterminisme prétend que la même cause dans les mêmes conditions doit toujours produire le même effet. En conséquence, une cause étant connue avec ses conditions, on doit pouvoir prévoir son effet. C'est bien là ce que prétendent les déterministes, et ils ont cru la prévision possible aussi bien dans le domaine psychique que dans le physique. Leur formule revient à ceci : « Le mathématicien qui connaîtrait la position des molécules ou atomes d'un organisme humain à un moment donné, ainsi que la position et le mouvement de tous les atomes de l'univers capables de l'influencer, calculerait avec une précision infaillible les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient comme on prédit un phénomène astronomique. <sup>1</sup> »

Or, nier la prévision, c'est nier le déterminisme, c'est affirmer la liberté. Nous sommes ainsi conduits à résoudre le vieux problème de la liberté dans le sens affirmatif par l'étude même de la nature de notre vie intérieure.

<sup>1</sup> *Essai*, p. 110.

Mais d'autres observations vont confirmer notre croyance à la liberté.

On nie d'ordinaire la liberté parce qu'on se fait de l'âme une idée toute *statique*. La liberté, dit-on, doit se manifester dans le choix entre deux motifs. On s'imagine donc



une âme A, deux motifs B et C ; les trois termes sont parfaitement distincts, étant extérieurs l'un à l'autre. Ils ne se touchent pas. Tout au plus, les motifs sont-ils considérés comme exerçant une attraction sur l'âme. Mais, comme on considère les trois termes dans leur identité, qu'on les admet immuables et même immobiles pendant l'acte du choix, on ne peut comprendre pourquoi ni comment, à un moment donné, il y a décision, préférence du moi pour l'un des motifs.

Si le moi pouvait se décider, il devait se décider immédiatement ; il n'y avait aucun besoin de délibération, puisque les termes donnés ne changent pas au cours du temps.



On se représente aussi, plus vulgairement, l'âme comme une balance, sur les plateaux de laquelle pèsent les motifs. La décision, le choix n'est alors que l'enregistrement passif du plus grand poids par l'aiguille de la balance.

La réalité ne se passe pas ainsi. D'abord, les motifs sont toujours des représentations, des idées, ils ne sont donc pas extérieurs à l'âme. Ils en font partie intégrante. Quand le moi s'est incorporé un motif sous forme d'idée, il n'est plus le même moi qu'avant l'apparition du motif, puisque celui-ci lui a communiqué sa coloration propre. Puis, quand paraît un motif contraire, le moi, se l'incorporant, change encore, le nouveau motif communiquant à l'âme une nouvelle teinte, une nouvelle disposition. Mais la transformation n'en reste pas là. L'âme est toujours en mouvement. Il se fait un travail souterrain, une fusion des motifs dans le métal liquide de la conscience, et, à la fin, c'est la décision qui résulte de toute cette activité invisible. Mais la conscience n'a pas bougé, elle ne s'est pas déplacée pour aller vers les motifs, elle a changé de coloration, de qualité au cours de la durée. C'est un changement qualitatif et temporel, non quantitatif et spatial qui est survenu.

Mais, quand la décision est prise, alors la déformation spatiale intervient pour expliquer

faussement cette décision. Les déterministes et leurs adversaires triomphent également à tort. « Voyez, disent les déterministes, la conscience s'est décidée pour ce motif parce qu'elle ne pouvait pas faire autrement. » « Pas du tout, disent les partisans de la liberté, la conscience a choisi ce motif, mais elle aurait pu faire autrement. » Et les voilà qui, pour prou-



ver leur dire, tracent une figure représentant l'acte du choix. Les déterministes disent : « L'âme est allée directement de A à B, parce qu'elle ne *pouvait pas* aller de A à C. » Les partisans de la liberté répondent : « L'âme est allée de A à B, mais *elle aurait tout aussi bien pu* aller de A à C. La preuve en est qu'elle s'est arrêtée à D pour délibérer et que le

résultat de sa délibération a été qu'elle a choisi B de préférence à C. »

Tout cela ne prouve rien, parce qu'on ramène ainsi à un trajet spatial un acte qui s'est passé dans le temps pur. On ne fait qu'immobiliser sous forme de figure géométrique un acte de vie, un processus dynamique auquel

on enlève son dynamisme et sa vie. Représenter après coup, dans l'espace, un acte de liberté ne prouve rien ni pour ni contre la liberté. Il consiste à confondre deux ordres totalement différents, l'espace et le temps.

La vérité, c'est que l'acte libre est un *progress*, non un *trajet*. C'est un déroulement temporel, un développement qualitatif, dynamique, un jaillissement imprévisible d'états de conscience. Mais la liberté n'est pas absolue. « Elle admet des degrés. <sup>1</sup> » Nous ne sommes pas toujours libres. Souvenons-nous que la surface de notre moi appartient à l'espace, et que l'espace est l'ordre du déterminisme. Nous sommes donc déterminés en tant que nous appartenons à l'espace. Notre moi superficiel est déterminé. Mais, comme il est ce qui est le moins nous-mêmes, notre personnalité n'est pas atteinte dans son fond par ce déterminisme. Notre moi fondamental, s'écoulant dans la pure durée, ne relevant en rien de l'espace, est libre. Nous serons donc libres en tant que nous serons nous-mêmes. Nos motifs importants sont nous-mêmes et représentent chacun notre âme entière. Dire qu'ils déterminent l'âme, c'est dire que l'âme se détermine elle-même, donc qu'elle est libre. Le signe auquel nous reconnâtrons un acte libre sera qu'il émane

<sup>1</sup> *Essai*, p. 127.

de notre âme entière et qu'il porte l'empreinte de notre personnalité<sup>1</sup>.

A vrai dire, « les actes libres sont rares<sup>2</sup> », parce qu'ils ne sont pas nécessaires dans la plus grande partie de notre existence. La plupart de nos actions ne sont que des faits d'automatisme spirituel, par la raison que nous vivons dans l'espace et la société. Notre moi fondamental semble souvent endormi. Mais quand, tout à coup, sa spontanéité se réveille, elle fait éclater la couche du moi superficiel. Elle se manifeste par un acte inattendu, « qui peut sembler sans raison, ou même contraire à la raison. Mais il a pour lui la meilleure des raisons<sup>3</sup> », il exprime notre âme profonde et irréductible. Il atteste notre liberté. Ici, M. Bergson rejoint Pascal, qui avait dit : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.<sup>4</sup> » Le cœur tel que l'entendait Pascal, c'est ce moi profond et libre que nous montre M. Bergson. Pour ce moi profond et vivant, la liberté est une expé-

<sup>1</sup> M. Bergson prend ainsi au sujet de la liberté la même attitude qu'il avait prise au sujet du temps : il fait prévaloir la conception *dynamique* sur la conception *statique* ou *mécanique*. Il appelle liberté le *dynamisme interne*, qu'il oppose à la fois au déterminisme et à la classique *liberté d'indifférence*, (laquelle n'est pas une liberté véritable). Selon lui, le mécanisme, qui nie la liberté, « ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait. » (*Essai*, p. 132.)

<sup>2</sup> *Essai*, p. 128.

<sup>3</sup> *Essai*, p. 130.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

rience vécue, elle est un *fait*, « et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair. <sup>1</sup> » Toutes les difficultés du problème de la liberté et le problème lui-même naissent de ce que l'on confond la durée et l'étendue, le temps et l'espace, la succession et la simultanéité, de ce qu'« à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli <sup>2</sup> », et comme « on fige l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité. On veut rendre l'idée de liberté dans une langue où elle est intraduisible. C'est pourquoi toute définition de la liberté donne raison au déterminisme. <sup>3</sup> »

Ainsi, dès sa première œuvre, M. Bergson arrive à des affirmations importantes : une distinction géniale du temps et de l'espace, de la durée et de l'étendue, lui permet d'affirmer la personnalité humaine comme un jaillissement vivant d'incoercible liberté. Il garantit et légitime l'individualisme. Désormais, la doctrine bergsonienne est fondée, et nous la verrons instituer, en se développant, le *spiritualisme intégral*.



<sup>1</sup> *Essai*, p. 169.

<sup>2</sup> *Essai*, p. 167.

<sup>3</sup> *Essai*, pp. 167, 168, 169, *passim*.

## « Matière et mémoire »

La marche naturelle de la pensée devait amener M. Bergson à envisager ensuite le moi non plus en lui-même, mais dans son milieu. C'est que, nous le savons, la philosophie bergsonienne est une philosophie du *bon sens*, et M. Bergson ne pouvait pas s'emprisonner dans l'absurde illusion des solipsistes et dire comme eux : « Maintenant que je connais mon moi, je connais toute la réalité, car rien ne me prouve qu'il y ait un monde extérieur. La connaissance de mon moi peut donc me suffire. »

Non, M. Bergson sait bien, comme chacun, que la réalité du monde extérieur ne peut être rationnellement démontrée, mais il sait aussi, comme chacun, que cette réalité est indubitable et s'impose à toute conscience saine. Il pense, comme tout homme normal, que le moi ne peut être suspendu dans le vide, telle une réalité unique, miraculeuse et incompréhensible. L'existence du moi entraîne pratiquement l'existence de l'univers qui l'entoure et le contient.

Mais, dès cette seconde démarche de sa pensée, qui le pousse à passer du moi au monde extérieur, M. Bergson trouve une nouvelle série d'illusions intellectualistes qu'il va s'efforcer de détruire ; et sa seconde œuvre, *Matière et*



*mémoire*, entreprend de dissiper les difficultés séculaires qu'avait accumulées le problème du moi et du non-moi.

Où en était ce problème au moment où M. Bergson s'attachait à le résoudre ?



### **Le Problème du Moi et du Non-Moi**

Le dogmatisme traditionnel avait commencé par croire à une exacte correspondance entre l'esprit et son milieu, le monde extérieur. Il avait pensé que les deux réalités étaient faites pour s'entendre, que leur conformité et leur harmonie étaient garanties par un esprit souverain, ordonnateur des choses. C'est la thèse de l'intellectualisme. Tout serait très bien allé s'il n'y avait eu que des esprits.

Mais on s'était aperçu que, dans le monde extérieur, il y avait un élément qui ne se soumettait guère à l'esprit. C'était la matière, la matière vivante. Puis on avait vu que le monde extérieur, matière vivante, bien loin de se soumettre à l'esprit, lui imposait tyranniquement ses lois. Alors on avait pensé que l'esprit en dépendait et même en provenait. Et l'intellectualisme avait passé du spiritualisme au maté-

rialisme. Mais, si l'esprit dépendait de la matière, il fallait croire qu'il en avait les qualités, ou plutôt les défauts, et qu'il ne pouvait s'arroger une connaissance de cette matière, étant aveugle et misérable comme elle. Scepticisme. Enfin, comme l'esprit, malgré tout, continuait à penser, à raisonner sur l'univers, il fallait bien lui reconnaître son caractère d'activité connaissante, mais déclarer que cette activité se faisait dans le vide, inutilement, n'ayant aucun rapport avec la réalité extérieure. Le monde devenait ainsi un *en-soi* inconnaissable, et l'esprit s'emprisonnait dans ses formes et ses catégories, renonçant à jamais connaître autre chose que lui-même. C'est le phénoménisme. Et, par une conséquence naturelle, comme le monde continuait d'exister autour de l'esprit et qu'on ne pouvait nier la sensation de cette réalité extérieure, on en était venu à dire que cette réalité, pure apparence, n'était qu'une projection du moi hors de lui-même, une espèce de projection lumineuse de la lanterne magique intellectuelle sur l'écran grisâtre de l'espace vide et homogène. Voilà la conclusion du phénoménisme kantien, celle du moins que les disciples de Kant avaient tirée de la doctrine de leur maître. Et voilà l'aboutissement nécessaire de l'intellectualisme. Quand on part de l'idée que la raison doit pouvoir tout connaître, le monde extérieur opposant aux formes rationnelles le

débordement de sa fluidité vivante, la raison finit par s'enfermer en elle-même et se considérer comme seule vraiment existante.



### La Perception et le Cerveau

Dès le début de *Matière et mémoire*, M. Bergson prend le contre-pied de la théorie phénoméniste. Il adopte le point de vue du bon sens et se place d'emblée dans le monde extérieur. Il déclare que, si l'on veut comprendre quelque chose à la perception, c'est-à-dire au psychique, il faut l'admettre à l'état dilué dans l'univers. Autrement, on ne pourra l'expliquer dans l'homme. La perception, bien loin d'être une propriété exceptionnelle de l'être humain, est partout où il y a de la réalité vivante. Vivre et percevoir ne font qu'un. C'est ainsi que M. Bergson reprend pour son compte la première partie de la formule de Berkeley : *Esse est percipere*. Comment expliquer autrement l'irritabilité qui apparaît avec la cellule protoplasmique ? Mais être est aussi *réagir*, répondre à l'excitation perçue par des mouvements appropriés. Au début de la vie organique, la réaction est automatique,

inévitabile, immédiate et toujours la même. Plus l'on s'élève dans la série des organismes, plus la réaction se fait attendre, et moins on peut la prévoir. L'automatisme se change peu à peu en liberté. Comment cela ? Par le développement du cerveau. On dira : « Cela est évident, puisque le cerveau est le siège de l'esprit, de la raison. » Mais c'est précisément ici que M. Bergson nous arrête : « L'automatisme pur, dit-il, a son siège dans la moelle épinière. <sup>1</sup> » Or, comparez la structure du cerveau à celle de la moelle épinière, vous verrez qu'il y a seulement « une différence de *complication*, et non pas une différence de *nature* entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. <sup>2</sup> » A quoi sert donc le cerveau ? A enregistrer la perception venue de l'extérieur et à choisir le moyen approprié d'y réagir. « Le cerveau, dit M. Bergson, n'est pas autre chose qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication » ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit ; mais, comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements et que tous les mécanismes moteurs y ont leurs représentants attitrés, il constitue bien réellement un centre où l'excitation périphérique se met en rapport

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *Matière et mémoire*, p. 15.

avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non pas imposé.<sup>1</sup> »

Dans sa conférence faite aux auditeurs de *Foi et Vie* sur *l'Ame et le Corps*, M. Bergson explique sa pensée par d'autres images encore : « Le corps, dit-il, exécute des mouvements volontaires grâce à certains mécanismes tout montés dans le système nerveux qui n'attendent qu'un signal pour se déclancher ; le cerveau est le point d'où part le signal et le déclanchement. La zone rolandique, où l'on a localisé le mouvement volontaire, est comparable au *poste d'aiguillage*, d'où l'employé lance sur telle ou telle voie le train qui arrive ; c'est une espèce de *commutateur* par lequel une excitation extérieure donnée peut être mise en communication avec un dispositif moteur quelconque.<sup>2</sup> »

De par sa structure même, le cerveau prouve que son unique fonction est dans cette *mise en communication* d'une excitation étrangère et d'un mouvement de réaction bien choisi. Les cellules de l'écorce cérébrale, interposées entre les extrêmes fibres centripètes et les cellules motrices, et s'étendant des unes aux autres par leurs multiples et mobiles prolongements amiboïdes, donnent au cerveau la possi-

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 16.

<sup>2</sup> *Foi et Vie*, 20 décembre 1912.

bilité de varier à l'infini les réactions aux excitations du dehors.

Mais qu'y a-t-il là qui représente la *connaissance* pure ?

Le système nerveux, et le cerveau en particulier, ne sont pas des appareils à représentation ni à connaissance pure, mais des instruments destinés à l'*action*.

\* \* \*

## La Représentation

Mais alors comment expliquer la représentation ? Comment se fait-il que nous ayons une connaissance des choses ?

Revenons à ce que nous disions de la perception. Nous l'avions déclarée universelle. Prouvons notre affirmation.

« On se représente la perception comme une vue photographique des choses qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial, l'organe de perception, et qui se développerait ensuite dans la substance cérébrale par je ne sais quel processus d'élaboration chimique et psychique.<sup>1</sup> » Autrement dit, on croit que, pour qu'il y ait perception, il faut

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 26.



qu'il y ait cerveau, ou tout au moins système nerveux. « Mais, dit M. Bergson, comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ?<sup>1</sup> » En effet, la physique nous enseigne que toutes les parties de l'univers agissent et réagissent les unes sur les autres, que la moindre molécule d'éther, la moindre parcelle de soleil ou de planète subit les lois universelles, les attractions, les répulsions de toutes les autres particules. Cela ne revient-il pas à dire que chaque partie de l'univers *sent, perçoit* la présence et l'influence des autres parties ? « Chaque monde, disait Leibniz, est le miroir de l'univers. » Mais l'action des parties de la matière passe à travers les corps sans s'y arrêter, ou en s'y neutralisant. La perception est telle, dans les corps inorganiques, que ceux-ci restent en équilibre. Ils sont comme des plaques transparentes qui laissent passer les images. Et M. Bergson arrive à cette affirmation étonnante et profonde : « *Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps, voilà l'état de l'objet matériel.* »<sup>2</sup> »

Qu'est-ce donc que la perception des êtres organisés, et spécialement de l'homme ? Elle est un *choix*. Parmi tous les objets perçus

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 26.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 38.

virtuellement par toute la surface de notre corps, nos organes des sens font un *triage*. Ils ne s'occupent que des objets qui nous intéressent directement, et sur lesquels nous pouvons réagir. Mais il y a plus : les objets mêmes sur lesquels se fixe l'attention de nos sens, nous ne les percevons pas dans leur totalité. Non seulement nous les détachons de l'ensemble des objets où ils sont insérés, mais nous en effaçons certains détails, certains côtés, nous ne retenons d'eux exactement que ce qui intéresse notre action possible.

N'oublions pas que notre cerveau est, de par sa structure, un centre d'indétermination et un instrument de triage, de choix. Plus il est développé, plus l'indétermination est grande, plus le choix est varié. Or, notre cerveau joue le rôle d'un miroir : au lieu de laisser passer les images, il les réfléchit. La matière inorganique est un lieu de passage des perceptions. Le cerveau est un lieu d'arrêt des perceptions. Mais, il est vrai, toutes ne s'y arrêtent pas. Le cerveau n'arrête et ne réfléchit que celles de nos perceptions qui nous sont *utiles pour l'action*. Il groupe ces perceptions choisies et réfléchies en une image qui est la *représentation*. On comprend dès lors que la représentation n'est pas adéquate à la chose représentée. Elle n'en est qu'une partie, quelques traits choisis et significatifs.

Mais surtout c'est une reproduction tout *utilitaire* de l'objet reçu. La représentation n'est point une image *désintéressée* que l'objet produirait de lui-même dans notre cerveau, elle est l'image que trace notre cerveau en suivant les lignes de son action possible sur l'objet extérieur. Autrement dit, la représentation se fait en fonction d'*action utile* et non pas de *connaissance pure* et spéculative.

Voilà le point sur lequel revient toujours M. Bergson. Tout le livre de *Matière et mémoire* est inspiré par l'idée du primat de l'action sur la connaissance.

Mais alors comment expliquer la personnalité, la pensée pure, la connaissance spéculative? Tout cela existe pourtant.

Le moi se forme peu à peu par la séparation du corps et de son milieu. Ce n'est donc pas le moi qui, en se projetant hors de lui, formerait le non-moi, c'est le non-moi qui voit se créer en lui des «centres d'action» qui sont des moi.

«Les psychologues qui ont étudié l'enfance, dit M. Bergson, savent bien que notre représentation commence par être *impersonnelle*. C'est peu à peu, et à force d'induction, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation... Pourquoi veut-on, contre toute apparence, que j'aïlle de mon moi conscient à mon corps, puis de

mon corps aux autres corps, alors qu'en fait je me place d'emblée dans le monde matériel en général pour limiter progressivement ce centre d'action qui s'appellera mon corps et le distinguer ainsi de tous les autres? <sup>1</sup> »

Ainsi M. Bergson a vu que le moi n'est pas de formation primitive, mais qu'il se fait graduellement. Ne sait-on pas que les enfants parlent longtemps d'eux-mêmes en se désignant à la troisième personne? Le sentiment du *je* n'est pas primordial, il est acquis. Mais comment s'acquiert-il?



## La Mémoire

M. Bergson répond : « Par la *mémoire*. » C'est maintenant que nous allons pouvoir compléter notre connaissance du moi. M. Bergson avait déjà parlé dans son premier ouvrage du *passé* qui s'amoncelle sans cesse derrière nous et qui nous rend, au point de vue psychique, tout retour en arrière impossible. Il s'agit maintenant de voir comment le rappel du passé peut se produire.

Représentons-nous notre passé comme une

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*. pp. 36 et 37.

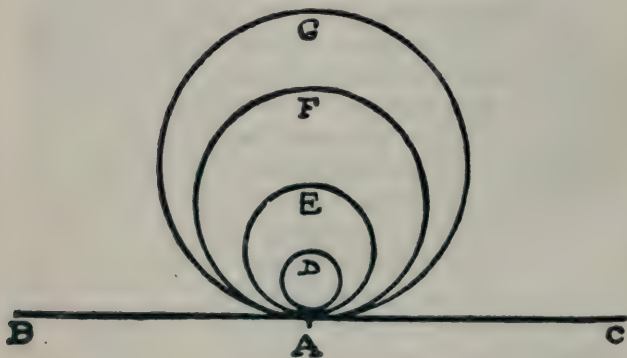
réalité que nous portons toujours en nous-mêmes dans sa totalité, au lieu de n'en garder que les traces dans notre cerveau, comme le veut le sens commun. Notre passé existe en nous à l'état virtuel, inconscient, c'est-à-dire *inagissant*. Il est là, derrière notre moi, en puissance, attendant de nous être utile, mais le plus souvent inemployé. Car, comme nous sommes des êtres d'action, nous sommes tournés vers l'avenir, et le passé nous est « un poids mort que nous traînons avec nous et dont nous aimons nous feindre débarrassés<sup>1</sup>. » Et « le même instinct en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace fait que nous refermons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule<sup>2</sup>. »

Comment donc se produit le *souvenir* ? Sera-ce un retour en arrière du présent au passé ? Nous savons que ce retour en arrière est impossible. Notre moi présent ne peut pas, en tant que présent, remonter le cours de ses états de conscience antérieurs, car la conscience est un fleuve qui grossit sans cesse et qui ne remonte jamais à sa source. Ce n'est pas notre moi présent qui retourne au passé pour y puiser les événements dont il veut se souvenir. C'est notre passé lui-même, bien au contraire, qui, suivant la

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 157.

<sup>2</sup> *Id.*

pente naturelle de notre vie psychique, *descend* vers notre présent. Autrement dit, pour nous souvenir, nous sommes obligés de quitter l'état d'âme présent et de nous refaire l'état d'âme passé. Nous nous replaçons



B A C : Ligne symbolisant la réalité qui s'écoule.  
A : Point où se produit le sentiment du présent.  
D, E, F, G : Cercles de la mémoire.

d'emblée dans ce vaste monde du passé que nous portons toujours avec nous, et nous en amenons peu à peu une partie à coïncider avec la conscience actuelle. Pour cela, il nous faut passer par les différents *plans de conscience* qui forment notre mémoire. Il faut se représenter, en effet, la mémoire comme une



série de cercles extérieurs les uns aux autres, mais non concentriques, et qui vont s'élargissant à mesure qu'on s'enfonce dans le passé. Tous ces cercles se touchent en un point A qui est le sentiment du présent. Chacun de ces cercles reproduit l'image de toute notre vie antérieure, mais avec plus ou moins de détails. Plus l'on s'enfonce dans le passé, plus les cercles s'élargissent, et plus le nombre des détails de notre vie antérieure augmente. Le cercle le plus petit, D, qui est aussi le plus rapproché de notre présent, ne contient que juste les souvenirs qui nous sont immédiatement utiles et qui servent à notre vie actuelle, et, comme ce sont les souvenirs les plus récents qui nous sont les plus utiles, ce cercle ne contient que nos souvenirs immédiats. Plus les cercles s'agrandissent, plus ils contiennent de souvenirs inutiles et lointains. Le cercle extrême de notre mémoire, qui est formé de la totalité de nos souvenirs, est le cercle le plus vaste, mais aussi le plus inutile, celui qui nous sert le moins. Mais il est bien évident par là que, à chaque cercle, *notre mémoire est présente tout entière à elle-même*<sup>1</sup>. Il n'y a entre les cercles ou plans de

<sup>1</sup> Une preuve évidente que la mémoire demeure en nous tout entière, que le souvenir reste total, quoique latent, est le phénomène bien connu du moi des mourants, qui repassent en un instant toute leur vie écoulée dans ses moindres détails.

la mémoire qu'une différence dans le nombre des souvenirs enregistrés<sup>1</sup>. On comprend dès lors comment se produit l'acte de se souvenir. Il « ne consiste pas du tout, comme on l'a dit, à plonger dans la masse de nos souvenirs comme dans un sac<sup>2</sup> » pour en retirer le souvenir désiré. Car « par quelle chance mettrions-nous justement la main<sup>3</sup> » sur le souvenir cherché ?

L'acte de se souvenir consiste à parcourir successivement les différents cercles de la mémoire, jusqu'à ce que l'on ait trouvé un cercle suffisamment détaillé où le souvenir cherché ait sa place marquée, puis à amener ce souvenir jusqu'au point où il coïncidera avec le sentiment du présent. Plus le souvenir est lointain, plus le cercle où il se trouve est vaste et long à parcourir. Plus le souvenir est récent, plus le tour de la mémoire est vite fait<sup>4</sup>.

Mais où devons-nous placer la mémoire ?

Nous arrivons à la question importante, vitale, pour la solution de laquelle M. Bergson a écrit *Matière et mémoire*. Le sous-titre de ce livre est : *Essai sur la relation du corps à l'esprit*. C'est pour résoudre l'antique pro-

<sup>1</sup> Il est évident que ces cercles ne sont que des symboles, ils ne sont pas de l'espace réel, mais représentent seulement les degrés de dilatation possible de la personnalité.

<sup>2</sup> et <sup>3</sup> *Matière et mémoire*, p. 187.

<sup>4</sup> Le souvenir est donc une *actualisation* du passé.

blème des rapports du corps et de l'âme que M. Bergson a étudié à fond le fonctionnement et la nature de la mémoire. En effet, la mémoire est la faculté dont l'étude peut le mieux éclairer la question de l'interdépendance du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit. Parmi toutes les facultés intellectuelles, la mémoire seule a toujours été localisée dans le cerveau et considérée comme étroitement dépendante de la matière cérébrale. On a toujours fait de la mémoire la plus matérielle des facultés spirituelles. Si donc l'on pouvait démontrer que la mémoire ne dépend pas du cerveau, qu'elle en est totalement distincte, on résoudrait du coup le problème du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit dans le sens du spiritualisme. C'est la démonstration de l'indépendance de la mémoire à l'égard du cerveau qu'entreprend M. Bergson. Pour que cette démonstration fût tout à fait concluante, il fallait étudier la mémoire dans sa fonction la plus nettement localisée, la mémoire des mots, ou plus exactement la mémoire du son des mots<sup>1</sup>. Et il fallait l'étudier dans les cas pathologiques, qui seuls peuvent montrer à nu le fonctionne-

<sup>1</sup> Ainsi M. Bergson soutient une véritable gageure en acceptant de se mettre dans le cas le plus défavorable à sa thèse et en parvenant à démontrer que la mémoire en apparence la plus strictement localisée est une faculté indépendante de la matière cérébrale.

ment d'une faculté. C'est donc la maladie mentale appelée *aphasie* que M. Bergson se mit à étudier consciencieusement, et pendant cinq ans il dépouilla toute la littérature spéciale traitant de l'aphasie.

Bornons-nous ici à rapporter brièvement les résultats de son enquête. Voici le résumé de M. Bergson lui-même :

« Si les souvenirs, dit-il, étaient réellement déposés dans le cerveau, aux oublis nets correspondraient les lésions du cerveau caractérisées. Or, dans les amnésies où toute une période de notre existence passée, par exemple, est brusquement et radicalement arrachée de la mémoire, on n'observe pas de lésion cérébrale précise ; et au contraire dans les troubles de la mémoire où la localisation cérébrale est nette et certaine, c'est-à-dire dans les aphasies diverses et dans les maladies de la reconnaissance visuelle ou auditive, ce ne sont pas tels ou tels souvenirs déterminés qui sont comme arrachés du lieu où ils siègeraient, c'est la faculté de rappel qui est plus ou moins diminuée *dans sa vitalité*, comme si le sujet avait plus ou moins de peine à amener ses souvenirs au contact de la situation présente <sup>1</sup>. »

Quel est donc le rôle du cerveau dans le fonctionnement de la mémoire ? Souvenons-

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*. Résumé et conclusion, p. 265.

nous de ce que nous avons dit au début : le cerveau est un instrument d'action. Dans l'acte de la mémoire, son rôle est d'*actualiser* le souvenir, de le transformer en acte, en action, en mouvement. De même qu'il transforme les perceptions de l'extérieur en mouvements de réaction, de même il traduit les souvenirs en actions utiles. Une preuve en est, parmi beaucoup d'autres, que « dans l'aphasie progressive, ce sont les noms propres qui manquent les premiers, puis les noms communs, puis les adjectifs, enfin les verbes<sup>1</sup>. » La persistance du souvenir des verbes s'explique par le fait que les verbes expriment des actions et que leur représentation dans le cerveau éveille immédiatement l'ébauche d'un mouvement.

\* \* \*

### Le Cerveau et l'Esprit

Le cerveau est un organe de mouvement, « *un organe de pantomime*<sup>2</sup> », dit M. Bergson. « Son rôle est de *mimer* la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. Ce qui se fait dans le cerveau est à l'ensemble de la vie

<sup>1</sup> *Foi et Vie, l'Ame et le Corps*, 5 janvier 1913.

<sup>2</sup> *Foi et Vie, l'Ame et le Corps*, 20 décembre 1912. Cf. *Matière et mémoire*, pp. 189 et suiv.



consciente ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent ; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale<sup>1</sup>. »

Mais le cerveau, justement parce qu'il est instrument d'action, intermédiaire de mouvement, commutateur de pensée, justement parce qu'il extrait de l'esprit tout ce qu'il a de « jouable<sup>2</sup> », de « matérialisable<sup>3</sup> » et d'exprimable, « constitue le point d'insertion de l'esprit dans la matière, adapte l'esprit aux circonstances et le maintient en contact avec la réalité<sup>4</sup>. » L'extrême plan de la mémoire, la personnalité avec tout son passé inutile, constitue le *plan du rêve*. Le cerveau et la conscience actuelle adaptée à la réalité est le *plan de l'action*.

« Le cerveau n'est donc pas un organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience, mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle<sup>5</sup> », attentifs aux nécessités immédiates, et « capables d'action efficace<sup>6</sup>. » Le cerveau est proprement « l'organe de l'attention à la vie<sup>7</sup> », de l'adaptation à la réalité.

Une preuve de la vérité de cette affirmation si neuve et si étonnante est dans l'aliénation

<sup>1, 2, 3, 4, 5, 6, 7</sup> *Foi et Vie, l'Âme et le Corps*, 20 décembre 1912. Cf. *Matière et mémoire*, pp. 189 et suiv.



mentale. Qu'est-ce que la folie, sinon le fait de penser et de raisonner à côté de la réalité, en dehors de la réalité? La parenté de la folie et du rêve a été souvent remarquée. La folie provient de l'intoxication de la matière cérébrale. Or, « le poison ne va pas chercher le raisonnement dans telle ou telle cellule du cerveau. Le cerveau tout entier est atteint, une modification de la substance cérébrale tout entière fait que l'esprit perd contact avec l'ensemble des choses matérielles, sent la réalité se dérober sous lui, titube et est pris de vertige <sup>1</sup>. » La folie débute par un sentiment de vertige. « Le malade est désorienté. Les choses n'ont plus pour lui la solidité, le relief, la réalité d'autrefois <sup>2</sup>. » Cette perte du sentiment de la réalité, du sentiment du présent, de l'actuel, qui caractérise la folie, prouve bien que le cerveau a pour fonction non pas la pensée, mais *l'insertion de la pensée dans la réalité*.

Mais si le cerveau n'est pas l'organe de la pensée, s'il n'en est que le moyen d'action et l'instrument de précision, n'en faut-il pas conclure que l'esprit dépasse de beaucoup la substance cérébrale, que « l'esprit déborde le cerveau de toutes parts <sup>3</sup> », que « l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de

<sup>1</sup> *Foi et Vie, l'Ame et le Corps*, 5 janvier 1913.

<sup>2</sup> *Foi et Vie*, 5 janvier 1913; Cf. *Matière et mémoire*, pp. 190 et suiv.

<sup>3</sup> *Foi et Vie*, 5 janvier 1913.

l'activité mentale<sup>1</sup> », et que, surtout, « la vie de l'esprit ne peut pas être un effet de la vie du corps, que tout se passe, au contraire, *comme si le corps était simplement utilisé par l'esprit*, et que dès lors nous n'avons aucune raison de supposer que le corps et l'esprit soient inséparablement liés l'un à l'autre? Mais si la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si probable, que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme<sup>2</sup>. »

Nous avons cité tout au long les propres paroles de M. Bergson, qui sont la conclusion de son article *l'Âme et le Corps*, paru il y a trois ans dans *Foi et Vie*. Cette conclusion, toute spiritualiste, demande à être complétée, car la survivance de l'esprit à la mort du corps est une affirmation trop vague. Comment M. Bergson entend-il cette survivance? Sera-ce en retournant nous joindre à l'âme universelle ou en tant qu'âmes personnelles que nous serons immortels? D'après tout ce que nous savons de la pensée de M. Bergson, il semble bien que ce n'est pas à la survie personnelle qu'il doit aboutir. Mais atten-

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *Foi et Vie*, 5 janvier 1913.

dans le dernier mot de cette philosophie. La troisième grande œuvre de M. Bergson, *l'Évolution créatrice*, pourra nous mettre sur la voie d'une solution plus précise.

---

### III

*L'Evolution créatrice.* — Le parallélisme psychophysique. — L'intelligence et l'esprit. — L'intelligence et l'instinct. — L'instinct est de l'esprit. — Différence entre l'intelligence et l'instinct. — Impuissance de l'intelligence à comprendre la vie. — L'instinct doit pouvoir comprendre la vie. — L'intuition. — Les découvertes de l'intuition. — Le système de M. Bergson. — La doctrine de M. Bergson. — Caractères de la philosophie de M. Bergson. — L'erreur de l'intellectualisme. — Intuitivisme et pragmatisme. — W. James, disciple de M. Bergson. — Le succès et les disciples de M. Bergson. — Les adversaires du Bergsonisme. — Objections possibles. — Horizons nouveaux.

#### « L'Evolution créatrice »

« L'esprit déborde le cerveau de toutes parts. Le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience<sup>1</sup>. » C'est la démonstration de cette thèse qui se développe au long de l'œuvre magistrale intitulée *l'Evolution créatrice*.

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

Si l'esprit est beaucoup plus large que le cerveau, si la vie cérébrale est à la vie psychique dans le rapport de la partie au tout, si, autrement dit, *ce n'est pas le cerveau qui contient l'esprit, mais l'esprit qui contient le cerveau*, on peut se demander : qu'est-ce que M. Bergson entend par *l'esprit*? Nous avons malgré tout, involontairement, et pour les usages de la vie pratique, une conception toute matérialiste de l'esprit. Nous lui attribuons pour siège le cerveau, nous le localisons dans les circonvolutions de l'encéphale, et nous obtenons ainsi une vue claire et simpliste du psychique dont se contente le sens commun. Bien plus, la physiologie semble être d'accord avec la psychologie pour admettre que notre constitution mentale correspond exactement à notre constitution cérébrale, et qu'à une autre complexion physique et chimique de notre cerveau correspondrait une pensée également autre.



### **Le Parallélisme psycho-physique**

Ceux d'entre nous qui n'admettent pas la conception nettement matérialiste de la dépendance de la pensée à l'égard du cerveau adop-

tent tout au moins la thèse du *Parallélisme psycho-physique*. Cette thèse affirme l'équivalence de la vie cérébrale et de la vie psychique. Elle peut se formuler ainsi : « Un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'ensuit<sup>1</sup>. » Ou bien : « La conscience ne dit rien de plus que ce qui se fait dans le cerveau, elle l'exprime seulement dans une autre langue<sup>2</sup>. » Cette théorie, qui nous vient de la philosophie de Descartes, est encore très généralement en faveur aujourd'hui. M. Bergson a entrepris d'en démontrer la faiblesse dans sa communication au Congrès de Philosophie de Genève de 1904. Il publia cette communication dans la *Revue de métaphysique et de morale* de 1904, sous le titre : *Le parallogisme psycho-physiologique*. M. Bergson démontre que la théorie du *parallélisme* est en réalité un *parallogisme*, c'est-à-dire une illusion de raisonnement, une déduction fautive sous une apparence logique. Elle n'est possible que par une confusion de termes, et par le passage inaperçu d'un système de notation à un autre système, opposé au premier. On envisage successivement les termes qu'on emploie comme des *choses* (réalisme) et comme des *représentations* (idéisme).

Si l'on considère la conscience et le cerveau

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *Le Parallogisme psycho-physiologique*, *Revue de métaphysique et de morale*, t. 12, pp. 895 et suiv.



comme des choses, à la façon réaliste, quel droit a-t-on d'isoler et de considérer comme différentes de nature deux choses qui appartiennent également à une réalité unique ? Le réalisme a pour caractère de concevoir une vaste réalité indivisée dont tous les points sont solidaires. Dire que l'état cérébral est l'équivalent de l'état psychologique, c'est dire que le cerveau suffit à expliquer la pensée et qu'on peut l'isoler du reste de la réalité sans que la pensée en soit changée. Mais il n'y a que les représentations des choses qui soient isolables. Les choses elle-mêmes s'entretiennent toutes. Le réalisme passe ainsi insensiblement de la notion de *choses* à celle de *représentations*.

L'idéalisme fait le chemin inverse. Il commence par affirmer que tout ce qui est réel ne peut être pour nous que représentation. Notre pensée est donc la représentation totale de l'univers. Et notre cerveau, que peut-il être pour l'idéalisme ? Une représentation, comme notre corps, comme tout ce qui existe. Mais notre cerveau ne peut être qu'une représentation partielle, au milieu de la représentation totale qu'est pour nous l'univers. Or le parallélisme affirme que *notre cerveau (représentation partielle) est équivalent à notre pensée (représentation totale)*. Cela revient à dire que la partie égale le tout.

Pour pouvoir soutenir la thèse du parallélisme, l'idéalisme est donc obligé de changer de vocabulaire au cours de la démonstration et de considérer le cerveau et la pensée comme des choses, puis de revenir au sens de représentation pour pouvoir concevoir ces choses comme séparées.

Or, un tel passage d'un sens à un autre dans l'emploi des termes d'une démonstration est absolument illégitime. Il ruine la valeur logique de la démonstration. Ainsi la thèse du parallélisme, ne parvenant à se soutenir que par l'ambiguïté des termes, est sans valeur aux yeux d'une critique sévère. Voilà ce qu'établit M. Bergson. La grande erreur du parallélisme est de confondre l'*équivalence* avec la *solidarité*. Que l'esprit et le cerveau soient solidaires, il ne s'ensuit pas que chaque partie de l'un ait pour correspondant une partie de l'autre. L'écrou aussi est solidaire de la machine. Il ne s'ensuit pas que « la machine ait son équivalent dans l'écrou <sup>1</sup>. »

\* \* \*

<sup>1</sup> Art. cité, p. 908. V. aussi dans *l'Evolution créatrice* : « La conscience d'un être vivant... est solidaire de son cerveau dans le sens où un couteau pointu est solidaire de sa pointe ; le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau. » (p. 285.)

## L'Intelligence et l'Esprit

Et cependant nous restons persuadés que l'intelligence est chose cérébrale, et la correspondance de l'intelligence et du cerveau nous semble si évidente, que nous ne pouvons concevoir les deux termes l'un sans l'autre. Et de là, par une généralisation illégitime, nous concluons à l'interdépendance du corps et de l'esprit. C'est que nous avons coutume de confondre l'*intelligence* et l'*esprit*. L'intelligence est bien de l'esprit, mais elle n'est qu'une des formes de l'esprit. L'intelligence est à l'esprit dans le rapport de la partie au tout. L'esprit est beaucoup plus vaste que l'intelligence, mais par suite de notre conception irrémédiablement intellectualiste, nous voyons dans l'intelligence tout l'esprit.

C'est la dénonciation et la démonstration de cette confusion perpétuelle de l'intelligence et de l'esprit qui est le propos de ce merveilleux ouvrage intitulé *l'Évolution créatrice*. Cette œuvre magistrale, qui est jusqu'à présent le chef-d'œuvre de M. Bergson, et qui restera l'une des pierres angulaires de toute la pensée future, est tellement copieuse, riche en vues géniales et en idées inattendues, qu'il est difficile d'en donner un résumé. Cependant, comme c'est bien la distinction de l'esprit et de l'intel-

ligence qui est le thème et l'objet de tout le livre, on peut ramener toutes les parties de l'œuvre à cette idée directrice. Le meilleur moyen, d'ailleurs, pour faire comprendre une œuvre comme celle-là est non pas de la résumer page après page, mais de la *repenser*, de la reconstruire, d'en retrouver la genèse en se plaçant au cœur même de l'idée fondamentale.

C'est là justement une des idées chères à M. Bergson, et en essayant de « reconstruire » son *Evolution créatrice*, nous sommes sûr de répondre à son vœu.

Représentons-nous donc que l'intelligence n'est pas tout l'esprit. Que sera alors l'esprit qui n'est pas l'intelligence, et que sera l'intelligence elle-même ? M. Bergson répond : Ce qui de l'esprit n'est pas intelligence est *instinct*.



## L'Intelligence et l'Instinct

L'esprit, dès ses premières manifestations au sein de la matière organique, s'est scindé en deux tendances divergentes, l'instinct et l'intelligence. Ces deux tendances ne sont pas successives, elle sont simultanées, contempo-

raines. L'intelligence n'est pas venue après l'instinct, elle n'est pas un progrès et un perfectionnement de l'instinct ; elle n'est donc pas sur la même ligne que lui. L'intelligence est une voie suivie par l'esprit, l'instinct en est une autre. Voici d'ailleurs l'affirmation de M. Bergson lui-même : « L'erreur capitale, dit-il, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. <sup>1</sup> »

On comprend toute l'importance de cette affirmation inattendue. Elle renverse toutes nos idées traditionnelles. Notre sens commun n'a-t-il pas coutume non seulement de voir dans l'intelligence tout l'esprit, et de bannir dédaigneusement l'instinct de l'esprit, mais encore, par une inconséquence bien bizarre, de faire sortir l'intelligence de l'instinct comme un progrès et comme un développement ? Le sens commun place donc l'instinct et l'intelligence *sur la même ligne*, et en faisant sortir l'une de l'autre, il leur attribue à tous deux la même nature. Mais en même temps, par une

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 146.

contradiction étrange, le sens commun se refuse à reconnaître à l'instinct une nature spirituelle, tandis qu'il accorde pleinement cette nature à l'intelligence, dans laquelle même il voit l'unique manifestation de l'esprit. Voilà la conception contradictoire que nous acceptons si aisément, et dont notre raison se contente sans même se douter de son absurdité.

Comment expliquer la formation et la persistance dans notre esprit de cette idée déraisonnable ? Elle s'est, sans doute, déposée en nous par couches successives. D'abord le rationalisme a fait de la raison toute seule l'activité spirituelle tout entière. Puis, une philosophie plus soucieuse de la liaison des diverses formes de la vie a voulu établir une chaîne ininterrompue allant des manifestations rudimentaires de la matière organisée à l'homme, et ainsi s'institua cette gradation et cette hiérarchie qui place l'instinct au-dessus de la vie végétative et l'intelligence au-dessus de l'instinct. Enfin l'évolutionnisme moderne, voulant établir un rapport causal entre ces différents *états*, les fit sortir l'un de l'autre et les transforma en *étapes*, en *stades*, en *phases* d'un même développement continu.

Il était temps qu'une critique sévère fît justice de cette conception ambiguë et hypocrite qui est à la base de toutes les philosophies de la nature. C'est à M. Bergson que revient



le mérite d'avoir entrepris cette critique ; mais il a aussi le mérite de reconstruire après avoir détruit. Il ne s'est pas contenté de nous montrer l'absurdité de notre conception courante de la vie universelle, il nous apporte la conception que l'on peut lui substituer. La philosophie bergsonienne n'aurait accompli que cette substitution d'une idée logique et cohérente à une idée absurde, au sujet de l'évolution de la vie, qu'elle aurait déjà droit à notre admiration et à notre reconnaissance. Mais le Bergsonisme transforme les idées traditionnelles sur tant de questions à la fois, qu'il est difficile de dire quelle est sa réforme la plus importante.

Ainsi, M. Bergson établit que l'instinct et l'intelligence sont bien *de même nature*, étant tous deux de l'esprit, mais que l'une n'est pas le développement de l'autre, tous deux travaillant *dans des directions divergentes*.



### L'Instinct est de l'esprit

Mais il faudrait d'abord prouver que l'instinct et l'intelligence sont *de même nature*, et que l'instinct est de *l'esprit* au même titre que l'intelligence.

Qu'est-ce que l'instinct ? Quelle que soit la définition que l'on donne de l'instinct, on est bien obligé de dire que l'instinct est une force, ou une impulsion, ou une tendance, ou une faculté qui agit sur la matière et qui l'organise en vue d'une fin voulue par la vie. Or, si l'instinct est *ce qui agit sur la matière*, il ne peut être la matière elle-même, il ne peut être confondu avec elle. Et si l'instinct n'est pas matière, il est esprit. Ce qui empêche la plupart d'entre nous de reconnaître à l'instinct une nature spirituelle, c'est qu'il est le plus souvent inconscient. Nous confondons sans cesse *psychisme* et *conscience*, comme M. Bergson le remarquait déjà dans *Matière et mémoire*, et cette confusion procède encore de nos préjugés intellectualistes. La psychologie moderne nous a pourtant appris que la conscience n'est qu'une partie de la vie psychique.

Mais l'instinct pourrait n'être encore qu'une forme très inférieure de la vie psychique ; c'est ce que l'on croit quand on voit dans l'instinct un pur automatisme. Or, il n'est pas que cela. Il implique des démarches tellement compliquées, tellement ingénieuses, une vue si nette et si obstinée d'un but précis, qu'on serait souvent tenté de lui attribuer les caractères de l'intelligence. L'instinct des insectes est particulièrement stupéfiant, surtout depuis les révélations du grand entomologiste Fabre.

Ne citons qu'un exemple, celui du petit coléoptère appelé Sitaris. Cet insecte dépose ses œufs à l'entrée du nid de l'abeille appelée Anthophore. La larve du Sitaris guette l'Anthophore mâle au sortir de son nid, s'attache à elle jusqu'au moment du vol nuptial, passe alors du mâle à la femelle, et attend que celle-ci pondre ses œufs. Alors elle se loge sur un œuf, le dévore et s'installe sur la coquille qui lui permet de flotter sur le miel. Elle dévore ensuite le miel et devient nymphe, puis insecte parfait<sup>1</sup>. Le but voulu par la nature est atteint, mais il n'a été atteint que par des démarches compliquées, indirectes et hasardeuses, à tel point qu'il semble que le Sitaris et sa larve ont dû combiner savamment tout leur plan d'action, et qu'ils ont dû *connaître* exactement d'avance tout ce qui se passera. S'il y a là connaissance véritable, nous ne le saurons probablement jamais, mais ce ne peut être qu'une connaissance « *implicite*<sup>2</sup> ». C'est une connaissance *vécue* et « *jouée*<sup>3</sup> », non pas « *pensée*<sup>4</sup> » et *représentée*. C'est une connaissance « *extériorisée*<sup>5</sup> » en action et non point « *intériorisée* en conscience<sup>6</sup>. »

Mais ce caractère de connaissance que présente l'instinct est encore plus frappant dans

<sup>1</sup> Cet exemple est donné par M. Bergson, v. *Evolution créatrice*, pp. 158 et 159.

<sup>2, 3, 4, 5, 6</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 158 et 159.

le cas d'un autre insecte, la guêpe. Les observations de Fabre ont démontré que la guêpe *sait* piquer de son aiguillon les scarabées et les chenilles de manière à les paralyser sans les tuer, afin de pouvoir déposer ses œufs dans le corps de ses victimes et fournir ainsi une nourriture fraîche à ses larves. Or, pour paralyser ses victimes, la guêpe doit piquer exactement les ganglions moteurs, et ceux-là seulement. Elle doit donc procéder « comme le ferait un savant entomologiste doublé d'un chirurgien habile<sup>1</sup>. »

Comment donc a-t-elle appris l'anatomie des insectes qui sont sa proie ? Ce n'est pas en les disséquant, ni par une suite de tâtonnements et d'expériences qu'elle est arrivée à sa science chirurgicale. D'autre part, ce n'est pas non plus chez elle pur automatisme, car on sait qu'il arrive à la guêpe de se tromper, de tuer la chenille au lieu de la paralyser, ou de la paralyser incomplètement. Comment donc faut-il expliquer la merveille de cet instinct paralyseur ?

Il ne reste qu'une explication possible, c'est qu'il doit exister « entre la guêpe et sa victime une *sympathie*, au sens étymologique du mot<sup>2</sup> », c'est-à-dire une communauté de sensibilité, pour ne pas dire de sentiment, grâce à laquelle la guêpe *sent* la structure organique

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 158.  
*Id.*, p. 188.

de sa victime comme si elle était à l'intérieur de celle-ci ou à sa place. Cette *compénétration* doit se produire dès la *mise en présence* de la guêpe et de sa proie. Et nous avons alors non plus deux animaux distincts, deux organismes extérieurs l'un à l'autre, mais une véritable fusion de deux activités par le miracle de l'instinct. Une foule d'autres observations du même genre nous conduiraient à affirmer d'une manière générale que « *l'instinct est sympathie.*<sup>1</sup> » Il est même « *sympathie divinatrice.*<sup>2</sup> » N'avons-nous pas nous-mêmes une révélation de ce que peut être l'instinct quand nous éprouvons des sympathies et des antipathies irréfléchies, et quand, étant mis en présence d'une personne, nous avons le sentiment de la pénétrer et de *sentir* son caractère ? Or, cela nous arrive plus souvent que nous ne le croyons. Et nous avons, dans ces cas-là, l'impression de connaître, de connaître même à fond, quoique ce genre de connaissance n'ait rien à faire avec l'intelligence ni la raison. La *perspicacité psychologique* est de même nature que l'instinct ; la preuve, c'est qu'elle ne s'acquiert pas, et que ses jugements sont irraisonnés, immédiats, et le plus souvent infaillibles.

Or, qui oserait prétendre que la perspicacité psychologique ne soit pas une faculté de l'es-

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 191.

prit ? N'est-elle pas le privilège des plus grands esprits, des Shakespeare, des Racine et des Molière ?

Ainsi, dit M. Bergson, « pour n'être pas du domaine de l'intelligence, l'instinct n'est pas situé hors des limites de l'esprit. <sup>1</sup> »



### Différence entre l'Intelligence et l'Instinct

Mais il s'agit maintenant de prouver que l'instinct et l'intelligence, quoique étant tous deux de l'esprit, ne peuvent être placés sur la même ligne, que l'intelligence n'est pas, comme on croit, le perfectionnement de l'instinct, et qu'ils travaillent dans des directions divergentes.

Quelles sont les différences à établir entre l'intelligence et l'instinct ?

D'abord, l'intelligence, dès son apparition dans le cerveau humain, a été la faculté de *fabriquer des instruments artificiels*, pour suppléer les instruments naturels qui ont toujours fait défaut à l'homme. Les premières traces de l'humanité sont des armes taillées

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 190.



dans la pierre, et les inventions mécaniques ont toujours été la principale activité de l'esprit humain, de telle sorte, dit M. Bergson, que l'homme devrait s'appeler « non pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*.<sup>1</sup> »

Quant à l'instinct, il est la faculté d'*utiliser des instruments naturels*, et non pas seulement de les utiliser, mais même de les construire. Car il est impossible de fixer une limite précise entre l'activité organique qui crée les instruments des fonctions vitales et l'activité instinctive qui utilise ces instruments. « Dans les métamorphoses de la larve en nymphe et en insecte parfait, il n'y a pas de ligne de démarcation tranchée entre l'instinct de l'animal et le travail organisateur de la matière vivante.<sup>2</sup> » De même, « quand le petit poulet brise sa coquille d'un coup de bec, il agit par instinct, et pourtant il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire.<sup>3</sup> » Ainsi, une première différence entre l'instinct et l'intelligence est que « l'instinct est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés, l'intelligence est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.<sup>4</sup> »

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 151.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 152.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 180.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 152.

Une seconde différence entre l'intelligence et l'instinct est que la connaissance instinctive se rapporte toujours à un *seul objet*, et encore à une *partie* seulement de cet objet, tandis que la connaissance intellectuelle, rationnelle, ne peut se rapporter qu'à une pluralité d'objets. La première est donc une connaissance *partielle*, la seconde une connaissance *générale*. Mais voyons de plus près.

L'instinct ne connaît qu'une partie d'un objet spécial, mais il en a une « connaissance *intérieure et pleine*, non pas explicite<sup>1</sup> », mais implicite, non pas pensée, mais sentie et vécue. L'animal ne connaît du monde qui l'entoure que la proie spéciale dont il se nourrit, et encore il ne connaît de cette proie que ce qui l'intéresse directement. Mais de quelle connaissance profonde il la pénètre, comme il la sent vivre, comme il la comprend, comme il s'incorpore à elle et se met à sa place ! Et pour ce qui est de son propre corps, de sa conservation, de l'emploi de ses organes, comme il ne fait qu'un avec les instruments organisés qu'il a à son service !

Quant à l'intelligence, dès son apparition, elle est faculté de comparer, d'inférer, de rapprocher des objets par la pensée et d'en tirer des caractères communs. Mais précisément

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 162.

parce que, dès le début et dans son essence, l'intelligence est *comparaison*, elle ne porte que sur les caractères extérieurs et superficiels de la réalité, car seuls ces caractères sont comparables, présentant un élément commun. Elle ne peut saisir l'élément différent en soi, l'individuel, l'irréductible, parce qu'il est impossible de le comparer. Nous ne voulons pas revenir ici sur notre démonstration du procédé de connaître propre à la raison. Nous l'avons exposé dans notre première partie. Mais il ressort bien de ce que nous avons dit que l'intelligence ne peut avoir des choses qu'une connaissance « *extérieure*<sup>1</sup> », *superficielle* et « *vide*<sup>2</sup> ». Elle ne porte pas, comme l'instinct, sur un objet particulier, mais sur la comparaison entre plusieurs objets ; elle n'apporte donc pas la connaissance d'une *chose*, mais des *rapports* entre les choses.

Mais c'est justement parce que la connaissance intellectuelle est extérieure aux objets, et vide comme une pure forme, qu'elle peut s'étendre indéfiniment et s'appliquer à tous les objets imaginables.

La portée de l'intelligence est illimitée, ses possibilités sont infinies, mais la rançon de son immensité est son irrémédiable superficialité. Elle ne peut rien connaître du dedans,

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 162.

elle ne peut saisir pleinement un objet particulier. Elle est condamnée à se taire devant l'individuel. Or, ce qu'elle ne peut faire, l'instinct le fait, et ce qu'elle fait, l'instinct ne peut le faire. On peut dire en un mot que l'intelligence est une connaissance *en surface* et *en étendue*, l'instinct une connaissance *en profondeur*. Mais il y a plus.

\* \* \*

### **Impuissance de l'Intelligence à comprendre la Vie**

L'intelligence, faculté née en l'homme de la nécessité de fabriquer des instruments artificiels et, par conséquent, de façonner la matière brute et inerte, garde une trace ineffaçable de son origine. Elle a pour ainsi dire une *déformation professionnelle* dont elle ne peut se débarrasser, même quand elle cesse d'être l'ouvrière et qu'elle veut changer son occupation utilitaire en recherche désintéressée. Son habitude millénaire de travailler la matière brute fait qu'elle ne peut s'appliquer aujourd'hui encore qu'au monde des *corps solides et inorganiques*. Elle est incapable de s'appliquer efficacement aux éléments fluides du réel

et aux corps organisés. Et comme son travail sur la matière inerte exige d'elle qu'elle considère chaque corps, chaque objet inorganique comme distinct de tous les autres et comme existant en soi, l'intelligence a pris l'habitude de ne concevoir « clairement que le *discontinu*<sup>1</sup>. »

Et cette même nécessité de façonner l'inerte et de travailler sur l'immobile a détourné l'intelligence du mouvement. Le mouvement ne lui était pas utile. Il ne pouvait que nuire à ses desseins. Elle devait pouvoir envisager pendant son travail l'objet qu'elle façonnait comme une immobile identité. De là l'impossibilité où est encore aujourd'hui l'intelligence de comprendre le mouvement. Elle ne se représente le mouvement que par une série de repos, et elle ne conçoit « clairement que l'*immobilité*<sup>2</sup>. » C'est par suite de cette déformation professionnelle de l'intelligence appliquée dès ses débuts à l'*inerte* et au *mort*, qu'elle se trouve si impuissante quand elle est placée en face de l'*actif* et du *vivant*.

La vie est chose fluide, instable, glissante, ailée, l'intelligence ne conçoit que le solide et le massif. La vie est chose organisée, l'intelligence ne comprend que l'inorganique ; la vie

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 168.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 169.

est chose continue, ininterrompue, l'intelligence ne saisit que le discontinu. La vie est chose mobile, elle évolue, elle devient. L'intelligence ne connaît que l'immobilité. Enfin la vie est chose imprévisible, jaillissante, elle crée sans cesse du nouveau. Elle est une « *évolution créatrice*<sup>1</sup>. » L'intelligence ne connaît que le donné, l'existant, l'identique, le semblable, elle construit le même avec le même. « *L'intelligence est donc, dit M. Bergson, caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.*<sup>2</sup> »

Voilà le grand mot prononcé : l'intelligence ne peut comprendre la vie. Voilà la grande découverte de M. Bergson, sa vérité nouvelle, son principal paradoxe. Nous avons peut-être bien quelque soupçon de cette vérité, car l'intelligence et la raison nous ont amenés, combien de fois, à dire : « La vie est absurde ! la vie est un non-sens ! » Combien d'entre nous ont perdu le *sens de la vie* ! Excès d'intellectualité, diagnostique M. Bergson. Et il a raison. Mais les conséquences de sa découverte sont infinies, immenses. Comme la Vie est le problème central de la métaphysique moderne, dire que l'intelligence ne peut comprendre la Vie, c'est dire qu'elle est impuissante à la recherche principale de la métaphysique. Voilà donc l'in-

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 175.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 179.



telligence déclarée inefficace pour le propos capital de la spéculation philosophique !

Mais ce n'est pas seulement à la philosophie première que l'intelligence se révèle impropre, c'est à toute discipline qui a pour objet la Vie. « L'intelligence, dit M. Bergson, si habile à manipuler l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il s'agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit, elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie en dirait long à cet égard. Quand on songe à l'intérêt capital que nous avons à conserver nos corps et à élever nos âmes, au dommage palpable par lequel se manifeste et se paie la défektivité d'une pratique médicale ou pédagogique, on demeure confondu de la grossièreté et surtout de la persistance des erreurs...<sup>1</sup> On en découvrirait

<sup>1</sup> Il y aurait toute une théorie nouvelle de la pédagogie à tirer de la philosophie bergsonienne. La pédagogie moderne, qui s'intitule expérimentale ou scientifique, est encore toute pénétrée d'intellectualisme, elle est une pure œuvre de l'intelligence. Elle procède uniquement par comparaison et par mesure, comme d'ailleurs toute la science. Elle ne s'occupe que du ressemblant et de la quantité. Elle oublie qu'elle a affaire à des individus, ou du moins qu'elle doit en former. Elle méconnaît les personnalités, parce qu'elle néglige volontairement le différent, la qualité, et qu'elle laisse de côté les éléments irréductibles. Elle travaille sur les êtres humains comme elle travaillerait sur des objets inertes. Elle ne tient aucun compte des réactions imprévisibles, des impulsions originales, de l'autonomie et de la *liberté* des jeunes con-

l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort<sup>1</sup>. » Autrement dit, l'intelligence est chez elle dans la géométrie et dans les sciences à forme géométrique. Et, pour reprendre maintenant la profonde distinction instaurée par Pascal, on peut dire tout uniment que l'intelligence, la raison, c'est *l'esprit géométrique*. Quant à *l'esprit de finesse*, ce sera... l'instinct !

\* \* \*

### **L'Instinct doit pouvoir comprendre la Vie**

L'instinct, par ses caractères, s'oppose à l'intelligence. L'instinct est fait pour la vie, il doit donc pouvoir la comprendre. Il est « moulé<sup>2</sup> » sur la vie, bien plus, il est la vie

sciences. Une pédagogie inspirée du Bergsonisme serait soucieuse, avant tout, de la qualité des esprits, et elle tendrait à former des individualités. Tout le Bergsonisme, du reste, est une philosophie essentiellement individualiste. Nous nous réservons de développer ailleurs notre idée d'une *pédagogie bergsonienne*.

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 179.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 179.

même dans son élan. « Tandis que l'intelligence procède *mécaniquement*, l'instinct procède *organiquement*.<sup>1</sup> » Mais l'instinct à l'état pur est inconscient. Il *vit* sa connaissance au lieu de la *penser*. Il agit au lieu de comprendre. Il faudrait pouvoir le transformer en pensée, le faire monter au jour de la conscience. Car, dit M. Bergson, « si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière... Les plus essentiels des instincts sont réellement des processus vitaux.<sup>2</sup> » Il faudrait que « la conscience virtuelle qui les accompagne s'épanouisse plus largement, puis s'approfondisse complètement, *pour coïncider avec la force génératrice de la vie*.<sup>3</sup> »

Oui, mais cela est-il possible? Pourquoi non? Pourquoi l'instinct ne pourrait-il pas prendre conscience de lui-même, devenir pensée? N'avons-nous pas bien souvent conscience de nos instincts? Ne les saisissons-nous pas en nous dans leur travail souterrain? Et quand ils sont puissants, n'émergent-ils pas d'eux-mêmes à la conscience? Nous ne saurions trop

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 179 et 180.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 180.

le répéter, instinct ne va pas forcément avec inconscience. Instinct veut dire impulsion, impulsion de la vie et pour la vie. La vie en est la cause et le but. Mais cette impulsion n'est pas forcément aveugle. Si nous pouvions la saisir *en chemin*, dans son élan à la vie, nous saisirions le sens même de la vie. L'instinct est de l'esprit. Pourquoi échapperait-il aux prises de l'esprit ? L'instinct est une partie du moi. Pourquoi le moi ne pourrait-il en prendre conscience ?

« Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, dit M. Bergson, c'est ce que démontre déjà l'existence, chez l'homme, d'une *faculté esthétique* à côté de la perception normale.<sup>1</sup> »

Par cette faculté esthétique, l'artiste ressaisit « l'intention de la vie en se replaçant à l'intérieur de son objet par une espèce de sympathie... Il est vrai que cette intuition esthétique n'atteint que l'*individuel*. Mais on peut, dit M. Bergson, concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la *vie en général*.<sup>2</sup> »

Quelle doit être cette recherche et quel doit en être le procédé ?



<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 192.

## L'Intuition

La philosophie doit essayer d'employer l'*intuition*, qui est « l'instinct devenu conscient de lui-même, désintéressé, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment.<sup>1</sup> » Elle apercevra alors « ce que les données de l'intelligence ont d'insuffisant, et le moyen de les compléter.<sup>2</sup> » L'intelligence elle-même lui servira à montrer que « les cadres intellectuels ne trouvent plus leur exacte application <sup>3</sup> », qu'ils craquent de toutes parts sous la poussée de la vie.

Quelle est donc cette méthode propre à la philosophie nouvelle ? Qu'est-ce que l'*intuition* ? Voici la description que fait M. Bergson de ce procédé de connaître : « Concentrons-nous sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 192.

<sup>2</sup> et <sup>3</sup> *Id.*, pp. 192 et 193.

limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant.<sup>1</sup> » C'est ainsi que nous prendrons conscience de notre *spiritualité*. « Détendons-nous maintenant... Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté.... Nous ne tombons jamais dans la passivité absolue... Mais, à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, — plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et qui renaît indéfiniment.<sup>2</sup> » Et voilà ce qui nous fera comprendre la *matérialité*.

« Au fond de la *spiritualité*, d'une part, de la *matérialité* avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion.... Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, ch. III, p. 218.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 219.



consistent la vie et l'action libres. Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé.... se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace.<sup>1</sup> »

Ainsi l'intuition peut nous faire saisir, par une révélation rapide, la double nature, psychique et physique, de la réalité. Elle exige pour cela de l'esprit un double mouvement : par un mouvement de *tension*, le moi se contracte sur lui-même « dans la pure durée<sup>2</sup> ». Il prend ainsi conscience du *temps réel*, dont les moments se confondent avec ses propres états (v. plus haut, pp. 60 et suiv.) et qui est la forme même de la vie psychique, de l'esprit ; puis, par un mouvement de *détente* et aussi d'*extension*, la conscience se développe en états distincts, dispersés, qui lui révèlent la nature de l'*espace réel* et de la matière.

Ainsi l'intuition est un acte qui se fait à l'intérieur de la conscience. Mais qu'on n'aille pas croire que ce soit un acte aisé à accomplir. C'est, au contraire, un acte difficile et pénible, qui répugne à notre nature et à nos habitudes

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 219, 220.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

intellectuelles. Il s'agit, en effet, de rompre les cadres solides et séculaires où notre raison s'était volontairement enfermée. Il ne suffit plus de « spéculer sur le mécanisme de l'intelligence<sup>1</sup> », de « raisonner sur ses pouvoirs<sup>2</sup> », il faut « la dépasser<sup>3</sup>. » « Il faut brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle.<sup>4</sup> » Puis, une fois que nous avons libéré l'intelligence de ses formes traditionnelles et de ses habitudes ancestrales, nous devons lui demander le plus grand effort qu'elle puisse faire, l'effort de remonter la pente qu'elle avait descendue au cours des siècles, de « se résorber dans son principe<sup>5</sup> » et de « revivre à rebours sa propre genèse.<sup>6</sup> » C'est là ce que signifie le mouvement de *tension* dont nous avons parlé. Mais « l'effort que nous donnons ainsi pour dépasser le pur entendement<sup>7</sup> » trouve sa récompense. Il « nous introduit dans quelque chose de plus vaste, où notre entendement se découpe et dont il a dû se détacher... Dans cette réalité nous nous replacerons de plus en plus complètement, à mesure que nous nous efforcerons davantage de transcender l'intelligence pure<sup>8</sup>. »

<sup>1</sup>, <sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 211.

<sup>5</sup>, <sup>6</sup> *Id.*, p. 209.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 217.

<sup>8</sup> *Id.*, pp. 217, 218.

Ici se présente une objection : « On dira que, même ainsi, nous ne dépassons pas notre intelligence, puisque c'est avec notre intelligence, à travers notre intelligence que nous regardons encore les autres formes de la conscience. Et l'on aurait raison de le dire, si nous étions de pures intelligences, s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence. Là résident certaines puissances complémentaires de l'entendement, puissances dont nous n'avons qu'un sentiment confus quand nous restons enfermés en nous, mais qui s'éclaireront et se distingueront quand elles s'apercevront elles-mêmes à l'œuvre dans l'évolution de la nature. Elles apprendront ainsi quel effort elles ont à faire pour s'intensifier et pour se dilater dans le sens même de la vie <sup>1</sup>. »

Il faudrait renoncer à connaître quoi que ce fût autrement que par l'intelligence, « si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements, c'est-à-dire à préparer des géomètres. Mais la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule. Sur d'autres voies, divergentes, se sont développées d'autres formes de

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, Introduction, pp. V et VI.

la conscience... En les rapprochant les unes des autres, en les faisant ensuite fusionner avec l'intelligence, n'obtiendrait-on pas cette fois *une conscience coextensive à la vie* et capable, en se retournant contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une vision intégrale, quoique sans doute évanouissante ? <sup>1</sup> »

Ces « puissances complémentaires de l'entendement », ces « formes de la conscience » qui ne sont pas l'intelligence, on peut les désigner d'un seul mot : l'*instinct*. Et cette « conscience coextensive à la vie », c'est la totalité de l'élément psychique, c'est l'instinct mêlé à l'intelligence, pénétré d'intelligence, éclairé et rendu pleinement conscient par l'intelligence, c'est, en un mot, l'*intuition*.<sup>2</sup>

\* \* \*

## Les Découvertes de l'Intuition

Sans doute, dira-t-on, toute cette théorie d'une nouvelle faculté de connaître est belle et intéressante. Mais il s'agit maintenant de

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, Introduction, p. V.

<sup>2</sup> V. pour ce qui concerne plus spécialement l'intuition que doit pratiquer le philosophe l'article de M. Bergson *L'Intuition philosophique* (*Revue de métaphysique et de morale*, vol. XIX, Nov. 1911).

savoir si elle est applicable. Et, de fait, beaucoup d'esprits restent sceptiques devant cette méthode de connaissance qu'on leur propose. Rassurons-nous. M. Bergson ne s'est pas contenté d'être le théoricien de l'intuition. Il l'a appliquée à ses recherches, et elle a donné déjà de beaux résultats. Les œuvres de M. Bergson exposent les découvertes de la méthode intuitive, et nous venons de voir déjà plusieurs de ces découvertes, dont nous avons signalé la haute originalité.

*L'Essai sur les données immédiates de la conscience* est tout entier une étude du moi à l'aide de l'intuition. *Matière et mémoire* est, sans doute, la moins intuitive des œuvres de M. Bergson, et pourtant maintes pages en sont parmi les plus étonnantes que l'intuition ait révélées au philosophe. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais c'est surtout dans *l'Évolution créatrice* que l'intuition bergsonienne s'épanouit et accumule ses découvertes les plus extraordinaires.

Essayons de faire avec quelque méthode le bilan des découvertes auxquelles M. Bergson est arrivé par le procédé de la connaissance intuitive.

Après avoir, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, trouvé par l'intuition la vraie nature du moi (qui est dans la qualité pure, la succession, la durée, la liberté,

v. plus haut, p. 55 à 73), M. Bergson, dans *Matière et mémoire*, a étudié, également à l'aide de l'intuition, le moi placé dans son milieu, le monde extérieur, et il a rapporté de son étude les découvertes que l'on sait sur la perception, sur la représentation, sur le souvenir et sur le rôle du cerveau (v. plus haut, p. 74 à 95). Mais dans cette même œuvre, M. Bergson a traité aussi de la matière, ce qui était dans son programme. Et sa vue intuitive de la matière est d'une originale profondeur. Si nous n'en avons pas encore parlé, c'est que tout le dernier chapitre de *Matière et mémoire* annonce déjà *l'Evolution créatrice* et en est comme l'introduction. Nous pouvons maintenant joindre la fin de *Matière et mémoire* à *l'Evolution créatrice* pour obtenir une conception générale de la matière et de l'esprit élaborée par l'intuition bergsonienne. Et nous pourrons aussi compléter la conception de l'espace et du temps que nous avons vue ébauchée dans *l'Essai*.

Pour ce qui concerne la matière, la certitude acquise par l'intuition est que la matière est « une étendue concrète, continue, diversifiée et organisée. <sup>1</sup> »

Pour obtenir cette certitude, il faut bien se garder de mêler à l'intuition les habitudes de

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 206.



l'intelligence. L'intelligence pure conçoit l'espace, « milieu vide, homogène<sup>1</sup> » et divisible à l'infini. Pour concevoir la vraie nature de la matière, il faut « se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue.<sup>2</sup> » Pour cela, il suffit de nous fier à notre sentiment de la réalité, de retourner « à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème<sup>3</sup>. » Nous arriverons ainsi à affirmer que la matière est « une continuité mouvante, où tout change et demeure à la fois<sup>4</sup> » et que « toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle.<sup>5</sup> » D'ailleurs la science actuelle tend à confirmer cette conception intuitive de la matière. Ne conçoit-elle pas l'atome comme « un centre de forces<sup>6</sup> », comme « un point mathématique où se croisent les lignes de forces, indéfinies, rayonnant à travers l'espace<sup>7</sup> » ? N'admet-elle pas que « chaque atome occupe ainsi l'espace tout entier » et que « tous les atomes se pénètrent les uns les autres<sup>8</sup> » ? Telle est l'opinion de Faraday, et Thomson « suppose un fluide parfait, continu, incompressible, qui remplit l'espace.<sup>9</sup> »

<sup>1</sup> V. plus haut, pp. 56 et 57.

<sup>2</sup> et <sup>3</sup> *Matière et mémoire*, pp. 206 et 207.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 218.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup>, <sup>7</sup>, <sup>8</sup> et <sup>9</sup> *Id.*, p. 223.

Ainsi « la science, en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, revient, en dépit des apparences, à l'idée de continuité universelle. *Science et conscience sont, au fond, d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la conscience dans ses aspirations les plus lointaines.*<sup>1</sup> »

Mais d'où vient notre « irrésistible tendance » à concevoir « un univers matériel discontinu<sup>2</sup> » ? Elle vient des nécessités de la vie et des besoins de l'action. « Nos besoins ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans la continuité de la matière un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Etablir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre*.<sup>3</sup> »

Mais ce n'est pas seulement pour les besoins de la vie et de l'action que nous concevons un monde discontinu, c'est aussi pour les besoins de l'intelligence. Nous savons déjà que l'intelligence est faite pour travailler sur la matière inerte et pour en façonner des instruments

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 219.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 219.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 220 et 221.

artificiels.<sup>1</sup> De là son habitude de découper la matière, habitude qu'elle a transportée ensuite dans ses spéculations désintéressées. De là aussi sa tendance naturelle à la géométrie. « Toutes les opérations de notre intelligence tendent à la géométrie, comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement.<sup>2</sup> » La déduction et l'induction procèdent d'une « géométrie latente, qui est le grand ressort de notre intelligence et qui la fait marcher.<sup>3</sup> » La géométrie se sert uniquement de l'espace homogène et divisible à l'infini. « Une fois en possession de la forme d'espace, l'esprit s'en sert comme d'un filet aux mailles faisables et défaisables à volonté, lequel, jeté sur la matière, la divise comme les besoins de notre action l'exigent.<sup>4</sup> »

Ainsi, il ne faut point confondre l'espace et l'étendue réelle, concrète. L'espace, milieu vide, homogène, divisible à l'infini, est le postulat de l'intelligence et de la géométrie, le lieu de la discontinuité. L'étendue concrète, pleine, hétérogène, est la forme même de la matière et le lieu de la continuité. Le monde réel est donc, affirme l'intuition, plein, diversifié, continu,

<sup>1</sup> V. plus haut, p. 110.

<sup>2</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 229.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 230. M. Bergson, qui renouvelle toutes les disciplines intellectuelles dès qu'il y touche, renouvelle aussi la logique, et ses considérations sur le mécanisme de la raison sont extrêmement justes et profondes. Nous n'avons pas le loisir de nous y arrêter ici.

<sup>4</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 221.

tandis que la raison conçoit un monde vide, homogène et discontinu, dans lequel elle place des *phénomènes*, c'est-à-dire des apparences. Notre bon sens nous dit que c'est l'intuition et M. Bergson qui ont raison.

De même que la matière réelle, *étendue concrète*, est bien différente de l'espace abstrait, de même la *durée réelle* est tout autre chose que le temps conçu et mesuré par la science. Nous revenons ici sur la distinction que M. Bergson avait établie, dans son premier ouvrage, entre le temps scientifique et le temps psychologique. Cette distinction, qui est à l'origine de toute la philosophie bergsonienne, trouve, dans *Matière et mémoire* et dans *l'Évolution créatrice*, son plein développement.

Pour prouver que le temps vécu par la conscience diffère totalement du temps conçu par la science, M. Bergson avait démontré, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, que le temps scientifique est homogène, tandis que le temps psychologique est essentiellement hétérogène, puisqu'il est une multiplicité qualitative. — (V. plus haut, p. 62).

Pour compléter la distinction entre les deux sortes de temps, M. Bergson démontre, à la fin de *Matière et mémoire*, que le temps scientifique est divisible à l'infini, tandis que le

temps psychologique a une divisibilité limitée. Voici cette démonstration : comme le temps psychologique se confond avec la succession de nos états de conscience (v. plus haut, p. 60), la plus petite division du temps psychologique sera le plus petit intervalle de temps dont nous puissions avoir conscience, soit le plus court état de conscience. Or, le plus court état de conscience n'est pas infiniment petit, il a une durée déterminée, qui a été mesurée. « Dans l'espace d'une seconde, dit M. Bergson, la lumière rouge — celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont, par conséquent, les moins fréquentes — accomplit 400 trillions de vibrations successives. Or, le plus petit intervalle de temps vide dont nous ayons conscience est égal, d'après Exner, à 2 millièmes de seconde ; encore est-il douteux que nous puissions percevoir de suite plusieurs intervalles aussi courts. Imaginons cependant une conscience qui assisterait au défilé de 400 trillions de vibrations, toutes instantanées, et seulement séparées les unes des autres par les 2 millièmes de seconde nécessaires pour les distinguer. Un calcul fort simple montre qu'il faudra plus de 25.000 ans pour achever l'opération. Ainsi, cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée



avec la plus grande économie de temps possible, occuperaient plus de 250 siècles de notre histoire.<sup>1</sup> »

Ainsi « il faut distinguer entre notre propre durée et le temps en général.<sup>2</sup> » En effet, « les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise ; autant nous y fixons d'instant, autant elle a de parties ; et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité. . . Et néanmoins nous savons que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques-uns à peine. Ce n'est pas seulement la physique qui nous le dit ; l'expérience grossière des sens nous le laisse déjà deviner ; nous pressentons dans la nature des successions beaucoup plus rapides que celles de nos états intérieurs. Comment les concevoir, et quelle est cette durée dont la capacité dépasse toute imagination ? Ce n'est pas la nôtre, assurément ; mais ce n'est pas davantage cette durée impersonnelle et homogène, la même pour tout et pour tous, qui s'écoulerait, indifférente et vide, en dehors de ce qui dure. Ce prétendu temps homogène, comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, est une idole

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, p. 220.

<sup>2</sup> *Ibid.*



du langage, une fiction dont on retrouve aisément l'origine. En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. <sup>1</sup> » Et M. Bergson conclut avec profondeur : « L'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution ? Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. *Percevoir signifie immobiliser.* <sup>2</sup> »

Ainsi, grâce à l'intuition, M. Bergson a découvert l'existence de deux sortes d'espaces et de deux sortes de temps : l'espace et le temps homogènes et divisibles à l'infini, conçus par l'abstraction et propres à la science, l'espace - étendue concrète et le temps - durée, sentis immédiatement par l'intuition et propres à la vie.

Jusqu'ici nous n'avons signalé que les découvertes contenues dans les deux premières

<sup>1</sup> *Matière et mémoire*, pp. 230, 231.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 231, 232.

œuvres de M. Bergson. Mais si l'on ouvre *l'Evolution créatrice*, les innovations abondent à un tel point, qu'il est à peu près impossible de les énumérer ou de les classer. Chaque page de cette œuvre étonnante est une surprise pour le lecteur et offre une interprétation toujours neuve et originale des faits déjà enregistrés et plus ou moins expliqués par la science. Nous avons tenté dans les chapitres précédents de tracer les grandes lignes de *l'Evolution créatrice*, mais nous n'avons pas prétendu épuiser la signification de ce livre, qui sera le trésor intellectuel des futures générations. Essayons ici de noter les idées de *l'Evolution créatrice* que l'on peut considérer comme des découvertes de l'intuition et qui sont et seront examinées et discutées par les philosophes et les savants d'aujourd'hui et de demain.

*L'Evolution créatrice* est une métaphysique fondée à la fois sur la psychologie et sur les sciences naturelles. C'est une explication du monde dont le principe est fourni par la psychologie et dont la démonstration est faite à l'aide de la biologie.

Cette méthode n'est pas nouvelle. Elle a été instituée à la fin du XVIII<sup>me</sup> siècle et au début du XIX<sup>me</sup>, simultanément en France par Maine de Biran et en Allemagne par Schelling. Elle procède de la transformation des esprits à la fin du XVIII<sup>me</sup> siècle, et de

l'importance que prend à ce moment l'étude des sciences naturelles. La science de la *vie* remplace alors la science de l'*être* ; à l'ontologie, à la physique, aux mathématiques se substituent la physiologie, la biologie, l'anatomie. La philosophie bénéficie de cette transformation. A la méthode purement aprioristique et déductive qui avait régné jusque-là succèdent l'expérience et l'induction. La France compte au début du XIX<sup>m</sup>e siècle trois physiologistes illustres, Cuvier, Cabanis et Bichat. C'est d'eux, de Bichat surtout, que s'inspire Maine de Biran quand il écrit la II<sup>m</sup>e partie de son *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. En Allemagne, Schelling écrit, en 1797, sous l'influence du physicien Lichtenberg, ses *Idées pour une philosophie de la nature* ; et quand, plus tard, en 1819, paraît *Le Monde comme volonté et comme représentation*, c'est à Linné, Buffon, Cuvier, Oken que Schopenhauer emprunte les démonstrations de sa théorie, et il ne cessera pendant toute sa vie de s'occuper des progrès de la physiologie. Dans les dernières éditions du *Monde*, il montre son admiration enthousiaste pour Bichat, qu'il considère comme le plus grand biologiste de tous les temps.

Enfin, c'est encore sur les données des sciences naturelles de son temps que Hart-

mann fonde toute sa *Philosophie de l'Inconscient*.

M. Bergson reprend donc une tradition établie parmi les philosophes depuis Kant, lorsqu'il fonde sa métaphysique sur les faits de la biologie. Il a en cela d'illustres prédécesseurs. Mais si sa méthode ne lui est pas personnelle, les résultats qu'il en tire sont bien uniquement à lui. Voyons ces résultats.

En comparant le moi et le monde, M. Bergson découvre que la réalité universelle a les mêmes caractères que la conscience : elle est, comme la conscience, un changement incessant, une durée continue ; « la succession est un fait incontestable même dans le monde matériel. <sup>1</sup> » Comme la conscience, « l'univers dure <sup>2</sup> », c'est-à-dire vit dans le temps, devient, mûrit, vieillit, au lieu d'être immuable, comme on l'a cru longtemps. Le temps n'est pas seulement la loi de notre vie intérieure, ou, comme disait Kant, « la forme de la sensibilité interne », il est partout dans la réalité. « La durée est immanente au tout de l'univers. <sup>3</sup> » Mais la durée ne laisse pas l'univers intact, semblable à lui-même. Elle lui enlève sans cesse quelque chose et lui apporte autre chose, car « la durée réelle

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 10.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 11.

est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent.<sup>1</sup> »

Ainsi, de même que pour la conscience, le passé est une réalité pour l'univers. Il subsiste et se prolonge dans le présent. L'évolution du monde n'est pas autre chose. En évoluant, le monde *se souvient*. Il utilise son passé en vue de l'avenir. « L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent, une apparence au moins de mémoire organique<sup>2</sup> », et « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.<sup>3</sup> »

Mais aussi, pour l'univers comme pour la conscience, la durée est une condition d'incessant enrichissement, car « durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.<sup>4</sup> » Comme la vie psychique, la vie organique est dans un progrès incessant, continu, mais insensible ; elle ne se répète jamais, ses états successifs sont imprévisibles, et elle crée sans cesse du nouveau. Elle produit toujours des formes nouvelles, des espèces nouvelles. C'est pourquoi l'évolution vitale est créatrice.

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 49.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 21.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 17.

<sup>4</sup> *Id.* pp. 11, 12.



Mais ses créations ne sont pas arbitraires. Quelle est la loi qui régit leur apparition ? M. Bergson répond qu'« il n'existe pas de loi biologique universelle qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant. Il n'y a que des *directions* où la vie lance les espèces en général.<sup>1</sup> » Quelle sera, parmi les théories biologiques existantes, celle qui nous donnera l'explication la plus satisfaisante du problème des espèces ? Ce ne sera ni le *mécanisme*, ni le *finalisme*, car ces deux doctrines posent l'affirmation implicite que « *tout est donné.*<sup>2</sup> » Or, pour M. Bergson, tout ne peut être donné dès l'abord et pour toujours dans un monde qui est sans cesse un jaillissement d'imprévisible nouveauté. Dire que tout est donné, c'est dire que tout peut être prévu. « Or, plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 17.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 40, 42.



forme qui s'est produite : de la prévoir il ne saurait être question.<sup>1</sup> »

Ainsi le mécanisme qui « considère l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent<sup>2</sup> » et selon lequel « passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer ce calcul<sup>3</sup> », est une explication de la vie aussi insuffisante que le finalisme, qui affirme l'existence d'un plan universel et « implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé.<sup>4</sup> » Car le finalisme, comme le mécanisme, supprime tout imprévu, toute invention, toute création dans l'univers, et comme « il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé<sup>5</sup> », il « n'est qu'un mécanisme à rebours.<sup>6</sup> »

Adopterons-nous la théorie vitaliste? Le *vitalisme* n'est guère plus satisfaisant que le mécanisme et le finalisme, car, dit M. Bergson, « le principe vital n'explique pas grand'chose : du moins a-t-il l'avantage d'être une espèce d'écrêteau posé sur notre ignorance.<sup>7</sup> »

Mais « la position du vitalisme est rendue très difficile par le fait qu'il n'y a ni finalité

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 29.

<sup>2</sup> et <sup>3</sup> *Id.*, p. 40.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 42.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 43.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 42.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 45.

purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature.<sup>1</sup> »

C'est le *transformisme* que M. Bergson considère comme l'explication la plus plausible du problème des espèces. Il l'adopte « comme une traduction suffisamment exacte et précise des faits connus<sup>2</sup> », et, selon lui, « l'hypothèse transformiste apparaît de plus en plus comme une expression au moins approximative de la vérité<sup>3</sup> », et c'est pourquoi « le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie, comme l'affirmation dogmatique du transformisme s'impose à la science<sup>4</sup>. »

Le transformisme affirme la parenté entre toutes les formes vivantes. Il prétend que « là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent.<sup>5</sup> »

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 46. Les objections que M. Bergson fait au vitalisme nous permettent d'affirmer ici que M. René Berthelot, dans son œuvre anti-bergsonienne intitulée *Un Romantisme utilitaire, le pragmatisme chez Bergson*, abuse des rapprochements quand il prétend rattacher la philosophie de M. Bergson au mouvement vitaliste qui se perpétue, des médecins alexandrins à travers le moyen âge et la Renaissance, jusqu'à l'école de Montpellier. Si l'on veut établir des filiations d'idées, il faut au moins qu'elles ne soient pas contredites par les œuvres mêmes du philosophe qu'on étudie.

<sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 24.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 26.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 28.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 27.

Parmi les différentes théories transformistes, c'est celle de Lamarck que M. Bergson choisit comme l'expression la plus adéquate de sa propre conception évolutionniste. « Lamarck attribuait à l'être vivant la faculté de varier par suite de l'usage ou du non-usage de ses organes, et aussi de transmettre la variation ainsi acquise à ses descendants<sup>1</sup>. » Cette variation, d'ailleurs, n'est ni accidentelle ni arbitraire, « elle naît de l'effort même de l'être vivant pour s'adapter aux conditions où il doit vivre<sup>2</sup>. » Cet effort peut « aussi impliquer conscience et volonté<sup>3</sup>. » Telle est la thèse du *néo-lamarckisme* contemporain. « Le néo-lamarckisme est donc, de toutes les formes actuelles de l'évolutionnisme, la seule qui soit capable d'admettre un principe interne et psychologique de développement, encore qu'il n'y fasse pas nécessairement appel<sup>4</sup>. »

Mais qu'on n'aille pas croire que M. Bergson puisse se faire le prisonnier d'une formule, si satisfaisante soit-elle. S'il reprend de Lamarck la théorie d'une évolution divergente ou ramifiée de la vie, qu'il substitue à l'évolution unilinéaire traditionnelle, et s'il distingue dans cette évolution, comme Lamarck, trois direc-

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 84.

tions essentielles, il ajoute à l'évolutionnisme lamarckien quelque chose qui n'est qu'à lui seul, et par quoi le métaphysicien s'élève au-dessus du naturaliste, la recherche et l'explication de la cause de cette divergence même que présente l'évolution. Les comparaisons qu'emploie fréquemment M. Bergson pourront faire comprendre rapidement sa théorie : « Le mouvement évolutif, dit-il, serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Nous ne percevons que ce qui est le plus près de nous, les mouvements éparpillés des éclats pulvérisés. C'est en partant d'eux que nous devons remonter, de degré en degré, jusqu'au mouvement originel. Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive — due

à un équilibre instable de tendances — que la vie porte en elle<sup>1</sup>. »

Cette simple comparaison nous fait saisir, d'un seul coup et profondément, toute la métaphysique de M. Bergson. Tout s'explique ainsi, selon lui, par deux éléments : une force explosive qui se déploie, une matière qui lui résiste.

Prenons une autre comparaison, à laquelle M. Bergson revient maintes fois dans *l'Évolution créatrice* ; elle est aussi claire et aussi saisissante que la précédente :

« L'élan originel est un élan commun, ... plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel, le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents, qui ne sont tous qu'un seul et même souffle<sup>2</sup>. » .... « Ainsi pour l'évolution de la vie. Les bifurcations, au cours du trajet, ont été nombreuses, mais il y a eu beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes ; et de ces routes elles-mêmes, une seule, celle qui monte le long des Vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie<sup>3</sup>. »

Autre comparaison encore :

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 107.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 55.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 109.

« Imaginons un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent ; elle arrive tout au plus à en ralentir la chute. Ainsi d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes, à l'intérieur de ce monde, représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité<sup>1</sup>. »

Ou ceci : « Pensons à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima ; avec cette image d'un *geste créateur qui se défait*, nous aurons déjà une représentation de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 269.



direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*<sup>1</sup>. »

Voici une comparaison plus étendue : « La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. Sur la plus grande partie de sa surface, à des hauteurs diverses, le courant est converti, par la matière, en un tourbillonnement sur place. Sur un seul point, il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche, mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité ; là est notre situation privilégiée. D'autre part, ce flot qui monte est conscience... Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes qui, cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité<sup>2</sup>. »

Enfin, voici la plus connue des comparaisons

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 269.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 292. Tout ce passage est important pour la question du *principe d'individuation* et de l'immortalité de l'âme.

de M. Bergson : « Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère ; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement.<sup>1</sup> » . . . « Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes.<sup>2</sup> »

C'est à l'aide de ces comparaisons, et de beaucoup d'autres encore, que M. Bergson nous fait saisir l'audacieuse construction de sa métaphysique. Il substitue le plus souvent au procédé traditionnel de la démonstration, — procédé mathématique bon pour la connaissance discursive, — l'emploi de la comparaison, de

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 270.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 272.

l'allégorie, — procédé poétique propre à la connaissance intuitive. Et l'on ne peut assez admirer l'ingéniosité, l'abondance et la justesse des images bergsoniennes. Au point de vue des comparaisons, M. Bergson fait penser, par la richesse de son imagination, au grand créateur de mythes, à Platon. M. Bergson est bien de la race des grands métaphysiciens visionnaires, chez lesquels l'idée, au lieu de se traduire par des signes abstraits et par des théorèmes, prend corps comme chez les poètes, et garde dans son expression le caractère concret de l'intuition primitive.

Mais n'allons pas nous autoriser du procédé d'exposition essentiellement poétique de M. Bergson pour traiter son œuvre entière de *poème*, comme le font dédaigneusement certains ennemis du Bergsonisme. M. Bergson lui-même sait bien que « comparaison n'est pas raison » ; il entend faire œuvre rigoureusement scientifique. Il n'emploie l'image que quand l'expression directe est impuissante ou inerte. Et M. Bergson lui-même n'est point dupe de ses images. Quand il vient de comparer la vie à un élan, il ajoute : « Et il faut la comparer à un élan, parce qu'il n'y a pas d'image, empruntée au monde physique, qui puisse en donner plus approximativement l'idée. *Mais ce n'est qu'une image*<sup>1</sup>. » M. Bergson doit en penser autant de toutes ses images.

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 279

Toutes les comparaisons que nous venons de voir tendent à nous montrer que la vie est un *élan* entravé par la matière et se dispersant en elle.

D'où vient cet élan ? D'où est-il parti ? Où va-t-il ? Quel est son but ?

Ici, M. Bergson ne peut satisfaire pleinement notre curiosité. Des deux questions que se pose la métaphysique : D'où vient le monde ? Où va-t-il ? M. Bergson laisse la première sans réponse. En effet, la question concernant la cause ou l'origine de l'univers, — l'une des questions capitales de la métaphysique traditionnelle, — s'adresse au *passé* du monde et nous oblige à regarder *en arrière*. Or M. Bergson, reprenant pour son compte la profonde parole d'un penseur du nord, affirme que *l'instinct regarde en avant, l'intelligence en arrière* ; et nous savons qu'il entend substituer, comme procédé de connaissance métaphysique, à « l'intelligence, dont les yeux sont éternellement tournés en arrière <sup>1</sup> », « l'intuition, c'est-à-dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. <sup>2</sup> »

Ainsi il est bien juste que, délaissant l'intelligence pour l'intuition, M. Bergson renonce à regarder *en arrière*, du côté de la cause et de l'origine du monde, pour concentrer toute

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 51.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 192.

son attention sur ce qui se passe *en avant*, sur le but et la direction mêmes de l'*élan vital*. D'ailleurs, il est bien convaincu que toute recherche concernant la cause, l'origine, le principe des choses est condamnée à rester vaine, cette recherche, si elle était possible, ne pouvant être tentée que par l'intelligence, et celle-ci ayant été, depuis Kant, définitivement reconnue incompétente en matière métaphysique.

Mais si M. Bergson ne songe pas à nous dire d'où procède l'*élan vital*, il s'efforce du moins de nous montrer à quoi il tend, et aussi de le définir dans sa nature et sa qualité <sup>1</sup>.

Souvenons-nous ici du début de *l'Évolution créatrice*. M. Bergson y avait établi que la vie universelle a les mêmes caractères que la conscience individuelle. Il nous faut donc admettre l'équation : *vie = conscience* <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A vrai dire, M. Bergson voit dans la conscience, dans l'esprit, le principe et l'origine des choses, le *premier moteur* : « La conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution. » (*Ev. créat.*, p. 198). Il est même tout près de donner à cette conscience le nom de *Dieu* (v. *Ev. créat.*, p. 270, loc. cit.). Mais il ne s'explique pas sur l'origine de la conscience universelle, sur la cause de son apparition. Il ne nous dit pas si elle s'est formée une fois ou si elle a toujours existé. Comme il l'assimile à la vie universelle, il considère probablement la conscience du monde comme éternelle. En tout cas, M. Bergson ne remonte pas au delà de la *conscience*, qui est son *principe suprême*.

<sup>2</sup> « Jusque dans les manifestations les plus humbles de la vie, on aperçoit la trace d'une activité psychologique efficace. » (*Ev. créat.*, p. 38), et « La vie est en réalité d'ordre psychologique. » (*Ev. créat.*, p. 279).

La vie, ou l'élan vital, ce sera donc « la conscience lancée à travers la matière<sup>1</sup>. » De même que la conscience individuelle, « la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute<sup>2</sup>. » Voilà pour la vie. Et maintenant, quel est le but de l'élan vital ? « L'*élan de vie*, dont nous parlons, consiste, en somme, dans *une exigence de création*. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté<sup>3</sup>. »

Ainsi l'éclosion de la liberté dans le monde de la nécessité, voilà le but de l'élan vital, selon M. Bergson. Et ainsi la liberté du moi, que les deux premières œuvres de M. Bergson avaient affirmée, se trouve garantie maintenant par l'élan universel de la vie vers la liberté. Puisque M. Bergson retrouve, dans la vie en général, les caractères de la conscience individuelle, et que la liberté lui paraît être l'essence même du moi, il est juste qu'il attribue cette liberté à l'élan vital.

Mais, pourra-t-on objecter, la liberté est-elle un but ? Est-elle son but à elle-même ?

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 197.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 105.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 273.



Peut-on la poser comme but à l'univers ? Qu'est-ce que la liberté ? C'est la faculté de choisir. Mais choisit-on pour le simple plaisir de choisir ? La liberté serait alors du caprice et de l'arbitraire. Il faut donc que la liberté elle-même soit dominée par quelque chose de plus important qu'elle, par quelque chose qui lui donne un sens et une raison d'être, quelque chose enfin qui soit son but. La liberté nous apparaît ainsi comme un moyen, non comme une fin, et, tout paradoxal que cela puisse sembler, on peut dire que la liberté, pour prendre toute sa signification et sa valeur, doit être elle-même *déterminée* par un principe qui la dépasse et la justifie.

Quel sera ce principe ? Avec cette question nous entrons dans la morale. Et plusieurs coordinations morales seront possibles. On pourra assigner pour but à la liberté, à l'action libre, soit l'utilité, soit le plaisir, soit le bonheur, soit la vertu. Mais, quelque nom qu'on donne au but de l'activité libre, c'est toujours à la notion d'un *bien* que l'on arrive (ce bien peut être de qualité supérieure ou inférieure, c'est ici qu'intervient la hiérarchie des valeurs.)

Or, si l'on questionne M. Bergson sur le but qu'il assigne à la liberté de l'élan vital, la réponse que donne *l'Evolution créatrice* reste vague. C'est que la question est déjà d'ordre moral, et M. Bergson a voulu faire, dans

*l'Evolution créatrice*, une métaphysique et non pas une morale. Il lui est donc permis de nous laisser dans l'incertitude sur ce qui touche à la morale. Il n'a d'ailleurs pas dit son dernier mot ni achevé son système. Attendons ses œuvres ultérieures<sup>1</sup>.

Cependant, — les genres philosophiques n'étant pas plus que les genres littéraires, séparés par des cloisons étanches, — on peut déjà trouver dans *l'Evolution créatrice* quelques indications sur le but de la liberté universelle, et par conséquent, quelques linéaments d'une morale. Voici pour ce qui concerne le but de cette liberté de la vie en général : « ...La vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés.<sup>2</sup> » Et : « Deux choses seulement sont nécessaires : 1° une accumulation graduelle d'énergie ; 2° une canalisation élastique de cette énergie dans des directions

<sup>1</sup> Au cours d'un entretien que nous avons eu avec M. Bergson en 1913, le philosophe a bien voulu nous dire qu'il préparait une *Ethique* et une *Esthétique*. Comme M. Bergson consacre une dizaine d'années à la préparation de chacune de ses œuvres, son dernier ouvrage, *l'Evolution créatrice*, ayant paru en 1907, on peut s'attendre à voir paraître sa prochaine œuvre en 1917, si les circonstances le permettent.

<sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 275, 276.

variables et indéterminables, au bout desquelles sont les actes libres.<sup>1</sup> »

« Accomplir des travaux variés, des actes libres », cela peut se résumer d'un mot : *agir*. La vie emploie donc sa liberté pour l'*action*, bien plus, pour la *création*, puisqu'elle est « exigence de création <sup>2</sup> » et « évolution créatrice. <sup>3</sup> »

Mais que crée la vie ? Des formes de vie, des formes imprévues d'adaptation à la vie. La vie crée donc pour elle-même, elle travaille pour elle-même, elle se prend elle-même comme but. Bien plus, elle est à la fois cause, moyen et fin. On voit ici le *cercle vicieux*. M. Bergson n'échappe pas à ce cercle fermé où se meuvent toutes les philosophies qui font de la vie l'objet essentiel de leur recherche. Quand on fait de la vie le *principe explicateur* des choses, l'*abstrait suprême* (v. plus haut, p. 21), on se condamne à ne pas pouvoir la dépasser et à devoir l'expliquer par elle-même.<sup>4</sup>

Toutes les constructions métaphysiques, d'ailleurs, aboutissent à des cercles vicieux

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 277.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 273, 283.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 175.

<sup>4</sup> Cf. :

La Vie est la plus vaste des prisons,  
on ne peut sortir de ses horizons,  
car on reste toujours en elle.

(*L'Épopée du Solitaire*, p. 203).

(v. plus haut, p. 22), par suite de la nécessité même de s'arrêter dans la série régressive des causes à un principe premier, qui ne peut s'expliquer que par lui-même (ou, si l'on veut, qui n'a pas d'explication). Mais il ne faut pas tirer de là un argument contre toutes les métaphysiques. Ces *romans de l'univers*<sup>1</sup> sont, comme tous les romans, plus ou moins riches de sens et de réalité. Il ne faut pas les juger par leur point de départ ou d'arrivée, — pas plus qu'on ne juge un roman ordinaire par son commencement ou sa fin, — il faut les estimer à leur contenu.

Or nous prétendons qu'une métaphysique déduite *more geometrico* d'un principe posé *a priori*, en dehors de toute expérience concrète, sera toujours reconnaissable à la maigreur et à l'irréalité de ses conceptions, tandis qu'un système du monde construit à l'aide des *données immédiates* de la vie et de l'intuition gardera, jusque dans ses extrêmes développements, quelque chose de la plénitude et de la réalité vivante de l'expérience primitive.<sup>2</sup> Et parmi les *abstraites suprêmes*, certains, comme la notion d'*être*, restent irrémédiablement creux

<sup>1</sup> Anatole FRANCE, *le Jardin d'Epicure*.

<sup>2</sup> V., au sujet de cette distinction entre les systèmes *minces* et *épais*, le chapitre de W. James sur Fechner (W. JAMES, *Philosophie de l'expérience*, trad. Le Brun et Paris. Bibl. de philos. scientifique Flammarion, 1 vol., Paris, 1910; pp. 128 et suiv.).

et pauvres, tandis que d'autres, comme le concept de *vie*, demeurent riches de contenu, et conservent, jusque dans leur plus large *extension*, toute la multiple *compréhension* que possèdent seules les idées prises directement dans la réalité concrète.

Or le système de M. Bergson, inspiré par la vue directe du réel, est ce que W. James appelait un système « épais et substantiel <sup>1</sup> », et son principe suprême, la *vie* ou l'*élan vital*, est riche de signification et de possibilités. D'ailleurs, remarquons que M. Bergson ne se contente pas, comme tant de biologistes qui veulent se donner pour philosophes, de définir la vie par elle-même. Il s'efforce de faire comprendre l'inconnu, la vie universelle, à l'aide du connu, la conscience individuelle, réalité que nous saisissons tous immédiatement en nous, et ainsi, au lieu de dire : *la vie est la vie*, ce qui ne nous apprendrait pas grand'chose, il dit *la vie est la conscience*<sup>2</sup> (et il ajoute : *la conscience lancée à travers la matière*).

Au surplus, si dans la vie végétale et animale l'effort créateur de la vie ne semble pas

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

<sup>2</sup> M. Bergson pose ainsi, comme dirait Kant, non pas un *jugement analytique* (comme le font les philosophes rationalistes), mais un *jugement synthétique*. On sait que, selon Kant, seul un jugement de ce genre peut apporter à l'esprit une connaissance nouvelle et positive. (V. KANT, *Critique de la Raison pure*).

parvenir à obtenir autre chose que la conservation des individus et l'adaptation des espèces, autrement dit le maintien de la vie par elle-même, il y a un point de l'univers où la vie parvient à se surpasser et à se dépasser, à *se transcender*, selon l'expression de M. Bergson. Ce point miraculeux dans le vaste monde est l'humanité. Chez l'homme seul, cette liberté qui était le but de l'élan vital a réussi à se réaliser : « Chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle, mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère . . . Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu. Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissé prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des



mécanismes qu'elle avait montés.<sup>1</sup> » Et « si, au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde tendue trop haute, l'homme seul a sauté l'obstacle.<sup>2</sup> »

Ainsi la conscience, qui « est la liberté même<sup>3</sup> », après avoir fait des efforts aveugles le long de la torpeur végétale et de l'instinct animal, arrive chez l'homme à se reconquérir pleinement, et l'humanité occupe ainsi dans l'univers une « situation privilégiée<sup>4</sup> » ; elle est au sommet de l'évolution vitale, parce qu'elle réalise la plus grande somme de liberté<sup>5</sup>.

Et maintenant, comment l'élan vital tend-il à son but ? Comment la conscience agit-elle sur la matière brute ? La solution de cette question occupe la plus grande partie de *l'Evolution créatrice*. Elle a exigé de M. Bergson des recherches nombreuses ; la lecture de toute la littérature biologique est venue confirmer ce qu'il avait pressenti à l'aide de l'intuition. Nous ne voulons pas ici suivre M. Bergson dans la discussion des thèses concernant la *variation brusque ou insensible*,

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 286, 287.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 287.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 293.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 292.

<sup>5</sup> Cf. les thèses de Hegel et de Schopenhauer : c'est dans l'esprit humain que *l'Idée* de Hegel et *la Volonté* de Schopenhauer prennent pleinement conscience d'elles-mêmes.

*l'orthogénèse, l'hérédité des caractères acquis.* Sur toutes ces questions spéciales, M. Bergson a réussi à jeter une lumière nouvelle, dont les hommes de science pourront faire leur profit. Qu'il nous suffise de dire que, selon M. Bergson, « la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé <sup>1</sup> », et que « en général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. <sup>2</sup> » (Cette dernière théorie, qui éclaire génialement un des points les plus obscurs et les plus mystérieux du développement des espèces, est longuement démontrée à l'aide de la comparaison de l'œil des vertébrés et de celui des mollusques.)

Nous apprenons encore que « la vie procède par insinuation <sup>3</sup> », que « le travail d'organisation va du centre à la périphérie <sup>4</sup> », qu'il se fait non pas « par association et addition d'éléments, mais par dissociation et dédouble-

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 29.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 95.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 77.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 100.

ment <sup>1</sup> », que, tandis que la plante s'endormait dans la torpeur et l'insensibilité, l'animal, doué de locomotion, évoluait dans le sens de l'instinct, et que « le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne <sup>2</sup> », que, d'ailleurs, « si pleine, si débordante que puisse paraître l'activité d'une espèce animale, la torpeur et l'inconscience la guettent <sup>3</sup> », car la conscience « s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme, elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix. <sup>4</sup> » Nous savons déjà que l'homme a évolué dans le sens de l'intelligence, se séparant ainsi à la fois du végétal et de l'animal. Mais nous ne voulons pas revenir ici sur l'origine de l'intelligence ni sur la différence que M. Bergson a établie si magistralement entre l'intelligence et l'instinct (v. plus haut, pp. 110

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 97. Cette dernière idée rapproche la création naturelle de la création de l'œuvre d'art, qui se développe aussi du dedans au dehors. Comme Schelling et le groupe des préromantiques allemands, M. Bergson croit que c'est le processus de l'œuvre artistique, et non le procédé scientifique, qui reproduit la démarche de la création organique. D'ailleurs, M. Bergson a souvent recours à l'exemple de la création picturale pour faire saisir sa conception du travail de la nature (v. *Ev. créat.*, p. 98 et 368). Une *Esthétique* est déjà en germe dans la métaphysique de *L'Evolution créatrice*, ou plutôt la métaphysique bergsonienne est de nature esthétique, artistique, au lieu d'être de nature mathématique ou scientifique.

<sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 124.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 123.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 283.

et suiv.). Le chapitre II de *l'Evolution créatrice*, qui traite de ces questions, nous paraît être la partie la plus génialement originale de cette œuvre si originale.

Cependant, l'idée essentielle et directrice de toute la physiologie bergsonienne, celle qu'il ne faut jamais perdre de vue pour comprendre *l'Evolution créatrice*, c'est, selon nous, l'affirmation de la différence absolue, d'une entière solution de continuité entre les mondes organique et inorganique.

La conscience agissant sur la matière brute pour la faire servir à ses fins, cela revient à dire que la vie, l'instinct vital travaille sur la matière *inorganique* et *l'organise* selon ses besoins (v. plus haut, pp. 106, 111, 119).

Mais il devient alors impossible de mettre le monde inorganique et l'organique sur la même ligne, et de faire sortir le second du premier, comme on le fait généralement, puisque le monde organique contient un élément, l'esprit, qui le différencie totalement de la matière brute. Le monde de la vie, c'est l'esprit ajouté à la matière; le monde inorganique, c'est la pure matière. De là, la nécessité de distinguer absolument l'animé de l'inanimé. Il y a entre ces deux mondes, quoiqu'ils procèdent l'un et l'autre d'une même origine, un abîme infranchissable. Ainsi M. Bergson serait disposé à remplacer les *trois règnes* traditionnels par

deux grandes divisions : d'un côté, la *vie* (qui est la conscience plus la matière), de l'autre la *matière* pure. Cette distinction, dont nous n'avons pas à apprécier ici la justesse au point de vue scientifique, procède directement de la métaphysique bergsonienne, qui, nous l'avons vu, trouve dans l'univers actuel deux éléments coexistants : la vie (ou force consciente) et la matière inerte.<sup>1</sup>

A côté des idées physiologiques de M. Bergson, qui sont la substance de *l'Evolution créatrice*, on peut trouver dans cette œuvre des aperçus étonnants de profondeur sur la théorie de la connaissance et sur la psychologie de la pensée rationnelle. On reconnaît ici le surprenant analyste qui démonte avec virtuosité les mécanismes les plus compliqués et les plus encrassés de l'intelligence humaine, qui découvre le secret de leur mouvement, et qui, après les avoir remontés, les fait fonctionner devant nos yeux stupéfaits.

Qu'on lise les admirables pages sur *l'idée de désordre*<sup>2</sup>, sur *l'existence et le néant*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Bergson reprend pour son compte la thèse de l'historien américain E.-B. Wilson : « L'étude de la cellule paraît, en somme, avoir élargi plutôt que rétréci l'énorme lacune qui sépare du monde inorganique les formes, même les plus basses, de la vie. » (Citation faite par M. Bergson lui-même, dans *l'Evolution créatrice*, d'une phrase tirée d'un ouvrage de E.-B. Wilson ; v. *Ev. créat.*, p. 38).

<sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, pp. 238 et suiv.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 299 et suiv.

et sur le *mécanisme cinématographique de la pensée*<sup>1</sup>. Nous nous contentons de citer ici, au sujet de cette dernière théorie, un passage qui la résume :

« Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfilez le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi<sup>2</sup>. » On peut donc dire que « le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique<sup>3</sup>. » Cette nature procède à la fois des nécessités de l'intelligence et de l'action. « Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente ; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue sera donc la connaissance. Le mécanisme de la faculté de

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 328 et suiv.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 331.

<sup>3</sup> *Ibid.*



connaître a été construit sur ce plan. Essentiellement pratique, peut-il servir, tel quel, à la spéculation <sup>1</sup> » ?

Ce mécanisme aboutit à la création de concepts immuables, au *conceptualisme*, à la représentation immobile et discontinue du réel, c'est-à-dire à l'incompréhension et à la négation de la vie, qui est mobilité, changement et continuité. L'être se substitue au devenir. La science ne « considère que des moments, des stations, des immobilités. C'est dire que le temps réel échappe aux prises de la connaissance scientifique. <sup>1</sup> »

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 332.

<sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 364. L'idée du devenir et du temps réel inspire à M. Bergson, à la fin de *l'Evolution créatrice*, une suite de pages qui sont une critique générale des principaux systèmes et une vue de l'histoire de la philosophie telles que devait les concevoir le *philosophe du changement*. Les pages sur *le devenir et la forme* (avec la réfutation des arguments de Zénon contre le mouvement), sur Platon et Aristote, sur la science moderne, sur Descartes, Spinoza et Leibniz, sur la *Critique* de Kant et *l'Evolutionnisme* de Spencer, sont ce qu'on peut lire de plus personnel sur ces sujets déjà si rebattus. Grâce à son point de vue, qui n'est qu'à lui et d'où il ouvre des horizons sur toute la pensée, M. Bergson renouvelle les questions les plus discutées. Retenons ici seulement cette affirmation que, tandis que « la science des anciens est statique » et « qu'elle ne tient aucun compte du temps » (*Ev. créat.*, p. 361), « la science moderne est fille de l'astronomie » et « doit se définir surtout par son aspiration à prendre le temps pour variable indépendante. » (*Ev. créat.*, pp. 362, 363.) « Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité. L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue. » (*Ev. créat.*, p. 382.)

Mais nous revenons ici à des idées que nous connaissons déjà. La fin de *l'Évolution créatrice* nous ramène à la première œuvre de M. Bergson, à *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, et la pensée bergsonienne, se refermant sur elle-même, se présente comme une construction aussi cohérente que majestueuse. Et c'est ainsi que se déploie harmonieusement, au long des trois œuvres de M. Bergson, cette « philosophie qui voit dans la durée l'étoffe même de la réalité.<sup>1</sup> » Et *l'Évolution créatrice* est l'un des plus beaux et des plus profonds miroirs où se soit jamais reflété l'énigmatique visage de la Vie.

Nous venons de voir les principales découvertes que M. Bergson a faites dans la double réalité psychique et physique à l'aide de l'intuition.<sup>2</sup> Qu'on ne s'étonne pas que M. Berg-

<sup>1</sup> *L'Évolution créatrice*, p. 295.

<sup>2</sup> Le petit ouvrage de M. Bergson sur *le Rire (essai sur la signification du comique)*, 1 vol., Paris, F. Alcan) est une application de la philosophie de M. Bergson à une question assez souvent débattue entre les philosophes et qui peut s'exprimer ainsi : Pourquoi rit-on ? La réponse que M. Bergson fait à cette question peut se résumer dans cette thèse : « Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique. » (*Le Rire*, p. 30). De là résulte que : « Est comique tout arrangement d'actes et d'événements qui nous donne, insérées l'une dans l'autre, l'illusion de la vie et la sensation nette d'un arrangement mécanique. » (p. 70).

Cette explication ingénieuse du rire et du comique procède directement de la métaphysique bergsonienne, qui voit dans le mécanisme l'inversion et la négation de l'élan vital, de la

son ait employé constamment le raisonnement à côté de l'intuition. L'intuition lui a permis de créer les hypothèses, que le raisonnement

vie et de l'esprit. Mais, bien que les conséquences de cette thèse soient, psychologiquement et littérairement, du plus vif intérêt, M. Bergson ne nous semble avoir découvert qu'une cause partielle du rire comique. Nous croyons que Schopenhauer est allé plus au fond de la question que M. Bergson. C'est Schopenhauer qui a donné du rire l'explication la plus générale en disant : « L'origine du ridicule est toujours dans la subsomption paradoxale et conséquemment inattendue d'un objet sous un concept hétérogène, et le phénomène du rire révèle toujours la perception subite d'un désaccord entre un tel concept et l'objet réel qu'il sert à représenter, c'est-à-dire entre l'abstrait et l'intuitif. Plus ce désaccord paraîtra frappant à la personne qui rit, plus vif sera son rire. Donc, tout ce qui excite le rire renferme deux éléments, un concept et quelque chose de particulier, objet ou événement, etc. » (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, t. II, ch. VIII, *A propos de la théorie du ridicule*, p. 224 de la traduction Burdeau, 4<sup>e</sup> édit., Paris, lib. F. Alcan).

Schopenhauer seul est parvenu ainsi à expliquer la nature soudaine et explosive du rire, qui naît toujours d'une rencontre inattendue. Là où l'on attendait quelque chose, en vertu du concept qu'on se faisait de cette chose, on trouve autre chose ; à la place de l'idéal ou du type qu'on s'attendait à trouver réalisé, on découvre un objet particulier qui s'écarte de ce type, de cet idéal, et plus il s'en écarte, plus on rit.

Cette explication rend compte de celle de M. Bergson, elle la contient et l'explique, elle est donc plus large que la thèse bergsonienne.

Il est juste de dire, comme M. Bergson, qu'on rit quand on s'attendait à trouver du vivant, du conscient, et qu'on trouve de l'inerte, du mécanique (c'est un cas de la surprise provoquée par le désaccord entre le concept et l'objet réel). Mais la thèse contraire à celle de M. Bergson est vraie aussi : on rit quand on s'attendait à trouver du mécanique et qu'on a l'impression de trouver du vivant, du conscient (exemple : les fantoches qui semblent vivre par eux-mêmes, les animaux savants qui font des gestes et des actes d'êtres humains provoquent le rire.).

Il n'en est pas moins vrai que le livre de M. Bergson sur *le Rire* est exquis et peut nous donner une idée de ce que serait M. Bergson critique littéraire.

scientifique est venu ensuite confirmer. Si la philosophie de M. Bergson n'est pas rationaliste, cela ne veut pas dire qu'elle se passe de raisonner, qu'elle renonce à la logique. Il y a, au contraire, dans les œuvres des philosophes peu de raisonnements aussi serrés et aussi rigoureux que ceux de M. Bergson.<sup>1</sup> Mais le raisonnement n'est que le procédé secondaire de cette philosophie dont l'intuition est l'élan primitif.

A ceux qui pourraient douter encore de la réalité et de l'efficacité de la connaissance intuitive, M. Bergson, nous semble-t-il, a répondu triomphalement par ses trois œuvres. Et, — puisque nous parlons d'un philosophe de la mobilité, — il a, comme le philosophe antique, prouvé la réalité du mouvement.... en marchant.



## Le Système de M. Bergson

On distingue en philosophie les *systèmes* et les *doctrines*. Les systèmes sont les synthèses propres à chaque philosophe, les conceptions personnelles du monde et de l'esprit

<sup>1</sup> V. les discussions scientifiques dans *Matière et mémoire* et dans *l'Evolution créatrice*.

que proposent les penseurs originaux et créateurs. Les doctrines sont les théories générales qui concernent les différentes disciplines philosophiques : la connaissance, la métaphysique, la psychologie, la morale, l'esthétique, la religion. Les doctrines sont donc, pour chacune de ces disciplines, plus vastes que les systèmes, et on peut toujours ranger un système, envisagé du point de vue de l'une des disciplines susdites, dans une doctrine qui lui sert, pour ainsi dire, de rubrique. Ainsi le système de Descartes est, au point de vue de la connaissance, une forme du *rationalisme* ; au point de vue métaphysique, il appartient au *dualisme* et au *mécanisme* ; au point de vue religieux, il est une expression du *déisme*, etc. Les systèmes se définissent donc à l'aide des doctrines, et chaque système se rattache à la fois à plusieurs doctrines, selon le point de vue duquel on l'examine.

Essayons de classer, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, le système de M. Bergson.

Au point de vue de la connaissance, il appartient nettement au *dogmatisme*, puisqu'il affirme la possibilité d'une *connaissance absolue* de la réalité.<sup>1</sup> Mais, d'autre part, il est une forme du *scepticisme*, si on l'envisage du point de vue de la connaissance rationnelle,

<sup>1</sup> V. l'Introduction à la métaphysique (*Revue de métaphysique et de morale*, année 1903, pp. 1 et suiv.).



car il nie la possibilité de connaître le monde à l'aide de la raison. Il présente ainsi ce caractère contradictoire qu'on ne retrouve que dans de rares systèmes, comme celui de Pascal ou des autres philosophes intuitivistes, d'être à la fois dogmatique et sceptique. Il faut, pour ces systèmes-là, rompre avec les habitudes de la classification traditionnelle, et créer de nouveaux compartiments, de nouvelles étiquettes.

Au point de vue métaphysique, le système de M. Bergson est tout aussi difficile à classer. Il semble d'abord être un *dualisme*, puisqu'il admet la coexistence des deux éléments : l'esprit, qu'il appelle la conscience ou l'élan vital, et la matière, qui oppose sa résistance à l'esprit (v. le chapitre précédent).

D'autre part, si M. Bergson affirme la dualité de la matière et de l'esprit dans le monde *qui se fait* actuellement, il pense que matière et esprit appartiennent primitivement à une substance commune, ou plutôt il fait dériver la matière de l'esprit par extension, détente ou dégradation. L'esprit, c'est pour lui, le monde *qui se fait*, la matière le monde *qui se défait*.<sup>1</sup> Ou, si l'on veut, la matière serait une sorte de durcissement, de congélation, de déchet, de détritrus de la vie spirituelle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> V. *L'Evolution créatrice*, p. 266.

<sup>2</sup> « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de



Le système métaphysique de M. Bergson, ramenant la dualité du réel à un seul principe, est donc un *monisme*, quand il tente d'expliquer la genèse du monde, et comme il attribue au principe de l'univers une nature nettement psychique, qu'il fait sortir la matière de l'esprit, on peut l'appeler un *monisme spiritualiste*, ou un *spiritualisme* tout court. Ici encore, contradiction : le système de M. Bergson est à la fois dualiste et moniste ; contradiction qui se résout dans le système lui-même si on le ramène tout entier à cette formule : *l'esprit rencontre l'opposition de la matière qu'il s'est créée lui-même par sa propre détente*. Cette contradiction n'est donc qu'apparente et ne saurait faire déprécier le système de M. Bergson ; elle prouve simplement l'insuffisance, l'étroitesse et la rigidité des classifications établies, quand il s'agit d'y faire entrer un système souple et compréhensif comme celui de M. Bergson.

De plus, ce système est une forme accentuée du *dynamisme*, puisqu'il affirme la nécessité de recourir à la notion de *force* pour expliquer l'univers. Il est en réaction violente contre le *mécanisme* intellectualiste.

Au point de vue psychologique, M. Bergson occupe, comme en métaphysique, une position

parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours. » (*Ev. créat.*, p. 260.)

qui est, en apparence seulement, ambiguë et contradictoire : il affirme l'unité du moi comme les partisans de l'*âme-substance*, et en même temps il croit à la multiplicité des états de conscience, comme les défenseurs de l'*atomisme psychique*. Or ces deux théories sont, au premier abord, la négation l'une de l'autre. Mais nous avons vu comment M. Bergson les concilie à l'aide de sa conception d'une âme qui est *multiplicité-unité* (v. plus haut, pp. 62, 63).

En psychologie aussi, le système bergsonien est *dynamiste*. Il s'oppose à la psychologie *statique* et *associationiste*.

Enfin, au point de vue moral, par son affirmation de la liberté du moi, il réagit puissamment contre le *déterminisme*.

D'ailleurs, pour ce qui concerne la morale, comme pour l'esthétique et la religion, nous devons attendre que ce système soit complet, — pour ne pas dire achevé ; — jusque-là il est impossible de le classer du point de vue de ces trois disciplines.

Tels sont jusqu'à présent, pour ceux qui ont besoin d'étiquettes et de notions bien définies, les caractères du système de M. Bergson. Nous ne voulons pas insister ici sur la valeur de ce système qui, après tout, malgré sa haute originalité, en tant que système et comme tous les systèmes, est discutable.

## La Doctrine de M. Bergson

Mais plus encore que le système, si personnel pourtant et si nouveau, de M. Bergson, sa *doctrine* mérite de fixer l'attention. C'est parce qu'il a proposé, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, en termes clairs et sous une forme méthodique, une nouvelle *doctrine de la connaissance*, que M. Bergson restera célèbre. Avant lui, plusieurs philosophes, et même parmi les plus grands, avaient employé le procédé de connaître que préconise M. Bergson, et de l'application de ce procédé ils avaient tiré des découvertes importantes. Mais ils s'étaient contentés de la pratique de la méthode intuitive, ils n'avaient pas songé à en tracer la théorie.

M. Bergson ne s'est pas borné à mettre en pratique le procédé de la recherche intuitive, dont il a tiré, d'ailleurs, comme nous l'avons vu, d'assez étonnantes découvertes. Il a voulu être le théoricien de la méthode qu'il employait, et c'est là qu'est son importance incontestable.

Toute doctrine de la connaissance, en effet, portant sur la question de méthode à suivre ou de procédé à employer pour obtenir une connaissance du réel aussi complète que possible, M. Bergson s'est appliqué à démontrer,

à l'aide d'une dialectique serrée et opiniâtre, à laquelle il revient sans cesse dans ses œuvres, la supériorité de la méthode intuitive sur les méthodes sensualiste ou rationaliste. C'est cette démonstration qui est la grande nouveauté, l'innovation durable. M. Bergson a fourni à la philosophie intuitive des armes bien trempées, à la fois subtiles et solides ; il a *fondé en raison* la doctrine de l'intuition, il lui a donné définitivement droit de cité parmi les doctrines de la connaissance. Désormais il n'est plus permis de parler de l'intuition avec le dédain des philosophes classiques ; on ne peut plus nier cette faculté de connaître, sans s'enquérir auparavant de ses titres et de ses droits tels que M. Bergson les a établis.

Voilà pourquoi M. Bergson a sa place nettement et glorieusement marquée dans l'histoire de la philosophie.

Il est possible que, dans cent ans, le système bergsonien, l'élan vital, le jaillissement de l'esprit et sa dégradation en matière, apparaisse comme un beau poème conçu par un puissant esprit.<sup>1</sup> C'est l'impression que font, à distance et dans l'éloignement du temps, toutes les grandes constructions métaphysiques. Mais,

<sup>1</sup> Il nous paraît pourtant certain que beaucoup des découvertes ou des hypothèses de M. Bergson resteront comme des acquisitions solides et définitives de la recherche philosophique, et seront des points de départ pour la recherche future (en particulier les théories concernant le moi-qualité,

dans cent ans et au delà encore, on parlera de M. Bergson comme d'un des grands théoriciens de la connaissance, et on le mettra à côté de Platon, de Descartes et de Kant.

Il est donc temps maintenant d'embrasser d'un coup d'œil toute l'importance de la méthode bergsonienne. Dans son article intitulé *Introduction à la métaphysique*, paru en 1903 dans la *Revue de métaphysique et de morale*<sup>3</sup>, — article qui est comme le manifeste du Bergsonisme et qui occupe dans l'œuvre de M. Bergson la place qu'occupent dans l'œuvre de Kant les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, — M. Bergson a exprimé nettement en quoi consiste sa méthode et sa réforme métaphysiques. « Il y a, dit-il, deux manières profondément différentes de connaître une chose » ; la première, c'est de tourner autour de cette chose et de la saisir du dehors et de différents points de vue ; la seconde est d'entrer en elle et de la saisir du dedans. La première manière ne peut donner qu'une connaissance *relative*, puisque cette connaissance *dépend* du point de vue où l'on se place. La seconde manière donnera une connaissance *absolue*,

le cerveau-instrument d'adaptation au réel, la mémoire-faculté spirituelle, l'instinct-instrument de connaissance, l'intelligence-faculté de fabrication, et surtout les vues géniales sur le mouvement, le devenir, l'espace et le temps).

<sup>3</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, année 1903, pp. 1 et suiv.



puisque l'on se place alors au cœur même de l'objet et qu'on en possède pleinement la réalité.

Or, la première méthode est celle de l'intelligence et de la science, la seconde celle de l'intuition et de la philosophie. La première méthode procède par comparaison et ne saisit que le caractère commun des objets, la seconde pénètre directement son objet et le saisit dans son originalité unique et irréductible. La raison et la science transforment leurs vues extérieures de l'objet en des notions générales, des concepts qui, peu à peu, remplacent l'objet lui-même sans lui être équivalents. La connaissance scientifique et rationnelle est donc *symbolique* et *inadéquate* à son objet. L'intuition philosophique, au contraire, s'efforce de saisir son objet dans sa réalité fugitive et inexprimable, dans les nuances infinies de son incessant devenir. Elle veut être, non pas symbolique, mais *directe* et *adéquate* à son objet. La métaphysique, au sens où l'entend M. Bergson, est « *la science qui prétend se passer de symboles.* »<sup>1</sup>

Or, le seul objet que nous puissions pénétrer pleinement par l'intuition est notre propre moi. Toute philosophie véritable, c'est-à-dire intuitive, devra donc partir de l'introspection ; et quand elle aura saisi dans le moi l'essence

<sup>1</sup> *Introduction à la métaphysique.*



même de la réalité vivante, de psychologique qu'elle était, elle pourra s'élargir en métaphysique et construire l'univers par analogie avec le moi concret. Et ici intervient le rôle de la raison. M. Bergson n'entend pas refuser à la raison une place dans la philosophie, mais il lui fait *sa place*, il l'attribue à ce qui est de son ressort, à savoir la généralisation et l'induction.<sup>1</sup> Mais qu'on ne croie pas que cette démarche de la philosophie véritable soit chose facile. Elle est, au contraire, pénible et douloureuse comme tout effort vraiment individuel. Il s'agit, en

<sup>1</sup> Voici ce que dit M. Bergson, dans *l'Evolution créatrice*, au sujet du rôle de la raison : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres... En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. Mais par la dialectique, — qui n'est qu'une détente de l'intuition, — bien des accords différents sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser... Pour cela, un va-et-vient continu est nécessaire entre la nature et l'esprit. » (*L'Evolution créatrice*, pp. 259, 260).

effet, de renverser toutes nos habitudes intellectuelles. « Penser, dit M. Bergson, consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts.<sup>1</sup> » Notre intelligence a des habitudes tellement héréditaires, que, dès l'âge de raison, nous portons en nous un ensemble d'idées abstraites que nous appliquons tant bien que mal comme des étiquettes sur toutes choses, et nous nous imaginons connaître ainsi la réalité. Mais nous ne faisons ainsi que suivre la tendance utilitaire de l'intelligence, et nous notons par les concepts les caractères de la réalité qui peuvent nous être utiles. Or, « philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée<sup>2</sup>. »

La vraie philosophie est un effort violent de l'esprit qui brise les cadres immobiles de l'entendement, déchire le tissu de symboles, le voile de concepts interposé entre lui et la réalité vivante, et qui remonte péniblement la pente naturelle de notre vie psychique. Il s'agit d'aller chercher le réel dans son jaillissement primordial, dans son essence *antépensée*. Or, jusqu'à aujourd'hui, les philosophes ont suivi le mouvement naturel de la raison, et sont allés des idées abstraites aux choses. Il est vrai que les grands métaphysiciens ont eu, à l'origine de leur sys-

<sup>1</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 16.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 27.

tème, une vision intuitive du réel qui a permis à leur pensée de vivre sous le lourd vêtement figé des symboles. Mais le conceptualisme inné à notre esprit est si puissant, qu'il a toujours fini par étouffer la vue directe de l'univers.

Il faut qu'à la fin la philosophie se libère du joug de l'intelligence, qu'elle comprenne que son seul salut est de se plonger tout entière dans cet univers qu'elle veut connaître. « La philosophie, dit M. Bergson, ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout.<sup>1</sup> »

Mais ce n'est pas pour s'y perdre. A ce contact immédiat avec la réalité vivante, l'esprit ne peut que gagner en vigueur et en lucidité. Il se distinguera toujours assez de son objet ! L'important, c'est qu'il s'aperçoive enfin que, jusqu'à présent, il n'a entrevu le réel qu'à travers un voile de symboles, un filet de concepts qu'il a jeté préalablement sur les choses pour chercher ensuite à les connaître, et qu'il n'a fait ainsi qu'immobiliser et défigurer un univers dans lequel il aurait dû entrer désarmé et ingénu. Déchirer ce voile de symboles, rompre ce filet de concepts que l'intelligence humaine a, depuis Platon jusqu'à Kant, tissé entre l'univers et l'homme, et s'efforcer de saisir le réel par une prise de conscience directe, par une

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 209.

« expérience intégrale<sup>1</sup> », voilà en quoi consiste la révolution puissante par laquelle M. Bergson bouleverse et renouvelle toute la philosophie.

Cette révolution, nous l'avons vu, avait été annoncée par quelques grands précurseurs. Pascal l'avait pressentie, Maine de Biran l'avait entreprise, Schopenhauer l'avait à moitié achevée. Mais il était réservé à Bergson de venir la consommer dans sa plénitude et d'en être le prestigieux théoricien. Car, comme cette révolution porte uniquement sur la *méthode philosophique*, seul un génie théorique aussi puissamment original que celui de M. Bergson pouvait mener à bien cette tâche de Titan.

\* \* \*

### **Caractères de la philosophie de M. Bergson**

Il nous est, dès maintenant, facile de fixer les caractères de la philosophie de M. Bergson. C'est d'abord une philosophie qui entend se fonder sur l'expérience, mais non pas sur une expérience restreinte, partielle ; elle veut l'expérience totale ; elle ne veut pas non plus une expérience déformée par les préjugés ou les

<sup>1</sup> *Introduction à la métaphysique*, p. 36.

habitudes de la raison. Elle veut atteindre l'expérience immédiate, « intégrale », selon l'expression même de M. Bergson. Cette philosophie peut donc s'appeler à juste titre un *empirisme radical*. Mais, comme elle ne reconnaît comme objet d'expérience immédiate que le moi, et qu'elle ne saisit l'univers qu'au travers du moi, son point de départ est nettement *psychologique* et *subjectiviste*. Mais aussi, comme elle affirme hautement la réalité du monde extérieur et la possibilité de le connaître, elle devient dans son développement un *réalisme*. Enfin, comme elle fait dériver toute réalité de l'esprit, et que la matière n'est pour elle qu'une forme dégradée de l'esprit, elle est un *spiritualisme* très accentué. Jusqu'ici rien de spécialement nouveau dans les caractères du Bergsonisme. Mais voici ce qui fait l'originalité foncière de cette philosophie : elle déclare impuissants et inefficaces les procédés de connaître propres à l'intelligence quand il s'agit d'une connaissance absolue, c'est-à-dire vraiment philosophique. Elle est donc un *anti-intellectualisme* déclaré. Elle substitue aux procédés rationnels l'*intuition*, seule faculté de connaître l'absolu. Il faut donc la baptiser *philosophie intuitive*, ou *intuitivisme*, ou *intuitionnisme*, comme on voudra.<sup>1</sup> Ajoutons

<sup>1</sup> Il est, croyons-nous, préférable d'adopter pour la doctrine bergsonienne le nom d'*intuitivisme*, afin d'éviter toute



que, comme elle prétend connaître l'absolu, elle est une métaphysique affirmative, et, comme elle ne veut se fonder que sur l'expérience, elle est une *métaphysique positive*, ainsi qu'on l'a déjà dénommée. Notons encore d'autres caractères qui lui sont plus intérieurs et qui concernent plutôt le système que la doctrine : le Bergsonisme est une philosophie du *bon sens*, tandis que tant d'autres systèmes ne sont que des philosophies du *sens commun*, quand ils ne sont pas des philosophies du *non-sens*. Mais ce qui fait surtout l'extraordinaire nouveauté du système bergsonien, c'est qu'il est une philosophie de la *qualité*, par opposition à la tendance ordinaire de la philosophie à réduire tout, comme la science, à la quantité ; il est une philosophie de la *mobilité*, du *changement*, du *devenir*, du *temps* réel, de la *liberté* et de

confusion, le terme *intuitionnisme* étant déjà réservé pour la théorie *psychologique* qui considère l'espace et le temps comme des intuitions (v. E. Goblot, *Vocabulaire philosophique*, p. 314). D'ailleurs, le mot *intuitivisme*, que nous proposons pour la doctrine de l'intuition, a sur le mot *intuitionnisme* l'avantage d'être formé régulièrement ; comme les autres termes qui désignent les doctrines de la connaissance en philosophie, il est formé de l'adjectif et du suffixe *isme* (cf. : *rationalisme*, *intellectualisme*, *scepticisme*, *criticisme*, *relativisme*, *positivisme*, *subjectivisme*, etc.) D'ailleurs on peut appeler cette philosophie le *Bergsonisme*, du nom de son principal créateur, comme on dit le *Platonisme*, l'*Aristotélisme*, à condition qu'on sache que le mot Bergsonisme désigne une vaste tendance philosophique contemporaine, — le spiritualisme dynamiste et anti-intellectualiste, — dont M. Bergson est le grand théoricien, mais qui dépasse en portée le système de M. Bergson lui-même.



la *vie*, tandis que la philosophie traditionnelle a été celle de l'immobilité, de l'identité, de l'être, de l'éternité, du déterminisme et de la mort. Et si ce que l'on appelle *évolution* désigne bien l'incessant développement d'une réalité qui *se fait* toujours et qui *n'est* jamais, le Bergsonisme est, pour la première fois dans l'histoire, une authentique philosophie de l'*évolution*, tandis que les précédentes philosophies évolutives n'étaient que des contrefaçons de l'*évolutionnisme*.<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Notons ici plus particulièrement les traits par lesquels la philosophie bergsonienne est en réaction contre les philosophies qui l'ont précédée immédiatement : son *individualisme*, par opposition au nivellement des esprits par la science, au temps de Taine ; son *subjectivisme*, par opposition au prétendu objectivisme scientifique des positivistes comtiens ; sa *foi dans la liberté*, par réaction contre le déterminisme des hommes de science de 1880, et enfin son *optimisme*, sa paisible confiance dans la Nature et dans la Vie, par opposition au pessimisme de l'école de Taine. A ce propos, il faut remarquer que toute l'œuvre de M. Bergson parle sans cesse de la vie, très peu de la mort. Aucun philosophe ne semble avoir eu moins de souci de la terrible réalité qui met fin à la vie terrestre. Aucune philosophie n'est moins une *commentatio mortis*. Il y a là, sans doute, moins un parti pris qu'un résultat du relèvement de la tonalité vitale, qui avait beaucoup baissé vers 1880 et qui, aujourd'hui, semble généralement en hausse.

(Cette note, écrite avant la guerre actuelle, ne nous semble pas devenue fautive depuis la guerre, et, quoique la valeur de la vie ait beaucoup baissé depuis que l'Europe fait avec tant d'insouciance une si formidable dépense de vies humaines, les individus qui survivent ne paraissent pas atteints dans leur *élan vital*, contrairement à ce qui se passa en France après 1870. Mais attendons la fin...)

## L'Erreur de l'Intellectualisme

Désormais se dessine nettement l'erreur de l'intellectualisme. Elle consiste « à affirmer l'unité de la nature et à se représenter cette unité sous une forme abstraite et géométrique <sup>1</sup> », à « ne pas voir la coupure entre l'organisé et l'inorganisé <sup>2</sup> », à ne voir « dans la nature que des différences de degré. <sup>3</sup> » La conséquence en est que « l'intelligence devient aussi vaste que le réel <sup>4</sup> », puisque tout est géométrique et que le géométrique « est entièrement accessible à l'intelligence humaine. <sup>5</sup> » Tout devient donc intelligible pour l'intellectualisme, mais au prix de quelles déformations et de quelle incompréhension véritable de la réalité ! La philosophie bergsonienne est à l'opposé de l'intellectualisme. <sup>6</sup> D'abord, elle entend être une philosophie et non pas une science. Jusqu'ici, la philosophie s'est constamment confondue avec la science. Tous les intellectualistes vous diront que la philosophie est l'*unification des sciences*, ou la *science généralisée*, ou la *science de l'universel*.

<sup>1</sup>, <sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup>, <sup>5</sup> *L'Evolution créatrice*, ch. III, pp. 207, 208. Tout le chapitre III est très important par son exposé de la méthode bergsonienne.

<sup>6</sup> M. Bergson voudrait que sa philosophie s'appelât *super-intellectualisme* plutôt qu'*anti-intellectualisme*, parce que, plutôt que de nier l'intelligence, elle s'efforce de la dépasser, de la *transcender*.

Or, si l'on fait dépendre la philosophie de la science ou des sciences, si l'on ne voit en elle qu'une science des principes, une espèce de science suprême, il n'y a plus possibilité de la distinguer de la discipline scientifique. Placée sur le terrain de la science, la philosophie ne pourra que montrer cruellement son infériorité, car les sciences auront toujours sur elle l'avantage d'avoir un objet précis et des procédés rigoureusement exacts. Faire de la philosophie une unification des sciences ou une science de l'universel, c'est donc, en somme, « la mettre au-dessus des sciences comme une cour de cassation au-dessus des cours d'assises et d'appel<sup>1</sup> », pour bientôt « ne plus faire d'elle qu'une simple cour d'enregistrement, chargée tout au plus de libeller en termes plus précis des sentences qui lui arrivent irrévocablement rendues<sup>2</sup> » des différentes sciences particulières.

M. Bergson a insisté, dans son article intitulé *l'Intuition philosophique*<sup>3</sup>, — article très important pour la définition générale de la philosophie, — sur le séculaire et indestructible préjugé qui confond la science et la philosophie. « Il y a, dit M. Bergson, une certaine

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Evolution créatrice*, ch. III, p. 213.

<sup>3</sup> Travail lu au Congrès international de philosophie de Bologne, le 10 avril 1911, et publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Nov. 1911, vol. XIX.

conception de la philosophie qui veut que tout l'effort du philosophe tende à embrasser dans une grande synthèse les résultats des sciences particulières. Certes, le philosophe fut pendant longtemps celui qui possédait la science universelle ; et aujourd'hui même que la multiplicité des sciences particulières, la diversité et la complexité des méthodes, la masse énorme des faits recueillis rendent impossible l'accumulation de toutes les connaissances humaines dans un seul esprit, le philosophe reste l'homme de la science universelle, en ce sens que, s'il ne peut plus tout savoir, il n'y a rien qu'il ne doive s'être mis en état d'apprendre. Mais suit-il de là que sa tâche soit de s'emparer de la science faite, de l'amener à des degrés croissants de généralité, et de s'acheminer, de condensation en condensation, à ce qu'on a appelé l'unification du savoir ? Permettez-moi de trouver étrange que ce soit au nom de la science qu'on nous propose cette conception de la philosophie : je n'en connais pas de plus désobligeante pour la science ni de plus injurieuse pour le savant <sup>1</sup>. » N'est-ce pas, en effet, comme si le philosophe disait au savant : Donnez-moi vos résultats. « La connaissance que vous m'apportez incomplète, je la compléterai. Ce que vous me présentez disjoint, je l'unifierai. Avec les mêmes

matériaux,... avec le même genre de travail,... je ferai plus et mieux que ce que vous avez fait<sup>1</sup>.» Or « comment la profession de philosophe conférerait-elle à celui qui l'exerce le pouvoir d'aller plus loin que la science dans la même direction qu'elle ?<sup>2</sup>.» On peut admettre « que certains savants soient plus portés que d'autres... à généraliser leurs résultats... et à critiquer leurs méthodes<sup>3</sup>.» Ce n'est pas une raison pour « ériger la philosophie en synthèse des sciences positives et prétendre, par la seule vertu de l'esprit philosophique, s'élever plus haut que la science dans la généralisation des mêmes faits<sup>4</sup>.»

Mais cette conception traditionnelle de la philosophie est « plus injurieuse encore pour la philosophie<sup>5</sup> » elle-même que pour la science. « N'est-il pas évident que, si le savant s'arrête en un certain point sur la voie de la généralisation et de la synthèse, là s'arrête ce que l'expérience objective et le raisonnement sûr nous permettent d'avancer ? Et dès lors, en prétendant aller plus loin dans la même direction, ne nous placerions-nous pas systématiquement dans l'arbitraire ou tout au moins dans l'hypothétique ? Faire de la philosophie un ensemble de généralités qui dépasse la généralisation scientifique, c'est vouloir que le philosophe se

<sup>1, 2, 3, 4, 5</sup> *L'Intuition philosophique*, p. 822.



contente du plausible et que la probabilité lui suffise.<sup>1</sup> »

Et M. Bergson établit cette distinction profonde entre la science et la philosophie : « La vérité est que la philosophie n'est pas une synthèse des sciences particulières, et que si elle se place souvent sur le terrain de la science, si elle embrasse parfois dans une vision plus simple les objets dont la science s'occupe, ce n'est pas en intensifiant la science, ce n'est pas en portant les résultats de la science à un plus haut degré de généralité. Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science, si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure . . . Dans le premier cas, la conscience s'épanouit au dehors, et s'extériorise par rapport à elle-même . . . ; dans le second elle rentre en elle, se ressaisit et s'approfondit. En sondant ainsi sa propre profondeur<sup>2</sup> » elle pénètre « plus avant dans l'intérieur de la matière, de la vie, de la réalité en général. »<sup>3</sup> »

<sup>1</sup> *L'Intuition philosophique*, p. 822 ; <sup>2</sup> et <sup>3</sup> *id.*, p. 823.



Les sciences positives, œuvre de pure intelligence, ne s'appliquent adéquatement qu'à la matière inorganique ; elles ne peuvent comprendre la vie. Or, la philosophie a pour principal objet la vie ; elle ne peut donc accepter d'être assimilée à une science, d'être une science parmi les sciences, ni même d'être la science des sciences, puisque son objet est tout autre que celui des sciences. Mais, enfin et surtout, la philosophie telle que la conçoit M. Bergson diffère de la science par son procédé, plus encore peut-être que par son objet. Nous savons désormais que la science, œuvre d'intelligence pure, de raison, ne saisit des choses que leurs rapports, leurs relations ; les choses elles-mêmes lui échappent. Or, la philosophie bergsonienne ne peut se contenter de connaître des rapports. Il lui faut connaître les choses mêmes. Elle ne peut se contenter de la relation, du *relatif*, il lui faut l'*en-soi*, l'*absolu*. C'est d'ailleurs un désir qu'elle partage avec toutes les tentatives métaphysiques, seulement elle diffère des autres spéculations en ce qu'elle est en garde contre les erreurs de procédé. Elle a compris, elle la première, que l'essence des choses doit être saisie par une autre méthode et même par une autre faculté que les relations entre les choses. Elle ne risque donc pas de tomber dans la confusion séculaire des méthodes scientifique et

philosophique, qui a fait échouer tant de métaphysiques.

Et si la grande erreur de la tradition intellectualiste est bien de s'obstiner à chercher l'absolu dans la quantité, c'est-à-dire dans le relatif, et de croire qu'on connaît l'univers quand on l'a « mathématisé <sup>1</sup> », le Bergsonisme, aboutissement de toute l'opposition philosophique, de la tendance anti-intellectualiste, laisse la quantité et le relatif à la science, et cherche l'absolu dans la qualité.



## Intuitivisme et Pragmatisme

Il nous faut, maintenant, marquer la différence qui sépare l'*intuitivisme* bergsonien du *pragmatisme* de W. James, car on est souvent tenté de confondre ces deux philosophies, ou de les considérer comme semblables, ou de les faire sortir l'une de l'autre.

La confusion entre le Bergsonisme et le pragmatisme vient surtout de l'erreur qu'on fait fréquemment de voir dans le pragmatisme

<sup>1</sup> Selon la belle expression de M. E. Meyerson dans son remarquable article intitulé *la Science et les systèmes philosophiques* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1916.)

toute la philosophie de W. James. Comme, d'autre part, on sait que James est l'inventeur de la théorie du *flux de conscience*, théorie toute proche parente de celle de la *durée réelle* de M. Bergson, on en conclut que les deux philosophies ayant un point de départ semblable sont semblables dans leur développement. On oublie que, pendant la première partie de sa carrière, James ne fut nullement pragmatiste, mais simplement psychologue empiriste, et que c'est seulement à partir de 1898, et en s'occupant de psychologie religieuse, qu'il reprit l'idée et le mot inventés vingt ans auparavant par Peirce, et qu'il formula le *pragmatisme*.<sup>1</sup>

Or, à ce moment-là, M. Bergson avait écrit ses deux premières grandes œuvres, et il ne songeait nullement à la tendance pragmatiste, dont il ignorait probablement le nom. Il est vrai qu'il connaissait déjà l'œuvre purement empiriste de James, à savoir : *l'Effort*, la *Théorie de l'émotion* et les *Principes de psychologie*. Il est vrai aussi que, quand le mouvement pragmatiste se fut répandu en Europe, Bergson s'y montra sympathique au point qu'il écrivit une préface élogieuse pour le livre de James intitulé *le Pragmatisme*. Mais, dans cette préface même, M. Bergson fait ses réserves, et ce ne peut être que par un désir

<sup>1</sup> James a, d'ailleurs, nettement distingué l'empirisme et le pragmatisme. (V. *le Pragmatisme*, p. 18).

trop bienveillant de conciliation qu'il n'a pas relevé ce qui, dans le pragmatisme, devait répugner à son tempérament de métaphysicien et — à vrai dire — de dogmatique.

Il est encore vrai de dire que l'intuitivisme et le pragmatisme ont des caractères semblables. Tous deux sont des philosophies anti-intellectualistes. Tous deux veulent remplacer les mots et les idées par les choses, les abstractions par la réalité concrète. Tous deux ont un caractère nettement spiritualiste. Mais c'est sur la question de la vérité qu'ils se séparent profondément. Le Bergsonisme croit à une vérité une, absolue, indépendante de notre volonté, existant en soi, et qui est la *vie*. On peut dire qu'en cela il est encore une forme du dogmatisme. Il prétend que tout notre effort doit être de trouver ou de retrouver cette vérité, et que, pour la découvrir, nous devons nous faire violence, renoncer à nos préoccupations toutes *pratiques*, à notre raison toute *utilitaire*, et chercher d'une manière parfaitement *désintéressée* ce qui, en nous, est le plus intérieur à notre propre conscience. Le pragmatisme est tout à l'opposé d'une pareille doctrine. Il prétend qu'il n'y a pas de vérité une et absolue, que l'existence d'une telle vérité est un vieux préjugé intellectualiste, qu'il y a autant de vérités que d'individus, et que, pour chaque individu, est

vérité ce qui lui est *utile*, ce qui lui est pratiquement bon et salutaire. « La méthode pragmatique, dit W. James lui-même, consiste à interpréter chaque conception d'après ses conséquences pratiques<sup>1</sup> », et « une idée n'a aucune signification en dehors de sa signification pratique<sup>2</sup> », et encore : « le mot *vrai* désigne tout ce qui se constate comme *bon* sous la forme d'une croyance, et comme bon, en outre, pour des raisons définies, susceptibles d'être spécifiées<sup>3</sup>. » Nous n'avons pas le loisir ici de faire un exposé complet du pragmatisme<sup>4</sup>, mais il ressort bien de ces citations et de tout ce qu'on connaît de cette doctrine qu'elle n'est en fait qu'un béat *opportunisme* ; ce n'est pas même un scepticisme ou un dilettantisme détaché et élégant, l'attitude d'un esprit souriant et désabusé qui aurait fait le tour de toutes choses, et qui nierait la possibilité de connaître. C'est l'*utilitarisme* érigé en théorie de la connaissance, et qui, sous prétexte de largeur de vues, aboutit au plus tyrannique des dogmatismes, car, quand on admet que toute conception est vraie qui est utile à la vie,

<sup>1</sup> William James. *Le Pragmatisme*, trad. par E. Le Brun, 1 vol., Paris, 1911. Bibliothèque de philosophie scientifique Flammarion, pp. 56 et 57.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 83.

<sup>4</sup> V. le très remarquable et très complet exposé intitulé *la Philosophie de W. James*, par M. Théodore Flournoy, prof. à l'Université de Genève (1 vol., Genève).

on est bien près d'imposer aux esprits l'oubli du réel et l'adoration des illusions les plus sottes, pourvu qu'elles soient agréables. Qu'y a-t-il de semblable dans la philosophie bergsonienne, si austère par son souci de la vérité profonde, et qui dévoile si impitoyablement les illusions que les nécessités de l'existence pratique ont fait naître dans notre intelligence ? Le centre de tout l'intuitivisme n'est-il pas ce souci de retrouver la vérité intégrale recouverte et déformée par les exigences de l'utilité et de l'action ? L'intuitivisme ne substitue-t-il pas justement à la raison, faculté utilitaire, l'intuition, cette prise de conscience désintéressée, douloureuse et même contraire à tous les vœux de notre nature ?

Ce ne peut donc être que par un malentendu manifeste que l'on a considéré comme semblables deux philosophies de tendances aussi nettement opposées.



### **W. James disciple de M. Bergson**

Mais on a fait plus encore, on est même allé jusqu'à dire que M. Bergson devait sa théorie de l'*écoulement de la conscience*, qui



est sa première découverte et le fondement de toute sa philosophie, à W. James, lequel est l'inventeur de la théorie du *courant de la conscience*. C'est même un admirateur et disciple de M. Bergson, M. Gaston Rageot, qui exprima cette idée dans un article de la *Revue philosophique*<sup>1</sup>.

M. Bergson n'eut pas de peine à revendiquer son originalité. Dans une lettre datée du 10 juillet 1905 et parue dans la dite *Revue philosophique*<sup>2</sup>, il affirma qu'au moment où il avait écrit son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, dans lequel il traçait sa théorie de la *durée réelle*, il ne connaissait pas la théorie de James sur le flux de la conscience, théorie qui parut pour la première fois dans le *Mind*, en 1884. Il est vrai que James a la priorité sur Bergson dans la découverte du courant de la conscience, l'*Essai* de M. Bergson n'ayant paru qu'en 1889. Mais, dès 1883, M. Bergson entrevoyait de son côté cette théorie, et c'est par une pure coïncidence, et par une coïncidence bien frappante, que James et M. Bergson découvraient en même temps, des deux côtés de l'Atlantique, une vérité psychologique destinée à transformer la philosophie. Mais ajoutons qu'ils étaient arrivés à cette découverte

<sup>1</sup> *Revue philosophique*, t. LIX, janvier-juillet 1905.

<sup>2</sup> *Id.*, t. LX, juillet-décembre 1905, pp. 229 et suiv.

par des voies tout à fait différentes, et que M. Bergson sut, grâce à son génie théorique et métaphysique, faire de cette découverte le fondement de toute une vaste philosophie, tandis que W. James ne la tira pas du domaine purement psychologique où il l'avait faite.

Ajoutons encore que James s'est toujours incliné devant M. Bergson comme devant son maître, et qu'il a déclaré plusieurs fois devoir à M. Bergson son attitude anti-intellectualiste. Dans sa *Philosophie de l'expérience*, James dit : « A l'heure qu'il est, je ne serais pas encore libéré (de l'intellectualisme)... si je n'avais pas subi l'influence d'un écrivain français très original... le professeur Henri Bergson<sup>1</sup> »... « Selon moi, il a tué l'intellectualisme, définitivement et sans retour<sup>2</sup>. » Et ailleurs encore : « C'est à la philosophie de Bergson que je dois d'avoir, pour ma part, renoncé à la méthode intellectualiste et à cette idée, couramment admise, que la logique fournit une mesure adéquate de ce qui peut être ou ne pas être<sup>3</sup>. » Ces passages montrent

<sup>1</sup> William James, *Philosophie de l'expérience*, trad. par E. Le Brun et M. Paris. 1 vol., Paris, 1910, Bibl. de philosophie scientifique Flammarion, p. 205.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 206.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 214. V. tout le chapitre intitulé : *Sixième leçon, Bergson et sa critique de l'intellectualisme*, qui est un original exposé du Bergsonisme.

nettement la situation de W. James à l'égard de M. Bergson. Elle est celle d'un disciple à l'égard d'un maître. Mais il faut dire que maître et disciple ne sont pas d'accord jusqu'au bout. On peut, en effet, résumer ainsi la différence entre le Bergsonisme et le pragmatisme :

Tous deux récusent la raison et la logique, mais M. Bergson met à leur place l'*intuition*, tandis que James met à leur place l'*utilité pratique*<sup>1</sup>.

\* \* \*

### **Le succès et les disciples de M. Bergson**

Le succès de la philosophie de M. Bergson va grandissant. Le Bergsonisme a, depuis plusieurs années, passé les limites de la France, il a conquis de nombreux esprits en Allemagne, en Angleterre, en Italie et jusqu'en Russie.<sup>2</sup> A tout moment paraît une nouvelle traduction, un nouveau commentaire ou un

<sup>1</sup> Ainsi, des différentes formes de l'anti-intellectualisme contemporain (pragmatisme, humanisme, Bergsonisme), le Bergsonisme nous paraît à bon droit la forme prédominante et représentative. Lui seul peut tenir en échec l'intellectualisme.

<sup>2</sup> M. Bergson a même pu faire connaître sa philosophie en Amérique, par des conférences appréciées à *Columbia University*.

nouveau résumé de l'œuvre de Bergson. Cette œuvre est déjà en train de devenir classique. On en fait des extraits, des anthologies. Elle est aussi en train de devenir populaire. On en publie des explications claires et brèves dans des éditions à bon marché. Mais le Bergsonisme est aussi hautement apprécié et admiré par un grand nombre de philosophes professionnels. Parmi les disciples déclarés et marquants de M. Bergson, citons tout d'abord W. James, mort trop tôt, et qui se serait réjoui de voir le succès du maître français ; Édouard Le Roy,<sup>1</sup> le chef du néo-catholicisme de France, philosophe très distingué lui-même et qui a appliqué le Bergsonisme à la théologie ; le psychologue Luquet<sup>2</sup> ; les philosophes Wilbois<sup>3</sup>, G. Rageot<sup>4</sup>, Gillouin<sup>5</sup>, Chaumeix<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Auteur de : *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*, 1 vol., Paris, F. Alcan, Bibl. de philos. contemporaine ; de : *Science et philosophie*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, de 1899 et 1900 ; et de : *La science positive et les philosophies de la liberté*, communication au Congrès de philosophie de Paris de 1900.

<sup>2</sup> Auteur de : *Idées générales de psychologie*, 1 vol., Paris, F. Alcan.

<sup>3</sup> Auteur de : *L'esprit positif*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1901-1902 ; et de : *Devoir et durée*, 1 vol., Paris, Alcan, 1912.

<sup>4</sup> Auteur de : *L'Évolution créatrice*, dans la *Revue philosophique*, juillet 1907.

<sup>5</sup> Auteur de : *Henri Bergson*, dans la collection des *Grands philosophes français et étrangers*, 1 vol., Paris, L. Michaud ; et de : *La philosophie de M. H. Bergson*, 1 vol., Paris, B. Grasset.

<sup>6</sup> Auteur d'un article sur M. Bergson, dans la *Revue hebdomadaire*, 1<sup>er</sup> janvier 1910.

Georges Sorel<sup>1</sup>, Millet<sup>2</sup>, Segond<sup>3</sup>, Desaymard<sup>4</sup>. Citons à côté de ces disciples fervents deux amis du Bergsonisme, M. Emile Meyerson, auteur du très remarquable ouvrage intitulé *Identité et réalité*<sup>5</sup>, et M. Harald Höffding, le célèbre philosophe danois, qui vient de publier *la Philosophie de Bergson*, exposé et critique<sup>6</sup>. D'ailleurs, M. Meyerson expose dans son volumineux ouvrage tout le mouvement scientifique moderne, anti-déterministe et irrationaliste, et se rattache autant à H. Poincaré et à M. Boutroux qu'à M. Bergson. Mais il n'y a pas que de purs philosophes dans la suite intellectuelle de M. Bergson, il y a des artistes, des écrivains de tout premier ordre tels que Charles Péguy<sup>7</sup> et André Suarès<sup>8</sup>. Il

<sup>1</sup> Auteur d'un article sur M. Bergson dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1911.

<sup>2</sup> Auteur d'un article sur M. Bergson dans *Le Temps*, 8 août 1911.

<sup>3</sup> Auteur de *l'Intuition bergsonienne*, 1 vol., Paris, 1913. F. Alcan, Bibl. de philos. contemporaine.

<sup>4</sup> Auteur de *La Pensée d'Henri Bergson*, 1 vol., coll. du *Mercur de France (Les hommes et les idées)*.

La philosophie bergsonienne inspire des ouvrages de psychologie intuitive. V. par exemple *l'Intelligence sympathique*, par Gudmundur Finnbogason, trad. par A. Courmont, 1 vol., Paris, F. Alcan. L'auteur combine la théorie de la sympathie divinatrice de M. Bergson avec la théorie de l'émotion de W. James.

<sup>5</sup> 1 vol. in-8°, F. Alcan.

<sup>6</sup> 1 vol., Paris, F. Alcan. Trad. par J. de Coussange, avec une lettre de M. Bergson.

<sup>7</sup> V. sa très belle *Note sur M. Bergson (Cahiers de la quinzaine, 8° cahier, 15° série)*.

<sup>8</sup> L'admirable auteur des trois volumes *sur la Vie*, de *Trois Hommes* et de tant d'autres œuvres profondes.

y a aussi des hommes de science, des biologistes, des économistes, des pédagogues. C'est que Bergson est venu à son heure. Il est, comme la plupart des grands philosophes, non pas un précurseur, mais un interprète de la pensée générale de son temps. Il est le philosophe de son époque ; c'est à lui que revient la fonction de penser et d'exprimer clairement ce que tous ses contemporains sentent d'une manière confuse. Il a eu la gloire de donner son nom à un vaste courant intellectuel qui le dépasse, mais qu'il domine. (Nous sommes presque tous bergsoniens sans le savoir.) Il a donné une forme, un sens, une dialectique et une conscience lucide à la moderne tendance anti-intellectualiste. Il restera le génie représentatif d'un âge <sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Nous avons essayé nous-même d'exprimer ce que la conception bergsonienne pouvait contenir d'émotion poétique dans notre poème philosophique : *l'Épopée du Solitaire* (1 vol., édit. Atar, Genève), spécialement chant VII pp. 165, 175 et 176.



## Les adversaires du Bergsonisme

Mais le Bergsonisme n'a pas que des disciples parmi les philosophes actuels. Il a des amis plus ou moins tièdes, et il a des ennemis. La Sorbonne fait grise mine à M. Bergson. Elle affirme sa tendance séculairement rationaliste contre l'intuitivisme bergsonien.

Mais, outre la Sorbonne, le Bergsonisme a, comme adversaires naturels, tous les esprits qui restent attachés à la conception intellectualiste et qui ont gardé une foi exclusive dans la raison<sup>1</sup>. Gaston Rageot a écrit dans la *Revue philosophique* : « Bergson réclame d'abord de nous une sorte de catastrophe intérieure, et tout le monde n'est pas capable d'une telle révolution logique. Mais à ceux qui, une fois, ont eu la souplesse nécessaire pour exécuter cette volte-face psychologique, il semble qu'ils ne puissent plus revenir à

<sup>1</sup> Les philosophes de Genève et de la Suisse romande, par exemple, ne semblent guère disposés à se relâcher de leur austère rationalisme pour accueillir la philosophie bergsonienne. V. *Le procès de la science et la théorie des deux vérités*, par M. A. Naville (*Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, sept.-oct. 1915), *A propos du Bergsonisme*, par M. Arnold Reymond (même revue, nov. 1913), et *Le temps en général et le temps bergsonien en particulier*, par M. René de Saussure, avec compte rendu de la discussion sur ce sujet entre les philosophes de la Suisse romande (*Archives de Psychologie*, Genève, T. XIV., n° 55, août 1914).

leur première attitude d'esprit : ce sont des bergsoniens <sup>1</sup>. »

Il serait peut-être plus juste de dire, comme Pascal, qu'il existe deux grandes classes de *tempéraments intellectuels* : les *esprits géométriques* et les *esprits fins*. Les esprits géométriques ne sentent que la vérité des démonstrations, ils ont besoin du raisonnement discursif, et ils ne s'intéressent qu'à la mesure, à la grandeur, à la *quantité*. Les esprits fins saisissent la vérité sans démonstration, ils perçoivent les idées par une compréhension immédiate qu'on appelle intuition, et ils sont attentifs à la valeur, à la *qualité*. Les esprits géométriques sont les savants, les raisonneurs ; les esprits fins sont les artistes, les poètes. Tout groupement d'êtres humains comprend inévitablement des esprits de l'une ou l'autre de ces deux classes, ou des deux ensemble. Mais, inévitablement aussi, chacun de ces deux genres d'esprits exclut l'autre, dans la plus grande partie de l'humanité. (Ceux qui possèdent à la fois l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie sont bien rares.) De là une sorte d'hostilité, ou du moins d'irréductibilité entre esprits *quantitatifs* et esprits *qualitatifs*.

Jusqu'à l'apparition de la philosophie bergsonienne, les esprits fins n'avaient pas *leur*

<sup>1</sup> *Revue philosophique*, vol. LXIV, p. 85, juillet 1907.

*philosophie.* Presque tous les systèmes se construisaient à l'aide du raisonnement discursif, la plupart des philosophes étaient des mathématiciens. Ainsi les esprits fins, quand ils voulaient faire de la métaphysique, en étaient réduits à la poésie ou à la religion, au mysticisme. Le Bergsonisme a offert à l'esprit de finesse ce qu'il réclamait depuis si longtemps, ce que ni Plotin, ni Jacob Bœhme, ni Maître Eckhard, ni Pascal, ni Maine de Biran n'avaient su lui donner pleinement : une philosophie motivée, fondée en raison, armée d'une dialectique, de preuves et d'arguments. On comprend l'enthousiasme des esprits de finesse, des artistes, des poètes, de tous les amants de la qualité ; mais on comprend aussi le dépit et la fureur des géomètres, des rationalistes, et jamais l'opposition des deux classes d'esprits n'a été aussi violente que depuis l'existence du Bergsonisme.

Le plus obstiné des intellectualistes actuels, le plus renforcé des rationalistes vivants, et, par conséquent, le plus violent ennemi du Bergsonisme est M. Julien Benda, collaborateur aux *Cahiers de la quinzaine*, auteur de *l'Ordination*, et qui a publié contre la philosophie bergsonienne deux pamphlets d'une virulence extrême intitulés : *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la mobilité*<sup>1</sup> et *Sur*

<sup>1</sup> 1 vol., Paris 1912. Edit. du *Mercure de France*.

*le Succès du Bergsonisme, précédé d'une Réponse aux Défenseurs de la doctrine*<sup>1</sup>. A côté de quelques critiques fondées, on trouve dans ces deux ouvrages une volonté d'incompréhension, une injustice et un parti pris forcenés qui enlèvent beaucoup de valeur à leur thèse.

D'ailleurs, l'intention inavouée de l'auteur, qui est un latin et un antisémite, apparaît à la dernière page du premier pamphlet, dans une note où M. Benda reproche à M. Bergson d'être un « asiatique<sup>2</sup> » et un « fils de Sem<sup>3</sup> ». Des arguments de cette valeur font sourire. Il est donc impossible de prendre tout à fait au sérieux les pamphlets rationalistes et nationalistes de M. Benda. Cependant, ils contiennent plusieurs critiques justes dont le Bergsonisme pourra faire son profit.<sup>4</sup>

\* \* \*

<sup>1</sup> 1 vol., Paris 1914. Edit. du *Mercure de France*.

<sup>2</sup> *Le Bergsonisme*, p. 131, note G.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Un autre critique de la philosophie bergsonienne est M. René Berthelot, auteur de *Un Romantisme utilitaire* (étude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Bergson, 1 vol., Paris, 1913, F. Alcan, Bibl. de philosophie contemporaine). M. Berthelot semble avoir pour spécialité de découvrir et de signaler le pragmatisme chez les philosophes modernes. Il vient déjà de le signaler chez Nietzsche et chez Poincaré (v. *Un Romantisme utilitaire*, étude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, 1 vol., Paris, F. Alcan, Bibl. de phil. contemp.).

## Objections possibles

Quant à nous, qu'il nous soit permis de présenter, en terminant, quelques objections personnelles. Nous croyons la révolution bergsonienne nécessaire, et nous nous sommes attaché à en montrer la nécessité. Nous admirons plus que personne l'originalité de M. Bergson et sa puissance d'innovation, mais nous pensons que sa philosophie est allée trop loin dans son sens et qu'elle a péché par excès. Dans son désir de substituer le changement à l'identité, de faire prévaloir le différent sur le ressemblant et le mouvement sur l'immobilité, M. Bergson méconnaît l'existence d'un élément *permanent* dans l'univers et dans le moi, élément qui est pourtant réel. Il n'y a pas que du changement

Ce que nous venons de dire de la différence à établir entre le pragmatisme et le Bergsonisme nous semble répondre suffisamment à l'imputation de pragmatisme partiel formulée contre M. Bergson par M. Berthelot. Quant à l'imputation formulée contre le Bergsonisme d'être un *romantisme utilitaire*, le mot *romantisme* peut se soutenir à propos de cette doctrine, comme nous le verrons plus loin, mais le mot *utilitaire* est de trop, il ne se justifie pas. Le livre de M. Berthelot contient une partie historique dans laquelle l'auteur rattache ingénieusement M. Bergson à ses prédécesseurs. Cette partie de l'œuvre de M. Berthelot est très instructive et mérite d'être consultée. Il est seulement regrettable que, parmi les prédécesseurs de Bergson, M. Berthelot n'ait pas placé Pascal et Schopenhauer.

Pour ce qui concerne M. J. Benda, voir notre *Appendice* à la fin du volume, dans lequel nous avons essayé de répondre en détail à ses objections.

et du mouvement dans les choses, car, s'il en était ainsi, la perception même du changement et du mouvement deviendrait impossible. Pour percevoir changement et mouvement, il faut un point fixe, un élément permanent. C'est une erreur de croire que le permanent ne peut être que rationnel. Il y a dans le réel une permanence qui peut être saisie par l'intuition. Si le moi était dénué d'identité, il ne serait plus *le moi*, mais une suite de moi incohérents. Nous ne croyons pas, pour notre part, que la mémoire suffise à elle seule à assurer la permanence et l'identité du moi, et à constituer la personnalité. Et si l'identité était bannie de l'univers, il ne serait plus possible ni de se souvenir, ni de penser, ni même d'exister.

Une autre objection que nous ferons à M. Bergson est celle-ci : il n'a pas assez vu l'élément *actif* qui est au fond de la vie psychique. Son moi est un écoulement trop *passif*, et trop livré au hasard du nouveau, au laisser-aller. Toute personnalité digne de ce nom est précisément une force qui impose au torrent de la conscience une direction, un sens, une permanence d'intention. L'élément de *volonté*, comme celui d'*identité*, est trop absent de cette philosophie, et Schopenhauer présente, à ce point de vue, une supériorité évidente sur Bergson.

Mais M. Bergson ne pouvait pas tout dire,



et, du reste, il n'a pas encore tout dit. Attendons ses œuvres ultérieures, et surtout sa *morale*, pour pouvoir le juger. Et soyons-lui reconnaissants, déjà, d'avoir réformé et élargi notre entendement, et d'avoir doté l'humanité d'une méthode de connaître qui la rapproche du mystère universel et qui, aiguissant sa perspicacité, augmente puissamment son emprise sur les choses.



### **Horizons nouveaux**

Ce que va être la philosophie après la géniale impulsion que lui a donnée M. Bergson, il n'est point facile de le dire. Cependant, d'après ce que nous savons par l'histoire de la pensée humaine, on peut prévoir que le premier mouvement imprimé par M. Bergson à la spéculation philosophique sera suivi d'une réaction qui mettra en valeur les éléments du réel négligés par le Bergsonisme, à savoir l'identité, la permanence, l'activité, la volonté<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il semble bien que c'est à une renaissance du *romantisme* que la philosophie de M. Bergson nous fait assister aujourd'hui, mais ce néo-romantisme doit être comparé bien plus au premier romantisme allemand (celui de Schelling, de Tieck et de Novalis) qu'au romantisme français de 1830.

D'ailleurs, M. Bergson lui-même n'a point prétendu apporter au monde une philosophie « toute faite », mais une philosophie « qui se fait » et se fera peu à peu, d'une part par la recherche individuelle, d'autre part collectivement, et, comme dit M. Bergson, par « un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même <sup>1</sup>. »

Il faut espérer que, grâce au Bergsonisme, la philosophie va rester, dès maintenant et pour longtemps, sur une voie où elle pourra courir des aventures heureuses et faire des découvertes enrichissantes. Si l'intellectualisme n'est pas mort pour toujours, du moins on peut dire aujourd'hui qu'il est découronné de sa vaine gloire pour de nombreuses années, pendant lesquelles la philosophie nouvelle aura

On pourrait signaler beaucoup de traits communs entre le romantisme schillingien et le romantisme bergsonien (tendance à considérer l'art comme la vraie discipline philosophique, et à expliquer l'œuvre de la nature par le processus de l'œuvre d'art, confiance dans la spontanéité de la vie, considérée comme puissance créatrice, foi dans l'inspiration individuelle, optimisme). On peut dire que le Bergsonisme met en lumière ce que le *romantisme* contient de vérité saine, profonde et éternellement humaine. Mais, comme le Bergsonisme est un mouvement général des esprits, il faut s'attendre à ce qu'il soit suivi d'une réaction. Il n'en aura pas moins été hautement utile à l'esprit humain.

<sup>1</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 209.

le temps de s'affermir, de s'approfondir et de développer ses moyens d'investigation.

Le Bergsonisme replace l'homme en pleine nature, en pleine Vie. Il fait de lui un centre du monde, mais un centre bon et compatissant, non pas dédaigneux et despotique. L'homme devient un carrefour conscient des sensations et des pensées, des douleurs et des joies de la vaste Vie universelle. Il participe à la fois à toute la multiple et confuse activité de l'instinct et au travail plus grave et plus noble de la méditation. L'homme n'est plus un isolé orgueilleux qui, du haut de sa raison, juge la Vie et qui se met ainsi dans l'impossibilité de la comprendre. Il se mêle par la sympathie à tout ce qui existe, et par cette communion avec l'univers il s'élargit et s'agrandit jusqu'à l'égaliser. Toute philosophie qui affirme et qui brise des barrières est bonne. C'est ce que pensait déjà Leibniz.

La philosophie bergsonienne a même cette beauté d'être comme baignée tout entière dans une atmosphère d'absolu. Mais ce retour à l'antique absolu mystérieux qui hanta tant d'esprits n'est point un recul vers la tradition intellectualiste ; c'est, au contraire, une grande nouveauté. L'absolu tel que le conçoit le Bergsonisme n'est pas le vide fantôme érigé par l'abstraction au-dessus des imperfections du multiple monde réel, que la raison dédaigne.

Il est ce monde réel lui-même, dans son essence pleine et profonde, ce monde où nous sommes plongés, notre milieu vital. Et cet absolu, nous pouvons le connaître, puisque nous en faisons nous-mêmes partie ! La partie peut-elle être différente du tout, exilée du tout ? Non ! la conscience humaine n'a pas « été mise à l'écart<sup>1</sup> », l'homme n'a pas « à se tenir dans un coin de la nature comme un enfant en pénitence. Non ! la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; *quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes.*<sup>2</sup> »

Le penseur devra donc connaître ou retrouver désormais cette sympathie universelle<sup>3</sup> et cette soumission consciente au grand tout qui faisait murmurer à Marc-Aurèle : « O monde ! je veux ce que tu veux. » Mais ce n'est point une sympathie inerte, une soumission passive que nous demande M. Bergson. Il ne s'agit point pour le sujet d'aller se perdre dans l'objet, pour le moi de se fondre dans le monde extérieur. Au contraire, c'est au plus profond de

<sup>1</sup> *L'Intuition philosophique, Revue de métaphysique et de morale*, t. XIX, 1911, p. 823.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 823, 824.

<sup>3</sup> « Le philosophe n'obéit ni ne commande ; il cherche à sympathiser. » (*Int. phil.*, p. 825.)

nous-mêmes que nous devons descendre pour trouver l'essence du monde et l'absolu.

Et cette connaissance de l'absolu sera possible, puisqu'en nous-mêmes le sujet pensant et l'objet pensé s'identifient dans le moi. Cette connaissance est même, sinon la plus facile, du moins la plus immédiate et la plus simple de toutes. « Le philosophe n'arrive pas à l'unité, il en part.<sup>1</sup> » Il suit ainsi la démarche même de la nature créatrice. Il pourra donc la comprendre. « Philosopher est un acte simple. Plus nous nous pénétrerons de cette vérité, plus nous inclinerons à faire sortir la philosophie de l'école et à la rapprocher de la vie.<sup>2</sup> »

Nous voilà donc débarrassés de cet interminable relativisme institué par Kant et repris sans cesse par nos prédécesseurs sous les noms de criticisme, de subjectivisme, de phénoménisme, de positivisme, de néocriticisme, d'agnosticisme pour la satisfaction des esprits scrupuleux et timorés, amis des solutions moyennes et des attitudes neutres. Le relativisme nous avait bannis de l'absolu. Le monde n'était plus pour nous qu'une ombre insaisissable, et nous-mêmes étions devenus nos propres fantômes.

Le Bergsonisme chasse cette vision anémi-

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *L'Intuition philosophique*, pp. 824, 825.

que des choses, il nous rend le sens de la réalité, il nous replace au cœur de l'univers, et nous demande d'en écouter en nous-mêmes les gigantesques battements. « Dès lors toute notre connaissance, scientifique ou métaphysique, se relève. *Dans l'absolu nous sommes. nous circulons et vivons.* La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie <sup>1</sup>. »

Enfin le Bergsonisme ouvre sur l'au delà des perspectives rassurantes. Sans jamais sacrifier la rigueur de l'expérience à l'indestructible besoin d'immortalité qui tourmente l'âme humaine, sans faire aucune concession à notre naturelle tendance pragmatiste, M. Bergson affirme la probabilité de la survie. Ayant posé au début de sa métaphysique l'antériorité de l'esprit sur la matière inerte, il a le droit de proclamer, à la fin, la survivance de l'âme à la mort du corps. On peut seulement se demander de quelle manière l'âme est immortelle : est-ce sous forme universelle ou sous forme personnelle ? D'après le ton général de l'*Evolution créatrice*, il semble bien que M. Bergson voit dans la matière le *principe d'indivi-*

<sup>1</sup> L'*Evolution créatrice*, p. 217.



*duation* ; mais certains passages de l'œuvre<sup>1</sup> peuvent faire croire que M. Bergson admet la préexistence des âmes individuelles et par conséquent leur survivance et leur éternité. Quoiqu'il en soit, le spiritualisme bergsonien permet à l'homme d'envisager sereinement la certitude de sa fin terrestre.

Si la philosophie veut suivre désormais la voie que lui ouvre Bergson, si elle renonce à ne croire qu'en l'étroite raison, et si elle ne s'obstine pas à recommencer son perpétuel cercle vicieux et ses errements séculaires, elle verra s'étendre devant elle des horizons nouveaux, encore inexplorés. Elle s'enfoncera dans les profondeurs bleuâtres du mystère universel. Et elle n'en rapportera pas seulement une spéculation heureuse pour la pensée pure, elle pourra par surcroît, « nous donner la joie<sup>2</sup> » et « plus de force pour agir et pour vivre, car, avec elle, nous ne nous sentirons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semblera plus isolée dans la nature qu'elle domine<sup>3</sup>. » Nous sentirons la solidarité universelle. « Tous les vivants se tiennent, dit M. Bergson, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme

<sup>1</sup> Notamment celui que nous citons plus haut, p. 147.

<sup>2</sup> *L'Intuition philosophique*, p. 827.

<sup>3</sup> *L'Evolution créatrice*, p. 293.

chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort <sup>1</sup>. »

*L'Evolution créatrice*, p. 293, 294.



# APPENDICE

RÉPONSE A M. JULIEN BENDA

AU SUJET DE SA CRITIQUE DU BERGSONISME

---

M. Julien Benda a publié dans l'édition du *Mercur* de France deux volumes où il fait la critique du Bergsonisme et des bergsoniens.

Le premier de ces ouvrages, *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la mobilité*, paru en 1912, est un pamphlet virulent, une explosion de colère et un débordement d'outrages à l'adresse du Bergsonisme, de M. Bergson et des bergsoniens.

Que, parmi l'aveuglement du parti pris rationaliste le plus évident, il y ait dans cet opuscule quelques moments de lucidité et de sain jugement, c'est ce que nous ne nierons pas. Nous serons en cela plus juste que M. Benda lui-même, qui refuse toute raison à la philosophie bergsonienne.

Par exemple, nous accorderons à M. Benda que M. Bergson n'a peut-être pas suffisamment distingué dans sa métaphysique les deux notions de *Force* et de *Continuité*<sup>1</sup>. La Force étant une notion d'activité, la Continuité une idée de passivité pure, il convenait d'avertir le lecteur quand on passait

<sup>1</sup> *Le Bergsonisme*, p. 13 et suiv.

de l'une à l'autre. D'ailleurs, c'est là un des gros déficits du système bergsonien de ne pas distinguer assez nettement l'activité de la passivité, tant dans la conscience individuelle que dans l'univers. M. Bergson confond sans doute trop aisément ces deux notions dans la notion unique de mobilité. Nous accorderons aussi à M. Benda que M. Bergson aurait pu distinguer les différentes espèces d'intuitions, cela une fois pour toutes et pour plus de clarté. Mais Pascal non plus n'avait pas distingué les diverses intuitions qu'il avait aperçues, et qui se trouvent notées pêle-mêle dans les *Pensées*. Et M. Bergson a une excuse : il ne parle en réalité que d'une espèce d'intuition, *l'intuition-prise de conscience de l'instinct*. Il a nettement défini cette intuition dans *l'Évolution créatrice*. Il faut vraiment vouloir obscurcir le débat pour refuser de voir clair sur ce point. M. Bergson n'avait pas à cataloguer les diverses espèces d'intuitions possibles, comme un historien de la philosophie devrait le faire.

Quant à ce qui concerne les « résultats » de la méthode bergsonienne, M. Benda se refuse à y voir rien de nouveau ni d'instructif. Que M. Bergson ait montré le moi-qualité, le moi-unité-multiplicité, la liberté, qu'il ait révélé le monde *qui se fait*, le temps qui y agit, l'interaction de toutes ses parties, leur interpénétration, leur dynamisme, l'évolution créatrice et l'élan vital, cela ne compte guère pour M. Benda, qui prétend que l'œuvre

bergsonienne ne fait «qu'épuiser le contenu de l'idée d'acte en tant qu'elle s'oppose à l'idée de chose<sup>1</sup>» et que cela ne constitue pas «l'ombre d'une connaissance». <sup>2</sup> En vérité, c'est vite dit ! Il serait heureux que toutes les métaphysiques aprioristiques des rationalistes nous apportassent, par le simple développement du sujet dans le prédicat, autant d'idées nouvelles, M. Benda ! Encore voulez-vous bien ajouter avec condescendance : « Est-ce à dire qu'un gros ouvrage comme *l'Évolution créatrice* ne contienne point quelque explication (nouvelle ou juste, ce n'est point ici l'affaire) sur l'évolution de la vie, sur le progrès des êtres ? Certes, il en contient. <sup>3</sup> »

A la bonne heure ! c'est tout ce que nous vous demandions de vouloir bien reconnaître. Mais alors ce n'était pas la peine de déclarer à la page précédente que l'œuvre de M. Bergson ne donnait pas «l'ombre d'une connaissance», si vous vouliez retirer, quatre lignes plus loin, cette absolue négation !

Cela nous renseigne sur le procédé de critique de M. Benda, qui ne possède guère le bel équilibre et le serein jugement dont un rationaliste devrait faire preuve, surtout à l'égard d'une philosophie aussi misérablement enfantine et déraisonnable que le Bergsonisme.

<sup>1</sup> *Le Bergsonisme*, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Le Bergsonisme*, p. 93.

Le second volume anti-bergsonien de M. Benda, *Sur le Succès du Bergsonisme*, est précédé d'une *Réponse aux Défenseurs de la doctrine* (1914). Examinons d'abord cette *Réponse aux Défenseurs du Bergsonisme* publiée d'abord dans deux numéros de la revue le *Mercure de France* de 1913 (1<sup>er</sup> et 16 juillet). M. Benda reprend, au début, le reproche qu'il avait fait à M. Bergson, dans son premier pamphlet, de confondre les deux idées de *Force* et de *Continuité*. Nous avons déjà dit que nous étions d'accord sur ce point avec M. Benda. Il est fâcheux qu'un disciple de M. Bergson, M. Jean Wahl, ait cru devoir prendre la défense du maître au sujet du reproche justifié de M. Benda. M. Wahl a suscité de la part de l'adversaire une critique plus approfondie des notions de Force et de Continuité, critique qui met plus complètement à nu le point vulnérable du Bergsonisme. Ce point logiquement faible de toute la doctrine est exprimé par les deux mots du titre de l'ouvrage le plus important de M. Bergson : *L'Évolution créatrice*.

Comment, se demande M. Benda, une *évolution* peut-elle être *créatrice* ? surtout si l'on entend le mot *évolution* au sens strictement bergsonien, auquel revient sans cesse, avec insistance, M. Bergson.

L'évolution universelle, comme l'entend M. Bergson, est, en effet, de même que la succession des états de la conscience individuelle, une continuité indivisée et indivisible, une interpénétration et une interaction des termes qui se succèdent.



Or, M. Bergson affirme que cette évolution est créatrice. Est-ce possible ? Toute création n'est-elle pas, par sa définition même, l'apparition brusque d'une chose ou d'un état qui n'existait pas auparavant ? Autrement dit, toute création est une *rupture* d'avec les états précédents, c'est le *commencement* de quelque chose de nouveau. Mais dans l'évolution bergsonienne, tous les états s'entretenant et s'entrepenétrant, on ne voit pas comment une rupture, une solution de continuité, un commencement, une création pourraient se produire. On ne le voit pas... et pourtant cela se passe ainsi constamment dans la réalité : n'avons-nous pas l'occasion fréquente de l'expérimenter en nous-mêmes ?

Combien de fois une idée, un projet, une décision ont émergé à fleur de notre conscience après avoir été longtemps portés et mûris au fond obscur de notre moi ? Leur apparition était bien une création, puisque c'était l'avènement d'une nouveauté originale et imprévisible ; et pourtant cette création ne brisait nullement la continuité de notre vie psychique, elle ne rompait pas brutalement avec nos états de conscience précédents, puisqu'elle en était la conséquence, le résultat. Elle ne rompait pas non plus avec les états qui devaient lui succéder, puisque ceux-ci, à leur tour, étaient produits par elle. Ainsi, il n'y avait pas eu *rupture*, quoiqu'il y eût création. Il y avait eu plutôt *changement de direction* du flux de conscience, *orien-*

*tation* nouvelle, ou mieux encore, selon l'image bergsonienne, *coloration* nouvelle. Qu'on songe aux dégradations presque insensibles des couleurs du spectre solaire, on aura une image saisissable, quoique grossière, des transformations incessantes et imperceptibles de nos états de conscience.

Or, ce qui se passe en nous peut nous faire comprendre ce qui se produit dans l'univers. Si l'on admet le point de départ de la métaphysique bergsonienne, à savoir que la vie universelle est de même nature que la conscience individuelle, on comprendra, par analogie avec notre vie psychique, le processus de l'élan vital et de l'évolution universelle. M. Bergson le dit lui-même : la vie procède, comme la conscience, par *maturation* et *explosion*. Elle accumule des réserves d'énergie qu'elle dégage au moment nécessaire (v. *l'Evolution créatrice*). Mais les explosions de la force vitale ne rompent point la continuité de l'évolution ; elles en sont, au contraire, la conséquence, elles sont préparées lentement, seconde après seconde, par le progrès même de l'élan vital, et quand elles se déclanchent, elles suivent encore la direction générale du mouvement de la vie. Elles inaugurent de nouveaux états, mais elles ne brisent pas avec le passé, puisque c'est le passé qui les a préparées et rendues possibles, et que chaque moment de l'évolution contient, outre l'état présent, le passé évolué tout entier. (Nous avons vu que le monde évolue parce qu'il se souvient, v. plus haut, p. 139).

La création ainsi comprise n'est point incompatible avec l'évolution même la plus continue, la plus insensible.

Il suffit d'admettre certains *moments d'explosion* apparaissant de distance en distance sur la ligne ininterrompue de l'élan vital, sur sa trajectoire. Mais ce n'est peut-être pas là la *création* au sens ordinaire du mot. On entend en général par création la formation d'une chose à l'aide d'éléments qui n'existaient pas au préalable. Ce n'est évidemment pas de cette création absolue, *ex nihilo*, que parle M. Bergson dans son *Evolution créatrice*, puisque tous les éléments de la création opérée par l'élan vital sont préexistants et déjà contenus dans le passé, sauf le je ne sais quoi d'imprévisible, d'impondérable, d'absolument nouveau qui est apporté par la conscience dans son incessant jaillissement. Mais cet élément imprévisible lui-même n'est pas tiré de rien, créé absolument ; il est comme le point de contact toujours mobile du bout de la proue d'un vaisseau et de l'eau dans laquelle il s'avance. L'univers vivant serait le vaisseau, et l'océan serait le vide ou l'impondérable matière inerte où flottent les astres. Mais il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin ce qui peut nous faire comprendre l'élément imprévisible que crée incessamment l'évolution.

Examinons notre vie psychique. Si nous laissons de côté toute vue rationnelle de notre existence et de la réalité extérieure, si nous tâchons de saisir

intuitivement nos états d'âme, nous nous apercevons immédiatement que notre conscience s'avance dans la réalité temporelle et spatiale avec un *senti-ment continu de nouveauté*. Nous sentons que notre vie et la vie accumulent sans interruption du nouveau, qui devient immédiatement du passé. Nous sentons qu'il est impossible à la conscience de revenir en arrière. C'est la raison seule qui conçoit la *répétition*. La marche de l'esprit, sous sa forme vivante et intuitive, est irréversible et toujours dirigée en avant. Voilà ce que nous sentons d'une façon purement intuitive, et ce qu'il est bien difficile d'expliquer. M. Bergson nous a avertis qu'il assimilait la vie universelle à la conscience individuelle, et, par conséquent, tout ce qu'il disait de l'une devait être vrai de l'autre. Mais nous reconnaissons que cela ne dispensait pas M. Bergson de nous dire qu'il attribuait un sens spécial au mot création dans son *Evolution créatrice*, et que les concepts ordinaires de création *ex nihilo*, de force et de continuité n'étaient pas logiquement et abstraitement applicables à son système. Il est certain que, si l'on réalise les théories bergsoniennes dans la langue de la logique conceptuelle et du sens commun, où les signes sont des termes isolés et bien définis, sans pénétration réciproque, sans communication avec la vie, la philosophie de M. Bergson paraît incompréhensible ou absurde. Mais ces mots qu'emploie M. Bergson, qui sont forcément abstraits, et qui désignent inévitablement des con-

cepts, si on les transpose dans la langue de la psychologie vécue, de la vie et de l'expérience intérieures, ces mots immédiatement s'éclairent d'un sens plein et substantiel, et expriment alors une vue extraordinairement nouvelle et féconde de la réalité.

C'est précisément cette transposition que ne veut pas faire M. Benda. Il est résolu à s'en tenir inébranlablement au sens le plus abstrait de la langue, en rationaliste convaincu, en mathématicien intransigeant pour qui les mots sont des signes et les signes des entités immuables.

Mais, même si l'on admet que, pour concilier l'apparente opposition des termes *force et continuité*, ou *continuité et création*, il faille former un concept nouveau, plus souple et mieux modelé sur la vie, il n'y aurait pas là de quoi nous étonner, M. Bergson ayant déjà exigé maintes fois de l'esprit humain semblable innovation. Et l'idée d'une *continuité créatrice* (c'est celle de *l'Evolution créatrice*) ou d'une *création continuée* devrait être rangée à côté des autres concepts nouveaux que M. Bergson a inventés. Mais que M. Benda se rassure ! Point n'est besoin de telle innovation. Le maître souverain du rationalisme classique, autorité indiscutable devant laquelle s'incline dévotement M. Benda, nous voulons dire Descartes, n'a-t-il pas employé exactement le concept logiquement contradictoire qu'on reproche à M. Bergson, quand il a parlé de *création continuée* ?

N'est-ce pas lui qui a inventé ce concept ? Après une autorité aussi orthodoxe en matière de raison que le fondateur du rationalisme moderne, M. Benda aurait mauvaise grâce à refuser à l'idée d'une *continuité créatrice*, reprise par M. Bergson, droit de cité parmi les théories philosophiques.

Et qu'on ne nous dise pas que la création continuée de Descartes est formée d'une série d'actes distincts, tandis que la création au sens bergsonien est une succession d'actes inséparables les uns des autres ! Car, comme pour Descartes le monde cesserait d'exister si Dieu cessait, un seul instant, de le créer, le moindre intervalle d'arrêt entre deux créations suffirait pour anéantir l'univers. On ne peut donc admettre entre deux actes créateurs le plus court instant (même infiniment petit) de repos, et la création continuée de Descartes est bien, comme l'évolution de M. Bergson, une véritable continuité de création. Mais M. Benda oublie facilement les théories des rationalistes ses maîtres quand il s'agit de harceler le Bergsonisme, et il reproche sans scrupule à cette philosophie ce qu'il admirerait béatement dans le cartésianisme. Belle logique !

M. Benda reprend encore, dans sa *Réponse*, les arguments qu'il avait employés, dans son premier volume, contre la thèse bergsonienne de la *liberté*.

On sait que M. Bergson avait montré, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, que la liberté est indémontrable, parce qu'on ne peut la définir qu'à l'aide de l'espace et du passé,



et qu'ainsi « toute définition de la liberté donne raison au déterminisme » (v. plus haut, p. 73). La liberté est donc un *fait d'expérience intérieure*, une chose sentie, vécue, non raisonnée. Maine de Biran avait déjà parlé de la liberté comme M. Bergson. Mais M. Benda ne se contente pas de semblables arguments. Il lui faut une démonstration de la liberté, à ce raisonneur implacable. Et il prétend que M. Bergson doit réussir là où tant de philosophes éminents, avant lui, avaient échoué.

Il oublie vraiment trop aisément ses classiques, et en particulier le passage de la *Critique de la raison pure*, où Kant montre que la question de la liberté donne lieu, comme toutes les questions essentielles de la métaphysique, à une *antinomie* d'où la raison sort désemparée et convaincue de son impuissance. Le pour et le contre au sujet de la liberté étant également soutenables, Kant refuse définitivement à la raison la faculté de résoudre le problème séculaire du libre arbitre. Mais M. Benda prétend sans doute faire mieux que Kant ; il garde peut-être pour lui les preuves du déterminisme ou de son contraire. Il ferait pourtant bien, dans ce débat, de nous en donner connaissance.

Enfin, dans la dernière partie de sa *Réponse*, M. Benda reprend le reproche qu'il avait fait à M. Bergson dans son premier pamphlet de n'avoir pas défini nettement le *genre d'intuition* dont il parlait dans ses œuvres. Nous retrouvons ici les quatre sortes d'intuitions que M. Benda avait déjà

signalées dans son premier ouvrage, et qu'il prétendait trouver pêle-mêle au cours des pages de *l'Evolution créatrice*. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de cette critique, que nous croyons justifiée en partie. Nous reconnaissons ici que M. Benda fait preuve de subtilité dans les distinctions qu'il établit, mais, répétons-le, nous ne croyons pas que l'intuition bergsonienne puisse prêter à équivoque, la définition qu'en a donnée M. Bergson (prise de conscience de l'instinct) étant parfaitement claire et constamment maintenue au cours de l'œuvre.

Il ressort de la *Réponse* de M. Benda que ce farouche anti-bergsonien entend rester sur ses positions, et surtout qu'au lieu de *répondre* véritablement aux objections qu'avait soulevées son premier ouvrage, il se contente de reprendre les idées de ce volume pour les servir à nouveau, quelque peu développées et approfondies, aux défenseurs du Bergsonisme, qui lui demandaient des arguments plus décisifs.

Nous en venons maintenant au pamphlet qui fait suite à la *Réponse* et qui est intitulé : *Sur le Succès du Bergsonisme*. Cet ouvrage avait déjà paru sous le titre *Une Philosophie pathétique* dans les *Cahiers de la quinzaine*, dirigés par le regretté Charles Péguy (2<sup>e</sup> cahier de la 15<sup>e</sup> série).

On peut remarquer en passant que M. Benda a le talent de tirer d'un seul sac plusieurs moutures. Avec ce procédé, on occupe longtemps, sans grande peine, l'attention du public.

Le dernier pamphlet de M. Benda, que l'auteur aurait pu intituler plus justement *Contre le Succès du Bergsonisme* (car c'est ce succès qui cause tout son dépit), n'a pourtant pas la violence injurieuse du premier. L'auteur lui-même reconnaît sa violence et avoue son désir de changer de ton : « Toutefois, dit-il, qu'on se rassure : notre violence ayant produit ses fruits (?), du moins ceux que nous désirions (?), nous nous abstiendrons de la prolonger; nous reviendrons au serein (??) discours que nos adversaires ont la bonté de nous tant souhaiter, évidemment dans notre intérêt. » (p. 9).

Si la violence ne fait plus partie de la critique anti-bergsonienne de M. Benda, elle est du moins remplacée par des caractères aussi étrangers qu'elle à la discussion philosophique, à savoir la raillerie, le sarcasme continu, une perpétuelle méchanceté agressive, une constante mauvaise humeur. Mon Dieu, Monsieur Benda, comme vous êtes irascible et nerveux pour un géomètre ! Comme vous qui vous tenez — vous nous le faites sans cesse sentir — dans la pure région de la raison sereine, bien au-dessus de la passion trouble qui est notre séjour, vous descendez facilement de vos hauteurs radieuses pour allonger une chiquenaude ou un coup de pied à tous ces vils bergsoniens, « masses <sup>1</sup> », « grand public <sup>2</sup> », « classes élégantes <sup>3</sup> », « gens du monde <sup>4</sup> », « mondains <sup>5</sup> », « beau monde <sup>6</sup> », « âmes naturelles <sup>7</sup> » (?), « vulgaire <sup>8</sup> », « foule <sup>9</sup> », « société femelle <sup>10</sup> » (!), « plèbe <sup>11</sup> », « démocratie <sup>12</sup> ».

<sup>1-12</sup> p. 136, 138, 139, 142, 164, 169, 170, 167, 194, 197, 211, 218.

En vérité, Monsieur le redresseur de contradictions, il faudrait s'entendre et savoir exactement de qui vous parlez quand vous parlez du public bergsonien !

Il convient de distinguer dans la critique de M. Benda les objections sérieuses... et les autres. Nous avons essayé de réfuter les premières, qui d'ailleurs nous ont vivement intéressé et parmi lesquelles nous avons approuvé ou admis quelques-unes. Nous sommes convaincu que, par l'effet de critiques justifiées, le Bergsonisme ne peut que se perfectionner et se fonder plus profondément en raison. Il est certain qu'un seul homme, tout génial qu'il fût, et même au cours d'un travail ininterrompu de trente années, ne pouvait pas établir et vérifier dialectiquement tous les points d'une doctrine si riche en vues nouvelles et en découvertes admirables. Il serait injuste de demander à M. Bergson d'avoir toujours géométriquement raison, quand il s'agit de la construction d'une philosophie qui est un monde où tout était à créer, et pour laquelle le philosophe ne possédait qu'un instrument encore tout neuf, peu éprouvé, dont il ne pouvait user le plus souvent qu'à tâtons.

Il faudrait plutôt louer M. Bergson de ce qu'il a su faire, — qui d'autre que lui eût pu le faire ? Et il faudrait le louer — cela semble paradoxal — de ce qu'il a rendu possibles les objections que l'on fait au Bergsonisme. Nous voulons dire par là que, comme toutes les grandes philosophies, le Bergso-

nisme a tellement transformé la spéculation sur le monde, qu'après lui il n'est plus possible de raisonner comme on raisonnait avant lui. Cette philosophie, malgré ses erreurs possibles et ses défaillances probables (que celui qui est sans péché etc.), a renouvelé la pensée humaine au point de tout remettre en question. Ainsi les objections parfois profondes que M. Benda a trouvées pour les servir au Bergsonisme n'eussent pas été trouvées, si le Bergsonisme n'avait pas existé. Et c'eût été dommage, parce que toute critique d'une philosophie nouvelle profite non seulement à cette philosophie, mais à la pensée humaine tout entière, en l'obligeant à envisager les choses sous un angle nouveau. Il est donc souverainement injuste et ingrat d'attaquer le Bergsonisme, comme le fait M. Benda, sans lui reconnaître au moins le mérite d'être un vaste et fécond renouvellement de la pensée. M. Benda, qui connaît sans doute ses auteurs sacrés, devrait pour le moins avouer que, si le Bergsonisme est une faute, c'est une de ces fautes heureuses et fécondes (*felix culpa*) qui sont plus utiles au genre humain que la découverte de petites vérités de détail, d'une importance microscopique. Même si le Bergsonisme n'était qu'une hypothèse fantaisiste, qu'un rêve de poète, il aurait bien mérité de l'histoire de la pensée par sa critique des préjugés et des routines de la raison, et pour avoir ouvert à la recherche philosophique des voies possibles, des horizons nouveaux.

Mais M. Benda ne veut reconnaître rien de bon dans le Bergsonisme. Cette philosophie a le propre

de l'aveugler, de le rendre injuste en irritant son humeur. Ce mathématicien sans passion (?) entre en fureur en pensant seulement au succès d'une philosophie extra-rationnelle. Et quand les accès de fureur passent, ils sont remplacés par l'ironie mauvaise, le sarcasme injurieux. Mais quand on voit M. Benda si irascible, si passionné, si troublé dans son jugement par sa passion, on se demande de quel droit il reproche au Bergsonisme d'être une *philosophie pathétique*<sup>1</sup> ! En vérité, Monsieur le raisonneur, vous ne vous connaissez guère !

On sent dans le ton de M. Benda, quand il parle du Bergsonisme, une injustice et une exaspération qui font penser au ton que prend une personne pour en juger une autre avec qui elle se trouve en complète incompatibilité d'humeur. Les moindres défaillances involontaires de M. Bergson sont tenues par son adversaire pour des lâchetés, des intentions fourbes, des tromperies. Tout, dans le Bergsonisme, est pour M. Benda sujet à suspicion. Telle contradiction de M. Bergson ou telle affirmation restreinte ou hypothétique devient aux

<sup>1</sup> Charles Péguy, dans sa *Note sur Bergson (Cahiers de la quinzaine, avril 1914)*, a refusé à M. Benda le droit d'appeler dédaigneusement le Bergsonisme une *philosophie pathétique*. Il dit : « Il ne faut donc pas dire que le Bergsonisme soit une philosophie pathétique, ni une philosophie du pathétique, ni qu'elle oppose le pathétique ou le pathétisme au logique, ou au mathématique, ou au scientifique, ou au rationnel, ou à la sagesse, ni qu'elle essaie, ni qu'elle se propose de substituer le pathétique à tout cela. C'est à l'intérieur même du pathétique qu'elle opère, comme c'est parallèlement à l'intérieur du logique ou du mathématique. . . Il faut



yeux de M. Benda une volonté manifeste d'induire en erreur les lecteurs, de se ménager des échappatoires, de pratiquer des subterfuges. A en croire M. Benda, M. Bergson serait un maître en matière de filouterie philosophique, un charlatan. Une telle qualification est non seulement méchante, elle est absurde pour quiconque connaît M. Bergson, sa manière de travailler, sa persévérance dans ses idées et sa sincérité envers lui-même et envers les problèmes qu'il se pose. Si la gloire et les disciples sont venus à M. Bergson, ce n'est pas lui qui les a cherchés et il n'a rien fait pour les attirer. Quant aux disciples de M. Bergson, selon M. Benda, les uns sont de complicité avec le maître, — ce sont les malins, — et ils ont, paraît-il, les mêmes procédés obliques que le fondateur de la doctrine ; les autres sont de simples naïfs, des enthousiastes, des impulsifs, dupés par le prestige de l'enchanteur et bêlant sottement leur aveugle admiration.

Que, dans l'enthousiasme avec lequel le grand public a accueilli le Bergsonisme, il y ait une part d'ignorance, de naïveté et même de sottise, comme

renoncer à cette idée que le pathétique forme un royaume inférieur, . . . que la passion soit trouble (ou obscure) et que la raison soit claire. que la passion soit confuse et que la raison soit distincte. » (pp. 21, 22, 23). Lire d'ailleurs toute la note, qui est fort belle de pensée et de style. Péguy résume la révolution bergsonienne fort justement en disant : « Empêcher l'homme . . . de descendre certaines pentes mentales, si seulement on y réussissait, certaines pentes de pensée, soyons convaincus qu'il y aurait là, qu'il y avait là, matière, objet à une très grande logique, à une très grande morale, à une très grande métaphysique. » (p. 37.)

dans toutes les *modes intellectuelles* en particulier et comme dans la mode en général, nous n'en disconvierons pas. Mais que, dans le succès du Bergsonisme, il y ait eu de la part du maître mauvaise foi, truquage ou charlatanisme, nous le nions absolument et nous pouvons dire hautement sur ce point à M. Benda : « Vous en avez menti ! »

Il y a, nous le répétons, visible incompatibilité d'humeur entre M. Benda et le Bergsonisme. Et c'est une chose qui nous étonne profondément de voir ce critique si averti, cet esprit si froidement clair ne pas comprendre qu'entre le Bergsonisme et lui, il y a divergence absolue de tempérament. Quand on a un esprit de la trempe de M. Benda, on doit préférer les raisons objectives aux partis pris. Or, M. Benda aurait pu s'expliquer son antipathie pour le Bergsonisme sans mettre tous les torts du côté du Bergsonisme. Un ancêtre de l'intuitivisme contemporain pouvait éclairer M. Benda sur sa haine du Bergsonisme, en lui apprenant que les esprits des hommes peuvent, au point de vue intellectuel, se répartir en deux grandes classes : les *esprits géométriques* et les *esprits fins*. M. Benda aurait compris qu'il appartient à la première classe, tandis que les bergsoniens appartiennent à la seconde, et qu'il y aura toujours entre eux irréductibilité d'humeur et de tendances. Mais M. Benda, sans doute, a plus pratiqué Descartes que Pascal, pour lequel il n'a d'ailleurs que quelques paroles de mépris. Et cependant l'existence de *tem-*

*péraments intellectuels* est une vérité aujourd'hui universellement reconnue, et M. Benda, à son insu, possède un de ces tempéraments de la manière la plus accentuée et la plus complète. Il appartient à la classe des esprits géométriques; il la représente d'ailleurs et la défend avec une personnalité et une conviction qui ne peuvent venir que du fond même du tempérament. Et lui, qui reproche aux bergsoniens d'être des « sensuels<sup>1</sup> », de chercher dans la philosophie une jouissance<sup>2</sup>, ne manque pas de tomber dans la même faiblesse; seulement sa jouissance et sa sensualité sont d'un autre genre que celles des bergsoniens. Tandis que ceux-ci, paraît-il, se pâment de plaisir en croyant toucher la *qualité pure*, l'essence des choses, M. Benda jouit visiblement du nombre, de la mesure, de la *quantité*. Après tout, c'est une affaire de goût, et tous les goûts sont dans la nature; chacun cherche son plaisir où il le trouve! Mais M. Benda n'admet pas qu'on goûte des plaisirs différents des siens. Ecoutez-le :

« Le Bergsonisme est rigoureusement le renversement de toute la volonté philosophique occidentale... : tandis que cette volonté est essentiellement de substituer à un *objet de sensation* un *objet de mesure*, — à un état des sens, un état de l'esprit, — tandis qu'un Pythagore *exulte*<sup>3</sup> de voir les sons correspondre à des longueurs de corde, qu'un Descartes s'ingénie à remplacer la courbe par une

<sup>1</sup> et <sup>2</sup>. P. 161.

<sup>3</sup> C'est nous qui soulignons.

relation entre des nombres, qu'un Rankine se réjouit<sup>1</sup> qu'à la sensation de chaud on substitue la lecture d'un degré, le Bergsonisme entend revenir à la chaleur *elle-même*, au son *lui-même*, à la pure perception, à la pure sensation. Le lecteur voudra bien décider auquel de ces deux mouvements inverses convient le nom de progrès, notamment de progrès moral. (?) Il voudra bien se demander aussi quel est le plus rare parmi les fils des hommes, — le plus « aristocratique » (?), — *celui qui se plaît d'apprendre que les trois notes d'un doux accord correspondent à des nombres soutenant un rapport simple, ou celui qui seulement se pâme de cet accord ?*<sup>2</sup> »

Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que M. Benda est nettement un esprit géométrique et scientifique, — ce que nous savions déjà, — et que pour lui la *quantité* est infiniment plus intéressante et plus importante que la *qualité* ? Mais, encore une fois, c'est affaire de goût, et nous ne voyons pas de quel droit M. Benda voudrait nous imposer le sien. Que M. Benda ait un tour d'esprit nettement scientifique, cela saute aux yeux dès qu'on ouvre ses volumes. Ses exemples, ses arguments, sa méthode, ses auteurs appartiennent à l'ordre de la géométrie et de la science, preuve en soit, entre autres passages, celui que nous venons de citer. Ses admirations vont aux mathématiciens, aux

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

<sup>2</sup> P. 171. C'est nous qui soulignons.

physiciens, aux chimistes. Ses autorités sont des hommes de science. Il en est libre.

Mais, ce qui est plus grave, M. Benda ne parvient pas à distinguer la philosophie de la science. Il ressemble en cela à tous les *scientifiques*. L'admirable distinction que M. Bergson a instituée entre science et philosophie (v. plus haut notre chapitre sur *l'Erreur de l'Intellectualisme*) est sans doute pour lui lettre close, ou lettre morte. Mais alors ce n'était point la peine que M. Bergson entreprît sa réforme de la spéculation philosophique, si l'on devait, malgré cela, continuer la confusion séculaire entre la science et la philosophie ! Mais il n'y a de pires sourds...

Citons, à titre d'exemple de cette confusion où tombe ingénûment, à son tour, M. Benda, ce passage de son pamphlet, dont l'énormité fera sourire : «... les spéculations d'un Leibniz sur l'idée d'infinitésimal, ...d'un Poincaré sur l'entropie, voire d'un Willard Gibbs sur les équilibres chimiques ou d'un Arrhénius sur la constitution des solutions salines, pour n'avoir rien de commun avec une «préhension des choses», n'en sont pas moins éminemment «métaphysiques<sup>1</sup>».

On se demande, après cela, ce qu'il reste à la science, en quoi elle se distingue de la métaphysique, et de quel droit M. Benda reproche aux bergsoniens de «confisquer la métaphysique<sup>2</sup>».

<sup>1</sup> p. 146. C'est nous qui soulignons

<sup>2</sup> *Ibid.*

Nous ne voyons pas en quoi la chimie serait plus « éminemment métaphysique » que la psychologie.

Mais, encore une fois, nous touchons ici à une cause profonde, qui explique la différence des points de vue : c'est la divergence des tempéraments. Dans la vie intellectuelle comme dans la vie ordinaire, le tempérament mène le train des choses. La raison le suit, au lieu de le précéder. C'est là encore une de ces profondes vérités psychologiques que M. Benda aurait pu apprendre de Pascal. Il est fâcheux que l'adversaire du Bergsonisme ignore si complètement tout ce qui touche la psychologie, que ses préférences aillent uniquement à la logique et aux mathématiques. Sa formation trop exclusivement géométrique l'empêche non seulement de comprendre la formation opposée, mais même de se rendre compte de l'étroitesse de sa propre discipline. Il n'a que quelques mots de dédain et de dénigrement pour ce pauvre Socrate, qui eut la sottise de « réduire la philosophie à la seule occupation de se connaître soi-même. <sup>1</sup> » (!) Du moins, Socrate a mis la philosophie sur la voie où elle n'a pas cessé de marcher dès lors jusqu'à la fin de l'ère grecque et pendant toute l'ère moderne à partir de Descartes, la voie de la connaissance intérieure, qui va du moi au monde au lieu d'aller du monde au moi. Le tort de M. Benda est de ne pas apercevoir ce qui distingue la

<sup>1</sup> p. 190.



philosophie moderne de la science. Il ne comprend pas que la science étudie les objets extérieurs *pour eux-mêmes*, afin de les classer et de les coordonner, — croyant les expliquer quand elle a établi leur ordre de succession, — tandis que la philosophie, — du moins la philosophie moderne — comprenant que l'homme ne peut rien expliquer qu'en fonction de lui-même, — puisqu'aussi bien son explication n'est faite que par lui, — commence par essayer de connaître l'homme, sa machine mentale, ses facultés et ses ressources, pour passer ensuite seulement au monde extérieur et chercher à le définir en fonction et en proportion de l'esprit humain. Rien là que de très logique et de très sage; mais M. Benda se refuse à comprendre et à admettre ce procédé. Et voyez jusqu'où va l'aveuglement d'un esprit que la haine intellectuelle possède : par sa volonté de faire le procès de la philosophie à base psychologique, c'est-à-dire d'à peu près toute la philosophie moderne, M. Benda se voit entraîné à condamner Descartes lui-même, Descartes pour qui il professe pourtant un culte dévot. A vrai dire, il le condamne sans en avoir l'air, en l'absolvant à moitié. Parlant du « plaisir qu'ont la plupart des hommes à penser que leur conscience — leur moi — est la réalité, la seule réalité<sup>1</sup> », il ajoute : « Descartes aussi avait cette idée, mais il ne semble pas qu'il en tirât plaisir ; c'était pour lui comme une information ; on dirait même qu'il se plaisait plutôt, l'infidèle, à cette idée d'un tout dont nous ferions partie<sup>2</sup> ».

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> pp. 185, 186.

Il n'en est pas moins vrai, n'en déplaise à M. Benda, que le *cogito ergo sum* a inspiré à peu près toute la métaphysique moderne.

Quoi qu'il en soit, et même en admettant que toute la philosophie à base psychologique, chez les Grecs et chez les modernes, se soit lourdement trompée, et que ce soit la philosophie ontologique et mathématique qui ait raison, — bien vaste question qui dépasse de beaucoup le débat actuel, — il y a non seulement erreur grave et manque d'information, mais injustice criante à accuser le Bergsonisme d'avoir fait, lui spécialement, ce qu'ont fait tous les philosophes grecs depuis Socrate et tous les philosophes modernes depuis Descartes ; et si le procédé psychologique est une erreur, il y a une partialité révoltante à en rendre responsable le seul Bergsonisme, auquel M. Benda est trop porté à attribuer le rôle de bouc émissaire chargé de tous les péchés d'Israël.

De même pour ce qui concerne « le plaisir » que les hommes « ont de se croire le centre du monde<sup>1</sup> ». Ce n'est pas seulement M. Bergson et Riquet d'Anatole France qui connaissent et savourent ce plaisir, c'est en tout cas toute la suite des grands philosophes modernes depuis Kant, — sans parler des subjectivistes grecs comme Protagoras, Aristippe, Arcésilas et Carnéade.

De même encore pour ce qui concerne la distinction du *noumène* et du *phénomène*. A en croire

<sup>1</sup> p. 186.

M. Benda, ce sont les bergsoniens, et plus spécialement les disciples profanes de M. Bergson, ceux que M. Benda appelle dédaigneusement « nos mondains<sup>1</sup> », qui sont infestés de cette déplorable maladie de vouloir toujours distinguer l'apparence et la réalité des choses.

« Notons, dit M. Benda, l'extraordinaire (il emploie toujours ce qualificatif quand il s'agit du Bergsonisme) persistance chez nos mondains (*sic*) de cette croyance que les choses ont un « principe interne », plus précisément qu'il existe dans l'objet quelque chose d'autre que les phénomènes qu'on y peut distinguer, ou mieux encore que les choses ont une existence *par rapport à elles*, totalement distincte de celle qu'elles ont *par rapport à nous*<sup>2</sup>. »

Ici, M. Benda, nous vous prenons en flagrant délit d'ignorance crasse de l'histoire de la philosophie ! Cette distinction entre phénomène et noumène, entre apparence et réalité est tellement peu le fait de « nos mondains », qu'elle est à peu près aussi ancienne que la philosophie. Mais ce qui est plus grave, Monsieur le géomètre et le rationaliste, c'est que vous ignorez que cette distinction est chère aux philosophes rationalistes et géomètres de l'antiquité. C'est Pythagore — que vous nommez pourtant avec admiration — et ses disciples, — en particulier Aristarque — qui professent, les premiers en Europe, cette distinction ; et il est

<sup>1</sup> p. 164 et *passim*.

<sup>2</sup> p. 164.

certain qu'Aristarque n'eût point découvert le système héliocentrique, s'il n'avait pas fait une distinction entre l'apparence et la réalité. (Je vous prends, Monsieur, sur votre terrain, puisque vous aimez les hommes de science, et spécialement les astronomes.)

C'est aussi Parménide et toute l'école éléate qui professent, 500 ans avant J.-C., cette distinction entre le monde-apparence et le monde-réalité, entre l'opinion et la science.

Pythagore s'en sert pour découvrir, sous les choses concrètes, des rapports numériques cachés, saisissables à la seule raison et qui forment l'essence même des choses. Parménide raconte dans son poème *Sur le Monde*, qu'il a eu le privilège, en songe, d'être conduit loin du séjour de l'apparence dans celui de la vérité, et de découvrir là que le réel est un, immobile, immuable, contrairement à l'opinion qui le proclame multiple, mouvant et changeant. (Renversez les termes, vous avez la philosophie du devenir, celle d'Héraclite et de M. Bergson, mais la distinction est la même.) Et l'on sait quelle conséquence Zénon l'Eléate tirait de là pour déclarer le mouvement pure apparence.

Mais la distinction du noumène et du phénomène ne s'arrête pas à ces antiques sages. Elle est reprise par Platon, qui continue la tradition rationaliste et géométrique de Pythagore et de Parménide, tout en tenant compte, il est vrai, de l'influence de ce misérable Socrate son maître, et en

conciliant le rationalisme avec la philosophie psychologique, avec le *Gnôthi seauton*. C'est Platon qui proclame définitivement l'opposition du noumène et du phénomène ; le premier, essence profonde et invisible des choses, est intelligible et connaissable, parce qu'il est de même nature que la raison ; le second, manteau sensible et matériel du monde, n'est pas digne d'être objet de connaissance ; c'est une pure apparence, c'est le méprisable devenir.

Puis, chez les modernes, c'est Kant. (Il est vrai que M. Benda professe pour Kant un mépris au moins égal à celui qu'il affiche à l'endroit de Socrate.) C'est Kant, qui reprend la discussion établie par les Grecs entre l'apparence et la réalité, mais tandis que, pour les Grecs, c'est la réalité cachée qui est connaissable, l'apparence extérieure qui est inconnaissable, pour Kant c'est juste le contraire. Le noumène, selon lui, est inconnaissable, par la raison que notre entendement, en le saisissant et en le faisant passer par ses formes, le déforme et le transforme en phénomène. D'où impossibilité de connaître les choses *en soi*. La doctrine de Kant n'est ainsi qu'un *Platonisme à rebours*.

Nous avons sans doute mauvaise grâce à rappeler ici des choses que chacun sait. Nous ne le faisons que parce que M. Benda, pour les besoins de sa cause, feint de les ignorer. Prétendre, comme il le fait, qu'une théorie professée par les plus anciens et les plus illustres philosophes grecs et reprise par

les plus fameux des modernes est une théorie propre aux « mondains », c'est ou bien faire preuve d'une grossière et inadmissible ignorance de l'histoire la plus élémentaire de la philosophie, ou bien solliciter les faits avec une déloyauté que l'on ne saurait assez sévèrement qualifier. M. Benda se plaît à répéter que les professeurs de Bergsonisme ont un « bon public<sup>1</sup> », un auditoire fait d'esprits profanes et « sans défense<sup>2</sup> ». Sans doute, M. Benda spéculé sur les mêmes complaisances et la même ignorance de la part du public auquel il s'adresse. Mais alors, de quel droit reproche-t-il aux bergsoniens les abus que lui-même commet dans une si large mesure ?

Enfin, quand M. Benda reproche au Bergsonisme d'être « la philosophie d'une démocratie<sup>3</sup> » — fi ! le vilain monde ! — il veut bien reconnaître que le Bergsonisme partage en cela la condition de toutes les philosophies depuis la Révolution en France et depuis Kant en Allemagne. C'est donc, encore ici, une critique qui ne concerne pas spécialement le Bergsonisme que M. Benda fait, de toutes ses forces, retomber sur la philosophie qu'il a prise pour tête de Turc, puisque c'est sur l'accusation de *philosophie démocratique* que se termine son violent et injuste réquisitoire : « Nos philosophes, dit-il, sont moralistes par goût. A cela il y a bien des raisons : d'abord l'extraordinaire (toujours) ébranlement des

<sup>1</sup> et <sup>2</sup> *Le Bergsonisme.*

<sup>3</sup> P. 218.



passions morales qu'a, jusque dans les milieux les plus nobles (tiens !), produit la Révolution ; — puis un profond changement, depuis cent ans, dans le personnel philosophique : exercée jusqu' alors par des *clercs* (j'appelle des hommes comme Descartes et Spinoza des *clercs* avec leur culture toute latine, leurs mœurs d'esprit théologiques), la philosophie est depuis la Révolution passée à des *hommes du peuple*<sup>1</sup>, philosophant comme tels, dépourvus des grandes disciplines de l'esprit (cela s'applique sans doute à Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche chez les Allemands, à Maine de Biran, Auguste Comte, Taine, Ravaisson, Renouvier, Ribot, pour ne pas parler de Bergson, chez les Français, aux deux Mill, à Darwin et à Spencer chez les Anglais !... mais continuons) — et dévorés comme tous les hommes du peuple dès lors qu'ils sont méditatifs (qu'est-ce quand ils sont Allemands !)<sup>2</sup>, de passion religieuse et morale ; — c'est encore, dans ce personnel, l'extraordinaire (encore ?) prédominance depuis cent ans de l'élément judéo-protestant, si étrangement furieux de morale...<sup>3</sup>»

Remarquez que, entre tous les philosophes que nous venons de nommer, et qui sont les principaux en Europe depuis la Révolution, s'il y a parmi les

<sup>1</sup> C'est M. Benda qui souligne. D'ailleurs, quelques pages plus haut, il vient de traiter avec autant de dédain Socrate d'homme du peuple, p. 189.

<sup>2</sup> Parenthèse de M. Benda.

<sup>3</sup> Pp. 206, 207.

Anglais et les Allemands quelques « protestants » (de naissance), il y a parmi les Français plusieurs catholiques ; parmi tous, la majorité est faite de libres-penseurs, et il n'y a qu'un juif, M. Bergson lui-même. Voilà ce que M. Benda appelle « l'élément judéo-protestant ». Il est vrai que, quand il flétrit chez les philosophes modernes l'élément juif, M. Benda oublie pour un instant que, parmi les *clercs* chers à son cœur, il y a l'israélite Baruch de Spinoza, — mais, comme le dit M. Benda lui-même, « on n'y regarde pas de si près quand il s'agit de défendre une cause. »

« Quelles qu'en soient les raisons, cette occupation toute morale de la philosophie nous semble un grand déclin <sup>1</sup> » conclut M. Benda avec tristesse.

Quant à nous, il nous sera permis de ne point nous affliger avec lui de ce que la philosophie *morale* du XIX<sup>e</sup> siècle a produit les systèmes des Maine de Biran, des Auguste Comte, des Charles Renouvier (que M. Benda estime hautement et qu'il enveloppe pourtant dans sa réprobation des philosophes *hommes du peuple*), des Schopenhauer, des Nietzsche, des Darwin, des Spencer et des... Bergson.

Et remarquons, parmi tous ces philosophes soi-disant *moralistes* du XIX<sup>e</sup> siècle, la présence du plus intransigeant des *immoralistes* (ou des *amoralistes*), de Frédéric Nietzsche, dont l'œuvre entière est une protestation contre la préoccupation morale.

<sup>1</sup> p. 207.

Mais, même si l'on admet que tout le XIX<sup>e</sup> siècle ait été le siècle de la philosophie des *hommes du peuple*, des prêcheurs de morale, des philosophes pour petites gens, ce n'est pas une raison pour prétendre que le Bergsonisme est spécialement cela, et qu'il est, plus que tel autre système du XIX<sup>e</sup> siècle, « rigoureusement la philosophie d'une démocratie <sup>1</sup> » !

Encore le serait-il vraiment, nous ne verrions pas là de raison sérieuse pour le condamner, bien au contraire ! A moins d'être résolument *talon rouge, sang bleu, ancien régime et ci-devant*, c'est-à-dire d'un esprit suranné et fossile, on ne saurait trouver un grief valable contre une philosophie dans le fait qu'elle convient à une démocratie plutôt qu'à une aristocratie, et il n'y a pas plus de sagesse à blâmer le Bergsonisme d'être « la philosophie d'une démocratie » qu'il n'y en a à louer le Cartésianisme d'être « la philosophie d'une aristocratie. <sup>2</sup> »

De tels arguments, placés surtout à la fin d'un réquisitoire comme devant emporter l'adhésion du lecteur, font sourire... à moins qu'ils n'éveillent des soupçons. Car remarquez que ce ne sont plus des arguments philosophiques, ce sont des arguments sociaux... et politiques. Le nationaliste impénitent qui est en M. Benda et qui avait paru à quelques mots imprudents de son premier pamphlet (v. plus haut, p. 204) redresse ici le bout de

<sup>1</sup> p. 218.

<sup>2</sup> p. 218.

l'oreille. Mais alors nous sortons de la philosophie pour entrer dans l'oiseuse discussion politique, où nous refusons de suivre M. Benda.

Enfin, relevons encore quelques contradictions.

Tout l'opuscule intitulé *Sur le Succès du Bergsonisme* concerne non point tant la doctrine que le *public bergsonien*. Or, M. Benda nous laisse, d'un bout à l'autre de son pamphlet, dans une cruelle incertitude. Tantôt, en effet, le public bergsonien est essentiellement populaire, il est « foule », « vulgaire », « peuple », « démocratie », tantôt ce public est « le grand public », « le monde », « le monde élégant », « le beau monde », « les mondains <sup>1</sup>. »

En vérité, il faudrait choisir, cela fait deux publics, nous semble-t-il. Et comment se fait-il que le Bergsonisme, qui, selon M. Benda, doit tout son succès à la manière dont il vient satisfaire les besoins du monde distingué, des « mondains modernes », soit en même temps « rigoureusement la philosophie d'une démocratie » ?

Comme, pour Benda, M. « démocratie », est synonyme de « peuple », « foule » et « vulgaire », il faut croire qu'à ses yeux d'« aristocrate <sup>2</sup> » authentique(?), le « monde élégant » s'est terriblement encanaillé depuis la Révolution. Mais nous ne nous chargeons pas de résoudre cette question, qui ne touche en rien à la philosophie. Dernière contradiction :

<sup>1</sup> V. au début de l'*Appendice*.

<sup>2</sup> M. Benda étant cartésien et les cartésiens étant l'aristocratie, on en conclut rigoureusement que M. Benda est aristocrate, quoiqu'il ne le dise pas ouvertement.

A la page 169 de son pamphlet, M. Benda déclare que « le Bergsonisme n'est point du tout une mode », qu'il est seulement une preuve « de la sincérité de la démence humaine » (!) Et il ajoute : « Au surplus, comment peut-on traiter de « mode » un mouvement qui dure depuis plus de dix ans, qui embrasse la totalité des domaines de l'esprit, du moins de l'esprit mondain (religion, littérature, morale, peinture, musique...), et cela avec une fidélité à soi-même qui ne se dément pas un instant ? » Il conclut : « *Le beau monde, depuis qu'il existe et malgré quelques exceptions, moins réelles qu'on ne croit, est organiquement bergsonien*<sup>1</sup>. »

Comment concilier cette déclaration avec les deux suivantes :

« Le Bergsonisme est un boulangisme intellectuel » (!) — cela veut dire sans doute qu'il est une mode, un engouement irraisonné et momentané ; or nous venons de voir que « le Bergsonisme n'est point du tout une mode » (??)

Et ceci, à la fin de l'opuscule : « Si l'on appelle, suivant une dénomination abusive, mais généralement reçue (?), *aristocratie* une société éprise ou du moins révérente des seuls états de raison, et *démocratie* une société en quête du seul sentir, qu'elle veut sous toutes ses formes possibles, qu'elle cherche aux voies les plus étranges et que seul elle honore parmi les états de l'âme, on peut dire que,

<sup>1</sup> p. 169. C'est nous qui soulignons.

de même que le Cartésianisme aura été la philosophie d'une aristocratie, le Bergsonisme est rigoureusement la philosophie d'une démocratie.<sup>1</sup> »

M. Benda ne nous a-t-il pas dit plus haut que « le beau monde, depuis qu'il existe... est organiquement bergsonien » ? On est dès lors en droit de lui demander ce qu'il entend par « le beau monde », si ce n'est pas « l'aristocratie ». Mais si le *beau monde* est, dans l'esprit de M. Benda, comme cela est probable, synonyme d'*aristocratie*, nous ne comprenons plus comment, à la fois, il est « organiquement bergsonien » et il a pu être pendant tout un siècle cartésien<sup>2</sup>. Comment se fait-il que le beau monde soit « organiquement bergsonien » et que le Cartésianisme soit « la philosophie de l'aristocratie » ?

Il est possible que, pour M. Benda, le *beau monde* soit la bourgeoisie ou le tiers état. Encore une question que nous considérons comme insoluble.

Nous en avons dit assez pour montrer — et ce sera notre réponse générale à M. Benda — que l'adversaire du Bergsonisme, dans sa critique, emploie les procédés et commet les fautes qu'il reproche aux bergsoniens : l'à peu près, la sollicitation des faits, l'inexactitude, l'équivoque et la contradiction sont manifestes dans ses deux pamphlets, — surtout dans le dernier. Mais, ce qui est plus grave,

<sup>1</sup> p. 218.

<sup>2</sup> M. Benda ignore que le *beau monde* ou l'*aristocratie* a abandonné Descartes dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. (V. les *Mémoires* du chevalier de Méré).



M. Benda ajoute et même substitue à la discussion philosophique les préoccupations politiques, et cela enlève au débat toute rigueur et tout sérieux.

Nous avons tenu à répondre avec quelque détail à M. Benda, qui est actuellement, malgré tout, l'adversaire le plus considérable du Bergsonisme et qui présente le type achevé du *rationaliste anti-bergsonien*.

---



# LISTE DES ŒUVRES

LIVRES, ARTICLES, DISCOURS, PRÉFACES  
ET RÉPONSES

de **M. H. BERGSON**

---

## 1<sup>o</sup> LIVRES

**Quid Aristoteles de loco senserit** (thèse de doctorat), 1 vol., Paris, F. Alcan, 1889.

**Essai sur les données immédiates de la conscience** (thèse de doctorat), 1 vol., Paris, F. Alcan, 1889.

**Matière et mémoire**, essai sur la relation du corps à l'esprit, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1896.

**Le Rire**, essai sur la signification du comique, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1900.

**L'Evolution créatrice**, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1907.

## 2<sup>o</sup> ARTICLES

**De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme**, *Revue philosophique*, vol. xxii, 1886.

**Mémoire et reconnaissance**, *Revue philosophique*, vol. XLI, 1896.

**Perception et matière**, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. IV, 1896.

**Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité**, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. VIII, 1900.

**Le Rêve**, *Revue scientifique*, vol. XV, 1901.

**Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive**, *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. I, 1901.

**L'Effort intellectuel**, *Revue philosophique*, vol. LIII, 1902.

**Introduction à la métaphysique**, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XI, 1903.

**Le Paralogisme psycho-physiologique**, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904.

Collaboration au *Bulletin de l'Institut général psychologique* sur les sujets suivants :

**Vision de lueurs dans l'obscurité par les sensitifs,**  
**Les radiations N,**

(*Bull. de l'Inst.*, vol. IV, janv.-fév. 1904).

Collaboration au *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, pour les articles suivants :

**Absolu** (fasc. 1), 1902,

- Hasard** (fasc. 10), 1907,  
**Immédiat** (fasc. 11), 1908,  
**Inconnaissable** (fasc. 11), 1908,  
**Intuition** (fasc. 12), 1909,  
**Liberté** (fasc. 13), 1910.  
**Note sur sa théorie de la perception**, *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1905.  
**L'Idée de néant**, *Revue philosophique*, vol. LXII, 1906.  
**Note sur l'évolution de l'intelligence géométrique**, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XVI, 1908.  
**Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance**, *Revue philosophique*, vol. LXVI, 1908.  
**L'Intuition philosophique**, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XIX, 1911.  
**La Philosophie française**, *Revue de Paris*, 1915.

### 3<sup>o</sup> DISCOURS

- La Perception du changement**, conférences faites à l'Université d'Oxford, en 1911, publiées en brochure, Oxford, Clarendon Press, London, Henry Frowde.  
**Life and consciousness**, conférence faite en anglais à l'Université de Birmingham, en 1911, publiée dans le *Hibbert Journal*, 1911.  
**La Nature de l'âme**, conférences faites à l'Univer-

sité de Londres, en 1911, comptes rendus dans le *Times*, 1911.

**Les Réalités que la science n'atteint pas**, allocution prononcée à Paris sous les auspices de *Foi et Vie*, en 1911, publiée dans la revue *Foi et Vie*, 1911.

**L'Ame et le Corps**, conférence faite à Paris en 1912, publié dans la revue *Foi et Vie* du 16 décembre 1912 et du 1<sup>er</sup> janvier 1913.

**La Signification de la guerre**, discours prononcé à la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques, le 12 décembre 1914, publié en brochure avec

**La Force qui s'use et celle qui ne s'use pas**, Paris, Bloud et Gay, *Pages actuelles*, n<sup>o</sup> 18.

Un article dans l'ouvrage : *Hommage au roi Albert et au peuple belge*, *King Alberts Book*, publié par le *Daily Telegraph*, Londres, Hodder et Stoughton.

**La Spécialité**, discours de distribution des prix du lycée d'Angers, 1882.

**La Politesse**, discours de distribution des prix du lycée de Clermont-Ferrand, 1885, publié dans le *Moniteur du Puy de Dôme*, 6 août 1885.

**Le Bon sens et les études classiques**, discours de distribution des prix du concours général des lycées et collèges, 1895, publié dans *l'Opinion* sous le titre **Le Bon sens et l'éducation**, 26 juillet et 2 août 1913.



**Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien**, lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques, en 1904, publiée dans les *Procès-verbaux* de cette Académie, vol. xxv, Paris, 1907.

#### 4<sup>o</sup> PRÉFACES ET RÉPONSES

**Extraits de Lucrèce**, avec une étude-préface sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce, 1 vol., Paris, Delagrave, 1884.

**Préface au « Pragmatisme » de W. James**, traduction française de Le Brun, 1 vol., Paris, Flammarion, 1911.

**Préface au « Système de psychologie rationnelle » de M. E. Lubac**, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1904.

**Réponse à M. Gaston Rageot** sur ses rapports avec W. James, *Revue philosophique*, vol. LX, 1905.

**Réponse à M. Le Dantec** sur « l'Evolution créatrice », *Revue du mois*, vol. IV, 1907.

**Réponse à une enquête sur la question religieuse**, dans *La Question religieuse*, par Frédéric Charpin, 1 vol., Paris, *Mercure de France*, 1908.

**Réponse à M. W. B. Pitkin**, à propos d'un article de M. Pitkin intitulé *James and Bergson*, *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, vol. VII, 1910.

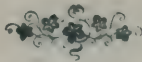
**Lettres au R. P. de Tonquédec**, *Etudes religieuses*, 1912.

Lettre sur l'influence de sa philosophie sur les élèves des lycées, *Année psychologique*, vol. xiv, 1908.

Lettre à M. Harald Höffding au sujet du livre de M. Höffding, *La Philosophie de Bergson*, exposé et critique, traduction française de M. J. de Coussange, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1916. Cette lettre est publiée à la fin de l'ouvrage de M. Höffding.

---

N.B. — Nous n'avons pas cru indispensable d'indiquer ici les nombreux rapports écrits par M. Bergson au sujet de prix académiques, ni les notes qu'il a rédigées à l'occasion d'ouvrages parus ou de conférences faites par ses collègues. Pour le détail de ces travaux, nous renvoyons le lecteur à la liste donnée par M. Joseph Desaynard à la fin de son petit ouvrage *La Pensée d'Henri Bergson*, 1 vol., Paris, *Mercure de France*, coll. *Les Hommes et les Idées*, et surtout à la liste très complète qu'on trouve dans la revue suisse *Das französische Buch*, Sternengasse, Bâle, 1<sup>er</sup> cahier, 1915. C'est d'après ces deux listes que nous avons rédigé la nôtre.



# TABLE

---

	Pages
Préface de la première édition . . . . .	II
Préface de la deuxième édition . . . . .	IV
I. Introduction. — Intellectualisme et anti-intellectualisme. — La raison. — L'instinct. — L'intuition. — Les précurseurs de M. Bergson. — Biographie de M. Bergson. — Les trois grandes œuvres de M. Bergson . . .	I
II. <i>L'Essai sur les données immédiates de la conscience.</i> — Le temps. — Le moi fondamental. — La liberté. — <i>Matière et mémoire.</i> — Le problème du moi et du non-moi. — La perception et le cerveau. — La représentation. — La mémoire. — Le cerveau et l'esprit . . . . .	47
III. <i>L'Evolution créatrice.</i> — Le parallélisme psychophysique. — L'intelligence et l'esprit. — L'intelligence et l'instinct. — L'instinct est de l'esprit. — Différence entre l'intelligence et l'instinct. — Impuissance de l'intelligence à comprendre la vie. — L'instinct doit pouvoir comprendre la vie. — L'intuition. — Les découvertes de l'intuition. — Le système de	

M. Bergson. — La doctrine de M. Bergson. — Caractères de la philosophie de M. Bergson. — L'erreur de l'intellectualisme. — Intuitivisme et pragmatisme. — W. James, disciple de M. Bergson. — Le succès et les disciples de M. Bergson. — Les adversaires du Bergsonisme. — Objections possibles. — Horizons nouveaux . . . . .	96
Appendice. — Réponse à M. Julien Benda au sujet de sa critique du Bergsonisme . . .	215
Liste des œuvres, livres, articles, discours, préfaces et réponses de M. H. Bergson . . . . .	251





765235







Grandjean, F.

Une revolution dans la  
philosophie.

B

2430

.B43 .

G72

