Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1913)

Artikel: La philosophie de M. Bergson : et le problème de la raison
Autor: Reymond, Arnold
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379918

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

ET

LE PROBLÈME DE LA RAISON

Parmi tous les systèmes contemporains qui témoignent d'une résurrection de la pensée philosophique, celui de M. Bergson est sans contredit le plus brillant et le plus à la mode. M. Bergson jouit maintenant, en France et à l'étranger, d'une réputation extraordinaire et dans le siècle passé il faut remonter jusqu'à Victor Cousin pour retrouver l'écho d'une gloire pareille. Au dire de plusieurs, M. Bergson a trouvé les bases définitives sur lesquelles devra s'édifier toute métaphysique future. M. Le Roy, le plus intelligent et le plus sympathique de ses disciples, nous dit ceci : « l'œuvre de M. Bergson marque une date que l'histoire n'oubliera plus; elle ouvre une phase de la pensée métaphysique ; et la révolution qu'elle opère égale en importance la révolution kantienne ou même platonicienne ». Certes, à bien des égards, M. Bergson est un maître et nous ne méconnaissons pas les grandes qualités qui rendent si attrayante la lecture de ses ouvrages. Son style souple, ondoyant et imagé, excelle à exprimer l'inexprimable et à donner la sensation de la vie et du mouvement. Les analyses psychologiques, fines et nuancées, par lesquelles il illustre sa pensée sont des chefs d'œuvre en leur genre. De plus M. Bergson, comme beaucoup d'autres penseurs de notre époque, a contribué par ses écrits à ruiner l'intellectualisme borné qui régnait au siècle passé et, à ce titre, il a droit à notre reconnais-

sance. Mais a-t-il fondé une métaphysique nouvelle, nouvelle en ce sens que cette métaphysique résoudrait les problèmes auxquels s'est toujours butée la réflexion philosophique? c'est ce que nous voudrions brièvement examiner en étudiant le problème de la raison.

Jusqu'à maintenant, la solution de ce problème avait toujours été cherchée dans deux directions opposées. Pour les uns, la raison est une faculté supérieure, transcendante, caractéristique de la vie spirituelle en tant que celle-ci est conçue comme distincte de la matière. Elle possède un ensemble de lois, de principes qui sont éternels et sans lesquels la connaissance serait une chose inconcevable. Mais sitôt que l'on adopte cette hypothèse, des difficultés insolubles surgissent. Si la raison est distincte du monde matériel dans lequel nous vivons, à quel moment est-elle apparue dans la série des êtres vivants? La raison humaine est-elle foncièrement distincte de celle qui existe chez les animaux? Il est bien difficile de l'affirmer. La vie mentale de l'homme paraît être simplement plus développée que celle de l'animal ; voilà tout ce que l'on peut dire, semble-t-il. Mais s'il en est ainsi, celui-ci doit être mis sur le même pied que celui-là et les problèmes religieux et moraux se compliquent d'une façon étrange. Nous pouvons toutefois laisser cette question de côté ; car après tout nous ne savons pas ce que renferme le cerveau des animaux. Il faudrait être soi-même un cheval ou tout au moins un âne pour savoir comment raisonnent les chevaux calculateurs d'Elberfeld. Si même nous ne sortons pas de l'humanité, le problème n'en reste pas moins obscur. A quel moment la raison avec ses principes éternels surgit-elle dans la vie de chaque individu ? Là, les théories les plus diverses se font jour. Avec Platon, on affirmera la préexistence de toute âme humaine ; ou bien, avec Descartes et Leibniz, on se bornera à dire que la raison est simplement innée et qu'au cours de toute vie

individuelle elle prend peu à peu conscience d'elle-même et de ses principes. Ces explications sont en somme des aveux d'impuissance et ne font que reculer la difficulté.

En tout cas elles laissent intact le problème qui concerne non pas les origines de la raison, mais sa capacité à connaître véritablement quoi que ce soit. Car si la raison est distincte par essence du monde extérieur, comment pourra-t-elle connaître ce qui n'est pas elle? Et dans le domaine spirituel lui-même, comment la connaissance réflexive qui est le propre de la raison pourra-t-elle jamais être adéquate à son objet et le saisir dans son intimité pour ainsi dire? Entre l'objet, quelle qu'en soit la nature, et la pensée qui réfléchit cet objet, il y aura toujours un voile interposé et celle-ci ne pourra jamais s'identifier avec celui-là au point de ne faire qu'un avec lui.

Une autre solution du problème concernant la raison a été cherchée dans une direction diamétralement opposée à celle que nous venons d'indiquer. La raison est considérée à ce point de vue comme un produit momentané de la vie animale, qui naît et disparaît avec les êtres vivants. Tout ce qui existe est dû au mouvement et à la combinaison d'atomes chimiques. Si la combinaison est dans un état perpétuel d'instabilité, la vie apparaît avec les changements incessants qui la caractérisent. Les exigences mêmes de ce nouveau mode d'existence qu'est la vie ont constitué peu à peu à l'intérieur des organismes vivants un groupe spécial de cellules appelé le système nerveux, qui est à la fois source de conscience et d'action spontanée. La raison et les lois qui la caractérisent ont donc pour origine l'action incessante du milieu ambiant sur le composé chimique qu'est notre corps. Malgré sa simplicité cette explication laisse le problème de la raison aussi obscur que précédemment. Comment, par le seul fait de leur réunion, des atomes chimiques ont-ils acquis le pouvoir de réfléchir sur leur activité et de raisonner sur le monde extérieur ? Le mystère reste impénétrable quels que soient les efforts tentés pour l'éclaircir.

Ainsi la réflexion philosophique, qu'elle suive l'une ou l'autre des deux directions que nous avons caractérisées aboutit à une impasse à laquelle aucune issue n'est ouverte. M. Bergson estime cependant avoir entrevu la solution nouvelle et définitive du problème de la raison.

Dans ses grandes lignes, voici quelle est cette solution. L'intelligence ou la raison et tous ses caractères se sont constitués au cours d'une évolution dite créatrice et uniquement en vue des besoins pratiques de l'action ; l'intelligence est donc orientée vers l'action, et non vers la connaissance spéculative comme on le croit généralement. Voilà pourquoi toutes les tentatives d'explication philosophique qui toutes s'appuyaient sur la raison ont échoué jusqu'à ce jour. Pour connaître vraiment il faut en appeler à une autre faculté, à savoir l'intuition. Grâce à ce nouveau mode de connaissance nous parvenons à toucher, à sentir, à connaître l'Absolu et à réaliser ainsi le rêve suprême de la philosophie. C'est surtout dans l'ouvrage intitulé *L'évolution créatrice* que M. Bergson développe ces idées et tente en particulier d'expliquer la genèse de la raison.

Essayons autant que faire se peut de résumer et de préciser la pensée de M. Bergson sur ce point. Ce n'est pas chose facile, car une pensée fluide, toute en nuances, se laisse difficilement analyser. Cependant certaines idées apparaissent comme fondamentales et c'est à ces dernières surtout que nous nous attacherons. Parmi ces idées il en est deux qui semblent former la base de l'évolution, ce sont celles de durée et d'élan vital. Dans l'un de ses premiers ouvrages intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience*, M. Bergson tenta un effort vraiment remarquable et fécond pour saisir le moi dans sa pureté originelle. Il fut ainsi amené à découvrir la notion de durée et voici comment. Nous ne comprenons clairement que la composition et la décomposition géométrique et tous les jugements que nous portons sur la vie intérieure de l'esprit sont faussés par le fait suivant : nous concevons cette dernière comme se mouvant sous forme d'éléments séparés à l'intérieur des cadres

du temps et de l'espace comme s'il s'agissait de phénomènes physiques. Or même en ce qui concerne le monde extérieur cette conception n'est pas justifiée.

Un rayon de couleur blanche traverse un prisme et s'épanouit en un spectre aux couleurs nuancées et qui se fondent les unes dans les autres. Il y a passage continu d'une couleur à l'autre, sans que l'on puisse dire où finit l'une et où commence l'autre. Cette sensation de coloration continue est la seule chose que nous percevons en réalité; pour l'expliquer nous imaginons cependant des choses que nous ne voyons pas; par derrière la sensation qui est pure qualité nous inventons un monde de corpuscules invisibles et distincts les uns des autres dont les vibrations plus ou moins longues produiraient les différences de couleur. Ainsi la réalité du monde physique partout où nous la percevons, nous la concevons sous forme de phénomènes distincts ayant des propriétés définies une fois pour toutes et occupant un élément d'espace.

Le temps de même nous apparaît comme composé d'instants dont l'addition constituerait une période écoulée et sous cette forme le mystère même de son écoulement nous échappe. Considérons le cadran et l'aiguille d'une montre en marche. Ce qui intéresse le physicien, ce n'est pas la marche elle-même de l'aiguille, c'est-à-dire le temps qui s'écoule; ce qui l'intéresse, ce sont les divisions que l'aiguille parcourt, c'est-à-dire des longueurs spatiales correspondant au temps écoulé.

De même en ce qui concerne le mouvement d'un corps, ce que le physicien étudie, ce n'est pas le mouvement en lui-même, mais les positions successives occupées par l'objet qui se meut. La force à l'état de tension et qui, tout en restant une, s'épuise dans son effort même, cette force dans sa nature n'est pas étudiée par le savant. En résumé nous découpons toujours en unités distinctes la réalité du monde sensible, même lorsque nous la percevons sous forme d'unité continue, de devenir perpétuel et de fluide visqueux.

Cette tendance à déformer systématiquement le contenu

de nos perceptions est déjà fâcheuse lorsqu'il s'agit de connaître le monde extérieur, mais lorsqu'il est question des phénomènes de conscience, elle est beaucoup plus grave. Nos états psychiques ne se présentent pas sous forme d'éléments radicalement distincts les uns des autres. Laissons-nous aller à ce que W. James appelle le courant de conscience et voyons ce qui se passe. A la réflexion nous constatons ceci : nos idées, nos sentiments, nos émotions ne se succèdent pas à la façon des lettres qui s'allument l'une après l'autre sur les affiches-réclame des magasins d'une grande ville. Ils se pénètrent mutuellement et il nous est difficile de dire où commence l'un et où finit l'autre. Il y a donc continuité incessante, devenir perpétuel et changement imperceptible. Envisagé à ce point de vue le temps apparaît sous un jour tout nouveau. Au lieu d'être amorphe et incolore comme le temps mesuré par le physicien il se révèle à notre âme comme teinté de riches nuances. Son écoulement varie suivant les circonstances. Dans le cabinet de lecture d'un médecin ou dans l'attente d'un ami, le temps est démesurément long ; il paraît très court au contraire lorsque vous êtes absorbé par la résolution d'un problème de géométrie. Le temps psychologique n'est donc plus conçu sous forme de divisions spatiales, mais bien comme pouvant se concentrer ou se dilater suivant les circonstances. Il est avant tout durée, c'est-à-dire que sa qualité et sa tonalité varient à chaque instant. Bien plus il s'enrichit par son écoulement même. Notre présent est toujours gros des expériences faites dans le passé. Les idées, les sentiments, les actions qui constituent l'écoulement de notre vie s'accumulent en un réservoir qui se déverse sans cesse dans le moment présent que nous vivons. Ainsi la durée par sa prolongation même se grossit, se gonfle à l'inverse du temps tel que le physicien le conçoit et qui toujours égal à lui-même est indifférent à la succession de ses états.

Telle est la notion de la durée d'après M. Bergson. Elle implique la continuité, le devenir, la transformation inces-

sante qui amène en cours de route du nouveau et de l'imprévisible. Peut-être M. Bergson s'est-il simplifié la tâche pour l'établir. Il y a sans doute une différence entre le temps psychologique et la conception scientifique du temps; mais cette différence n'est pas aussi tranchée que M. Bergson veut bien le dire. Il n'est pas vrai que le physicien réduise le temps à des éléments discontinus, homogènes et interchangeables qui se juxtaposent à la façon de longueurs géométriques. La loi par exemple qui traduit la chute d'une pierre comporte les notions d'avant et d'après, lesquelles sont qualitativement différentes et irréductibles. Le savant en outre conçoit cette chute comme continue, car le calcul intégral et différentiel au moyen duquel il en représente les phases permet de suivre les variations d'une grandeur continue jusqu'au moment où elle devient « plus petite que toute quantité donnée » c'est-à-dire jusqu'au moment où n'étant plus conçue comme perceptible elle est égale à zéro.

Quoiqu'il en soit de ce problème délicat, il suffit de transposer dans le monde extérieur la notion de durée que nous avons définie psychologiquement pour comprendre ce qu'est l'évolution créatrice. Les éléments dont s'est formé notre monde n'ont pas été donnés une fois pour toutes sous forme d'atomes éternels dans une nébuleuse primitive, car la combinaison de ces atomes ne suffit pas pour expliquer l'Univers. Aux yeux de M. Bergson l'évolution est vraiment créatrice, c'est-à-dire qu'en cours de route le monde en se développant s'est enrichi d'éléments nouveaux. La réalité extérieure est une durée, c'est-à-dire « une élaboration continue de l'absolument nouveau ». Seulement ce n'est pas par de brusques explosions que les trésors jaillissent de son sein, c'est d'une façon imperceptible et continue et c'est pourquoi la science ne pourra jamais saisir cette création incessante, puisqu'elle travaille par essence sur le discontinu.

Mais d'où vient à la réalité de l'univers ce pouvoir de s'enrichir par le fait même qu'elle dure, c'est ici qu'intervient l'élan vital comme deuxième facteur de l'évolution créatrice.

Cette notion d'élan vital est donc capitale, et nous aimerions pouvoir la préciser; malheureusement sur ce point comme sur beaucoup d'autres M. Bergson reste extrêmement vague. Voici ce que l'on peut conjecturer, semble-t-il. L'élan vital ne sort pas du néant car en de longues pages M. Bergson nous montre que le néant est une chose logiquement impensable et en cela il a parfaitement raison. Platon du reste l'avait déjà admirablement démontré. A ce propos toutefois quelques remarques s'imposent.

Il est étrange tout d'abord de voir comment M. Bergson après avoir établi dans tous ses ouvrages que la logique est impuissante à jamais saisir la réalité concrète s'appuie précisément sur les contradictions de la logique pour résoudre le formidable problème des origines de l'univers. En second lieu la négation du néant que l'on peut du reste contester au nom des antinomies kantiennes est en opposition flagrante avec la notion même d'évolution créatrice. Celle-ci est essentiellement production de choses toutes nouvelles et qui n'existaient pas auparavant. Il faut donc à tout prix que ces dernières soient sorties du néant si les mots signifient encore quelque chose. La négation du néant enfin entraîne une dernière difficulté également insoluble pour la philosophie bergsonienne. Si l'élan vital est éternel et s'il n'est pas apparu à un moment donné du temps, la durée a déjà dû produire tous ses effets, et on ne voit pas comment elle est capable d'enrichissements nouveaux ayant eu devant elle toute l'éternité pour les produire.

En face de ces problèmes M. Bergson se borne à affirmer que l'élan vital se suffit à lui-même et qu'il faut le concevoir simplement comme une impulsion qui suit une direction et qui cependant n'obéit pas à un but déterminé.

L'existence de l'élan vital une fois posée, la genèse du monde matériel s'explique de la façon suivante. La poussée primitive de la vie ne s'épanouit pas d'un seul coup, puisqu'elle se produit dans la durée; par le fait même qu'il y a élan, il y a danger pour la vie de s'arrêter. En

réalité c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Dès son premier jet la vie s'est en partie immobilisée, et c'est de cette façon que la matière est apparue tout d'abord ; mais l'élan vital a poursuivi sa marche victorieuse, et la vie organisée a fait son apparition d'abord sous forme de végétal, puis sous celle d'animal et enfin l'homme a surgi. A chacune de ses étapes la vie s'est enrichie d'éléments nouveaux. Au point de vue psychique en particulier, l'élan vital a revêtu deux formes différentes. L'une, l'instinct, a atteint son maximum d'effet chez l'insecte ; l'autre, l'intelligence, s'est épanouie dans la classe des vertébrés.

Un mystère subsiste cependant. En vertu de quelle force d'inertie l'élan qui est uniquement vital, c'est-à-dire poussée et impulsion, a-t-il acquis tout d'un coup la propriété de s'immobiliser, de se dégrader ? Sur ce point M. Bergson et M. Le Roy après lui se bornent à déclarer qu'il est facile de concevoir comment la mobilité se dégrade en immobilité, comment le devenir se transforme en choses devenues. Cette affirmation, donnée sans preuve aucune, est contraire à la fois au raisonnement et aux faits. Théoriquement un mobile animé d'une certaine impulsion continuera indéfiniment sa marche et en fait un corps comme la lune, soumis à des forces constantes ne s'arrête pas dans son mouvement.

Ainsi tout un côté de l'évolution créatrice nous échappe ; les notions sur lesquelles elle repose, c'est-à-dire l'élan vital et sa dégradation, la durée et son pouvoir créateur se dérobent à toute explication précise. Par suite l'apparition des formes successives de la vie et avec elle les origines de l'instinct et de l'intelligence restent entachées d'obscurité. Admettons toutefois l'instinct et l'intelligence comme une donnée inexplicable et voyons comment M. Bergson les conçoit en tant que facultés de l'âme. D'après lui l'instinct et l'intelligence sont à la fois des modes d'action et de connaissance que l'élan vital a organisés suivant deux voies absolument divergentes.

En tant qu'action, l'instinct est à la fois plus précis et plus limité dans ses effets que l'action raisonnée. Il se sert de l'organisme vivant lui-même ; il ne fait qu'un avec lui et c'est pourquoi il atteint son but avec une rare perfection. L'intelligence, au contraire, ne dispose que d'instruments et d'objets qui lui sont extérieurs ; mais par là-même elle peut varier ses effets et c'est en quoi elle est, comme mode d'action, supérieure à l'instinct. Les hommes, par exemple, utilisent des moyens infiniment variés de locomotion, ce qui n'est pas le cas pour les animaux.

Tournée tout entière du côté de l'action, l'intelligence par contre apparaît comme inférieure à l'instinct en tant que mode de connaissance. L'action, pour être effective, exige en effet que nous concevions, sous forme d'objets distincts, le monde extérieur qui en réalité forme un tout indissoluble. Sur un milieu fluide, nous n'aurions aucune prise. Demandez à un ingénieur de vous construire, avec l'eau courante d'un fleuve, une locomotive dont les engrenages fonctionnent et qui traîne après elle de lourds convois, il vous déclarera que la chose est impossible. Pour favoriser l'activité de l'homme, la raison est donc forcée de découper, de morceller la réalité en objets distincts les uns des autres ; elle affirme l'existence d'atomes, et de corps nettement définis, et cependant, au dire de M. Bergson, elle a tort, car la réalité est dans son fond un perpétuel devenir, une fluidité insaisissable. « Supprimez l'action, et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance par la perception dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité des corps se résorbe dans l'universelle inter-action qui est sans doute la réalité même. »

Les nécessités de l'action ont ainsi déformé notre intelligence et l'ont rendue impuissante à connaître la vraie nature de la réalité. Les lois mêmes de notre esprit, la déduction et l'induction résultent de cette déformation et s'expliquent par son moyen. En effet, notre activité matérielle a pour théâtre un monde situé dans l'espace ; par suite, nous

dit M. Bergson, la déduction ne se déroule pas sans une arrière-pensée d'intuition spatiale. Dans le mouvement même par lequel nous traçons une figure dans l'espace, nous sentons, nous vivons dans l'espace le rapport de la définition à ses conséquences, des prémisses à la conclusion. L'espace engendre ainsi une géométrie virtuelle ; celle-ci à son tour se dégrade en logique et c'est ainsi que le pouvoir déductif de l'esprit a pris naissance. Mais une semblable explication ne saurait nous satisfaire. Si la surface sur laquelle est tracée la figure est matérielle, on sait qu'aucune figure de ce genre n'est parfaite ; par conséquent le fait de la décrire n'a pu créer dans l'esprit un rapport rigoureux de prémisses à conséquence. M. Bergson veut-il peut-être parler de l'espace tel que le géomètre le conçoit ; mais, dans ce cas, la création d'un tel espace présuppose le pouvoir déductif de l'esprit et ne saurait en expliquer la genèse. De ce que la déduction s'exerce entre autres dans le domaine des raisonnements géométriques, il ne s'ensuit pas que cet acte purement intellectuel soit le produit de l'intuition spatiale. Une remarque analogue peut être faite au sujet de l'induction.

D'après M. Bergson, le pouvoir de raisonner sur les relations phénoménales et d'en rechercher l'élément constant serait dû au fait que nous concevons l'espace comme un tout homogène et immobile. Mais cette affirmation reste gratuite. L'induction repose sur la croyance qu'au travers du flux des phénomènes certaines propriétés subsistent ; mais l'espace en tant qu'il est amorphe et indifférent à ce qu'il renferme n'entre pour rien dans cette croyance, et l'on peut très bien concevoir un espace homogène dans lequel les phénomènes se succéderaient sans aucune loi déterminée.

C'est donc en vain, semble-t-il, que M. Bergson tente d'expliquer la nature de l'intelligence et la genèse des fonctions qui la caractérisent. La raison de cet échec ne doit-elle pas être recherchée dans le postulat qui sert de base à sa métaphysique et qui laisse subsister un formidable pro-

blème? M. Bergson affirme que par essence la réalité est un fluide mouvant et indissoluble dans son unité. Mais dans ce cas on ne voit guère comment elle peut se prêter aux coupures que notre action et, par suite, que notre raison réclame. Bien plus, la discontinuité que nous constatons dans le monde extérieur paraît se produire suivant des lois invariables et indépendantes de notre volonté. Un liquide, par exemple, et dans certaines conditions, prend toujours la forme de cristaux définis une fois pour toutes, et cela que nous le voulions ou non.

Quoiqu'il en soit de ce problème, la raison aux yeux de M. Bergson est à jamais impuissante à rien connaître, sinon les éléments superficiels de la réalité, puisqu'elle n'est à son aise que dans l'immobile et ne comprend clairement que la discontinuité. Pour connaître l'absolu et l'être dans sa vérité il faut abandonner la raison et se réfugier dans l'intuition. Qu'est-ce donc que l'intuition bergsonienne, pour autant qu'on peut le savoir? Ce n'est pas l'intuition intellectuelle au sens où Descartes, Platon et Spinoza l'entendent, car cette intuition est toujours la perception anticipée d'un rapport nécessaire. Ainsi quand nous disons : je pense, donc je suis, nous déclarons qu'il y a un rapport nécessaire entre le fait de penser et celui d'exister. Or tout rapport reste en un sens extérieur aux objets qui sont mis en relation et par suite il ne peut y avoir fusion intime, unique, indissoluble entre la pensée et son objet.

L'intuition bergsonienne serait-elle donc analogue à l'intuition féminine? Non pas, car cette intuition procède par sentiment et elle n'est pas vraie connaissance.

L'intuition que préconise M. Bergson, c'est l'instinct prenant conscience de lui-même ou plutôt c'est la « résorption de l'intelligence dans l'instinct ou mieux encore la réintégration de l'instinct dans l'intelligence ». L'instinct est en effet la connaissance innée d'une chose, car il perçoit la vie et la réalité du dedans et communie intimement avec elles. En tant qu'intériorisée la connaissance instinctive porte sur

les choses elles-mêmes et non plus sur des rapports comme la raison. Malheureusement l'instinct, pour autant que nous le savons, est une connaissance qui s'ignore. Il faudrait qu'il fût fécondé par la conscience et nous obtiendrions alors l'intuition bergsonienne. Ce mode suprême de connaissance serait donc une connaissance qui étant instinctive fait corps avec l'objet étudié et qui en même temps le juge du point de vue d'une intelligence renouvelée.

Dans la mesure où elle étudie l'intuition, la raison et les problèmes métaphysiques proprement dits, l'œuvre de M. Bergson que nous avons tenté de résumer suggère, semble-t-il, les conclusions suivantes.

En tant que métaphysique, tout d'abord, la philosophie de M. Bergson a eu le mérite de rendre plus précise la distinction entre le temps vécu et la notion du temps utilisée par la science; mais d'autre part elle laisse intacts et sans les résoudre les grands problèmes que posent, soit la nature de l'être, soit les origines de la matière et de la vie. Elle contribue à éclairer, mais elle ne surmonte pas le dualisme inhérent à toute métaphysique. Vous déclarez, par exemple, au nom d'un certain idéal scientifique que seuls existent en réalité les éléments discontinus, qu'il s'agisse d'atomes, d'électrons ou même d'organismes vivants; et votre affirmation est démentie par l'existence de la continuité, du devenir et du changement qui se trouvent au sein de la nature. Si vous prétendez au contraire que seule est réelle la fluidité mobile et incessante qui caractérise la vie de l'univers, c'est le problème inverse qui vous arrête; car du devenir et du changement posés comme unique réalité on ne fera jamais jaillir le permanent, le stable et l'immobile. Ce dualisme est dans les faits et semble irréductible.

La raison pourra, peut-être et partiellement, justifier un jour l'existence de ce dualisme; mais elle ne le pénètrera jamais d'une façon complète.

D'un côté en effet, les causes qui ont fait surgir la raison

et la conscience dans l'univers resteront éternellement obscures. On peut sans doute concevoir un être raisonnable comme Dieu créant d'autres êtres raisonnables. Mais pourquoi Dieu, s'il existe, est-il doué de raison? Ce problème apparaît comme insoluble.

D'un autre côté la raison est avant tout pouvoir de réflexion et c'est pourquoi en tant que mode de connaissance elle sera toujours distincte de l'objet auquel elle s'applique. Nous sentons, par exemple, que nous vivons et que nous pensons et dans la mesure où ce sentiment est conscient notre raison s'en empare; nous acquérons ainsi une connaissance plus ou moins précise de la pensée et de la vie, mais cette connaissance ne sera jamais la vie elle-même, la pensée elle-même en tant que vivante.

La cause de cette impuissance pour la raison à être l'objet même qu'elle étudie doit sans doute être recherchée dans le fait que nous sommes par nature des êtres actifs et pour lesquels la réflexion est une condition d'activité véritable. Sur ce point nous serions d'accord avec M. Bergson. Seulement au-dessus de l'action matérielle que seule il envisage, il y a l'activité de l'âme autrement importante et qui a sa source dans l'art, la religion et la morale. Dès lors il est injuste, comme le fait M. Bergson, de déterminer les caractères de la raison en la considérant comme uniquement orientée vers la fabrication d'objets matériels.

En ce qui concerne cette grave question, M. Boutroux nous paraît avoir infiniment mieux caractérisé le rôle et la nature de la raison. D'après lui il faut distinguer entre la raison et l'entendement logique. Celui-ci pousse sans cesse notre pensée à rechercher partout l'identique et l'uniforme. La raison au contraire « cherche à maintenir et à concilier en respectant leur diversité, toutes les manières d'être qui lui apparaissent comme possédant une réelle valeur » (1). Elle est ainsi plus large et moins rigide que l'entendement

(1) Bulletin de la Société française de philosophie, novembre 1908.

et sous la poussée des faits de toute nature que l'expérience lui révèle elle crée incessamment de nouveaux moules pour les interpréter.

Mais même lorsqu'elle s'applique à étudier les réalités, immédiates semble-t-il, de la vie spirituelle, la raison reste toujours distincte de son objet. Bien plus la vie spirituelle par sa complexité extrême paraît échapper à ses prises et c'est pourquoi dans ce domaine surtout nos connaissances se présentent sous forme de croyances et que nous sommes sujets à nous tromper. Toutefois et malgré son infirmité, la raison reste notre guide le plus sûr pour diriger la conduite de notre vie aussi bien morale et religieuse que matérielle. Abandonner son clair langage pour adopter une terminologie confuse et imprécise, c'est aboutir au désarroi et à un scepticisme qui n'a pas même le mérite de se justifier.

Quant à l'intuition bergsonienne enfin, si elle était vraiment en notre pouvoir, elle nous donnerait la clef de toutes les énigmes, car connaître les choses du dedans et du dehors, avoir une connaissance qui vibrant avec son objet devienne cet objet, c'est posséder la connaissance divine. L'intuition bergsonienne nous élèverait ainsi au plus haut degré de la connaissance qu'il soit possible d'entrevoir, car elle nous ouvrirait les portes de l'Absolu. Malheureusement cette intuition, à la fois instinct et intelligence, est selon toute apparence un fruit à jamais défendu, quels que soient « les efforts de l'intelligence se tordant sur elle-même » pour y atteindre.

ARNOLD REYMOND.