

Laval théologique et philosophique



La notion de philosophie chez Bergson

Jacques Tremblay

Volume 14, numéro 1, 1958

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019960ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019960ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tremblay, J. (1958). La notion de philosophie chez Bergson. *Laval théologique et philosophique*, 14(1), 30–76. <https://doi.org/10.7202/1019960ar>

La notion de philosophie chez Bergson

GENÈSE DE LA PENSÉE DE BERGSON

Avant d'aborder l'étude de la notion de philosophie chez Henri Bergson, il nous paraît utile d'en reconstituer la genèse, même brièvement. Bergson a lui-même révélé quel fut le point de départ de ses réflexions, et comment la solution qu'il dût donner au premier de ses problèmes l'amena à mettre en question les définitions établies de la philosophie. C'est en ce sens que sa manière de concevoir la philosophie constitue le centre de sa pensée : elle est l'aboutissement de ses premières recherches, en même temps que le climat dans lequel vivra et se développera sa pensée, et qui lui donnera ses caractéristiques propres.

1. Bergson est exigeant pour la philosophie. « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, écrit-il, c'est la précision. »¹ Il lui demande donc une vision nette du réel, et ne peut admettre que soit digne du nom de philosophie un système si large et si vague qu'on puisse « y faire tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel ». ² Une explication sera parfaitement satisfaisante si elle adhère à son objet : « si elle ne convient qu'à lui, s'il ne se prête qu'à elle ». ³ Bergson prend, pour type idéal de précision, la précision scientifique. De sorte que tout système, qui considère sa généralité, et donc son imprécision, comme une perfection, et qui s'appuie sur ces caractéristiques pour se prétendre absolu, doit être rejeté comme incapable de résoudre adéquatement aucun des problèmes que l'homme se pose. Ce sophisme et cette prétention, Bergson les trouve dans tous les systèmes dits philosophiques, à une exception près. Le système de Spencer lui semble vouloir atteindre, non pas tout le possible, mais tout le réel.

Spencer, en effet, propose une explication du cosmos qui, selon le vœu de Bergson, adhérerait parfaitement à son objet, qui ne laisserait aucun vide entre elle et son objet, « pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ». ⁴ Le monde s'explique par une évolution naturelle en vertu d'une loi de complexité croissante. Cette hypothèse, posée dans les *Premiers principes*, permet d'expliquer le passage de la matière au vivant, du vivant à l'humain, de l'humain au social et au religieux. Cette loi, appliquée très strictement, ne prétend

1. *La pensée et le mouvant* (publié en 1934), Bibliothèque de philosophie contemporaine, 27^e édition, P.U.F., Paris, 1950, p.1.-

2. *Idem*, p.1.

3. *Idem*, p.2.

4. *Idem*, p.2.

pas exprimer tout le possible, mais décrit avec précision la réalité. Spencer propose donc un système qui se veut absolu par sa précision, non par sa généralité. Bergson croit donc trouver en Spencer une voie pour la philosophie. Il ne manque pas de constater « la faiblesse des *Premiers principes* », mais gardant toujours la foi en la possibilité de la philosophie, il espère « reprendre cette partie de l'œuvre de Spencer, la compléter et la consolider ». C'est à quoi il s'occupe d'abord, selon son aveu même.

2. Ses premières recherches lui réservent presque aussitôt surprise et déception. Une philosophie qui veut expliquer le monde par l'évolution doit impliquer une juste compréhension de la nature du temps. Or Bergson s'aperçoit que Spencer s'en tient à un temps abstrait, que lui échappe le temps réel tel qu'il doit être au cœur de l'évolution. C'est à ce moment sans doute que Bergson se refuse à être disciple. Il ne s'agit plus de justifier ou de consolider l'évolutionnisme de Spencer, car celui-ci « est à peu près complètement à refaire ». Bergson ne l'intègre pas à sa pensée. Tout au plus doit-il à Spencer le goût et l'exigence de la précision, en même temps que l'éveil de sa pensée à la doctrine de l'évolution.

Déçu sur la manière dont Spencer conçoit le temps, Bergson est donc amené à en faire son premier problème. Qu'est-ce que le temps ? est la première question à laquelle il entreprend de répondre par lui-même. Pour l'intelligence de ce qui va suivre, disons que Bergson identifiera le temps, le temps réel, au mouvement, au devenir lui-même. Le temps « est ce qui se fait, ce qui fait que tout se fait »¹ ; il est « élaboration », et une élaboration inconditionnée car il est « l'indétermination même ». Le temps est le pur devenir selon que le devenir est impensable sans l'écoulement et la durée. Toute autre conception manque la spécificité du temps. Mais voici plutôt ce que rencontre Bergson dans sa recherche initiale.

3. Il s'aperçoit que ni la science ni la philosophie n'ont jamais considéré le temps lui-même. La science, au sens moderne du mot, est dépendante des mathématiques ; les mathématiques analysent toutes choses sous leur aspect quantité ; la notion de quantité se réalise parfaitement dans l'espace ; c'est pourquoi tout objet, pour être saisi par les mathématiques, doit être préalablement spatialisé. Les mathématiques se figurent le temps sous les traits de l'espace. Or, dit Bergson, le temps est essentiellement différent de l'espace, et le temps spatialisé n'est plus le temps. « L'essence du temps est de passer »,² et l'espace est arrêté. La spatialisation du temps laisse donc échapper ce qu'il y a de plus essentiel au temps. D'autre part, toute mesure

1. *La pensée et le mouvant*, p.3.

2. *Idem*, p.2.

mathématique se fait par superposition de partie à partie. Mais puisque le temps n'est pas composé de parties, « la superposition de partie à partie en vue de la mesure est impossible, inimaginable, inconcevable ».¹ Pour pouvoir superposer l'une à l'autre des parties du temps, il faut les concevoir comme fixées, arrêtées. En fait, « la durée se mesure par la trajectoire d'un mobile, et le temps mathématique est une ligne ».² Or il faut remarquer que la mesure du temps se fait ainsi « par quelque chose qui l'exclut »,³ car « la ligne qu'on mesure est immobile », et « le temps est mobilité » ; « la ligne est du tout fait », et « le temps est ce qui se fait ».⁴ En science, donc, jamais on ne s'occupe du temps réel : « on compte seulement un certain nombre d'extrémités, d'intervalles ou de moments, c'est-à-dire, en somme des arrêts virtuels du temps ».⁵ Mais il est naturel et nécessaire à la science de laisser échapper le temps dans sa mobilité. « Son rôle, en effet, est de prévoir ».⁶ Elle doit donc « retenir du monde matériel ce qui est susceptible de se répéter et de se calculer ».⁷ Et si l'essence du temps est dans sa mobilité, le temps est l'imprévisible, le temps est ce qui crée, dans le monde, l'imprévisibilité, et, comme tel, il n'intéresse pas la science. La science ne peut donc pas nous aider à répondre à la question posée : « Qu'est-ce que le temps ? ».

Cependant, si la science, vu sa fin, a raison de se détourner du temps réel, on ne peut en dire autant de la philosophie, qui se propose de connaître les choses en elles-mêmes. Pourtant, à l'examen des divers systèmes philosophiques, Bergson se voit obligé de conclure que le temps réel, la durée n'a pas eu là un meilleur sort :

Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre. On étudie alors l'espace, on en détermine la nature et la fonction, puis on transporte au temps les conclusions obtenues. La théorie de l'espace et celle du temps se font ainsi pendant.⁸

Alors, un nouveau problème se pose : pourquoi les philosophes se sont-ils détournés de la durée ? Pourquoi la philosophie, voulant expliquer la réalité, n'a-t-elle jamais réussi à saisir, comprendre et exprimer la réalité du temps ? Bergson est ainsi porté sur un autre terrain de recherche. La solution d'un problème philosophique le force à mettre en question la méthode philosophique elle-même. Le raisonnement,

1. *La pensée et le mouvant*, p.2.

2. *Idem*, p.3.

3. *Idem*, p.3.

4. *Idem*, p.3.

5. *Idem*, p.3.

6. *Idem*, p.3.

7. *Idem*, p.4.

8. *Idem*, p.5.

en somme, est le suivant : devant l'impossibilité de résoudre un problème par une méthode donnée, avant de conclure à son insolubilité il faut s'interroger sur l'efficacité de la méthode elle-même.

4. La question est donc maintenant la suivante : pourquoi la réalité du temps a-t-elle échappé aux philosophes ? Il est évident que les philosophes ne nous en donneront pas eux-mêmes la réponse, car, s'ils avaient connu la cause de leur erreur, ils auraient su y remédier. C'est d'ailleurs ce qui donne tant d'importance à ce problème : il est probable qu'en découvrant la source d'une erreur commune à toute la philosophie, nous découvrirons en même temps un remède radical.

Une constatation préliminaire orientera nos recherches : cette confusion du temps et de l'espace, avant d'exister en philosophie, existe dans le langage. « La durée s'exprime toujours en étendue. Les termes qui désignent le temps sont empruntés à la langue de l'espace ».¹ De même, le mouvement s'exprime en termes d'immobilité ; et le devenir, en termes d'existence. D'autre part, nous voyons que toujours la philosophie « a dû se conformer aux habitudes du langage ».² Il est donc normal qu'une confusion, introduite dans le langage, s'introduise également en philosophie. Et cela nous permet de préciser notre question. Au lieu de demander : pourquoi la philosophie confond-elle espace et temps ? demandons : pourquoi cette confusion existe-t-elle toujours dans le langage ? Et nous pouvons préciser davantage encore notre question, si nous considérons que « les habitudes du langage se règlent sur celles du sens commun »,³ c'est-à-dire sur celles de l'esprit humain s'abandonnant à son activité naturelle. Enfin donc, notre interrogation sera la suivante :

si la science et le sens commun sont ici d'accord, si l'intelligence, spontanée ou réfléchie, écarte le temps réel, ne serait-ce pas que la destination de notre entendement l'exige ?⁴

5. Bergson en est donc venu à étudier « la structure de l'entendement humain ». Il découvrira, dans cette étude, que le regard naturel à l'esprit humain ne retient des choses que ce qui est nécessaire ou utile à l'action. La pente naturelle de l'esprit humain — que Bergson désigne toujours par le mot « intelligence » — ne nous conduit pas à la connaissance des choses pour elles-mêmes, mais prépare notre action. « La fonction essentielle de l'intelligence est de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire ».⁵ C'est pour-

1. *La pensée et le mouvant*, p.5.

2. *Idem*, p.5.

3. *Idem*, p.5.

4. *Idem*, p.5.

5. *L'évolution créatrice* (publié en 1906), Bibliothèque de philosophie contemporaine, 77^e édition, P.U.F., Paris, 1948, p.151.

quoi, « l'intelligence ne retient du mouvement qu'une série de positions : un point d'abord atteint, puis un autre, puis un autre encore ». ¹ Et pour ce qui est du changement, « elle le décompose en états successifs et distincts, censés invariables ». ² Mais de la durée intérieure qui est l'essence du mouvement et du changement, l'intelligence ne retient rien du tout. L'action, pour être efficace, doit se faire sur quelque chose aux contours précis, sur quelque chose de stable et de déterminé. L'indéterminé, l'imprévisible, le mobile et donc la durée n'intéressent pas l'intelligence. En d'autres termes :

L'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie, ses instruments de travail. ³

L'intelligence est donc faite d'abord pour atteindre les solides. C'est pourquoi, « nos concepts ont été formés à l'image des solides, et notre logique est surtout la logique des solides ». ⁴ Ainsi, nous voyons pourquoi le langage laisse échapper la durée, et pourquoi la philosophie, toujours soumise à la logique du langage, s'est toujours vue acculée à des problèmes insolubles. En fait, « la métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence ». ⁵ Et « le principal effort des philosophes anciens et modernes » fut consacré « à surmonter, à tourner par un travail intellectuel de plus en plus subtil ces difficultés soulevées par la représentation intellectuelle du mouvement et du changement ». ⁶ Là ne se trouverait-il pas le vice fondamental de la méthode philosophique ? Puisque ce n'est pas le mouvement lui-même qui fait difficulté, mais la représentation intellectuelle du mouvement, n'est-ce pas un cercle vicieux que de chercher une solution à l'intérieur même de cette représentation, à l'aide de la logique inhérente à cette représentation ? En étudiant ce point, nous verrons qu'effectivement, la philosophie est impossible, si la philosophie doit être un produit de l'intelligence. C'est ce qu'a montré Kant :

Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la Raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. ⁷

6. Pour fonder la philosophie, « il faudrait une faculté intuitive » : voilà la conclusion de cette première étude, ou, si l'on veut, l'hypothèse

1. *La pensée et le mouvant*, p.5.

2. *Idem*, p.7.

3. *L'évolution créatrice*, p.v.

4. *Idem*, p.v.

5. *La pensée et le mouvant*, p.8.

6. *Idem*, p.8.

7. *Idem*, p.154.

qu'il faut sérieusement étudier. La philosophie sera possible si l'esprit humain, peut, dans un effort de sympathie, saisir la réalité en elle-même, comme par l'intérieur. Cette faculté de sympathie, Bergson la dénomme par le mot « intuition ». « Intuition signifie d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence ».¹ L'esprit humain possède-t-il, en plus de l'intelligence, cette faculté d'intuition ? Bergson répond oui. Il est certain d'abord que l'homme peut saisir, dans une intuition, sa durée intérieure, sans « rien d'interposé », sans « réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l'autre est langage ».² Il y a une « vision directe de l'esprit par l'esprit ». Les poètes, les musiciens, les artistes en général en témoignent. Une réflexion attentive sur notre propre vie nous le prouve.

Mais cette faculté n'est pas seulement « l'intuition de nous-mêmes ». « L'intuition nous introduit dans la conscience en général ».³ La distinction entre les hommes est beaucoup plus tranchée du côté de leur corps que du côté de leur conscience, « car c'est l'espace qui fait les divisions nettes ».⁴ Il y a interpénétration possible des consciences. Le prouvent « la sympathie et l'antipathie irréflechies qui sont si souvent divinatrices ».⁵ — Et l'intuition peut aller plus loin encore, car « il y a aussi une intuition du vital ».⁶ La vie est plus que ce que nous révèlent les analyses physico-chimiques de la science. La science analyse l'organisation matérielle du vivant. Mais les causes profondes de l'organisation, l'élan unique qui explique la vie et qui est de l'ordre de la durée, cela échappe à la science et ne peut être saisi que dans une intuition. Cette intuition nous est possible « en ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous ».⁷ De même, « l'univers matériel, dans son ensemble », « qu'il se rattache à l'esprit par ses origines ou par sa fonction, dans un cas comme dans l'autre, il relève de l'intuition par tout ce qu'il contient de changement et de mouvements réels ».⁸ « Bref, le changement pur, la durée réelle est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité ».⁹ Et « l'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur ».¹⁰

1. *La pensée et le mouvant*, p.27.

2. *Idem*, p.27.

3. *Idem*, p.28.

4. *Idem*, p.28.

5. *Idem*, p.28.

6. *Idem*, p.28.

7. *Idem*, p.28.

8. *Idem*, p.29.

9. *Idem*, p.29.

10. *Idem*, p.29.

7. Donc, d'une part, en l'esprit humain, il y a l'intelligence, qui est, en quelque sorte, « une annexe de la faculté d'agir ». ¹ L'intelligence ne retient des choses que ce sur quoi elle peut agir. Son domaine propre est la géométrie, et elle réussit une analyse d'autant mieux que l'objet analysé est plus proche du géométrique. Et la science est le produit de l'intelligence. — D'autre part, l'esprit humain possède une faculté d'intuition, dont le rôle est de saisir les choses en elles-mêmes, par l'intérieur. L'intuition ne cherche pas le côté utile des êtres, mais consiste dans un effort de sympathie qui nous met en contact direct avec les êtres, qui nous donne une vision totale et précise de la réalité. Son objet propre est l'esprit, et elle est d'autant plus nécessaire que la chose étudiée est plus spirituelle. Et la philosophie est tout à fait dépendante de l'intuition.

Ces quelques données sont suffisantes pour nous orienter dans l'étude de la notion de philosophie de Bergson. Notre travail se divise tout naturellement en deux parties principales : premièrement, l'intelligence et tout ce qui en dépend ; deuxièmement, l'intuition et la philosophie. Dans l'étude de l'intelligence, il faudra en plus de déterminer ce qui est compris sous ce mot, voir ce qui en découle pour la philosophie. L'étude de l'intuition devra nous permettre de circonscrire la méthode philosophique proposée par Bergson.

I. PHILOSOPHIE ET SYSTÈME DE PHILOSOPHIE

1. Exposer les idées de Bergson sur l'intelligence, c'est déjà mettre en cause toute sa pensée. Il est impossible de discuter ce point sans faire intervenir diverses considérations sur l'intuition, la science, la philosophie, etc. C'est d'ailleurs une difficulté que nous retrouverons tout le long de notre étude : Bergson est, en quelque sorte, présent tout entier en chaque partie de son œuvre. Et dès que nous voulons tirer à part une partie quelconque, nous avons l'impression d'en laisser échapper l'essentiel et de trahir l'auteur. Il faut pourtant procéder avec une certaine logique, et, pour ce, nous devons disséquer, jusqu'à un certain point, l'œuvre étudiée. Mais nous essayerons de remédier à ce mal nécessaire, en rappelant, autant que possible, ce qu'a d'artificiel notre découpage. C'est pourquoi, dès maintenant, nous signalons une distinction qui, logiquement, devrait être donnée à la fin, à la manière d'une conclusion, mais qu'il faut avoir présente à l'esprit pour éviter la confusion.

2. Il y a deux sens du mot philosophie, en l'œuvre de Bergson. Le mot philosophie peut désigner, d'une part, la pensée du philosophe, vivante en lui ; et, d'autre part, son œuvre écrite. Le premier sens

1. *L'évolution créatrice*, p. v.

serait peut-être assez bien désigné par des expressions comme celles-ci : philosophie pensée, philosophie vécue, ou philosophie tout court ; tandis que le deuxième doit être mis en relation avec les expressions : philosophie exprimée, philosophie systématisée, ou système de philosophie.

Les doctrines qui ont un fond d'intuition sont le tout de la métaphysique, pourvu qu'on ne prenne pas la métaphysique figée et morte dans des thèses, mais vivante chez des philosophes.¹

En général, par le mot philosophie, Bergson entend philosophie pensée, tandis qu'il désigne par un terme complexe la philosophie exprimée. Mais cette distinction n'est pas toujours explicite en son œuvre. C'est le contexte qui doit nous guider en chaque cas particulier. Et il est essentiel de toujours bien faire cette distinction, car ces deux sens du mot philosophie désignent deux réalités bien distinctes.

3. La philosophie pensée, c'est la vision directe de la réalité, fournie au philosophe par l'intuition. Elle est unique et indivisible, et, comme telle, elle est inexprimable. — Nous touchons là au cœur de la pensée de Bergson. Pour comprendre un peu ce qu'inclut la philosophie pensée, il faut attendre d'avoir étudié l'intuition. Contentons-nous pour l'instant de ces caractéristiques très générales.

Le philosophe, cependant, animal social, cherche à communiquer avec les autres hommes. L'objet de sa communication sera naturellement la réalité que lui découvre l'intuition. Ses paroles et surtout ses écrits constituent la philosophie exprimée. Et la nature du langage obligera le philosophe à exprimer sa philosophie sous forme de système. Certains disciples, confondant le signe et la chose, peuvent considérer le système philosophique comme l'équivalent intellectuel du système du monde, cependant que la philosophie exprimée n'est pas autre chose qu'un ensemble d'images dont le rôle est de suggérer la réalité et non pas de la traduire intégralement.

4. La philosophie proprement dite se situe, d'une certaine manière, dans l'ordre de la perception. Le système philosophique, au contraire, se comparerait plutôt à l'hypothèse explicative, ou mieux à la théorie scientifique. Un peu comme pour cette dernière, le procédé de formation d'un système philosophique consiste à choisir certaines propriétés fondamentales de son objet, à les abstraire de toutes déterminations, à les exprimer sous forme de principes, et à s'en servir pour expliquer l'expérience d'où elles sont tirées de même que tous les autres possibles. Comme la théorie scientifique, le système de philosophie une fois constitué formera un tout organique où chaque énoncé s'explique par l'énoncé supérieur. Et de même que la valeur d'une théorie

1. *La pensée et le mouvant*, p.224.

scientifique est d'autant plus grande que cette théorie cerne de plus près son objet, et qu'elle découvre un plus grand nombre de propriétés, de même le système philosophique jouera son rôle dans la mesure où il suggérera une image plus objective et plus précise du système du monde. Cependant, aucune théorie philosophique ne peut prétendre avoir exprimée adéquatement le réel, de telle sorte qu'elle pourrait, à elle seule, livrer le réel, puisque le réel « ne peut être donné que dans une expérience ».¹ C'est cette expérience vitale, livrant le réel dans sa substance, qu'on appellera intuition, et qui constituera la philosophie proprement dite.

5. Quoique Bergson répète souvent qu'aucun système ne pourra jamais être la philosophie, il ne nie pourtant pas la nécessité d'une certaine systématisation de la pensée. Cette nécessité se fonde sur les exigences logiques de l'expression. Dans la même mesure où la logique est utile pour préciser la portée d'une expérience, l'expression philosophique doit prendre la forme d'un système. Mais ce sur quoi insiste Bergson, c'est qu'on ne peut pas transformer, comme par « extrapolation », un système partiel justifié, c'est-à-dire un système expliquant une partie déterminée du réel, en un système universel, sans que ce système universel perde toute signification.

Là est le vice initial des systèmes philosophiques. Ils croient nous renseigner sur l'absolu en lui donnant un nom. Mais, encore une fois, le mot peut avoir un sens défini quand il désigne une chose ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses.²

On pourrait dire de la même manière : « Un système partiel peut avoir un sens défini quand il exprime un objet particulier ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses ».

Nous verrons mieux le sens de ces affirmations en étudiant « le système de la connaissance » que présente Bergson.

II. INTELLIGENCE ET ACTION

1. Le premier principe qui guide Bergson dans son étude de l'intelligence pourrait se formuler ainsi : « Notre faculté de comprendre est une annexe de notre faculté d'agir » ;³ ou encore : « Nos fonctions mentales sont essentiellement tournées vers l'action. »⁴

Remarquons d'abord le sens du mot intelligence. Ce mot, pour Bergson, désigne directement une fonction de l'esprit humain, plus

1. *La pensée et le mouvant*, p.50.

2. *Idem*, p.49.

3. *L'évolution créatrice*, p.v.

4. *Matière et mémoire* (publié en 1897), Bibliothèque de philosophie contemporaine, P.U.F., 54^e édition, Paris, 1953, p.9.

précisément : l'intelligence, c'est la fonction naturelle, l'inclination naturelle de l'esprit humain.

Et cette proposition : « L'esprit humain, dans son inclination naturelle, est tournée vers l'action », n'est pas une proposition démontrée *a priori*, elle est donnée par l'expérience. Elle est le terme d'une recherche sur les données de l'expérience. Mais elle est aussi un principe en ce sens qu'elle est le point de départ d'une étude de l'intelligence elle-même. Cette étude consistera à analyser cette donnée de l'expérience pour préciser son sens et en tirer tout ce qu'elle contient.

2. Pour la commodité de l'expression, on pourrait classer en deux groupes les faits qui fondent ce principe : il y a d'abord certains faits particuliers, comme la réussite de l'intelligence dans la géométrie, dans les sciences de la matière, dans les arts techniques, et sa faillite presque complète en métaphysique où les chicanes entre les diverses écoles et à l'intérieur d'une même école démontrent son incapacité de connaître d'une connaissance absolue, sans rapport à l'action. Bergson, à plusieurs reprises, dans tous ses écrits, fait état de l'un ou de l'autre de ces faits. Mais lorsqu'il entend spécialement justifier sa proposition, il met au second plan ces faits particuliers, et considère plutôt le fait global de l'évolution dans lequel se perdent les faits particuliers, ou plutôt par lequel ils prennent leur véritable signification. Malgré son titre, *L'Évolution créatrice* n'a pas pour but premier de construire une théorie explicative des phénomènes de la nature, mais d'abord de découvrir la signification de l'intelligence.

3. C'est l'étude de l'intelligence qui intéresse Bergson. Cependant il a défini l'intelligence comme l'inclination naturelle de l'esprit humain, et c'est en situant l'homme dans l'ensemble de la nature qu'il croit pouvoir trouver la signification de ses fonctions naturelles, car, dit-il :

nous croyons . . . que c'est parce qu'elles (nos fonctions) sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont : aux exigences fondamentales de la vie il faut se référer pour expliquer leur présence et pour la justifier s'il y a lieu, je veux dire pour savoir si la subdivision ordinaire en telles ou telles facultés est artificielle ou naturelle, si par conséquent nous devons la maintenir ou la modifier.¹

Or la nature, les choses naturelles n'ont de sens que si elles sont vues dans la perspective de l'évolution. En effet, dit Bergson, « il faut accepter le transformisme comme « une traduction suffisamment exacte et précise des faits connus ».² La classification naturelle des êtres organisés, l'embryogénie et l'anatomie comparées, la paléontologie font

1. *La pensée et le mouvant*, p.54.

2. *L'évolution créatrice*, p.23.

que « l'hypothèse transformiste apparaît de plus en plus comme une expression au moins approximative de la vérité ».¹

Elle n'est pas démontrable rigoureusement ; mais, au-dessous de la certitude que donne la démonstration théorique ou expérimentale, il y a cette probabilité indéfiniment croissante qui supplée l'évidence et qui y tend comme à sa limite : tel est le genre de probabilité que le transformisme présente.²

D'ailleurs, même si le transformisme était convaincu d'erreur, même si on arrivait à établir que « les espèces sont nées par un processus discontinu, dont nous n'avons aujourd'hui aucune idée »,³ la théorie évolutionniste, « dans ce qu'elle a d'important pour le philosophe », n'en demeurerait pas moins.

Cette théorie consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir 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.⁴

Cette double thèse, d'un rapport de filiation logique entre les formes et d'un rapport de succession chronologique entre les espèces, reste intacte parce qu'elle est établie par l'expérience scientifique. Il faudrait donc encore supposer une évolution quelque part — soit, par exemple, « dans une Pensée créatrice où les idées des diverses espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la terre ».⁵ On aurait simplement transposer l'évolution :

Presque tout ce que le transformisme nous dit aujourd'hui se conserverait, quitte à s'interpréter d'une autre manière. Ne vaut-il pas mieux, dès lors, s'en tenir à la lettre du Transformisme, tel que le professe la presque unanimité des savants ? ... C'est pourquoi nous estimons que le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie, comme l'affirmation dogmatique du transformisme s'impose à la science.⁶

4. Replaçons donc l'intelligence dans l'ensemble des choses et voyons quelle est sa place. Voir la place qu'une chose occupe dans la nature, c'est voir en même temps sa destination, sa fonction naturelle. La création de l'intelligence se présente comme la solution à un problème rencontré dans le développement de la nature. Sa vraie place doit être déterminée par rapport au problème dont elle est la solution.

1. *L'évolution créatrice*, p.24.

2. *Idem*, p.24.

3. *Idem*, p.24.

4. *Idem*, p.25.

5. *Idem*, p.25.

6. *Idem*, p.26.

Pour décrire l'évolution de la vie, Bergson emploie diverses métaphores. La vie se présentera, sous sa plume, comme le développement d'un seul et même élan originel.¹ L'élan vital, vu dans ses effets, se présente d'abord comme une tendance à l'individualité.² En effet, « le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière ».³ Pour ce, il doit opérer à l'intérieur de systèmes relativement clos, composés « de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres ».⁴ Et cet élan vital, qui agit de l'intérieur, est de nature psychologique.⁵

Pour créer l'indétermination et la liberté, la vie doit se servir de la matière, et, de ce fait, la vie se présentera, « avant tout, comme une tendance à agir sur la matière brute ».⁶ Dans cette action, elle rencontrera de multiples obstacles, et les lignes divergentes d'évolution correspondent aux différentes solutions d'un même problème. Ainsi la vie créera le végétal et l'animal ;⁷ et, parmi les animaux, elle créera l'animal instinctif et l'animal intelligent.⁸ « Les documents nous manquent pour reconstituer le détail de cette histoire. Nous pouvons cependant en démêler les grandes lignes ».⁹ Cette étude nous dira, d'abord et avant tout, que l'intelligence, comme l'instinct, se présente dans la nature comme un instrument d'action sur la matière brute.

La vie a le choix entre deux manières d'agir sur la matière brute. Elle peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument *organisé* avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner *médiatement* dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière *inorganique*.¹⁰

C'est pourquoi,

L'intelligence, envisagé dans ce qui en paraît être la démarche originale, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication.¹¹

C'est cette destination naturelle de l'intelligence qui nous servira de fil conducteur dans l'étude de cette fonction de l'esprit humain.

1. *L'évolution créatrice*, p.56.

2. *Idem*, p.14.

3. *Idem*, p.127.

4. *Idem*, p.12.

5. *Idem*, p.54 ; p.87.

6. *Idem*, p.97.

7. *Idem*, pp.107 et ss.

8. *Idem*, pp.127 et ss.

9. *Idem*, p.130.

10. *Idem*, pp.142-143.

11. *Idem*, p.140.

5. Pour Bergson, donc, que l'intelligence soit une fonction utilitaire, ce n'est pas là un *a priori*, ni la conclusion de quelque démonstration, mais une conséquence directe des données de l'expérience. De là, Bergson construira, à l'aide de l'analyse logique autant que de l'expérience, une certaine forme de système. Il appuiera, sur cette première proposition, toute une série d'autres propositions. Cependant, fidèle à sa propre pensée, il s'en tiendra à un « système partiel ». À partir d'une expérience semblable, il serait possible de construire un « système universel », dont l'ambition serait d'exprimer tout le réel. Si, par extrapolation, nous affirmions la primauté de la production non seulement sur l'intelligence, mais sur tout l'homme et sur toutes choses, nous pourrions ainsi construire tout un système de philosophie, qui, par exemple, ferait de l'homme un instrument de production. Ce n'est pas en cette direction que Bergson construit un système. La proposition qu'il a tirée de l'expérience, s'applique à l'intelligence, et ne servira qu'à l'étude de l'intelligence. Il y aura systématisation, mais systématisation partielle, puisque le système aura pour but d'exprimer seulement une partie du réel. Si le philosophe veut ensuite aborder un nouveau problème, il devra se faire lui-même nouveau, et ne pas essayer d'expliquer le nouveau par l'ancien. C'est pourquoi, parlant de la méthode qu'il propose au philosophe, Bergson dira :

Telle est la méthode que nous lui proposons. Elle exige qu'il soit toujours prêt, quel que soit son âge, à se refaire étudiant.¹

III. LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

La destination naturelle de l'intelligence est donc la fabrication d'instruments artificiels, d'outils capables d'agir sur la matière brute. Son mécanisme sera approprié à sa fin immédiate. C'est pourquoi, cette première proposition, portant sur la fin de l'intelligence, devra nous servir de fil conducteur dans notre étude.

Bergson reprend, en plusieurs endroits, cette même étude, et multiplie les détails de l'analyse. Il serait trop long de suivre le développement de cette thèse, dans toutes ses sinuosités. Cependant, dans *L'Évolution créatrice*, le philosophe se contente d'en noter les principales conséquences. C'est cet exposé schématique que nous suivrons ici.

1. Disons d'abord que, même si « instinct et intelligence représentent deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème »,² l'intelligence a sur l'instinct d'incalculables avantages, car l'instinct est un terme à peu près définitif, tandis que l'intelligence ouvre la voie à un perfectionnement indéfini. L'instinct, en

1. *La pensée et le mouvant*, p.73.

2. *L'évolution créatrice*, p.144.

effet, est « nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé ».¹ Au contraire, l'intelligence se fabrique des instruments inorganiques et imparfaits. Inorganiques, ils peuvent « prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, . . . et conférer à l'être vivant un nombre illimité de pouvoirs ».²

Pour chaque besoin qu'il satisfait, il (l'instrument artificiel) crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre.³

D'autre part, l'instrument fabriqué par l'intelligence, du fait de son imperfection, n'est jamais tout à fait adapté à son objet ni à son opération. Il y a d'ordinaire une différence importante entre l'acte et la représentation, dans l'animal intelligent. Or, pratiquement, la conscience surgit lorsque la représentation de l'acte en déborde l'exécution. Il faut, en effet, distinguer deux espèces d'inconscience : « celle qui consiste en une conscience nulle et celle qui provient d'une conscience annulée ».⁴ La conscience nulle est égale à un zéro qui exprime qu'il n'y a rien : « L'inconscience d'une pierre qui tombe est une conscience nulle : la pierre n'a AUCUN sentiment de sa chute ».⁵ La conscience annulée est encore égale à zéro : mais ce second zéro exprime qu'« on a affaire à deux quantités égales et de sens contraire qui se compensent et se neutralisent ».⁶ L'inconscience de l'instinct est une conscience annulée. « Quand, par exemple, nous accomplissons machinalement une action habituelle », l'inconscience peut être absolue, mais elle tient cette fois à ce que

La représentation de l'acte est tenue en échec par l'exécution de l'acte lui-même, lequel est si parfaitement semblable à la représentation et s'y insère si exactement qu'aucune conscience ne peut plus déborder. La représentation est bouchée par l'action.⁷

Que l'exécution automatique de cette action habituelle soit entravée par un obstacle, la conscience pourra surgir. L'obstacle n'a alors rien créé de positif. Cependant, il a changé quelque chose à l'exécution de l'acte, tandis que la représentation en restait la même. « Il a simplement fait un vide, il a pratiqué un débouchage ».⁸

1. *L'évolution créatrice*, p.141.

2. *Idem*, p.141.

3. *Idem*, p.142.

4. *Idem*, p.144.

5. *Idem*, p.144.

6. *Idem*, p.144.

7. *Idem*, p.145.

8. *Idem*, p.145.

Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience.¹

Donc, du fait de la différence entre l'acte et la représentation dans l'animal intelligent, on peut dire que l'intelligence « sera plutôt orientée vers la conscience ».² Par contre, l'instinct « n'étant que l'utilisation pour un objet déterminé d'un instrument déterminé »,³ il sera plutôt orienté vers l'inconscience.

2. Ceci dit, voyons les principales caractéristiques de la connaissance intellectuelle. L'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments artificiels, et elle doit adapter sa fabrication aux circonstances. C'est pourquoi l'intelligence devra connaître naturellement « les relations entre une situation donnée et les moyens de l'utiliser ».⁴

Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque vivant taillera en relations plus particulières.⁵

En d'autres termes, la connaissance de l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme. Nous distinguons communément « la matière de notre connaissance et sa forme ».⁶ La matière est fournie par les facultés de perception. « La forme est l'ensemble des rapports qui s'établissent entre ces matériaux ».⁷ La connaissance innée de l'intelligence porte justement sur ces rapports. On peut donc dire que « L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme ».⁸ Au contraire, puisque l'instinct est « la faculté d'utiliser un instrument organisé », il sera « la connaissance innée d'une chose ».⁹ En effet, l'utilisation d'un tel instrument suppose « la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique ».¹⁰

Ici encore, au point de vue de la connaissance, l'intelligence possède « un incalculable avantage » sur l'instinct. Sa connaissance toute formelle pourra porter tour à tour, à volonté, sur « un nombre infini de choses, même sur celles qui ne servent à rien ». Ce qui est interdit

1. *L'évolution créatrice*, p.145.

2. *Idem*, p.145.

3. *Idem*, p.141.

4. *Idem*, p.151.

5. *Idem*, p.151.

6. *Idem*, p.149.

7. *Idem*, p.149.

8. *Idem*, p.149.

9. *Idem*, p.151.

10. *Idem*, p.151.

à la connaissance instinctive. « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même ».¹

3. Nous avons dit que l'intelligence possède une connaissance formelle innée. Il reste à savoir à quelle matière cette forme sera spécialement adaptée. Pour répondre à cette question, nous nous appuyons encore sur le même principe : « L'intelligence vise d'abord à fabriquer ».²

De là, on peut dire déjà que l'intelligence sera principalement adaptée à la connaissance de la matière brute. En effet, « la fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute ».³ Si parfois, elle utilise des matériaux organiques, l'intelligence les traitera en objets inertes. Et « dans la matière brute elle-même, elle ne retient guère que le solide : le reste se résorbe par sa fluidité même ». Disons donc en premier lieu : « Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé ».⁴

4. Or la propriété la plus générale de la matière brute est d'être étendue, c'est-à-dire de nous présenter « des objets extérieurs à d'autres objets, et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties ».⁵ Et l'intelligence se représente l'étendue comme discontinue. Sans doute, nous faisons souvent allusion à la continuité de l'étendue matérielle. Mais à quoi se réfère-t-on alors ? À une représentation plutôt négative. En effet, nous pouvons « considérer chaque objet comme divisible en parties arbitrairement découpées, chaque partie étant divisible encore à notre fantaisie et ainsi de suite à l'infini ».⁶ Cependant, « pour la manipulation présente », il est nécessaire de considérer l'objet sur lequel nous travaillons, ou les éléments en lesquels nous l'avons résolu, comme autant d'unités indivisibles. Mais « la manipulation future » exigera un découpage nouveau. C'est donc en vue des manipulations futures que nous regardons l'objet comme divisible selon n'importe quel système. Quand nous parlons de la continuité de l'étendue matérielle, nous faisons allusion, à la vérité, à cette possibilité de diviser la matière autant qu'il nous plaît. Ainsi, « nous nous représentons la discontinuité par un acte positif de notre esprit, tandis que la représentation intellectuelle de la continuité est plutôt négative, n'étant au fond, que le refus de notre esprit, devant n'importe quel système de décomposition actuellement donné de le tenir pour seul

1. *L'évolution créatrice*, p.152.

2. *Idem*, p.154.

3. *Idem*, p.154.

4. *Idem*, p.154.

5. *Idem*, p.155.

6. *Idem*, p.155.

possible. »¹ Enregistrons ce nouveau résultat et disons : « L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu. »²

5. De plus, même si les objets sur lesquels notre action s'exerce sont des objets mobiles, cependant notre intelligence ne s'intéresse pas au mouvement lui-même. Ce qui intéresse l'intelligence, « c'est de savoir où le mobile va, où il est à un moment quelconque de son trajet. »³ L'intelligence considère, dans le mouvement, les positions actuelles ou futures du mobile, et non pas le progrès d'une position à une autre, « progrès qui est le mouvement même. »⁴ Dans nos actions, c'est leur but ou leur signification, c'est, en un mot, sur leur plan d'exécution que se fixe l'intelligence. Et ce plan d'exécution est immobile. L'intelligence, naturellement, part de l'immobilité, « comme si c'était la réalité ultime ou l'élément »,⁵ et la représentation intellectuelle du mouvement est une construction faite d'immobilités juxtaposées. Cette représentation, sans valeur spéculative, reste « pratiquement utile ». Par là, l'intelligence, dont la fin est de préparer l'action, ne vise pas à dire ce qu'est le mouvement en lui-même : elle en construit tout simplement « un équivalent pratique ». Disons donc : « Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité ».⁶

6. « Maintenant, fabriquer consiste à tailler dans une matière la forme d'un objet. »⁷ Ce qui importe, dans la fabrication, c'est la forme à obtenir. Pour ce qui est de la matière, « on choisit celle qui convient le mieux ». Et pour ce, il faut s'essayer d'abord, au moins en imagination, à doter n'importe quelle matière de la forme désirée. C'est dire qu'une intelligence qui vise à fabriquer est une intelligence qui ne s'arrête jamais à la forme actuelle des choses, qui ne la considère pas comme définitive, qui tient toute matière, au contraire, pour taillable à volonté.⁸

La matière apparaîtra à l'intelligence comme « une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira ».⁹ C'est ce pouvoir de décomposer la matière et de la recomposer à notre gré, que l'on peut exprimer ainsi :

L'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système.¹⁰

1. *L'évolution créatrice*, p.155.

2. *Idem*, p.155.

3. *Idem*, p.155.

4. *Idem*, p.155.

5. *Idem*, p.156.

6. *Idem*, p.156.

7. *Idem*, p.156.

8. *Idem*, p.157.

9. *Idem*, p.157.

10. *Idem*, p.158.

7. Pour déduire ces premières caractéristiques, nous avons analysé l'intelligence prise à l'état isolé, « sans tenir compte de la vie sociale ».¹ Cependant, pour fabriquer les instruments exigés par l'action, l'intelligence s'associe à d'autres intelligences. Et l'action commune sera rendue possible par le langage, qui devra être adapté aux nécessités de la vie en commun. Une société d'insectes a certainement son langage, comme la société humaine. Mais les exigences de leur vie commune étant tout à fait différentes, leur langage le sera également. Dans la société d'insectes, en effet, la division du travail est naturelle, et chaque insecte est rivé, par sa structure même, à une fonction déterminée. Les signes qui unissent les membres d'une telle société, seront nécessairement en nombre bien déterminé, et chaque signe sera invariablement attaché à un objet ou à une opération déterminés. Au contraire, l'homme, comme membre de la société, doit apprendre sa fonction, et il devra, à l'occasion, pouvoir apprendre une nouvelle fonction. « Dans la société humaine, en effet, la fabrication et l'action sont de forme variable. »² Le langage devra donc permettre à l'individu de passer de ce qu'il sait à ce qu'il ignore. Et comme le nombre des signes qui constituent ce langage doit être limité, tout en étant extensibles à une infinité de choses, il faut que ces signes puissent passer d'un objet à un autre. « Cette tendance du signe à se transporter d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. »³ En un mot, « Le signe intelligent est un signe mobile ».⁴

8. En résumé, la fonction naturelle de l'esprit humain, appelée intelligence, est orientée vers la connaissance pratique et non vers la spéculation. La fabrication d'instruments artificiels est la première préoccupation de l'intelligence. De là, il faut conclure que l'intelligence sera à son aise surtout parmi les solides inorganiques, et qu'elle aura tendance à traiter le continu et le mouvant en objets solides, discontinus et immobiles. Et de même qu'elle a le pouvoir de diviser le continu en autant d'unités qu'il lui plaît, de même elle regarde la matière comme pouvant être décomposée et recomposée à volonté. L'intelligence, naturellement, considère la réalité matérielle comme un instrument soumis à ses lois. Et le langage intelligent gardera cette même souplesse : il sera composé de signes mobiles.

IV. LA CONNAISSANCE SPÉCULATIVE DE L'INTELLIGENCE

1. De ce que nous avons dit, nous pouvons conclure qu'une certaine connaissance spéculative sera possible à l'intelligence, bien que

1. *L'évolution créatrice*, p.158.

2. *Idem*, p.159.

3. *Idem*, p.159.

4. *Idem*, p.159.

cette faculté soit premièrement orientée vers la connaissance pratique. En effet, comme nous l'avons vu, la connaissance de l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est une connaissance toute formelle. Cette forme, parce qu'elle est vide, peut s'appliquer non seulement aux objets sur lesquels s'exerce notre action, mais même à des objets avec lesquels nous ne pouvons pas avoir d'autres liens que ceux de la connaissance. De même, les signes qui composent le langage intelligent sont des signes mobiles, qui peuvent passer d'une chose à une autre, et aussi des choses aux idées. En un mot, « l'être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même »,¹ et, corrélatif à ce pouvoir, il aura le désir d'un dépassement. Il se dépassera, lui naturellement fait pour l'action, en cherchant la possession de toutes choses par la connaissance :

Son premier métier avait beau être de fabriquer des instruments ; cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé.²

2. Quelles seront les principales caractéristiques de cette connaissance spéculative de l'intelligence ? Disons, en premier lieu, que cette connaissance spéculative, ce dépassement de lui-même ne va pas aussi loin que l'être intelligent le voudrait, pas aussi loin qu'il ne se l'imagine souvent. La spéculation lui est possible, en effet, en raison surtout du caractère formel de sa connaissance. Mais justement à cause de ce caractère, l'intelligence se trouve privée « du lest dont elle aurait besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus puissant intérêt pour la spéculation ».³ Parce que l'intelligence n'est adaptée parfaitement à aucun objet déterminé, elle peut spéculer sur n'importe quel objet ; inversement et pour la même raison, la connaissance précise de certains objets, qu'elle ambitionne de connaître, lui est interdite dans la mesure même où ses catégories conviennent à plus de choses. L'instinct, au contraire, connaît totalement l'objet qu'il connaît, mais sa connaissance se limite à certains objets bien déterminés. — À ce moment de son « histoire de l'évolution de la vie », Bergson précise qu'il touche « au point qui intéresse le plus sa présente recherche », au point « que toute son analyse tendait à dégager ».⁴ Et il formulera ainsi cette importante conclusion :

Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais.⁵

1. *L'évolution créatrice*, p.152.

2. *Idem*, p.160.

3. *Idem*, p.152.

4. *Idem*, p.152.

5. *Idem*, p.152.

3. Deuxièmement, la logique naturelle à l'intelligence, tant dans la connaissance spéculative que dans la connaissance pratique est la logique des solides. En effet, de par son origine, l'intelligence est « adaptée à la forme de la matière brute ». D'abord, les signes du langage intelligent, « faits pour désigner des choses et rien que des choses », quand il sont appliqués aux idées, les convertissent encore en choses. Ainsi, les concepts sont extérieurs les uns aux autres, comme les objets dans l'espace ; et « ce ne sont plus des images, mais des symboles ». « Notre logique est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans la manipulation des symboles. »¹ Et de même que les symboles dérivent de la considération des solides, de même « les règles de la composition de ces symboles entre eux ne font guère que traduire les rapports les plus généraux entre les solides ».² « Logique et géométrie s'engendrent réciproquement l'une l'autre. »³

Ainsi, l'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit encore les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganique. Elle est faite pour ce genre de travail. Seul, ce genre de travail la satisfait pleinement. Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la *distinction* et à la *clarté*.⁴

4. De là, il faut dire que l'intelligence, même quand elle se propose de connaître d'une connaissance désintéressée, construit le continu avec du discontinu et le mouvement avec de l'immobile. C'est le propre de l'intelligence de passer toujours de ce qui lui est naturellement plus connu à ce qui lui est moins connu. Et ce passage du connu à l'inconnu est une certaine construction de l'inconnu avec le connu, à l'aide d'une logique géométrique. L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu et l'immobilité. Pour se représenter le continu ou le mouvement, l'intelligence s'en construira une image à partir du discontinu ou de l'immobilité, considérés comme des éléments. « Penser consiste à reconstituer, et, naturellement, c'est avec des éléments donnés, avec des éléments stables par conséquent, que nous reconstituons. »⁵ Construisant toujours avec du donné et de l'ancien, l'intelligence est donc caractérisée par une incapacité naturelle de penser le nouveau. « Elle laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. »⁶

1. *L'évolution créatrice*, p.161.

2. *Idem*, p.161.

3. *Idem*, p.162.

4. *Idem*, p.161.

5. *Idem*, p.164.

6. *Idem*, p.164.

Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans la mort. L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.¹

5. En un mot, donc, l'intelligence, de par son indétermination même, peut dépasser le domaine de l'utile, pour atteindre une certaine connaissance désintéressée.

Sa théorie voudrait tout embrasser, non seulement la matière brute, sur laquelle elle a naturellement prise, mais encore la vie et la pensée.²

Elle a tendance à remplacer l'image perçue des choses par les symboles, « plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier » que sont les concepts. Et ces concepts réunis suivant les exigences de la logique, « constituent « un monde intelligible » qui ressemble par ses caractères essentiels au monde des solides ». ³ Il faut donc se méfier de la représentation du monde que nous donne l'intelligence. Le monde intelligible n'est pas l'équivalent du monde réel. Il est une construction dans laquelle entrent au moins autant d'éléments proprement intellectuels que d'éléments objectifs. Il est de toute première importance, en philosophie, de toujours bien distinguer dans cette construction ce qui est donné par l'expérience vraie de ce qui est pure construction de l'intelligence. Beaucoup de problèmes philosophiques sont de faux problèmes, ou des problèmes mal posés ; ils disparaîtraient ou seraient résolus immédiatement, si on s'arrêtait à bien faire cette distinction. C'est pourquoi, il faut poser un nouveau principe, qui nous servira, cette fois, non plus pour étudier l'intelligence elle-même, mais pour juger la valeur de la connaissance spéculative de l'intelligence, et aussi pour corriger les vices naturels de cette connaissance. Formulons-le ainsi :

Le second (principe) est que les habitudes contractées dans l'action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et que la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles.⁴

V. INTELLIGENCE ET PHILOSOPHIE

1. L'homme, porté par son intelligence, a débordé le domaine pratique, et a cherché à atteindre une connaissance désintéressée des choses. Cette connaissance, il l'a d'abord nommée sagesse ; puis, conscient de son imperfection, il l'a regardée plutôt comme une recherche,

1. *L'évolution créatrice*, p.166.

2. *Idem*, p.160.

3. *Idem*, p.161.

4. *Matière et mémoire*, (publié en 1897), Bibliothèque de philosophie contemporaine P.U.F., 54^e édition, Paris, 1953, p.9.

un désir de la sagesse : une philosophie. Le mot philosophie est resté dans l'héritage de l'humanité, et désigne, en général, toute connaissance désirée pour elle-même. La pensée commune distingue philosophe et savant en ce que le philosophe étudie les choses ou les aspects des choses sur lesquelles notre action ne peut jamais avoir prise, tandis que le savant étudie toutes choses par leur côté maniable, c'est-à-dire matériel. Le philosophe est communément représenté comme un homme distrait. « Distrait », il l'est, en effet, au sens propre du mot : il est dégagé « du côté matériel de la vie ».¹

Dans la recherche de cette connaissance désintéressée, l'homme s'est servi d'abord de son intelligence, telle que développée dans l'action. L'histoire en témoigne puisque le premier système philosophique, complètement élaboré, celui des Grecs, s'appuie sur une confiance absolue dans la raison et le langage. Et « la philosophie moderne, continuateur de celle d'Aristote, s'est engagée dans une voie analogue ».² De ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, nous pouvons prévoir que cette orientation de la philosophie y créera des problèmes factices et insolubles.

2. En effet, comme nous avons dit, l'intelligence préoccupée avant tout des nécessités de l'action, « se borne à prendre de loin en loin, sur le devenir de la matière, des vues instantanées et, par là même, immobiles »,³ et la conscience retient de la vie intérieure ce qui est déjà fait, c'est-à-dire des états. En un mot, de même que du mouvement nous ne retenons que les positions immobiles, de même « nous n'apercevons du devenir que des états, de la durée que des instants »,⁴ et c'est à partir de ces éléments que nous voulons reconstruire l'univers. C'est pourquoi, l'intelligence se représente l'évolution des choses « comme un arrangement et un réarrangement de parties qui ne feraient que changer de place » :⁵ elle se trouve, par là, incapable de concevoir la nouveauté. C'est la première « illusion » sur laquelle sera construite la philosophie. « Elle consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile. »⁶ Cette première illusion, cause de la « méconnaissance de la nouveauté radicale »,⁷ est à l'origine des problèmes mal posés.

Une seconde illusion, « proche parente de la première », venant, elle aussi, « de ce que nous transportons à la spéculation un procédé

1. *La pensée et le mouvant*, p.151.

2. *Idem*, p.48.

3. *L'évolution créatrice*, p.273.

4. *Idem*, p. 273.

5. *La pensée et le mouvant*, p.105.

6. *L'évolution créatrice*, p.273.

7. *La pensée et le mouvant*, p.105.

fait pour la pratique »,¹ consiste à croire que nous pouvons penser le plein en nous servant du vide. L'action vise à obtenir un objet dont nous avons besoin, ou à créer un instrument qui n'existe pas : elle comble un vide, un vide relatif à notre vouloir. Or, « comme notre intelligence a coutume d'assembler des parties dans un vide relatif, elle s'imagine que la réalité comble je ne sais quel vide absolu ».²

Et, si la méconnaissance de la nouveauté radicale est à l'origine des problèmes métaphysiques mal posés, l'habitude d'aller du vide au plein est à la source des problèmes inexistantes.³

Ce sont ces pseudo-problèmes qui sont les problèmes angoissants de la métaphysique.⁴

3. Disons d'abord, en deux mots, les conséquences philosophiques de la seconde illusion. On peut les ramener à deux principales : la première est de poser le problème du néant ;⁵ la seconde, le problème du désordre.⁶ Des diverses solutions apportées au problème du néant, sont sorties les diverses théories de l'être. Et le problème du désordre a engendré les théories de la connaissance.

« Dès le premier éveil de la réflexion »,⁷ je me demande pourquoi j'existe, et ensuite pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe. Qu'importe la nature de ce qui est, dès qu'on cherche les causes de son existence, et les causes de ces causes, « on se sent entraîné dans une course à l'infini. Si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige ».⁸ Mais le problème n'est pas résolu pour autant : toujours la question se pose de savoir pourquoi l'être plutôt que le néant. Cependant, écartons ces questions et demandons-nous ce qui les soutient. Nous trouverons ce présupposé : l'existence est une conquête sur le néant. L'être a pu se trouver toujours là, nous n'en considérons pas moins que le néant lui préexiste, « sinon en fait, du moins en droit ».⁹

Je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de « rien » il y a moins que dans celle de « quelque chose ». De là tout le mystère.¹⁰

1. *L'évolution créatrice*, p.273.

2. *La pensée et le mouvant*, p.105.

3. *Idem*, p.105.

4. *Idem*, p.105 ; *L'évolution créatrice*, p.275.

5. *L'évolution créatrice*, pp.277 et ss. ; *La pensée et le mouvant*, pp.105 et ss.

6. *L'évolution créatrice*, pp.232 et ss. ; *La pensée et le mouvant*, pp.108 et ss.

7. *L'évolution créatrice*, p.275.

8. *La pensée et le mouvant*, p. 106.

9. *L'évolution créatrice*, p.276.

10. *Idem*, p.276.

Nous voyons, par là, que le problème du néant est immédiatement rattaché à l'habitude intellectuelle d'aller du vide au plein.

Il en est de même des problèmes issus de l'idée de désordre. Nous nous demandons naturellement :

Pourquoi l'univers est-il ordonné? Pourquoi la règle s'impose-t-elle à l'irrégulier, la forme à la matière? D'où vient que notre pensée se retrouve dans les choses.¹

Il semble que la question est de savoir pourquoi il y a de l'ordre plutôt que du désordre dans les choses. Mais nous posons cette question parce que la présence de l'ordre nous étonne. Et l'ordre est étonnant, parce que nous considérons qu'en droit, c'est le désordre qui devrait exister. Nous pensons naturellement que « l'ordre comble un vide, et que sa présence effective est superposée à son absence virtuelle ».² Encore là,

Nous allons de l'absence à la présence, du vide au plein, en vertu de l'illusion fondamentale de notre entendement.³

4. Considérons maintenant les conséquences de la première illusion qui consiste à croire qu'on peut penser le mouvant par l'intermédiaire de l'immobile.

« Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitons des corps, nous y distinguons des qualités ».⁴ Chacune se présente à nous comme un état immobile qui persiste tel quel en attendant qu'un autre vienne le remplacer. « Les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. »⁵ De même, nous délimitons des corps, que nous considérons en faisant abstraction de leur changement continu. « Nous concentrons une période de leur évolution en une vue stable que nous appelons une forme, »⁶ et, quand le changement est devenu trop considérable, nous disons que le corps a changé de forme. L'essence ou la forme des choses est une certaine image moyenne à laquelle se rattachent, comme des accroissements ou des diminutions, les images successives qui ne diffèrent pas trop entre elles. De plus, les choses, à ce qu'il nous apparaît, agissent les unes sur les autres. Dans cette action, ce n'est pas tant le mouvement lui-même que le dessin immobile du mouvement qui nous intéresse. Il nous suffit de savoir, d'une façon générale et indéterminée, que cette action est mouvement.

1. *La pensée et le mouvant*, p.101.

2. *L'évolution créatrice*, p.275.

3. *Idem*, p.276.

4. *Idem*, p.300.

5. *Idem*, p.301.

6. *Idem*, p.301.

« Une fois en règle de ce côté, nous cherchons simplement à nous représenter le plan d'ensemble de l'action, c'est-à-dire le dessin immobile qui la sous-tend. »¹ En toutes circonstances, donc,

L'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité. Et il aboutit ainsi, comme nous venons de le montrer, à trois espèces de représentations : 1° les qualités, 2° les formes ou essences, 3° les actes. À ces trois manières de voir correspondent trois catégories de mots : les adjectifs, les substantifs et les verbes, qui sont les éléments primordiaux du langage.²

Que cette manière de disséquer la réalité facilite la vie pratique, il n'y a aucun doute là-dessus. Mais comment, à l'aide de ces éléments stables, l'intelligence pourra-t-elle se représenter le devenir des choses ? « Le devenir est infiniment varié. »³ Le devenir diffère profondément selon qu'il s'agit d'un mouvement qualitatif (d'une qualité à une autre), ou d'un mouvement extensif (action d'un corps sur un autre). Et à l'intérieur de chaque genre, le devenir se diversifie encore indéfiniment : ainsi « le mouvement qui va de la fleur au fruit ne ressemble pas à celui qui va de la larve à la nymphe et de la nymphe à l'insecte parfait ».⁴

L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions.⁵

À cette idée, toujours la même, nous ajoutons, au besoin, l'un ou l'autre des dessins immobiles que nous concevons, et qui nous servent à distinguer les devenirs des uns des autres.

C'est cette composition d'un état spécifique et déterminé avec le changement en général et indéterminé que nous substituons à la spécificité du changement.⁶

Ce procédé est de nature cinématographique. De même que la cinématographie, pour reconstituer le mouvement à l'aide d'images immobiles, se sert du « mouvement impersonnel, simple » et toujours le même, qui est dans l'appareil, de même l'intelligence se donne l'impression du mouvement en ajoutant, à ses concepts immobiles, le concept vague et indéterminé du mouvement en général. L'intelligence se

1. *L'évolution créatrice*, p.303.

2. *Idem*, p.303.

3. *Idem*, p.303.

4. *Idem*, p.303.

5. *Idem*, p.304.

6. *Idem*, p.304.

donne, une fois pour toutes, le devenir en général, comme une forme vide apte à contenir n'importe quel mouvement déterminé. Elle se servira de cette forme indéterminée pour coudre ensemble les vues immobiles qu'elle a prises sur un mouvement réel, et se donnera ainsi l'apparence du mouvement.

De là vient que l'intelligence répugne à reconnaître le tout à fait nouveau. Elle est habituée à construire le devenir à partir d'immobilités préalablement données. Naturellement, elle est portée à chercher l'explication parfaite de tout terme nouveau dans ses antécédents. C'est à quoi elle fait allusion quand elle dit que « la possibilité des choses précède leur existence ».¹ Et nous retrouvons ici une illusion de même type que celles dont nous avons parlé plus haut : l'intelligence conçoit le néant et le désordre comme des « moins » par rapport à l'être et à l'ordre, et, pour cette raison, elle pose l'antériorité du néant et du désordre, habituée qu'elle est de passer du vide au plein ; de la même manière, elle croit que « le possible est moins que le réel »,² et, que, par conséquent, les choses sont possibles avant d'être réelles. Pour elle, les choses « seraient ainsi représentables à l'avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées ».³ Que l'artiste, par exemple, puisse « créer du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre »,⁴ cela répugne naturellement à l'intelligence.

5. La métaphysique, en suivant l'inclination naturelle de l'esprit, s'est d'abord donné pour but de résoudre le problème du néant et le problème du désordre. Mais ces deux problèmes sont à la vérité des pseudo-problèmes, car les idées qui les soulèvent sont des pseudo-idées.

Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes. L'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait imminemment, n'aurait plus rien de choquant. Le chemin serait frayé à une philosophie plus rapprochée de l'intuition, et qui ne demanderait plus les mêmes sacrifices au sens commun.⁵

Pour comprendre la position de Bergson, nous le voyons, il est de toute première importance de bien comprendre son analyse des idées de néant et de désordre. Bergson l'expose longuement, surtout dans *L'Évolution créatrice* (désordre,⁶ néant⁷). Il serait trop long de suivre

1. *La pensée et le mouvant*, p.108.

2. *Idem*, p.109.

3. *Idem*, p.109.

4. *Idem*, p.113.

5. *L'évolution créatrice*, p.277.

6. *Idem*, pp.231 à 238.

7. *Idem*, pp.277 à 298.

les détails de cette analyse. Nous devons nous contenter d'en tirer la principale conclusion, en indiquant rapidement l'argumentation.

Le problème du néant est un pseudo-problème. Il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être. « On se dit : « Il pourrait ne rien y avoir, » et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose — ou Quelqu'un. »¹ Mais en analysant cette phrase : « Il pourrait ne rien y avoir, » on s'aperçoit que « rien » n'a ici aucune signification. « Rien » a un sens défini quand il se rapporte au domaine de l'action ou de la fabrication. Il exprime alors la « déception d'une attente ».² Je m'attendais à trouver une chose à tel endroit, mais elle n'y est plus. Ce que je perçois alors c'est la présence d'une autre chose, non l'absence de la première. J'exprime la déception de mon attente, et je dis qu'il n'y a « rien ». Je refuse de considérer ce qui a été substitué à ce que je cherchais, et je dis simplement que l'objet de mon attente a été supprimé. Mais ici suppression signifie substitution. « Seulement, nous disons « suppression » quand nous n'envisageons de la substitution qu'une de ses deux moitiés, ou plutôt de ses deux faces, celle qui nous intéresse ; nous marquons ainsi qu'il nous plaît de diriger notre attention sur l'objet qui est parti, et de la détourner de celui qui le remplace. »³

L'idée d'abolition ou de néant partiel se forme donc ici au cours de la substitution d'une chose à une autre, dès que cette substitution est pensée par un esprit qui préférerait maintenir l'ancienne chose à la place de la nouvelle ou qui conçoit tout au moins cette préférence comme possible. Elle implique du côté subjectif une préférence, du côté objectif une substitution, et n'est point autre chose qu'une combinaison ou plutôt une interférence, entre ce sentiment de préférence et cette idée de substitution.⁴

Cependant, le problème métaphysique du néant suppose l'idée de suppression du tout. C'est cette idée du néant, opposée à l'idée d'être, et impliquant l'idée de suppression de tout, qui est une pseudo-idée. Si toute suppression est une substitution, l'idée d'une suppression de tout est une absurdité, et le mot « néant » n'est pas autre chose qu'un mot, à moins qu'il ne traduise « un mouvement de l'intelligence qui va d'un objet à un autre, préfère celui qu'elle vient de quitter à celui qu'elle trouve devant elle, et désigne par « absence du premier » la présence du second ».⁵ Donc l'idée du néant, si elle n'est pas celle d'un simple mot, « implique autant de matière que celle du Tout, avec, en plus une opération de la pensée ».⁶

1. *La pensée et le mouvant*, p. 106.

2. *L'évolution créatrice*, p.281.

3. *La pensée et le mouvant*, p.106.

4. *L'évolution créatrice*, p.282.

5. *La pensée et le mouvant*, p.107.

6. *Idem*, p.108.

Nous pouvons faire les mêmes remarques sur l'idée de désordre. La métaphysique emprunte l'idée de désordre à la vie courante. « Et il est manifeste que couramment, quand nous parlons de désordre nous pensons à quelque chose. »¹ Nous parlons de désordre quand nous nous trouvons en face d'un ordre que nous ne voulons pas considérer parce qu'il n'est par l'ordre désiré. La métaphysique transpose cette idée pratique, et n'en conserve, généralement, qu'une face, la face négative : le désordre est alors pensé comme une pure absence d'ordre. Le problème du désordre se pose si l'on se dit « qu'il pourrait ne pas y avoir d'ordre du tout ».² Mais le désordre ne signifie « que la déception de l'esprit devant un ordre qui ne l'intéresse pas, ou une oscillation de l'esprit entre deux espèces d'ordre ».³ Si nous enlevons à l'idée de désordre cette signification, elle restera « la représentation pure et simple du mot vide qu'on a créé en accolant le préfixe négatif à un mot qui signifiait quelque chose ».⁴ Si le mot désordre signifie quelque chose, il signifie l'ordre que nous ne cherchons pas ; sinon, nous ne sommes en présence que d'une « combinaison de sons, *flatus vocis* ».⁵ L'idée d'un désordre absolu implique donc une absurdité, et, à la vérité, nous sommes obligés de dire qu'il s'agit encore d'une pseudo-idée. Le problème du désordre, comme celui du néant, est un pseudo-problème.

6. Si, maintenant, nous considérons les conséquences du « mécanisme cinématographique de l'intelligence », nous trouverons que le problème du mouvement est nécessairement mal posé dans toute philosophie intellectualiste. En d'autres termes, si nous nous interrogeons sur le mouvement à partir de la représentation intellectuelle du mouvement, le problème du mouvement s'en trouvera posé à l'envers. Nous partons de l'immobile pour construire une représentation du mouvant ; nous partons de la trajectoire pour penser le mouvement qui l'a tracée ; nous nous donnons d'abord des états et nous cherchons ensuite à nous représenter le changement dans lequel nous avons découpé ces états. Mais c'est en suivant la direction opposée que nous pourrions une fois pour toutes saisir un devenir :

Installez-vous dans le changement, vous saisirez à la fois et le changement lui-même et les états successifs en lesquels « il pourrait » à tout instant s'immobiliser. Mais avec ces états successifs, aperçus du dehors comme des immobilités réelles et non plus virtuelles, vous ne reconstituerez jamais du mouvement.⁶

1. *L'évolution créatrice*, p.221.

2. *Idem*, p.221.

3. *Idem*, p.236.

4. *Idem*, p.236.

5. *La pensée et le mouvant*, p.109.

6. *L'évolution créatrice*, p.307.

En obéissant au mécanisme cinématographique de l'intelligence, on prend, sur la continuité d'un certain devenir, une série de vues qu'on relie entre elles par le « devenir en général ». Le « devenir en général » est une forme vide et indéterminée, et comme telle elle n'est pas représentable : « Du « devenir en général » je n'ai qu'une connaissance verbale. »¹ Si je veux aller plus loin, tout en gardant la même direction, je chercherai ce qui se passe entre deux états immobiles. « Mais puisque j'applique la même méthode, j'arrive au même résultat : une troisième vue va simplement s'intercaler entre les deux autres. »² Je puis multiplier à volonté le nombre de ces immobilités, mais jamais, par là, je n'arriverai à penser le devenir réel. Il est absurde de dire que le mouvement est fait d'immobilités.³ Les arguments de Zénon d'Élée furent un obstacle pour la philosophie pour une seule raison : le problème du mouvement était mal posé. Pour démontrer, par exemple, que jamais Achille n'atteindra la tortue, Zénon d'Élée se sert d'un artifice qui a de la force seulement si l'on « applique le mouvement le long de la ligne parcourue et si l'on suppose que ce qui est vrai de la ligne est vrai du mouvement ». ⁴ Ceci posé, rien n'empêche Zénon de « recomposer le mouvement d'Achille selon une loi arbitrairement choisie », ⁵ puisque la ligne peut être divisée en autant de parties qu'on veut, de la grandeur qu'on veut. Mais à la vérité,

si l'on peut diviser à volonté la trajectoire une fois créée, on ne saurait diviser sa création, qui est un acte en progrès et non pas une chose.⁶

Chaque pas d'Achille, ou de la tortue, en tant que mouvement, est un indivisible. Et pour spéculer sur la nature de l'un ou de l'autre de ces mouvements et sur les relations entre l'un et l'autre, il faut faire entrer en ligne de compte leurs articulations naturelles. Si l'on considère le mouvement tel qu'il est dans la réalité, il est évident que, « après un certain nombre de pas, Achille aura enjambé la tortue ». ⁷

Le mouvement considéré par Zénon ne serait l'équivalent du mouvement d'Achille que si l'on pouvait traiter le mouvement comme on traite l'intervalle parcouru, décomposable et recomposable à volonté. Dès qu'on a souscrit à cette première absurdité, toutes les autres s'ensuivent.⁸

1. *L'évolution créatrice*, p.306.

2. *Idem*, p.307.

3. *Idem*, p.307.

4. *Idem*, p.309.

5. *Idem*, p.310.

6. *Idem*, p.309.

7. *Idem*, p.310.

8. *Idem*, p.311.

On pourrait étendre l'argumentation de Zénon au devenir qualitatif et au devenir évolutif. « On retrouverait les mêmes contradictions. »¹ Toute reconstruction d'un devenir est « grosse d'absurdités »,² dès qu'on se donne au départ les éléments créés par le devenir lui-même.

D'autre part, si nous considérons, de ce même problème, l'autre face que l'intelligence exprime ainsi : « ce qui devient, avant d'être, est possible », nous verrons que les difficultés qui surgissent de par ce principe, ont pour tout fondement une illusion intellectuelle. Il est évident que ce qui sera demain, est possible aujourd'hui, si l'on entend par là qu'il n'y a pas aujourd'hui d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais si l'on dit que ce qui sera demain, sera parce qu'il est possible aujourd'hui, on passe « subrepticement, inconsciemment, du sens tout négatif du terme « possible », au sens positif ».³ Au sens négatif, possibilité signifie « absence d'empêchements » ; au sens positif, « pré-existence sous forme d'idée ».⁴ « Les états futurs d'un système clos de points matériels » peuvent être « calculables, et par conséquent visibles dans son état présent ».⁵ Mais de là, on ne peut poser : « la possibilité des choses précède leur existence », comme une proposition universelle dans laquelle « possibilité » aurait un sens positif. Au lieu de nous arrêter à un système clos, c'est-à-dire abstrait, prenons « le monde concret et complet, avec la vie et la conscience qu'il encadre ».⁶ Alors, le possible sera simplement « le mirage du présent dans le passé ».⁷ Que Shakespeare paraisse, qu'il écrive *Hamlet*, nous dirons alors que *Hamlet* « était » possible. Nous rejetons *Hamlet* dans le passé, sous forme de possible. L'œuvre dramatique de demain « n'est pas encore possible » : accordons, « tout au plus, qu'elle l'aura été ».⁸ Et

le monde n'est-il pas une œuvre d'art, incomparablement plus riche que celle du plus grand artiste ? Et n'y a-t-il pas autant d'absurdité, sinon davantage, à supposer ici que l'avenir se dessine d'avance, que la possibilité préexistait à la réalité.⁹

Si, donc, en suivant les dictées de l'intelligence, nous posons la nécessité, pour tout ce qui devient, d'une pré-existence sous forme d'idée, la métaphysique rejettera *a priori* la nouveauté radicale. Elle retiendra du devenir ce qui est exprimable en termes de fabrication, et elle laissera tomber le reste. Ainsi s'expliquent de nombreuses impasses

1. *L'évolution créatrice*, p.311.

2. *Idem*, p.311, note.

3. *La pensée et le mouvant*, p.112.

4. *Idem*, p.112.

5. *Idem*, p.114.

6. *Idem*, p.114.

7. *Idem*, p.111.

8. *Idem*, p.110.

9. *Idem*, p.113.

logiques où se trouve perdue la métaphysique quand elle essaie de rendre compte de la réalité.

7. D'une part, en philosophie, nous cherchons à connaître les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à saisir la réalité en elle-même ; d'autre part, notre intelligence, faite pour l'action, retient des choses ce sur quoi notre action peut avoir prise, et, bien loin de vouloir les connaître telles qu'elles sont, elle cherche naturellement à les transformer. Que conclure de là, sinon que l'expérience métaphysique semble d'avance vouée à l'échec ? Bergson manifeste l'échec de l'expérience métaphysique à l'aide d'exemples. Il discutera, à plusieurs reprises, les divers systèmes de philosophie, et, tout le long de son œuvre, il concrétisera sa critique de l'intelligence spéculative en référant à une théorie précise. C'en est pas le lieu, en ce travail, de reprendre ces divers exposés. Donnons-en simplement la conclusion.

Toute philosophie intellectualiste bute devant des problèmes comme celui du néant. Tout son travail consistera alors à trouver une argumentation logique qui lui permettra de s'arrêter en un point ou en un autre. De ce point, elle pourra, ensuite, déduire tout l'univers, et ainsi elle possédera un système logique qu'elle pourra affirmer être l'équivalent du système du monde. Du fait que le système du monde semble tourner autour du point choisi, on en conclura que ce point est nécessairement le centre du monde. Mais si le monde se retrouve dans le point que nous avons posé comme premier, c'est qu'en ce point nous avons préalablement condensé tout l'univers. Nous y retrouvons tout simplement ce que nous y avons mis : toute théorie de la connaissance implique une métaphysique. Et le choix de tel point plutôt que de tel autre reste arbitraire. Nulle argumentation logique n'est par elle-même définitive. De là, toutes les antinomies que l'on trouve dans les œuvres de la raison. Les écoles se succèdent indéfiniment : la dernière toujours prétend rejeter toutes les précédentes, en attendant d'être elle-même rejetée par les suivantes. Kant s'est arrêté à faire la critique de l'entendement humain, et cette critique est « définitive en ce qu'elle nie » :¹ il est impossible, pour l'esprit humain, d'atteindre les choses-en-soi. Entendons : « pour l'esprit humain suivant son inclination naturelle ». Reste à savoir s'il est permis d'affirmer que l'intelligence est la seule fonction de l'esprit humain.

VI. L'INTUITION

1. « Les difficultés inhérentes à la métaphysique, les antinomies qu'elle soulève, les contradictions où elle tombe, la division en écoles antagonistes et les oppositions irréductibles entre systèmes »,² semblent

1. *L'évolution créatrice*, p.206.

2. *La pensée et le mouvant*, p.212.

démontrer définitivement la relativité de notre connaissance. Mais, à y regarder de plus près, nous nous apercevons que ces difficultés « viennent en grande partie de ce que nous appliquons à la connaissance désintéressée du réel des procédés dont nous nous servons couramment dans un but pratique ».¹ Donc, nous pourrions conclure que toute notre connaissance est relative, si, et seulement si, nous pouvons affirmer que ces procédés pratiques sont les seuls qui conviennent à l'esprit humain. Faisons de l'intelligence la seule faculté spirituelle, et donnons-lui pour destination dernière la spéculation pure : les cadres généraux de l'entendement deviennent alors « un je ne sais quoi d'absolu, d'irréductible et d'inexplicable »,² et notre connaissance devient relative à certaines exigences de l'esprit. « L'intelligence n'étant plus suspendue à rien, tout se suspend alors à elle ».³

L'intelligence est mesure des choses ; la spéculation consiste simplement à retrouver, dans les choses, le reflet de l'intelligence ; et la connaissance où l'on aboutit ainsi est toute relative à la faculté utilisée : « Ce n'est plus qu'une vérité symbolique ».⁴ Nous avons manqué notre but. La spéculation vraie, au contraire, si elle est possible, exigerait que notre connaissance soit mesurée par les choses. Elle exigerait que les choses se présentent totalement à l'esprit, que l'esprit, en d'autres termes, puisse voir les choses en elles-mêmes. Ce n'est donc pas à la relativité de toute notre connaissance qu'il faut conclure de ces considérations sur la nature de l'intelligence. Ce qu'il faut conclure c'est que « si la métaphysique est possible, c'est par une vision, non par une dialectique ».⁵

Donc, la condition de possibilité de la philosophie, c'est que nous possédions une faculté spirituelle qui ne transforme pas les choses selon les besoins de notre action, mais qui les atteint dans leur réalité totale : une faculté de sympathie.

2. Existe-t-il, en l'homme, une telle faculté de sympathie ? — Disons d'abord qu'il n'est pas en dehors des forces de la nature de créer une telle faculté. En effet, l'instinct, dans ce qu'il suppose de connaissance, doit être une certaine faculté de sympathie avec son objet. Les cas simples de connaissance instinctive pourraient peut-être s'expliquer autrement. On a prétendu que les insectes avaient acquis leur instinct « par des tâtonnements intelligents ».⁶ Mais une telle explication n'a aucun sens quand on est en face d'instincts merveil-

1. *La pensée et le mouvant*, p.212.

2. *L'évolution créatrice*, p. 152.

3. *Idem*, p.153.

4. *Idem*, p.197.

5. *La pensée et le mouvant*, p. 154.

6. *L'évolution créatrice*, p.174.

leurs comme celui du Sitaris,¹ ou celui de diverses espèces d'Hyménoptères paralyseurs.²

On sait que les diverses espèces d'Hyménoptères paralyseurs déposent leurs œufs dans des Araignées, des Scarabées, des Chenilles qui continueront à vivre immobiles pendant un certain nombre de jours, et qui serviront ainsi de nourriture fraîche aux larves, ayant d'abord été soumis par la Guêpe à une savante opération chirurgicale.³

Pour réussir cette opération, la Guêpe donne, aux centres nerveux de sa victime, une piqûre qui l'immobilise sans la tuer. L'opération demande autant de piqûres que la victime choisie possède de ganglions moteurs distincts. La Scolie, qui opère sur une larve de Cétoine pique sa victime en un point où se trouvent concentrés tous les ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement. Le Sphex à ailes jaunes pique le Grillon en trois points différents. Mais il y a mieux encore :

L'Ammophile hérissée donne neuf coups d'aiguillon successifs à neuf centres nerveux de sa Chenille, et enfin lui happe la tête et la machonne, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort.⁴

De quelque côté que l'on retourne de tels exemples, nulle explication n'est possible en termes de connaissance intellectuelle. Supposer chez la guêpe paralyseuse une connaissance semblable à celle de l'entomologiste, « qui connaît la Chenille, comme il connaît tout le reste des choses, c'est-à-dire du dehors, sans avoir, de ce côté, un intérêt spécial et vital »,⁵ nous introduirait dans les pires contradictions.

Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une SYMPATHIE (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire sur la vulnérabilité de la Chenille.⁶

Donc, « l'instinct est sympathie ». ⁷ Par ailleurs, l'histoire de l'évolution de la vie nous apprend que instinct et intelligence, qui « sont des tendances et non des choses faites », ⁸ « se pénétraient si bien d'abord qu'il n'y a jamais eu rupture complète ». ⁹ D'où, l'étude de la nature, bien loin de montrer l'absurdité d'une faculté de sympathie en l'homme, semble nous inviter, au contraire, à nous arrêter sur

1. *L'évolution créatrice*, p.174.

2. *Idem*, p.173.

3. *Idem*, p.173.

4. *Idem*, p.173.

5. *Idem*, p.174.

6. *Idem*, p.175.

7. *Idem*, p.177.

8. *Idem*, p.137.

9. *Idem*, p.236.

cette hypothèse. « Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct ».¹ Et cette frange d'instinct, qui entoure l'intelligence, devrait se manifester, au point de vue de la connaissance, par une certaine faculté de sympathie.

3. L'expérience confirme cette hypothèse.

Il y a, en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas NATURELLEMENT. Ce sont les artistes.²

Au fur et à mesure que le romancier et le poète nous parlent, « des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles ».³ Et le tableau d'un maître nous dévoile quelque chose que « nous avons perçu sans apercevoir ».⁴ Cela suppose que la perception de l'artiste est plus pénétrante que notre perception habituelle. L'art suppose « une vision plus directe de la réalité ».⁵

Mais il n'y a pas que l'art qui confirme l'hypothèse d'une faculté de sympathie en l'esprit humain. Une expérience plus commune la confirme aussi. Nous connaissons parfois certaines réalités d'une façon immédiate. Les phénomènes de « sympathie et d'antipathie divinatrices »⁶ ne peuvent être niés.

La sympathie et l'antipathie irréfléchies, qui sont si souvent divinatrices, témoignent d'une interprétation possible des consciences humaines.⁷

Mais, plus haut encore, se trouve l'expérience mystique⁸ qui vient confirmer cette même hypothèse. En effet, on ne peut expliquer le mysticisme, « au moins en ce qui concerne les grands mystiques »,⁹ ni par un simple déséquilibre psychique, ni par « une plus grande ardeur de la foi », ni comme « la forme imaginative que peut prendre dans des âmes passionnées la religion traditionnelle ».¹⁰ Au contraire, le mysticisme, « tout en s'assimilant le plus qu'il peut cette religion (traditionnelle), tout en lui demandant une confirmation, tout en lui

1. *L'évolution créatrice*, p.136.

2. *La pensée et le mouvant*, p.149.

3. *Idem*, p.149.

4. *Idem*, p.150.

5. *Idem*, p.153.

6. *L'évolution créatrice*, p.177.

7. *La pensée et le mouvant*, p.28.

8. *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (publié en 1932), Bibliothèque de philosophie contemporaine, 76^e édition, P.U.F., Paris, 1955, surtout pp.261 et ss.

9. *Idem*, p.265.

10. *Idem*, p.265.

empruntant son langage », a « un contenu original, puisé directement à la source même de la religion, indépendant de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises ». ¹ Le mysticisme suppose donc, lui aussi, en l'homme, une faculté de connaissance, autre que l'intelligence, qui puisse mettre l'homme en contact immédiat avec « la source même de la religion ». Le mysticisme suppose en l'homme une certaine faculté de sympathie.

Enfin, comme dernière confirmation, considérons les exigences de la composition littéraire :

Quiconque s'est exercé avec succès à la composition littéraire sait bien que lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent pénible, pour se placer tout d'un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impulsion à laquelle il n'y aura plus ensuite qu'à se laisser aller. ²

Cet effort, par lequel nous nous trouvons placés au cœur même de notre sujet, est bien dans l'ordre d'une vision et non pas d'une dialectique.

4. Nous avons parlé, jusqu'ici, en termes vagues, de l'existence en l'homme d'une certaine faculté de sympathie ou de vision, se rattachant, dans le cadre de l'évolution, à cette frange d'instinct qui entoure l'intelligence. Nous pourrions désigner cette faculté par le mot « intuition ». « De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié », quoique « il prête à la confusion ». ³ Qu'est-ce que Bergson désigne par le mot « intuition » ?

Disons d'abord que le philosophe s'est toujours refusé à en donner « une définition simple et géométrique ». ⁴ Une telle définition exigerait qu'on enferme l'intuition dans les cadres intellectuels, ce qui, par hypothèse, est impossible. On peut tout de même arriver à une certaine conceptualisation de l'intuition, surtout en procédant par comparaison.

Même si le mot que nous employons est celui qui fut employé par un Schelling, un Shopenhauer ou d'autres, nous ne nous référons pas du tout, ici, à une faculté de même genre. Le seul point commun, c'est que, dans les deux cas, il s'agit d'une faculté « supra-intellectuelle ». De nombreux philosophes ont senti « l'impuissance de la

1. *L'évolution créatrice*, p.265.

2. *La pensée et le mouvant*, p.225.

3. *Idem*, p.25.

4. *Idem*, p.29.

pensée conceptuelle à atteindre le fond de l'esprit ». ¹ Pour cette raison, ils ont fait appel à une faculté supra-intellectuelle.

Mais, comme ils ont cru que l'intelligence opérait dans le temps, ils en ont conclu que dépasser l'intelligence consistait à sortir du temps. ²

La vérité est tout autre : « penser intuitivement, c'est penser en durée ». ³ En effet, ce qui échappe à l'intelligence, c'est justement le temps. Le temps intellectualisé est exprimé en termes d'espace, et soumis aux mêmes opérations que la ligne géométrique qui le figure. « Le temps intellectualisé est espace ». ⁴ « L'élimination du temps est l'acte habituel, normal, banal, de notre entendement ». ⁵ En ces conditions, dépasser l'intelligence, bien loin de consister à sortir du temps, consiste plutôt à « se replacer dans la durée et à ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence ». ⁶ L'intuition nous délivre de la représentation intellectuelle du temps et du mouvement, et nous fait saisir, en-dessous des instants fixes et des vues immobiles, un flux continu et substantiel, par lequel les instants et les immobilités ont leur unité et leur signification.

L'objet propre de l'intuition est donc la durée, et son objet premier est la durée intérieure.

Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. ⁷

Par l'intuition, la vie intérieure n'est pas pensée comme une juxtaposition d'états à des états, mais comme une « continuité indivisible et, par là, substantielle ». ⁸

Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. ⁹

Mais l'intuition de nous-mêmes nous introduit dans la vision de la vie en général. « En ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous », nous atteignons à une vision de la durée propre à tout vivant, à une vision de la « cause profonde de l'organisation ». ¹⁰ Et

1. *La pensée et le mouvant*, p.25.

2. *Idem*, p.26.

3. *Idem*, p.30.

4. *Idem*, p.26.

5. *Idem*, p.26.

6. *Idem*, p.26.

7. *Idem*, p.27.

8. *Idem*, p.27.

9. *Idem*, p.27.

10. *Idem*, p.26.

même l'univers matériel, dans la mesure « où il est solidaire de notre durée », relève de l'intuition. — En d'autres termes, puisque l'évolution des choses a une cause de nature spirituelle,¹ puisque la durée réelle est l'essence même des choses, la durée réelle « est quelque chose de spirituel ou imprégné de spiritualité ».² Et l'intuition est « la vision directe de l'esprit par l'esprit ».³ L'intuition nous introduit donc d'abord dans la conscience, là où l'esprit est le plus condensé. Elle nous introduit aussi dans la vie en général, et même dans l'univers en général « qui se rattache à l'esprit par ses origines ou par sa fonction ».⁴

L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur. Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, mêmes matérielles, leur participation à la spiritualité.⁵

5. On pourrait exprimer ce qu'est l'intuition d'une autre manière. — « La nature a voulu l'action, elle n'a guère pensé à la spéculation. »⁶ La nature fournit l'élan qui est principe d'action. Pour la vie pratique il suffit de « sentir cet élan et de s'assurer qu'on peut agir ». Nos facultés ordinaires de connaissance n'ont pas d'autre but que de nous donner cette assurance et de préparer notre action. Pour connaître l'univers d'une façon pratique, nous n'avons qu'à nous laisser glisser sur la pente naturelle de notre esprit. Mais l'intuition se trouve dans la direction opposée. Elle doit capter l'élan intérieur dont nous vivons :

Il n'est plus simplement question de sentir en soi un élan et de s'assurer qu'on peut agir, mais de retourner la pensée sur elle-même pour qu'elle saisisse ce pouvoir et capte cet élan.⁷

En d'autres termes, intelligence et intuition sont deux fonctions spirituelles « inverses l'une de l'autre ».⁸ L'intelligence, comme nous avons dit, est la pente naturelle de l'esprit. Et « la nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, l'intelligence n'évolue avec facilité que dans l'espace et ne se sent à son aise que dans l'inorganisé ».⁹ L'intelligence est « l'attention que l'esprit prête à la matière ».¹⁰ Mais l'intuition est tournée vers l'esprit et vers ce qu'il

1. *L'évolution créatrice*, p.54 et p.87.

2. *La pensée et le mouvant*, p.29.

3. *Idem*, p.27.

4. *Idem*, p.29.

5. *Idem*, p.29.

6. *Idem*, p.103.

7. *Idem*, p.103.

8. *Idem*, p.85.

9. *Idem*, p.84.

10. *Idem*, p.85.

y a de spirituel dans la matière : vers la durée réelle. L'intuition « représente l'attention que l'esprit se prête à lui-même ». ¹

6. D'une autre manière encore, pour dire ce qu'est l'intuition, on pourrait partir d'un point sur lequel « les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes ». ² Il y a deux manières tout à fait différentes de connaître une chose. « La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde qu'on entre en elle ». ³

La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au relatif ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'absolu. ⁴

Prenons l'exemple d'un personnage de roman dont on me raconte les aventures. Le romancier multiplie les détails, décrit son héros, le fait parler et agir : « tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouve si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même ». ⁵ Tout ce que raconte le romancier me fournit autant de points de vue sur le personnage. Et pour exprimer ces points de vue, le romancier compare son personnage à des personnes ou des choses que je connais déjà. Il exprime son personnage à partir de ce qui n'est pas lui. L'expression en est donc plus ou moins symbolique.

Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu. ⁶

L'absolu dont nous parlons ici, peut être synonyme de perfection, mais en un sens très précis : « L'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est ». ⁷ Il est aussi un infini, en ce sens qu'il se prête en même temps « à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable ». Or la connaissance relative d'un objet est réalisée par l'analyse, mais « un absolu ne saurait nous être donné que dans une intuition ». ⁸

L'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. ⁹

1. *La pensée et le mouvant*, p.85.

2. *Idem*, p.177.

3. *Idem*, p.178.

4. *Idem*, p.178.

5. *Idem*, p.179.

6. *Idem*, p.179.

7. *Idem*, p.181.

8. *Idem*, p.181.

9. *Idem*, p.181.

L'analyse est condamnée à multiplier sans fin les points de vue « pour compléter une représentation toujours incomplète ». L'intuition, au contraire, est un acte simple. Elle est cette appréhension indivisible de ce que l'objet a d'unique et de tout à fait nouveau, et dont l'expression parfaite en termes communs est impossible.

L'intuition est « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.¹

VII. LA PHILOSOPHIE INTUITIVE

1. Disons, pour résumer en deux mots notre étude de la connaissance, que l'intelligence est adaptée premièrement à la matière brute. En conséquence, « l'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques »² ; mais de la vie, elle ne nous apporte qu'une traduction symbolique « en termes d'inertie ».³ L'intelligence, en effet, suit notre perception ordinaire, et, de même que « notre œil aperçoit les traits de l'être vivant, juxtaposés les uns aux autres et non pas organisés entre eux »,⁴ l'intelligence éparpille dans l'espace les lignes du vivant, laissant échapper « l'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes aux autres et leur donne une signification ».⁵ D'autre part, l'instinct communique directement avec la vie même de son objet. C'est ce qui explique qu'une Guêpe puisse connaître sa Chenille plus parfaitement qu'aucun entomologiste, sans avoir jamais analysé sa composition et son organisation. L'instinct, cependant, est rivé à « un objet spécial qui l'intéresse pratiquement ».⁶ Jamais l'instinct ne cherchera de lui-même une connaissance désintéressée de la vie en général. L'instinct, dégagé des préoccupations pratiques qui sont, chez l'homme, affaires d'intelligence, se sublime en une faculté spirituelle d'intuition. À ce point de vue, l'intuition, c'est « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment ».⁷

L'intuition se manifeste surtout par l'existence d'une faculté esthétique à côté de la perception normale. L'artiste, par une espèce de sympathie, se replace à l'intérieur de son objet, et vise à ressaisir

1. *La pensée et le mouvant*, p.181.

2. *L'évolution créatrice*, p.177.

3. *Idem*, p.177.

4. *Idem*, p.178.

5. *Idem*, p.178.

6. *Idem*, p.179.

7. *Idem*, p.178.

ce « mouvement simple qui court à travers les lignes ». L'intuition esthétique, cependant, n'atteint que l'individuel. « Mais on peut concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général ». ¹ De même que la science physique suit jusqu'au bout la direction marquée par la perception extérieure, pour prolonger en lois générales les faits individuels, de même on peut concevoir une recherche qui suive jusqu'au bout la direction marquée par l'art, et qui veuille par là atteindre à la connaissance immédiate de ce qu'est la vie. Cette recherche est la source de la philosophie nouvelle préconisée par Bergson. Elle ne sera pas toute la philosophie, mais elle devra fournir l'intuition première, simple et indivisible, qui guidera le philosophe dans ses recherches ultérieures. Elle se définit d'abord par une direction ; mais l'intuition qu'elle doit fournir définira essentiellement la philosophie « vivante chez le philosophe ».

2. La philosophie peut donc être définie comme une recherche de l'intuition, ou mieux comme une méthode dont le but est de disposer l'esprit à sympathiser avec la vie. En effet, avant d'espérer rejoindre la réalité en elle-même, il faut s'en procurer les moyens. Notre esprit, comme nous avons dit, a été attaché par la nature à notre faculté d'agir. Et, à cause de son orientation naturelle, l'esprit découpe le réel selon les besoins de notre action. Nous regardons le monde comme un outil. Mais la philosophie exige que nous abandonnions cette manière de voir pour saisir le réel comme il est. Il faut donc, en tout premier lieu, « détourner » l'esprit « du côté pratiquement intéressant de l'univers et le « retourner » vers ce qui pratiquement ne sert à rien ». ² La philosophie est une conversion de l'esprit.

Cette conversion de l'esprit ne consiste pas, cependant, comme l'aurait voulu Plotin, à « se détacher des apparences d'ici-bas pour s'attacher aux réalités de là-haut ». ³ Philosopher, ce n'est pas « fuir dans un monde différent de celui où nous vivons ». ⁴ La méthode philosophique demande plutôt que nous nous attachions à tout ce qui est autour de nous, en nous servant de tout ce que nous sommes. « Tout ce que nous sommes », cela n'implique pas seulement l'intelligence toute pure qui est, en quelque sorte, « un rétrécissement, par condensation, d'une puissance plus vaste » ; ⁵ cela implique aussi l'intuition, « indistincte et floue », ⁶ qui entoure le noyau lumineux

1. *L'évolution créatrice*, p.178.

2. *La pensée et le mouvant*, p.153.

3. *Idem*, p.153.

4. *Idem*, p.154.

5. *L'évolution créatrice*, p.47.

6. *Idem*, p.46.

appelé intelligence. Et même, le philosophe doit surtout tenir compte de cette vague intuition :

Justement parce que cette vague intuition ne nous est d'aucun secours pour diriger notre action sur les choses, action tout entière localisée à la surface du réel, on peut présumer qu'elle ne s'exerce plus simplement en surface, mais en profondeur.¹

C'est pourquoi, la philosophie est d'abord un certain effort pour inverser le travail naturel de l'esprit. Si l'intuition, renfermée à l'intérieur d'un instinct, est rétrécie au point de n'embrasser plus que « la très petite portion de vie qui l'intéresse »,² au contraire, l'intelligence réussit à circuler librement au milieu des objets du dehors, et à « élargir indéfiniment son domaine ».³ L'être intelligent peut se dépasser lui-même. L'intelligence libère parce qu'elle n'est pas totalement hypnotisée par son objet, et qu'elle laisse place à un travail désintéressé. L'esprit peut alors se replier sur lui-même et « réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en lui ».⁴ La philosophie est la méthode qu'il faut suivre pour détacher notre esprit, et pour libérer ses facultés de sympathie :

L'objet du philosophe doit être ici de provoquer un certain travail que tendent à entraver, chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie.⁵

En conséquence, on peut définir la philosophie comme une certaine morale de l'esprit, un effort pour se détacher des vues partielles obtenues du dehors par l'intelligence et pour se fondre dans le tout : « La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. »⁶

3. Si cet effort réussit, nous communierons, dans une intuition simple et indivisible, à « l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait ».⁷ En cette communion à l'essence intime des choses, consiste la philosophie, ou plutôt l'intuition philosophique. Distinguons donc immédiatement trois étapes dans la philosophie. La première, celle dont nous avons parlé plus haut, est la recherche de l'intuition ; la seconde sera l'intuition philosophique elle-même, et la troisième sera

1. *L'évolution créatrice*, p.47.

2. *Idem*, p.183.

3. *Idem*, p.183.

4. *Idem*, p.183.

5. *La pensée et le mouvant*, p.185.

6. *L'évolution créatrice*, p.193.

7. *La pensée et le mouvant*, p.137.

l'impulsion, l'élan, la lumière que fournit cette intuition et qui guidera le philosophe dans toutes ses analyses :

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. *Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan.*¹

Nous avons parlé de la philosophie en tant qu'elle est un effort pour descendre à l'intérieur de nous-mêmes. Mais si nous considérons la philosophie en tant qu'intuition, nous nous trouvons en face de l'inexprimable, parce que l'intuition est nécessairement quelque chose de tout à fait simple. Nous pourrions essayer de la saisir à travers ses effets, à travers l'expression que le philosophe a tenté de lui donner, mais alors elle n'est déjà plus elle-même. Vision, et vision immédiate, contact, sympathie, sont autant de termes qui conviennent à l'intuition philosophique, mais aucun ne l'exprime tout à fait. Cette idée d'intuition est une idée obscure, et l'expression en est encore plus obscure.

Cependant, de ce qu'elle soit obscure, nous ne pouvons pas la dire incompréhensible. Il y a, en effet, deux espèces d'idées claires. Nous disons qu'une idée neuve est claire lorsqu'elle « nous présente, simplement arrangées dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà ».² L'intelligence se reconnaît : « elle se sent en pays de connaissance ; elle est à son aise ; elle « comprend » ». Mais il y a une autre espèce de clarté, « que nous subissons et qui ne s'impose d'ailleurs qu'à la longue ». « C'est celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition. » Nous la disons incompréhensible parce que nous ne pouvons pas la recomposer avec des éléments préexistants.

Mais acceptons-la provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités.³

Certains problèmes jugés insolubles vont se résoudre, « soit pour disparaître complètement soit pour se poser autrement ».⁴ Ensuite, cette idée intérieurement obscure recevra, par réflexion, la lumière qu'elle projette à l'extérieur. Les problèmes intellectuels qu'elle

1. *La pensée et le mouvant*, p.137.

2. *Idem*, p.31.

3. *Idem*, p.31.

4. *Idem*, p.32.

éclairer lui « communiqueront quelque chose de leur intellectualité ». ¹ Ainsi intellectualisée, elle éclairera davantage les problèmes qui entrent dans son champ d'action, et elle en deviendra elle-même plus claire.

Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent pour elles leur lumière, la faisant d'ailleurs pénétrer tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée. Celles-ci peuvent commencer par être intérieurement obscures ; mais la lumière qu'elles projettent autour d'elles leur revient par réflexion, les pénètre de plus en plus profondément ; et elles ont alors le double pouvoir d'éclairer le reste et de s'éclairer elles-mêmes. ²

L'idée de la possibilité de l'intuition, et du rôle qu'elle joue en philosophie, est une idée qui possède cette seconde espèce de clarté. Elle est intérieurement obscure, mais elle éclaire l'œuvre et la vie de maints philosophes ; elle rend compte exactement de leur démarche habituelle ; enfin, elle permet de vaincre le cercle du donné où nous enferme le raisonnement, nous délivre de l'angoisse métaphysique, et ouvre la voie à une véritable métaphysique. Elle est intérieurement obscure, mais le philosophe qui « se promène avec elle dans les divers départements de notre connaissance », la voit devenir elle-même plus claire, et la comprend parfaitement, quoiqu'il ne puisse espérer l'exprimer exactement. La philosophie en tant qu'intuition reste toujours quelque chose de vécu. Le philosophe qui a saisi une intuition ne pourra jamais, à lui seul, la communiquer à un autre. Il devra exiger de l'autre le travail qu'il a dû lui-même fournir. Il pourra cependant indiquer une direction, ou plutôt plusieurs directions convergentes qui « pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir ». ³ C'est le plus qu'il peut faire, alors que son adversaire intellectualiste invite à la facilité, s'en tenant toujours « aux notions emmagasinées dans le langage ». ⁴

La critique d'une philosophie intuitive est si facile, et elle est si sûre d'être bien accueillie, qu'elle tentera toujours le débutant. Plus tard pourra venir le regret, — à moins pourtant qu'il n'y ait incompréhension native et, par dépit, ressentiment personnel à l'égard de tout ce qui n'est pas réductible à la lettre, de tout ce qui est proprement esprit. Cela arrive, car la philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens. ⁵

4. Cependant, la philosophie, telle que pensée par Bergson, ne reste pas concentrée en un point indivisible. Bien au contraire, elle

1. *La pensée et le mouvant*, p.32.

2. *Idem*, p.32.

3. *Idem*, p.185.

4. *Idem*, p.32.

5. *Idem*, p.33.

est aussi vaste que le réel, aussi étendue que la science. L'intuition en est le centre : centre dynamique qui est impulsion en même temps que lumière. L'intuition doit être conçue comme un point de départ et une orientation bien plus que comme une condensation de toute vérité dont on pourrait se satisfaire à la rigueur. D'ailleurs, chaque intuition est simple et indivisible, mais il n'y a pas qu'une seule intuition : chaque nouveau problème exigera que l'on parte d'abord à la recherche d'une intuition spécifique.

La philosophie exprimée devra donc jouer sur deux plans : la recherche de l'intuition, et l'analyse, à la lumière de l'intuition, des données de l'expérience. Ces deux plans correspondent, respectivement, à la théorie de la connaissance et à la métaphysique. En effet, pour frayer la voie à l'intuition, le philosophe devra d'abord faire la critique de notre connaissance. Il faut détruire les habitudes d'esprit utiles à la vie qui, légitimes dans l'ordre de l'action, deviennent une entrave dans l'ordre de la spéculation. Pour détruire ces habitudes, il faut d'abord les connaître, et connaître leurs conséquences. Le philosophe doit donc considérer l'intelligence, ses cadres naturels, leur valeur, le langage qui les exprime. Il se convaincra alors qu'il doit abandonner les idées toutes faites, s'il veut atteindre la réalité. Il se convaincra de « la nécessité de travailler sur mesure ». ¹ Cela lui sera enseigné particulièrement par l'histoire de la philosophie qui « nous montre l'éternel conflit des systèmes, l'impossibilité de faire entrer définitivement le réel dans ces vêtements de confection que sont nos concepts tout faits ». ² À ce moment, il sera peut-être tenté de conclure à l'impossibilité de la métaphysique. L'intelligence, en effet, nous laisse dans le relatif, et il semble absurde de vouloir se servir de l'intelligence pour dépasser l'intelligence et rejoindre l'absolu. Mais qu'il ne reste pas sur le plan de la pure dialectique ; qu'il s'abandonne à l'expérience, et, au lieu de vouloir la faire entrer dans les cadres intellectuels, qu'il essaie plutôt d'adapter ceux-ci à celle-là : il verra l'intelligence se dilater et libérer « les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle ». L'étude de la connaissance ne peut aboutir que par l'étude empirique de la réalité. La philosophie exige la science. « Si l'on accepte une telle méthode, on n'aura jamais assez fait d'études préparatoires, jamais suffisamment appris ». ³

Ainsi la théorie de la connaissance nous introduit en métaphysique, et se suspend alors à elle. Mais, d'autre part,

si l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie, il faudra les presser l'une et l'autre pour extraire d'elles la quintessence de leur objet ; la métaphysique sera donc suspendue à la théorie de la connaissance. ⁴

1. *L'évolution créatrice*, p.48.

2. *Idem*, p.48.

3. *La pensée et le mouvant*, p.72.

4. *L'évolution créatrice*, p.179.

En somme, la théorie de la connaissance et la métaphysique sont inséparables l'une de l'autre. « Il faut que ces deux recherches se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment ».¹

À la vérité, chacune de ces deux recherches conduit à l'autre ; elles font cercle, et le cercle ne peut avoir pour centre que l'étude empirique de l'évolution.²

La philosophie intuitive est donc tout le contraire d'une contemplation passive de la vérité. Elle exige une étude attentive de l'intelligence, et de ses produits : le langage, la logique et la science ; elle exige de plus un effort constant de la volonté pour refuser la solution de facilité qui consisterait à se contenter de la connaissance intellectuelle, et pour garder toujours conscient le désir d'atteindre la réalité en elle-même. C'est cette disposition de l'esprit qui permettra au philosophe « d'élargir, d'assouplir, d'adapter la logique »,³ et de saisir une intuition, au passage, à travers tous les objets de sa réflexion. Il ne s'agit donc pas de renoncer à la logique. Il s'agit plutôt de rendre la logique obéissante à la réalité, afin qu'elle ne puisse barrer la route à l'intuition. Et le philosophe qui a saisi une intuition s'en servira comme d'une lanterne, et saura reconnaître les erreurs des divers systèmes.

La première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement.⁴

Ce qui caractérise d'abord l'intuition, « c'est la puissance de négation qu'elle porte en elle ».⁵ « Devant des thèses qui paraissent évidentes, . . . elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible* ».⁶ L'intuition nous permet de nier avec assurance ce qui la contredit, mais, quand il s'agit de l'exprimer, dans son absolue simplicité, le philosophe « ne peut formuler ce qu'il a dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction ».⁷ Sa doctrine sera nécessairement complexe.

Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il dispose pour l'exprimer.⁸

1. *L'évolution créatrice*, p. ix.

2. *Idem*, p. 180.

3. *La pensée et le mouvant*, p. 19.

4. *Idem*, pp. 120-121.

5. *Idem*, p. 120.

6. *Idem*, p. 120.

7. *Idem*, p. 119.

8. *Idem*, p. 119.

C'est pourquoi pour juger une doctrine, il ne faut pas s'arrêter à son apparente complexité, mais essayer de remonter au point infiniment simple d'où le philosophe est parti. « Le philosophe n'est pas venu à l'unité, il en est parti. »¹

5. L'homme se définit d'ordinaire comme un être intelligent : *homo sapiens*. De fait, c'est par l'intelligence qu'il se distingue essentiellement du reste de la nature. Ce qui le distingue est aussi ce qui le sépare du tout. Mais l'intelligence est de même origine que le tout, et elle garde quelque chose de ses origines ; elle peut donc, en se repliant sur elle-même « se fondre à nouveau dans le tout ». C'est là justement le but que Bergson donne à la philosophie. Si donc on définit l'humanité par l'intelligence, on pourra dire : « La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine ».²

« Mais une philosophie de ce genre ne se fera pas en un jour. »³ Il ne s'agit plus de construire des « systèmes complets de problèmes définitivement posés, intégralement résolus ».⁴ Il faut « dilater en nous l'humanité et obtenir qu'elle se transcende elle-même ».⁵ Une telle entreprise sera nécessairement « progressive et collective ».⁶ Le philosophe qui a trouvé une solution en maniant les diverses données d'un problème n'a pas le droit de transporter intégralement cette solution à un autre problème.

Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le cercle de ses investigations, est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder.⁷

Chaque nouveau problème exige une nouvelle étude. Le philosophe doit « travailler sur mesure ». S'il veut aborder un nouveau problème, il doit d'abord étendre le champ de ses investigations.

« Nul philosophe n'est maintenant obligé de construire toute la philosophie. »⁸ « On n'est jamais tenu de faire un livre. »⁹ Une philosophie adéquate « ne pourra se constituer que par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, se corrigeant, se redressant les uns les autres ».¹⁰ En définitive, la philosophie que réclame Bergson

1. *La pensée et le mouvant*, p.138.

2. *Idem*, p.218.

3. *L'évolution créatrice*, p.x.

4. *La pensée et le mouvant*, p.47.

5. *L'évolution créatrice*, p.193.

6. *Idem*, p.193.

7. *La pensée et le mouvant*, p.98.

8. *Idem*, p.72.

9. *Idem*, p.93.

10. *L'évolution créatrice*, p.x.

est une philosophie « capable de se compléter et de se perfectionner ». ¹

Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même. ²

6. Cette philosophie dynamique, qui exige au départ un effort de volonté, Bergson ne lui donne pas pour but unique de satisfaire l'esprit en lui fournissant une vision totale de la vérité. Elle doit informer tout l'être humain, et fortifier la volonté qui l'a engendrée. Bergson termine ainsi un essai sur *Le possible et le réel* :

Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapports du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre.

La philosophie nous rendra plus joyeux et plus forts. Plus joyeux parce que la vision intégrale de la réalité se traduira, en chacun de nous, à chaque instant, par un sentiment esthétique.

Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les offrirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie. ³

Mais nous serons aussi plus forts parce que nous nous sentirons participer à « la grande œuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux ». ⁴

Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, maîtres associés à un plus grand Maître. ⁵

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a fait. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux. ⁶

Jacques TREMBLAY.

1. *L'évolution créatrice*, p.192.

2. *Idem*, p.193.

3. *La pensée et le mouvant*, p.142.

4. *Idem*, p.116.

5. *Idem*, p.116.

6. *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p.338.