

généralement, le mouvement: "L'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel".

Dans la sensation, au contraire, c'est en tant qu'informé, déterminé, constitué principe vital de la connaissance de tel objet que le sens réalise la passation cognitive, qu'il devient vitalement l'objet de connaissance. Le mouvement de la connaissance n'est donc pas "l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel"; mais plutôt l'entéléchie de ce qui est en puissance, - car le sens, même informé par son essence, est encore en puissance, en puissance parfaite, à l'acte de connaissance, - en tant que constitué en acte imparfait ou radical ou inchoatif ou premier, de la connaissance de tel objet.

Les sens sont des puissances organiques.

La distinction entre ces deux sortes de mouvements nous permet de noter que les sens ne consistent pas uniquement dans les organes corporels, mais dans ces organes informés, vitalisés par des puissances, des vertus de l'âme. Saint Thomas le fait remarquer, à l'occa-

sion d'une critique qu'Aristote fait d'une opinion de Démocrite (110), opinion que rejoint presque celle de Bergson.

Démocrite, en effet, soutenait que la vision s'expliquait par le seul fait de la réflexion de l'image dans l'œil, celui-ci jouant le rôle de miroir. Or, nous l'avons vu (111), c'est précisément l'explication

(110) In Arist. de Sensu et Sensato, lect. 4, n. 52.

(111) PP. 18-20; cf. Matière et Mémoire, pp. 24-25: "Quand un rayon de lumière passe d'un milieu dans un autre, il le traverse généralement en changeant de direction. Mais telles peuvent être les densités respectives des deux milieux que, pour un certain angle d'incidence, il n'y ait plus de réfraction possible. Alors se produit la réflexion totale. Il se forme du point lumineux une image virtuelle, qui symbolise, en quelque sorte, l'impossibilité où sont les rayons lumineux de poursuivre leur chemin. La perception est un phénomène du même genre. Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée: c'est comme un effet de mirage".

que donne Bergson de la perception.

Mais, comme le remarque le Docteur Angélique, après Aristote, s'il en était ainsi tous les miroirs verraient, et toutes les choses sur lesquelles se produisent des effets de mirage. Bon! il peut ajouter: "In oculo est aliud aliud, quod visionem causat, scilicet virtus visiva."

Et, passant de la vue à tous les autres sens, nous devons conclure que la seule altération physique de l'organe des sens, ne suffit pas non plus pour expliquer la sensation. Autrement tous les corps naturels sentiraient, puisque tous subissent ces altérations physiques. Il doit donc y avoir et dans les organes autre chose qu'eux-mêmes, c'est-à-dire, des puissances sensibles, qui seront les véritables principes prochains par lesquels nous sentons, subjectés dans le principe éloigné de toute vie, l'âme; et dans la sensation, elle-même, une information en quelque sorte spirituelle (112), qui accompagne-

(112) "Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur" (s. theol., I, 78,3,e., circa med.).

Saint Thomas parle ici d'une altération spirituelle qui affecterait l'organe même du sens. Cela n'est

ra cette altération physique.

Bergson suppose constamment cette information, sans en rendre jamais compte, si ce n'est en parlant d'une certaine prise de conscience de ce mouvement physique dans le corps. C'est ce qui le distingue de Démocrite. Mais cette explication même n'est pas suffisante, puisqu'alors, il faudrait dire que nous n'avons jamais de sensations inconscientes, ce qui est manifestement contraire à l'expérience.

La forme sans la matière.

Mais revenons aux exemples du combustible et de la cire. Ils nous feront préciser davantage la nature de la passion cognitive, nous introduisant, cette fois, au cœur même du sujet, c'est-à-dire, nous révélant, de quelque façon, la forme de présence qu'a l'objet dans la faculté de connaissance.

Saint Thomas montre bien (113) par comparaison

aucunement contraire à la distinction que nous venons de poser entre l'organe et la puissance. L'altération spirituelle ou intentionnelle doit d'abord affecter l'organe avant de déterminer la puissance elle-même, puisque celle-ci n'est en communication avec l'objet que par le moyen de l'organe. Celui-ci, alors, joue le rôle de milieu, comme l'espace qui sépare l'objet physique de l'organe lui-même.

(113) In Arist., de An., L. II, l. 24, nn. 551-554.

avec ces deux sujets de passions: le combustible et la cire, comment le sens reçoit la forme de l'objet sans sa matière. Il y a, en effet, dit-il, en substance, deux façons, pour le patient, de recevoir la forme de l'agent, car "a-
gens agit per suum formam" (114): parfois, la forme exis-
te de la même façon dans le patient que dans l'agent, ce
qui se présente lorsque le patient a les mêmes dispositi-
ons à la forme que l'agent. Dans ce cas le patient reçoit
la forme de l'agent avec la matière: non pas, que la ma-
tière individuelle, elle-même, de l'agent ~~ne~~ transpor-
te dans le patient, mais, en ce sens que la matière du pati-
ent devient en quelque sorte la même que celle de l'agent,
du fait que le patient acquiert une disposition matériel-
le à la forme, semblable à celle qui existait dans l'a-
gent (115). Parfois, au contraire, la forme a un autre
mode d'existence dans le patient que dans l'agent. La dis-
position matérielle n'est pas la même dans les deux. Par
exemple la cire reçoit la forme du sceau d'or ou de fer

l'agent et patient en cire.

(114) Ibid., n. 551.

(115) *Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, in quantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali* (ibidem.).

qu'on y imprime. Or la cire n'a pas la disposition matérielle à la forme de l'or ou de fer en tant que tel, mais seulement à la forme de l'image qui y est gravée. Le patient alors, ne reçoit pas la matière de l'agent. Il en reçoit la forme sans la matière.

Il est évident que la sensation s'explique surtout par l'altération du second mode. La faculté de connaissance, en effet, n'a aucune disposition matérielle à la forme de son objet; et ainsi, elle ne la reçoit même pas comme sienne, tel que fait la cire pour l'image du sceau qu'on lui imprime. Elle reçoit la forme de son objet sans se l'assimiler entitativement, c'est-à-dire sans former, avec elle, un nouvel être qui serait composé de l'une et de l'autre, comme fait le corps dans la nutrition, et de la cire dans l'impression. Elle reçoit la forme de l'objet, non en tant que sienne, mais en tant qu'autre.

L'autre en tant qu'autre.

Les êtres privés de connaissance sont limités à leur forme propre. Quand ils en reçoivent d'autres, ils les font leurs. Quand je mange une pomme, par exemple, je

deviens la forme de la pomme que je détruis et que je m'assimile. La forme de la pomme cesse d'être sienne, pour devenir mienne. Je deviens la forme de la pomme en tant que mienne, et non en tant qu'autre.

Dans la connaissance, l'assimilation se fait sans que la forme de l'objet assimilé ne devienne celle du connaissant. Le connaissant devient cette forme non en tant que sienne, mais en tant qu'autre. L'assimilation laisse l'objet complètement intégré en lui-même.

Jean de Saint-Thomas fait remarquer (116) que saint Thomas a bien raison (117) de caractériser le connaissant par ce fait qu'il peut recevoir, non pas d'autres formes, comme font les êtres non-connaissants, mais les formes d'autres choses, afin de bien faire ressortir que le connaissant reçoit la forme de l'autre en tant qu'autre.

Quand, en effet, je regarde une pomme, je deviens cette pomme, sans constituer avec elle un nouvel être entitatif, comme dans la nutrition; la pomme demeure telle qu'elle.

(116) Curs. Théol., in Iam P., (q.14, a.1) disp. 16, a.1, n. 12. "Signanter D. Thomas non dixit quod cognoscentia elevantur supra non-cognoscentia per hoc quod recipiant formam alteram, sed per hoc quod habeant formam rei alterius".

(117) S. Th., I P., q. 14, a.1: "Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius".

le est en elle-même, entitativement. Je ne la deviens donc pas en tant que mienne, mais en tant qu'autre, c'est à-dire que je la connais sans lui enlever l'être entitatif qu'elle a en tant qu'autre que moi-même.

Immatérialité: racine de la connaissance.

Jean de Saint-Thomas (118) explique merveilleusement, comment cette présence de l'objet connu dans le connaissant, en s'éloignant du mode "coarctatif" de la présence de la forme propre aux non-connaissants, mode qui leur est imposé par la matière, est dite immatérielle, même s'il s'agit des facultés sensibles de connaissance, plus ou moins limitées, elles-mêmes, par les organes sensoriels qu'elles informent. Bien que celles-ci, en effet, même s'il s'agit des sens internes, - la psychologie expérimentale a suffisamment montré les liens étroits entre ceux-ci et les diverses parties du cerveau, - reçoivent leur objet "corporaliter et materialiter", comme le dit le Docteur Angélique (119), parce que liés à ces organes matériels, bien que l'objet y retienne "aliquae conditiones

(118) L. c., tout l'article.

(119) In Arist., de An., L. II, 1.12, n. 377.

"materiae", comme il dit dans les *Quaestiones Disputatae de Veritate* (120), ce qui leur vaut d'ailleurs de connaître leur objet dans sa singularité matérielle elle-même, ces facultés inférieures de connaissance s'élèvent tout de même "supra modum materiae". Elles reçoivent en effet leur objet en tant qu'autre, contrairement à ce que fait la matière. C'est en cela qu'elles peuvent être dites facultés de connaissance, et en cela aussi que leur objet doit y être dit immatériel, malgré les conditions matérielles qui caractérisent son individualité.

Les facultés de connaissance, alors, se distingueront selon le degré d'immatérialité de la présence de leur objet en elles, même au sein des facultés intellectuelles elles-mêmes, puisque, même là, il y a variété dans l'*"elevatio supra modum materiae"*. Et nous aurons les sens, qui reçoivent leur objet sans la matière, mais non sans les conditions de la matière, et pour cela n'en ont qu'une connaissance singulière, et l'intelligence, qui, recevant son objet sans aucune condition matérielle, faisant abstraction de tout ce qui le caractérise en tant qu'individu

matériel, on aura une connaissance universelle, et d'autant plus universelle que l'espèce qui le représentera en elle pourra embrasser plus d'objets, jusqu'à l'intelligence divine qui connaît tout en son essence unique (121).

Le mouvement, l'action et la passion.

Ayant d'étudier plus immédiatement la doctrine de Bergson, essayons d'approfondir encore davantage, avec saint Thomas d'Aquin ce devenir de la connaissance. Nous en verrons mieux ce que signifie cette identification opérée entre le connaissant et l'objet de connaissance: le connaissant devient l'autre en tant qu'autre. Avec le Docteur Angélique (122), nous nous référerons ici aux notions aristotéliciennes du mouvement et surtout de l'action et de la passion (123).

L'exposé d'Aristote et de saint Thomas, dans son commentaire, tend à prouver que l'action, la passion et le

(121) Nous ne nions pas, toutefois, que l'intelligence connaisse, elle aussi, le singulier. Mais cette connaissance ne peut être qu'indirecte, c'est-à-dire par un recours au phantasme, ainsi que l'explique Jean de saint-Thomas (cours. phil., phil. nat., IV P., q.10, a.4-5). Nous ne considérons ici que la connaissance directe du singulier, qui ne peut se faire que par une puissance en contact avec lui par le moyen d'un organe matériel comme lui.

(122) In Arist. de An., L. III, 1.2, n. 592.

(123) Phys., L. III, c.3; cf. S. Thomas, in id., l. 4-5.

mouvement sont une seule et même chose, avec toutefois une distinction que l'Angélique Docteur semble dire de raison seulement (124), mais qu'il considère comme réelle, tout le long de cette cinquième leçon, donnant à "ratione" le sens de "spécie", et que Jean de Saint-Thomas (125) explique comme étant une distinction réelle modale, sans être réelle comme d'une chose à une autre chose.

Un seul acte.

D'une part, en effet, il est évident que le mouvement est dans le mobile, et il n'y est pas autre chose que ce que subit le mobile, c'est-à-dire, la passion elle-même qui le constitue patient. Or ce mouvement ou cette passion n'est pas autre chose que l'effet du moteur qui, par rapport à lui, prend le nom d'action. Donc le mouvement, la passion et l'action ne sont bien qu'un seul et même acte imparfait, "l'acte d'un être en puissance en

(124) In id., l.4, n. 11: "Eadem distantia est unius ad due et duorum ad unum secundum rem, sed differunt secundum rationem... Et similiter est in movente et moto".

(125) Curs. Phil., phil. nat., I P., q. 14, a.2 (éd. Reiser, T.II, p. 300a33-36): "Actio et passio non distinguuntur sola distinctione rationis, sed distinctione modali, seu formale reali, tam inter se quam a motu".

"tant qu'en puissance", et cet acte est dans le mobile ou patient, non dans l'agent ou moteur.

Distinction réelle.

D'autre part, comme disait Aristote (126), "il faut "une entéléchie à l'un et à l'autre", c'est-à-dire, au moteur et au mobile. L'un et l'autre, en effet, passent de la puissance à l'acte: le premier de la puissance à l'acte de mouvoir, l'autre, d'être mu.

L'action, c'est le mouvement dans son rapport originatif, "est actus agentis ut a quo", dit saint Thomas (127); la passion, c'est le même mouvement, sous le rapport, cette fois, de sa réception dans le patient; "est "in paciente ut receptus in eo" (128). Ainsi l'action et la passion sont bien deux rapports distincts de la même réalité. Et Jean de Saint-Thomas montre en outre que le mouvement, dans sa raison de mouvement, ne contient aucun de ces deux rapports. D'une part, en effet, il peut y avoir action sans mouvement, comme dans la création "Er-

(126) L. c., 202a15.

(127) In id., l.5, n.9.

(128) Ibid.

"go actio ex suo conceptu differt a motu tamquam aliquid
a parte rei distinctum" (129); d'autre part "motus respi-
"citur terminum per modum transitus inter terminum a quo
"est ad quem, non formam per modum receptionis ab agente,
"ergo diversas importat habitudines (cum passione)" (130).

Distinction réelle modale ou formelle ("specie")

Nous avons donc affaire à trois modalités diver-
ses, sans toutefois qu'il s'agisse de trois réalités dif-
férentes. "Ut realitas illa motus dicatur actio, comme
"dit, en effet, Jean de Saint-Thomas (131), non requiri-
"tur realitas superaddita, sed quod eadem se habeat ad
"agens secundum rationem originis ab eo; solum ergo est
"modus aliquis, non realitas distincta, sed ejusdem rea-
"litatis nova respetentia et modificatio". Et on en-
doit dire autant de la passion.

L'acte du sens et l'acte du sensible: un seul acte.

Passant maintenant à l'application, nous pouvons

(129) L. c., p. 300b 35-37.

(130) Id., p. 301a 19-24.

(131) Ibid. ll. 26-34.

comprendre ce qu'entend saint Thomas quand il dit (132): "Actus quilibet sensus, est unus et idem subiecte cum "actu sensibilis, sed ratione non est unus". Il se réfère lui-même, nous l'avons vu (133), à la doctrine du mouvement, de l'action et de la passion, pour expliquer cette identité d'acte entre le connaissant et le connu.

"Sonation", "audition".

La sensation est une sorte de mouvement provoqué par l'objet sensible dans le sens. Selon les rapports différents, alors, nous aurons, pour la sensation de l'ouïe, par exemple, la "sonation" qui est le son en acte, l'audition ou l'ouïe en acte, et le mouvement lui-même de la sensation comme tendant, à partir du son qui envoie une similitude de lui-même pour informer l'ouïe et la constituer principe vital de l'acte de connaissance vers l'ouïe elle-même en acte second de connaissance, comme vers son terme perfectif. La "sonation" et l'audition sont le même mouvement que le son opère dans l'ouïe. L'acte du son et celui de l'ouïe sont donc un

(132) In Arist. de An., L. III, 1.2, n. 590

(133) nCfr. p. 96-97.

seul et même acte: l'ouïe en acte est le son en acte, et l'acte des deux est dans l'ouïe. Mais ils diffèrent de rapports: le premier a le rapport d'origine par rapport au son, tandis que l'autre lui a l'opposition dans l'ouïe; et la sensation elle-même de l'ouïe fait abstraction de l'un et de l'autre rapport. Et il en est ainsi de toute sensation. Dans les autres toutefois, comme le remarque le Docteur Angélique (134), l'un des rapports différents n'est pas nommé, comme dans la vision, où l'acte du sens s'appelle "vision", tandis que l'acte de la couleur n'a pas de nom. Mais toujours, le connaissant en acte et le connaissable en acte ne sont qu'un seul acte, différent cependant réellement de rapports ou de modes.

Identification au moyen de l'espèce impressa.

Nous avons déjà insisté (134) sur la différence de cette passion cognoscitive avec les passions physiques, du fait que, dans celle-ci, le patient concourt lui aussi à l'opération de la connaissance. Il en est, en effet, le principe vital. Nous avons montré alors, également, que l'objet ne pouvait concourir à cet acte vital que par

(134) L. c., n. 593.
(134a) Cf. 83.

une similitude de lui-même qui le représente au moins radicalement au sein même de la faculté de connaissance, déterminant celle-ci à le connaître, lui, plutôt que tout autre. D'où, faut-il se garder, de voir dans cette identité d'acte entre le connaissant et son objet, une coïncidence purement physique, comme celle qui résulte de l'altération purement physique de l'organe du sens par le corps matériel, que le sens perçoit au moyen de cet organe. L'identification se fait donc plutôt avec la similitude qu'avec l'objet dont elle tient la place à l'intérieur de la faculté cognoscitive, ainsi que le dit saint Thomas d'Aquin (134b): "Patet quod videns est tamquam coloratum, in quantum habet similitudinem coloris".

L'espèce expresse.

Nous verrions encore mieux cette existence intentionnelle de l'objet, si nous avions à faire ressortir sa présence intérieure dans la faculté cognoscitive même dans l'acte terminatif ou second de la connaissance, par le moyen de l'espèce expresse, nécessaire pour proportion-

(134b) L. c., n. 590.

ner l'objet, terminant cet acte second à la faculté elle-même.

Cette espèce expresse n'était pas nécessaire ici, puisque seule la connaissance sensible externe nous intéresse pour le moment. Dans cette connaissance, en effet, outre qu'il y a proportion entre l'objet matériel et le sens lui-même, par le moyen de l'organe matériel qu'informe le sens, l'espèce expresse serait même un obstacle à la connaissance, à cause du caractère expérimental de la connaissance sensible externe. Ce caractère expérimental exige, en effet, une référence nécessaire à l'objet dans son extériorité même.

Mais revenons à Bergson et à sa perception pratique.

100

PARIS - 1924 - LIBRAIRIE ARMAND COLIN

Paragraphe II: Le devenir vital de la perception extérieure.

La perception est une réflexion de mouvement.

Dans la connaissance, le connaissant devient tel objet connu; et il le devient vitalement. Nous nous proposons d'étudier ici comment Bergson expose ce devenir vital.

Nous savons déjà (135) qu'il compare la perception à une réflexion de rayons lumineux contre un miroir. Elle serait une réflexion de mouvements physiques contre l'indétermination réactionnelle du vivant. Nous avons vu à l'occasion (136), avec Aristote et saint Thomas d'Aquin, que s'il en est ainsi, il n'y a pas de distinction entre le connaissant et le non-connaissant, puisque ce lui-ci aussi bien que celui-là perçoit ces mouvements.

(135) Cf. p. 88 note III.

(136) Ibid.

physiques, ce qu'admet Bergson, nous le savons.

La différence, pour lui, nous l'avons vu également (137), serait que, dans la perception inconsciente, les mouvements se réfractent à travers les corps non-connaissants, qu'ils traversent sans s'y arrêter, tandis que, dans la perception consciente, ces mêmes mouvements se réfléchissent contre l'indétermination des réactions motrices possibles du corps qui connaît.

Mais nous ne voyons pas encore la part vitale du connaissant; d'autant que dans Matière et Mémoire même (138), cette réflexion s'explique souvent par la seule présence des corps vivants et indéterminés. Nous en sommes toujours au point du vulgaire miroir, contre lequel viennent se réfléchir les rayons lumineux, dès qu'il est là, sur leur chemin.

Dans le miroir de notre indétermination, il y

(137) Ibid.

(138) P. 24: "Or si les êtres vivants constituent dans l'univers des "centres d'indétermination", et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquels leurs fonctions ne sont pas intéressées".

Cf. aussi, p. 25: "Si vous supposez des centres d'ac-

aurait toutefois cela de particulier que c'est nous-mêmes qui choisissons les rayons qui doivent s'y venir réfléchir. Choix négatif, qui est plutôt une élimination qu'autre chose, mais choix quand même, ~~dit Bergson~~ "La "conscience", dans le cas de la perception extérieure, — "dit-il, en effet, (139) consiste précisément dans ce ~~choix~~.... dans le "discernement" (de ce qui intéresse "les besoins de celui qui perçoit)".

Ce "choix", ce "discernement", ressemble beaucoup à quelque "deus ex machina". Nous savons d'ailleurs qu'il est ce qui constitue, pour Bergson, l'idéalisme de la perception extérieure. Il fait passer la représentation de l'état virtuel à l'état actuel. Il pose des limites à la "chose en soi", limites dont il faut se défaire pour retomber dans la pure durée avec l'intuition. Tout Matière et Mémoire explique ce "discernement" par le

tivité véritables, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur ~~soi~~.

(139) Id., p. 26.

jeu de la mémoire (140), tout en y laissant quelque chose qui ne semble pas touché par celle-ci. Les images recouvrent, en effet, "un fond immédiat de perception". Le réalisme n'est d'ailleurs réaliste qu'à ce prix. C'est précisément ce "fond immédiat" qui nous intéresse ici.

Perception pure:

Quel est-il au juste, chez Bergson? Ce serait une "perception pure", "une perception qui existe en droit" "plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je "suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, "et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois "immédiate et instantanée" (141).

Et comment le connaissant opère-t-il vitalement cette perception pure? "Plaçons-nous donc, dit Bergson (142), dans cette hypothèse (d'un vivant absorbé dans le présent...), et demandons-nous comment la perception cons-

(140) Cf. id., p.21: "La mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la connaissance individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses".

(141) Id., p. 22.

(142) Ibid.

"ciente s'explique". C'est bien ce que nous recherchons avec lui, car, chez lui, conscience^t est synonyme de Li-tal. "Déduire la conscience serait une entreprise bien hérétique", répond Lauterbury, mais elle n'est finalement pas nécessaire ici, parce qu'en posant le monde matériel en "s'est donné un ensemble d'images, et qu'il est d'ailleurs impossible de ne donner autre chose". Nous le voyons, la réponse est solidaire de la théorie bergsonienne de la matière-ensemble d'images, ou de la matière-représentation virtuelle. Nous savons ce qu'il faut en penser.

Mais alors, le réalisme nous échappe. Si cette perception pure elle-même ne s'explique pas autrement que par un rôle complètement idéaliste de la part du connaissant; si, même là, celui qui perçoit crée son objet, s'il le "choisit", le "discerne" à l'aide d'expériences passées ou d'images accumulées dans la mémoire, que fait Bergson du "fond immédiat de perception"?

Dans une page que nous voulons citer en entier, Bergson, qui avait posé auparavant l'hypothèse de l'élimination de toutes formes de mémoire dans la perception

pure, y réintègre pourtant formellement les deux formes de mémoire; "Telle est la théorie simplifiée, schématique, que nous avions annoncée de la perception extérieure. Ce serait la théorie de la perception pure. Si "on la tenait pour définitive, le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le "fil continu de la mémoire une série ininterrompue de "visions instantanées, qui feraient partie des choses "plutôt que de nous. Que notre conscience ait surtout "ce rôle dans la perception extérieure, c'est d'ailleurs "ce qu'on peut déduire "à priori" de la définition même "des corps vivants. Car si ces corps ont pour objet de "recevoir des excitations pour les élaborer en réactions "imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il "pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun "doute, des expériences passées, et la réaction ne se "fait pas sans un appel au souvenir que des situations "analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se "confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues.... Mais l'action de la mémoire s'étend beaucoup plus loin et plus profondément encore que ne le

"laisserait deviner cet examen superficiel. Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception...."(143).

D'une part (144) donc, dans la perception pure, pas de mémoire, "élimination de la mémoire sous toutes ses formes". D'autre part, ici, dans cette même perception pure, conscience qui s'explique par la fil continu de la mémoire, et "choix" qui suppose "un appel au souvenir", ce qui est bien expliquer la perception pure par les deux formes de mémoire (145). Et pour terminer; "Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception".

Nous avons ici, c'est évident, une preuve de plus de l'idéalisme inconscient de Bergson! D'une part, volonté et affirmation de réalisme; d'autre part explication toute idéaliste. Et, chose curieuse, toutefois, mais parfaitement explicable, nous le verrons, son idéalisme se double du matérialisme même qu'il veut réfuter.

-
- (143) Id., p. 58.
(144) Cf. p. 107 de ce travail.
(145) Cf. p. 107 note 140.

La première perception de toutes.

Puisque Bergson n'a pu se tenir lui-même dans son hypothèse de la perception pure, là où elle n'existe qu'en droit, c'est-à-dire dans nos perceptions ordinaires, dans lesquelles se mêle nécessairement, de fait, un jeu de l'intérieur, transportons-le, avec Aristote et saint Thomas (146), là où elle existe en fait et où elle existe seule; appliquons son système à la première perception de tout être sensible.

Processus bergsonien de la perception.

"Vous nous aviez montré les images extérieures," dit-il (147), atteignant les organes des sens, modifiant "les nerfs, propageant leur influence dans le cerveau. "Allez jusqu'au bout. Le mouvement va traverser la substance cérébrale, non sans y avoir séjourné, et s'épanouira alors en action volontaire. Voilà tout le mécanisme de la perception."

(146) De Memoria et Reminiscentia, c.2; 451a21; leet.4, n.352: "Cum aliquis primum addiscat vel patiatur quantum ad apprehensionem sensitivam, nullam memoriam tunc resumit, quia nihil resumitur nisi prius existens: nulla autem memoria praeescit; ergo primum addiscere vel sentire non est memoriam resumere".

(147) Matière et Mémoire, pp 58.

Nous savons (148) qu'il explique la liberté de cette action volontaire par un appel des mouvements présents aux souvenirs passés durant leur séjour dans le labyrinthe cérébral, fuyant, par là même, une première fois l'hypothèse de la perception pure d'où était éliminé tout jeu de mémoire.

Ici, impossible de recourir à cet échappatoire. L'être sentant, en effet, en est à sa première sensation; donc pas possible d'en appeler aux images passées.

Bergson échappait à son hypothèse d'une autre façon encore, c'est-à-dire par sa perception-synthèse de durée, par sa perception-mémoire. La sensation de la lumière, par exemple, synthétise des trillions de vibrations qu'il prendrait des siècles à percevoir toutes consciemment. Dans cette perception, nous devons donc déjà nous remémorer les premières vibrations; d'où la perception peut être dite, elle-même, mémoire (149).

(148) Cf. la longue citation de la page 109.

(149) "Notre perception pure, si rapide qu'on la suppose, occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons supposé jusqu'ici, mais des moments de notre conscience", Cf. Matière et Mé-

Sans analyser l'erreur qui est au fond de cette théorie de la perception-mémoire (150), comme de celle du présent-synthèse du passé et de l'avenir immédiats (151), demeurant sur le plan de Bergson, reportons-nous toutefois au développement de la théorie de la mémoire, à la sensation de la première vibration lumineuse, qui a imprimé son image, puisque celui qui perçoit la lumière, selon Bergson, en a la mémoire, et qui, ainsi, a bien été sentie, si inconsciemment que ce soit. Bergson a étudié la sensation de cette vibration, quoique, de toute évidence, tout le problème réaliste en dépende, chez lui, essentiellement.

moire, p. 63.

Cf. aussi, id., p. 163: "Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. Nous ne percevons pratiquement que le passé (c'est l'auteur qui souligne), le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé ouvrant l'avenir".

(150) L'erreur en question a été refutée par Aristote et saint Thomas d'Aquin, dans le "de Sensu et Sensato" (chap. 6; leçon 15, nn. 217-219).

Certains mathématiciens soutenaient, exactement comme fait Bergson, que la sensation devait parcourir l'infini des parties du sensible continu. "Decipiuntur autem in hoc, dit saint Thomas (n. 219), quod partes continui non sunt visibles actu, sed selum in potentia". Bergson, ici encore, est donc victime de sa fausse notion du continu contenant en acte une infinité de parties.

(151) Cf. Matière et Mémoire, p. 149: "Il faut donc que

Bergson matérialiste.

Cette première sensation échappe donc à la mémoire. Elle n'est alors qu'un transport de mouvement. Elle reçoit le mouvement de la lumière et le transmet en action motrice. Qui ne voit, alors, que le corps est une pure machine, et que l'image que Bergson suppose conservée est un véritable "deus ex machina", celui même du matérialisme?

Dans la perception, dit Bergson "on me montrera "l'ébranlement arrivant d'un point quelconque de l'espace, "se propageant le long des nerfs, gagnant les centres. "Mais ici s'accomplit un coup de théâtre. Ce monde matériel qui entourait le corps, ce corps qui abrite le cerveau, ce cerveau où l'on distinguait les centres, on les "congédie brusquement; et comme sous une baguette magique, "on fait surgir, à la manière d'une chose absolument nouvelle, la représentation de ce qu'on avait posé d'abord"(152).

l'état psychologique que j'appelle "mon présent" soit tout à la fois (en acte donc) une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat".

Le présent est passé et futur. Donc le passé est futur. Et le principe de contradiction alors?

(152) Matière et Mémoire, p. 27.

L'auteur ne pouvait mieux exposer sa propre théorie de la perception. Il affirme, d'abord, en effet, un fond immédiat et réaliste, qu'il explique par la réception d'un mouvement physique. Mais, soudain, -- tout à baguette magique, lui aussi, -- il nous transporte hors de ce fonds, dans la mémoire, où se conservent les images des représentations passées, sans jamais rendre compte de la représentation présente, sans jamais dire d'où sort l'image à laquelle les mouvements physiques, attardés dans le cerveau, doivent faire appel, pour choisir librement leurs voies de sortie.

Dans la première perception, ou, si l'on veut, dans la perception de la première vibration, il n'y a pas d'appel aux images passées, parce qu'il n'y a pas d'images passées. Il n'y a pas non plus formation d'images, puisque le tout de la perception est un transport de mouvement. Dans la deuxième perception, il n'y aura pas non plus, alors, appel à l'image passée, puisqu'il n'y en a pas eu de formée, dans la première. Il ne s'en formera pas là davantage, à cause de la nature de la perception. Et ainsi de suite pour la perception des trillions de vibrations de la lumière, qui, si elles agissent

de quelque façon, physiquement sur l'organe des sens, ne sont certainement pas senties, dans ces conditions, ni connues, par conséquent, puisqu'il ne s'en est formé aucune représentation, à moins de faire appel à la baguette magique ou au "deus ex machina" materialiste.

Bergson, idéaliste et matérialiste à la fois.

En fait, l'exposé bergsonien du processus de la perception est purement matérialiste.

Bergson ne pouvait d'ailleurs faire autrement que de tomber lui-même et dans le matérialisme et dans l'idéalisme, dans sa volonté de les concilier tous les deux, avec surtout sa théorie de l'actualité des parties dans le tout. Son système conciliateur, synthèse des extrêmes, ne pouvait que contenir en acte les deux doctrines adverses.

Pour avoir séparé irréductiblement le corps et l'esprit, il est demeuré matérialiste dans l'exposé de la part de l'objet perçu, et idéaliste dans celui de la participation vitale du connaissant (153).

(153) Qu'on ne croie pas qu'il évite l'un et l'autre

Facultés et organes des sens.

Nous l'avons vu (154), il eût fallu voir, dans le sens, autre chose que l'organe matériel: une vertu de l'âme (155). Celle-ci communie à l'immatérialité de tout connaissant, dans sa puissance de devenir la forme d'autre chose, en plus de la sienne propre, et rejoint pourtant, en même temps, l'objet matériel, par le moyen de l'organe dont elle est l'acte vital.

dans son recours à l'intuition. Car sa perception pure, d'où l'on éliminerait toutes formes de mémoire, n'est pas autre chose que son intuition elle-même, que le métaphysicien réalise, en remontant la pente de la perception ordinaire ou de l'intelligence occupée à vivre, biffant tout ce qu'il s'y est mêlé de subjectif, donc biffant l'apport de la mémoire.

Ce composé d'idéalisme et de matérialisme se trouve exprimé par la double explication de la perception. D'une part, comme nous l'avons vu à l'article précédent, "la perception est une réflexion de mouvement", dans laquelle l'esprit "choisit", "discerne", lui-même les rayons qui doivent venir se réfléchir contre l'indétermination de ses besoins vitaux. D'autre part, dans le présent article, nous voyons que Bergson explique "tout le processus de la perception" par un transport de mouvement, de la périphérie à la périphérie, par le moyen des nerfs afférents et efférents. Jamais Bergson n'a mis de lien entre ces deux explications.

(154) Cf. pp. 52-53.

(155) Cf. s. Th. in Arist. de Sensu et Sensato, 1.4, n. 52: "In oculo est aliquid aliud, quod visionem causat, scilicet virtus visiva".

La puissance cognoscitive se distingue de son organe, comme l'âme se distingue du corps dont elle est, elle aussi, l'âme vital, lui permettant d'être, par son mouvement autonome, tout autre que les corps physiques inorganiques. Mais elle est très intimement liée à l'organe qu'elle informe, car ce n'est que grâce à lui qu'elle peut venir en communication avec les individus matériels, qu'elle connaît dans leur individualité même.

Il semble que les facultés internes, comme la mémoire et l'imagination, n'étant pas, elles, en contact avec les corps matériels, ne soient pas ainsi liées à un organe matériel. Mais le caractère individuel de leur connaissance les oblige à cette liaison, que nous manifeste d'ailleurs l'expérience, dans les relations étroites qui existent entre le cerveau et ces facultés.

Dualisme.

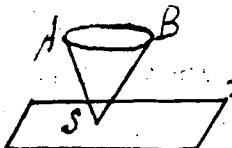
Main cette union est loin de se confondre avec celle qu'y a vue Bergson. Pour lui, en effet, le corps est l'occasion pour l'âme de communiquer avec la matière, il en est, en quelque sorte la pointe mobile qui la fait traverser dans l'univers matériel. Le corps, par les ha-

bitudes qu'il acquiert, grâce aux mouvements naissants qu'il conserve, n'est-il pas, lui-même, mémoire, n'est-il pas l'extrême limite de la mémoire? Il est alors la pointe où s'embrassent matière et esprit (156)!

plus évident que celle de Bergson, dans laquelle l'âme n'est pas qu'il transforme, ni plus ni moins le corps en esprit. Si le corps est la pointe extrême de l'âme, il n'est plus un corps, mais de l'âme.

(156) Cf. Matière et Mémoire, p. 165: "Cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, une coupe transversale de l'universel devenir. C'est donc le lieu de passage (le souligné est de l'auteur) des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs. Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, ancrée dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui.



Où se trouve alors la distinction irréductible qu'il ne cesse de défendre tout le long de Matière et Mémoire?

Notre union de l'âme et du corps est beaucoup plus intime que celle de Bergson, sans tomber dans l'identification qu'il n'a pas su éviter. Le corps de Bergson, en effet, n'a pas besoin de l'âme pour agir, pour recevoir et rendre le mouvement des corps extérieurs.

Il ne lance un appel à l'âme que pour permettre aux mouvements présents, perçus par une altération purement physiques, de "choisir intelligemment" leur voie de retour. Ce choix se fait au moyen des images-souvenirs que l'âme ou la mémoire aura laissé couler dans le cadre formé par les mouvements naissants déjà exécutés automatiquement, eux aussi, sous la seule force physique de l'altération répétée de l'expérience.

Pour nous, au contraire, l'appel à l'âme, se fait dans l'action même de la réception du mouvement, ou de la sensation, et il se continue pour que le mouvement de retour soit aussi vital que celui d'arrivée.

Ce n'est pas à dire que cette communication vitale soit toujours consciente. L'évidence prouve le con-

traire. Mais la communication est toujours vitale. Elle est vitale, dans l'ensemble: le corps est un être vivant, informé par un principe unique, l'âme, qui lui donne la vie. Chacun de ses membres, chacune de ses parties, chaque partie de son système nerveux, communique aussi vitalement avec l'âme, par le moyen, toutefois de puissances particulières, déterminées, elles, aux opérations propres aux diverses parties du corps: nutrition, augmentation, génération, sensation et locomotion.

Altération immatérielle et altération physique.

Dans la sensation, l'organe, -- cerveau ou œil, oreille, etc., selon qu'il s'agit d'un sens interne ou externe, -- permet à la puissance sensible de recevoir, non pas un simple mouvement physique, qui ne pourrait jamais distinguer le connaissant du non-connaissant, mais une modification intentionnelle que l'objet matériel envoie de lui-même, en même temps que l'altération physique qu'il opère dans l'organe. Cette intention détermine la vitalité du sens et rend celui-ci propre à la connaissance de tel objet plutôt que de tel autre.

L'intention est solidaire des mouvements physi-

ques. Elle change avec eux, et eux avec elle, quand, par exemple le passé vient enrichir le présent, quand aussi il y a délibération en travail de la cogitative.

La délibération est intérieure, mais elle s'accompagne d'un mouvement extérieur dans le cerveau, ce qui fait dire à Bergson que les mouvements y "choisissent intelligemment" leur voie de sortie (157).

Sensations et action.

Le corps, pour nous, comme pour Bergson, est sensori-moteur: le système nerveux reçoit des mouvements et il les prolonge en locomotion. Pour nous, comme pour lui, le progrès évolutioniste de la perception se règle sur la perfection croissante du système nerveux. Mais nous tenons, contre lui, comme faux, que la sensation soit ordonnée essentiellement à l'action. "Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître, comme dit Aristote, au début de ses Métaphysiques; le plaisir causé par les sensations en est la preuve; car, en dehors

(157) Ce choix intelligent ou libre ressort de la théorie bergsonienne de la liberté. Celle-ci y est synonyme d'imprévisibilité.

"même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles". C'est là langage du sens commun.

L'action est, à la vérité, solidaire de la connaissance. Mais, même quand le sujet se sert de la sensation pour son utilité vitale, il est encore faux qu'elle soit ordonnée, en elle-même, à cette utilité. Car, en tant que connaissance, elle se termine dans la faculté par laquelle le sujet connaît. Le sens reçoit l'objet en lui, il devient l'objet, et la connaissance sensible est complète. Son but pratique dans le sujet ne peut donc pas influer sur elle, dans sa nature même, comme le prétend Bergson.

Le but pratique pourra toutefois influer sur l'objet de la faculté, pour le grossir, le diminuer, ou aussi l'illuminer, comme il arrive sous l'effet de l'expérience. Mais, ici encore, le mécanisme de la sensation n'est en rien modifié. Il se termine à cet objet tel qu'il apparaît, ainsi modifié, à la faculté, qui devra cependant discerner la part objective et celle qui viennent du sujet. Elle pourra se tromper, comme le dalte-

niste qui attribue le gris qu'il voit réellement à l'objet qui est là, devant lui, bien qu'il lui soit presque toujours possible de porter un jugement vrai. De toute façon, sa connaissance est toujours parfaitement réalisée.

Rien donc à retrancher dans la perception, pour la transformer en véritable intuition, et permettre ainsi au sujet qui perçoit de "coincider" réellement avec l'objet. La faculté, dans la perception, coïncide réellement avec l'objet; non toutefois dans son existence naturelle, mais dans son existence intentionnelle.

... et l'ordre des choses. C'est à dire que la perception n'est pas une activité de l'esprit, mais une activité de la matière. C'est à dire que l'ordre des choses est la matière, et que la perception n'est pas une activité de l'esprit, mais une activité de la matière.

CONCLUSION

Nous voilà au terme de notre critique sur la perception bergsonienne. Après nous être placés dans la Durée, ainsi que le conseille Bergson (158), après nous être laissé guider par le critique autorisé qu'est M. Jankélévitch, pour situer le problème dans la dualité d'existences de l'objet de perception, nous venons d'analyser l'explication qu'en a donnée l'auteur de Matière et Mémoire.

Nous avons montré, nous efforçant constamment d'être très objectif, sans, pour cela, nous priver des lumières aristotélico-thomistes, comment Bergson est tombé, à la fois, dans les deux erreurs qu'il voulait réfuter en les conciliant, en les composant, en donnant

(158) Cf. Introduction, p. I.

à l'une ce que l'autre semblait avoir négligé et vice-versa. Nos conclusions furent ainsi qu'il est demeuré complètement idéaliste avec Kant, pour avoir voulu lui conséder une part "idéale" dans l'objet, et matérialiste avec les physiologistes, parce qu'il a vu, avec eux, dans le processus de la perception, une simple altération physique du corps, sans ainsi rendre compte, plus qu'eux, de la représentation ou de l'image qu'il dit pourtant se conserver dans la mémoire.

En montrant ainsi que la perception ne se réalise pas du tout comme l'a exposé Bergson, guidé par son hypothèse du but pratique de l'intelligence, dont la perception est l'activité inférieure, nous avons, par le fait même ruiné la valeur scientifique de cette hypothèse. C'était saper à sa base toute la métaphysique de Bergson, puisque l'intuition du métaphysicien présuppose, selon lui, une montée à même le chemin parcouru par l'intelligence, dans la ligne de son but pratique. A moins que l'exposé que nous avons fait du réalisme objectiviste de la perception aristotélico-thomiste ne nous ait présenté cette intuition bergsonienne, elle-même, sous son véritable jour.

Il serait intéressant maintenant d'étudier ce nouveau problème. Nous nous permettrons, en terminant, d'y jeter un coup d'œil, pouvant tout au plus servir d'amorce. Les diverses durées de la vie en continuée infinité et éternité de l'œuvre de l'artiste ou de l'œuvre de l'homme.

La Durée "idéale".

Plongeons-nous, encore ici, dans la durée. Mais cette fois, ce sera dans la durée telle qu'entrevue dans le cours de cet ouvrage, dans une durée abstraite, réalisée par l'esprit.

Nous avons vu, en effet (159), que cette durée bergsonienne n'est pas autre chose que la mobilité extraite ou abstraite du mouvement lui-même, et universalisée au point de devenir la seule réalité.

La description bergsonienne de l'évolution, rapportée tout au début de ce travail (160) nous manifeste également l'entité purement logique de cette durée.

(159) Cf. pp. 59-60.

(160) Cf. Introd. P. VII. L'évolution est "une tendance vitale qui a pour essence de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan".

rée. En effet, qu'est-ce que cette tendance vitale qui se développe, sinon le mouvement dialectique que l'esprit projette sur la création, réduisant logiquement l'ordre qui relie les divers degrés de vie en continuité mouvante et vivante? La Durée qui sort de cette projection n'est qu'une durée fictive, logique, qui nous permettra, il est vrai, de mieux voir les étages qu'elle traverse, mais à laquelle il se faut bien garder de donner une existence réelle, ce qu'a fait pourtant Bergson.

Dans notre étude sur sa "représentation virtuelle" (161), nous avons encore vu surgir la durée, fruit d'une nouvelle abstraction et, cette fois, d'une abstraction purement négative. Car nous y avons vu que le mouvement, présenté sous la forme de la totalité de la matière, perçue complètement, bien qu'inconsciemment, par le moindre point de l'univers, c'est l'être avant sa perception consciente par l'animal ou par l'homme, avant sa limitation par celui qui le perçoit pour satisfaire à ses besoins: c'est "la totalité des éléments et des actions mutuelles" de la réalité matérielle; c'est

(161) PP. 145 ss.

la continuité des représentations virtuelles qui "se continuent et se perdent avant de pouvoir passer à "l'acte".

Or cette existence virtuelle n'est ni une puissance, puisque l'essai sur "le Possible et le Réel" nie l'existence de toute puissance avant l'acte, ni un acte, ainsi que tend à le prouver tout l'exposé bergsonien sur l'idéalisme au moins partiel de la perception.

Elle n'est donc qu'une pure négation de tout ce que notre perception, selon Bergson, poserait de détermination positive dans ce prétendu fond de réalité. Cette totalité de la matière, ce mouvement, cette durée, n'est donc au fond qu'une pure abstraction négative.

Il faut admettre que cette notion bergsonienne de la durée a une grande ressemblance avec la matière première aristotélique-thomiste. Mais la différence va d'une existence qui veut être indéterminément réelle, mais qui ne réussit pas à être autre chose qu'un nom-ètre logique, étant la négation de toutes les déterminations sensibles, et même intelligibles, au principe qu'est notre matière première, déterminément réel dans

sa formalité par toutes les formes possibles.

Durée partout, durée nulle part.

Ainsi, pour avoir voulu mettre toutes les représentations que se font tous les sujets sentants, même celles qui sont complètement contraires, comme l'amer et le doux, dans la réalité du monde matériel, pour avoir voulu concentrer tous les stages de la création dans l'élan vital de l'Evolution Créatrice, pour avoir voulu tout mettre, en un mot, dans la durée, Bergson n'y a mis que des abstractions; autant dire qu'il n'y a rien mis.

On peut, en vérité, lui appliquer parfaitement un mot qu'il destinait aux disciples de Kant (162): "Qu'on donne le nom qu'on voudra à la "chose en soi", qu'on nomme "fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie: il la perdra, il se videra de toute signification dès qu'en l'appliquera à la totalité des choses".

Il est, lui aussi, disciple de Kant, avec sa Du-

(162) La Pensée et la Mouvant, pp 59.

rée universelle comme "chose en soi". "Mettre la volonté partout équivaut à ne la laisser nulle part", disait-il (163) à propos de Schopenhauer. Il aurait dû voir, comme nous venons de le faire, que mettre la durée partout équivaut aussi à ne la laisser nulle part.

L'intuition bergsonienne est la vraie connaissance idéaliste.

Bergson est bien vraiment idéaliste. Il entre, lui aussi, dans la suite de Hegel avec son affirmation du devenir absolu.

Il est vrai que sa philosophie de l'intuition est un effort souverain pour échapper à l'emprise rationaliste. Mais son intuition, ainsi qu'il l'écrit à Harald Höffding (164) est complètement solidaire de sa durée. Si celle-ci est idéaliste, celle-là ne saurait que l'être, elle aussi. Elle "sympathise", "coincide" avec la Durée. En réalité, elle construit la Durée, le mouvement dialectique qu'est la Durée, ainsi que nous le voyons tout de long dans l'Évo-

(163) Ibid.

(164) Cf. J. Maritain, La philosophie bergsonienne, préf., à la 2e éd., p. XXVI: "La théorie de l'intuition ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle (de la durée); elle en dérive, et ne peut se comprendre que par elle".

"lution Créatrice". L'esprit intuitif s'y identifie avec l'élan créateur et il va, parcourant et créant avec lui toutes les étapes de l'évolution, de même que l'intuition mystique des "Deux Sources de la Morale et de la Religion" n'est qu'une coïncidence, une identification, dans l'amour, de l'esprit créé avec le Dieu créateur. Cette identification permet à l'esprit mystique de créer avec Dieu et en Dieu, le flot de son écoulement de sagesse et d'amour, flot qui n'a aucune réalité en Dieu, Stabilité substantielle, et n'est ainsi, de toute évidence qu'un fruit logique, dialectique, de l'esprit créé; flot qui permet toutefois à celui-ci de s'approcher, par son moyen, de cette connaissance sapientiale qu'a Dieu de lui-même et de tous les êtres créés, vu jusqu'en leurs différences les plus insurmontables pour nous, dans l'identité de son Essence.

Dieu, en effet, parce qu'il peut identifier réellement toutes choses en Lui, grâce aux Idées exemplaires qu'il en a nécessairement, en Créateur infiniment intelligent qu'il est, Idées qui sont son Essence même, comme participable de façons diverses et nécessairement limitées, en dehors de lui, peut, également, voir tous

les êtres, jusqu'en leur diversités les plus irréductibles pour notre esprit limité, découler du principe unique de son Essence.

Ainsi, en Dieu, tout est un et multiple: "Est... enim in illi (Sapientia) spiritus intelligentia, unius, unitus, multiplex" (165). Dieu voit le multiple dans l'un, par un acte absolument stable, malgré son éminent dynamisme: "Omnibus enim mobilibus mobilier est sapientia. Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat", dit le Sage (166).

Identification dans le genre.

Ce mouvement de descente doit toutefois être précédé, pour nous, d'un mouvement de montée à partir de la diversité des créatures jusqu'à l'unité qui les contiendra toutes. Si, en effet, en Dieu, l'unité est réelle malgré la diversité; pour nous, nous ne pouvons y atteindre qu'en effet, nous nous devons de nous faire atteindre que par le moyen d'une fiction dialectique; en

(165) Sagesse, 7, 22. Qu'on ne soit pas surpris de nous voir, ici, faire appel à la Sainte Ecriture. Ce faisant, nous nous plaçons simplement sur le plan de Bergson. Celui-ci, en effet, voit le type accompli de son intuition dans l'expérience sapientiale du mystique; ainsi que l'atteste tout son ouvrage des Deux Sources de la Morale et de la Religion.

(166) Sag., 7, 24 et 27.

nous contentant de demeurer dans une communauté qui rendra nécessairement notre connaissance elle-même très imparfaite,

Cette communauté sera celle d'un genre. Ainsi, les deux espèces de triangles équilatéral et isocèle ne peuvent être dites mêmes qu'à la condition de remonter jusqu'à leur genre éloigné "figure": elles sont la même figure, mais ne sont pas le même "triangle", qui n'en est que leur genre prochain. De même Pierre et Paul, individus humains, ne peuvent être dits le même "homme", espèce les contenant tous deux, mais seulement le même "animal", leur genre prochain (167).

Notons toutefois que cette prédication d'identi-

(167) Cf. saint Thomas, in Arist. Metaph., L. V, 1.7, n. 863: "Quandoque non dicuntur aliqua esse unum in genere, nisi in genere superiori, quod cum adjunctione unitatis vel identitatis praedicatur de ultimis speciebus generis inferioris, quando sunt aliquae alias superiores species supremi generis, in quartim una infinitae species convenient. Sicut figura est unum genus supremum continens sub se multas species, scilicet circulum triangulum quadratum, et hujusmodi. Et triangulus etiam continet diversas species, scilicet aequilaterum, qui dicitur isosceles, et triangulum duorum aequalium laterum, qui dicitur aequitibiarum vel isosceles. Isti igitur duo trianguli dicuntur una figura, quod est genus remotum, sed non unus triangulus, quod est genus proximum. Cujus ratio est, quia hi duo trianguli non differunt per differentias quibus dividitur figura. Differunt autem per differentias quibus dividitur triangulus. Idem autem dicitur a quod aliquid non differt differentia".

té ne peut se faire que grâce à une intention logique d'identité que l'esprit attribue aux extrêmes, ainsi que le dit saint Thomas, à l'endroit cité: "Cum adjunctione unitatis vel identitatis". Les triangles isocèle et équilatéral, en effet, ne sont évidemment pas, en eux-mêmes, réellement la même figure individuelle. Mais ils peuvent être dits "la même figure" grâce à cette intention logique, que l'esprit peut leur appliquer, parce qu'ils ne diffèrent pas, dit saint Thomas (168) par les différences qui divisent le genre "figure", mais par celles qui divisent le genre "triangle".

Notons également, que, dans cette prédication d'identité, nous retenons la diversité elle-même. C'est le triangle isocèle et le triangle équilatéral en tant que tels que nous disons "la même figure", grâce à notre fiction logique d'identité.

Le premier mouvement de la métaphysique bergsonienne.

La première phase de la métaphysique bergsoni-

(168) Ibid.,

enne n'est pas autre chose que ce mouvement de montée, à partir de la diversité, créée artificiellement selon lui, dans la perception et l'élaboration des concepts; à partir également de la diversité réelle des plans évolutionnistes multiples, produits naturellement par la matérialisation graduelle de l'élan créateur. Le métaphysicien rejoint ainsi la Durée au point de rencontre tangentielle de toutes ces tangentes artificielles ou naturelles, prises, idéalement ou objectivement, par l'intelligence au service de ses besoins vitaux (169), ou à la poursuite de l'élan vital dans son mouvement évo-

(169) Cf. texte déjà cité de M. Ed. Le Roy, *Une Philosophie Nouvelle*, p. 162: "Imaginons le réel sous la figure d'une courbe, succession rythmée de phases, dont nos concepts marqueraient autant de tangentes. Il y a contact en un point, mais en un point seulement. Aussi notre logique vaut-elle à titre d'analyse infinitésimale, comme la géométrie de la droite permet de définir chaque état de courbure. C'est ainsi par exemple que la vitalité soutient un rapport de tangence momentanée avec le mécanisme physico-chimique. Qu'on étudie ce rapport et les rapports analogues, cela demeure incontestablement légitime. Ne croyons pas cependant qu'une telle étude, même répétée en autant de points qu'on voudra, puisse jamais suffire. Il faut ensuite, par une intégration véritable, atteindre la continuité mobile".

lutionniste graduel de matérialisation (170).

Et ce premier mouvement de la métaphysique n'est rien d'autre que cette montée que nous venons de décrire, par laquelle l'esprit se réfugie dans la communauté d'un genre éloigné, afin d'y faire une prédication d'identité

(170) Nous avons vu, en effet, dans l'Introduction (p. XI), que chaque stage de l'évolution est une matérialisation, ou un refroidissement, de l'élan créateur.

Ces divers stages sont réels, pour Bergson, contrairement à la diversité de la matière, qui n'est qu'artificielle, selon son expression: "Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle" (Matière et Mémoire, p. 218).

Nous savons toutefois qu'il croit -- à tort, ainsi que nous l'avons prouvé, dans notre deuxième chapitre (art. 1^{er}, 2^e parag.) -- conserver quelque chose de réel, même dans la perception de la matière. C'est même ce réel, ce "fend immédiat de perception", comme il l'appelle, qui constituerait la réalité du premier stage de matérialisation: la matérialisation de la matière.

Ces divers degrés de l'évolution matérialisée sont autant de durées diverses que l'esprit intuitif devra retrouver à partir de la sienne, selon le mouvement métaphysique décrit dans l'Introduction à la Métaphysique (nous avons cité le passage dans notre Introduction, p. IV). Et c'est à partir de ces matérialisations-tangentes, que l'intuition doit conduire l'esprit jusqu'en la courbe de la Durée universelle.

L'abstraction par laquelle Bergson parviendra à la Durée universelle sera donc positive, tandis que celle, par laquelle il est arrivé à la durée de la matière, appelée "mouvement" ou "totalité de la matière" ou encore "ensemble des représentations virtuelles", était purement négative, n'étant que la négation des déterminations sensibles.

entre des extrêmes qui ne se distinguent pas par les différences qui divisent ce genre.

Utilité de l'identification dans le genre.

Cette ascension dans le genre est légitime et même très utile, par la connaissance qu'elle nous permet d'acquérir d'un extrême, au moyen de l'autre, dans le mouvement de descente. Ainsi, quand, après avoir identifié dialectiquement le cercle et le polygone, ou la circonference d'un cercle et la ligne droite, je considère l'un comme la limite de l'autre, précédé constamment utilisé en mathématique, j'acquiers une nouvelle connaissance de l'extrême considéré comme limite. Il vaut mieux connaître la ligne droite comme limite dialectique de la circonference d'un cercle que de ne pas la connaître du tout. Ou plutôt, il vaut mieux ajouter cette connaissance à celle que nous en avions déjà, que de se contenter de celle-ci. Car cette identification dans un genre fictif suppose que nous connaissons déjà par ailleurs les deux membres identifiés. Le passage à la limite étant, en effet, impossible, nous ne pourrions jamais avoir la connaissance de l'existence même du membre limite, ni donc le considérer

même comme limite fictive.

Ce dont il faut se garder, c'est de réaliser cette identité logique. Hegel l'a fait et Bergson a suivi Hegel. Mais Bergson a ceci d'inférieur à Hegel que celui-ci a réalisé consciemment ce qu'il savait n'être qu'une chose logique; tandis que celui-là l'a fait sans s'en rendre compte.

L'unité est réelle en Dieu. Si bien que celui-ci peut, dans un acte unique, se voir, Unité substantielle, et voir toute la création qui émane de lui, tant dans sa diversité essentielle que dans son existence temporelle. Tandis que nous, nous ne pouvons faire cette considération originative de tout à partir du principe unique de l'essence de Dieu, que par le moyen d'un mouvement de descente que nous établissons entre le Dieu entrevu à travers cette unité logique que nous lui avons attribuée et la diversité de ses créatures, identifiées dialectiquement en lui.

L'Intuition: descente dialectique.

Nous voyons ainsi que ce nouveau mode de connais-

sance que Bergson appelle "Intuition" n'est pas autre chose qu'un "appreche" de la sagesse divine. Le tort du grand philosophe français n'est pas d'avoir proposé cette "appreche", mais d'abord de l'avoir proposé comme seule connaissance vraiment philosophique, de l'avoir surtout, dans un orgueil bien moderne, défendu, non comme "appreche", mais comme métaphysique, et comme une métaphysique qui l'a atteint le fond de toute réalité, où l'on surmonte toute diversité, par une coïncidence avec ce qui détermine tous les êtres, -- Dieu y compris --, jusqu'en leur singularité la plus profonde. Ce n'était pas moins, on le voit, que de se déifier soi-même, s'élevant au mode de connaissance possible à celui-là seul qui possède en son unité parfaitement claire, -- et non obscure et confuse, comme celle du genre où nous sommes obligés de nous réfugier, -- toute la diversité créée.

Bergson, en réalité, reconnaît la supériorité de Dieu, mais il en propose l'existence comme celle d'un être purement accidentel. "A la rigueur, dit-il, en effet(171),

(171) La Pensée et le Mouvant, p. 237. Relire tout le passage, cité dans notre *Introd.*, pp. V-VI, en notant l'explication de l'intuition par un recours à la notion de limite. Bergson y suppose possible le passage à la limite.

"il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé, "par exemple". À la rigueur, donc il pourrait être Dieu, lui-même. Ce serait, assurément bien meilleur pour lui. Mais il est de beaucoup préférable pour nous qu'il ne le soit pas. Car Dieu, alors, ne serait pas autre chose qu'un esprit qui a eu certainement de merveilleuses intuitions, mais un esprit qui ne voit pas qu'il nage dans la contradiction, ainsi que le prouve tout notre travail, un esprit qui, par conséquent, n'a pas seulement l'orgueil de se penser le nombril du monde, mais aussi et surtout un esprit qui a conservé la marque de Kant, tout en absorbant les insanités des physiologistes matérialistes, d'un esprit qui est d'autant plus dangereux qu'il enveloppe tout dans un hyper-spiritualisme, servi par un style qui amène l'imagination à étouffer complètement l'esprit lui-même.

Danger de la philosophie bergsonienne.

On comprendra, après cela, qu'il fallait que la philosophie fût bien malade, pour qu'on ait pu écrire: "Henri Bergson, dont l'influence avait tant contribué "au début de ce siècle à l'assainissement de la philoso-

"phie..." (172). On comprendra également que nous ne partagions pas le moins du monde l'opinion de M. Pierre Ricour, quand il cite M. Ed. Le Roy (173): "Un voile inter-
"posé entre le réel et nous, enveloppant toute chose et
"nous-mêmes dans ses plis d'illusion, qui tombe soudain,
"comme si un enchantement se dissipait, et qui laisse
"ouvertes devant l'esprit des profondeurs de lumière jus-
"que-là insoupçonnées, où se révèle, semble-t-il, pour
"la première fois contemplée face à face, la réalité
"elle-même: voilà le sentiment qu'avec une intensité érin-
"gulière éprouve presque à chaque page le lecteur de M.
"Bergson". Il est vrai que M. Ricour, prévient à peu
"près toute critique de Bergson en ajoutant: "Ce sen-
"timent, seul peut l'éprouver un esprit dégagé de préju-
"gés, doué de sympathie intellectuelle, parce que le berg-
"sonisme se présente en premier lieu comme le témoignage
"d'une âme, et, parce que la "philosophie nouvelle" aussi
"est beaucoup moins une architecture de thèses qu'une

(172) M. Pierre Ricour, "Aux sources vives du bergsonisme", dans Bulletin des Etudes Françaises, Montréal, avril 1941, p. 39.

(173) Id., p. 40: texte tiré de "Une philosophie Nouvelle", p. 5.

"vivante idée, les exposés fragmentaires la trahissent toujours".

On comprendra enfin que nous terminions par ce mot d'un homme qui a su allier autant et plus que Bergson lui-même, la science à la philosophie (174): "La lecture des philosophes modernes, que je connaissais jusqu'alors assez mal, me confirma dans mon estime pour la philosophie scolaistique, prise dans ses grandes lignes de réalisme spiritualiste. L'absence d'une langue définie avec précision, le goût de l'obscurité prétentieuse, le prurit de dire du neuf et de dépasser toujours ses prédecesseurs, me parut caractériser cette philosophie moderne dont le grand Bergson, à l'aube de sa gloire, était alors le eoryphée..."

Depuis, j'ai toujours été ainsi: l'ennemi déclaré des profondeurs ténébreuses, des images prises pour des idées, des semblants de démonstration, - et des chapelles admiratives pour tel ou tel philosophe".

(174) Robert de Sinéty, s.j., *Psychopathologie et Direction*, Préf., p. V.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- Henri Bergson: *Espace sur les Données Immédiates de la Conscience*, Alcan, Paris, 1929.
Matière et Mémoire - Alcan, Paris, 1908.
L'Évolution Créatrice - Alcan, Paris, 1922.
L'Énergie Spirituelle, essais et conférences - Alcan, Paris, 1928.
La Pensée et le Mouvant, essais et conférences - Alcan, Paris, 1934.
Les Deux Sources de la Morale et de la Religion - Alcan, Paris, 1932.
- Edouard Le Roy: *Une Philosophie Nouvelle*, Henri Bergson - Alcan, Paris.
- Vladimir Jankélévitch: *Bergson* - Alcan, Paris, 1931.
- Jacques Chevalier: *Bergson* - Plon, Paris, 1926, 14^e éd.
- Albert Thibaudet: *Le Bergsonisme* - N. R. E., 1923.
- Jacques Maritain: *La Philosophie Bergsonienne* - seconde éd. revue et augmentée - Marcel Rivière, Paris, 1930.
- Pierre Ricour: *Aux Sources Vives du Bergsonisme* (Bulletin des Etudes Françaises, Montréal, avril, 1941).
- Robert de Sinty, s.j.: *Psychopathologie et Direction*. - Beauchesne, Paris, 1934.
- Emmanuel Kant: *Critique de la Raison Pure* - Traduction F. Barnet, revue et corrigée par P. Archambault - Éd. Flammarion, Paris -- Textes choisis à l'usage exclusif des Étudiants de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, Québec.
- Aristote:
De L'Âme. -- Trad. J. Tricot -- Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris (V^e), 6, place de la Sorbonne, 1934.
MétaPhysique -- (idem).
Physique - Trad. H. Carteron -- Société D'édition "Les Belles Lettres", Paris, 95, boulevard Raspail, 1926.

Saint Thomas: In Aristotelis Librum De Anima Commentarium - Ed. secunda, P. F. Angelii M. Pirota, O.P. - Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), MCMXXVI. Commentarium.

In Aristotelis Librum De Sensu et Sensato - P. F. Angelii M. Pirota, O.P. - Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), MCMXXVIII.

In Aristotelis Librum De Memoria et Reminiscencia Commentarium - P. F. Angelii M. Pirota, O. P. Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), MCMXXVIII.

In Aristotelis Librum De Generatione et Corruptione, Commentarium - Editio Leonina, T. III, Romae, MCCCCCLXXXVI.

In Metaphysicam Aristotelis Commentaria - P. Fr. M. - R. Cathala - Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), MCMXXXV.

In VIII Libros Physicorum Aristotelis - Editio Leonina, T. II, Romae, MDCCCLXXXIV.
Summa Theologica, Prima Pars - Emendata De Rubeis, Billuart et Aliorum - Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), MCMXXXVIII.

Summa Contra Gentiles - Editio Leonina Manualis, Romae, 1934.

Quaestiones Disputatae: De Veritate.

De Anima -

Nova editio emendata R. F. Mandonnet, O.P., TT. I & III - S.P. Lethielleux, Parisiis (VI^e), 10, via dicta "Cassette", 1925.

Opuscula: De Tempore.

De Differentia Verbi Divini et Humani.

De Natura Verbi Intellectus.

De Intellectu et Intelligibili - R.P

R.P. Mandonnet O.P., T. V - S.P. Lethielleux, Parisiis (VI^e), 10, via dicta "Cassette", 1927.

Jean de Saint-Thomas: Cursus Philosophicus - Nova Ed. a P. Beato Reiser. O.S.B. - Ex Officina Domus Editorialis Marietti, Taurini (Italia), MCMXXX.

Cursus Theologicus - Ed. Solesmes - Desclée et Sociorum. Parisiis - Tornaci- Romae, MCMXXXIV.

Cajetan: In Primam Partam Summae Theologiae - Editio Leonina, TT. IV & V, Romae, MDCCCLXXXVIII & MDCCCLXXXIX.

Commentaria In De Anima Aristotelis - P.I. Coquelle O.P., Romae apud Institutum "Angelicum", 1939.

Jos. Gredt O.S.B. De Cognitione Sensuum Externorum - Editio altera, aucta et emendata - Desclée & Socii, Roma, 1924.

Noël Mailloux O.P. Le Problème de la Perception (Collection "Les Méthodes Scientifiques dans l'éducation", XIII: Regards sur les sciences expérimentales) - Ed. L'Œuvre de Presse Beauchemin, 3375, ave N.-D.-du-Quoc, Montréal; Lévrier, 95, ave Impeau, Ottawa, 1942.

J.-E. - A. Marcotte: Les anomalies de la perception (Ibid.).

TABLE DES MATIERES.

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I - La Théorie de Bergson.....	1
Article 1 ^{er} - La nature de l'intelligence.....	2
Article 2 - La perception extérieure.....	12
Article 3 - Bergson et la double existence du connu.....	27
CHAPITRE II - Critique de Bergson.....	40
Article 1 ^{er} - Les facultés de connaissance.....	45
Article 2 - L'existence de l'objet en dehors du connaissant.....	56
Parag. I - Le réalisme de la perception.....	56
Parag. II - La perception idéaliste de Bergson.....	62
Article 3 - L'existence intentionnelle de l'objet.....	82
Parag. I - Le processus de la connaissance.....	82
Parag. II - Le devenir vital de la percep- tion extérieure.....	104
CONCLUSION.....	125
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	144
TABLE DES MATIERES.....	147

