

tion, isole, par sa seule présence la partie des images extérieures, des objets de perception, qui répond à son action possible sur elles, il n'en opère pas moins, par là, "quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit: le discernement" (47).

Mais notre perception est surtout une opération intellectuelle à cause du rôle qu'y joue la mémoire. Car on peut dire que, si courte qu'on la suppose, la perception requiert un jeu extraordinaire de la mémoire. Elle est même, en elle-même, mémoire.

L'attention la plus élémentaire nous révèle, en effet, qu' "aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée" (48); notre mémoire y laisse infailliblement couler toutes les images qui peuvent être de quelque utilité pour l'action présente. Ces images permettent aux diverses perceptions de se prolonger les unes dans les autres et de constituer ainsi le flot continu de notre vie intérieure.

(47) Id., p. 26; cf. texte cité à la page 18.

(48) Id., p. 20.

Il y a encore plus. Chaque perception consiste dans la condensation d'une multitude de vibrations de la durée de la matière: penser seulement qu'il faudrait deux cent cinquante siècles pour percevoir consciemment toutes les vibrations de la lumière rouge; la perception occupe ainsi, elle-même, une certaine durée, si instantanée qu'on la suppose, et nécessite alors le secours de la mémoire. -

"Bref, 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 conscience individuelle dans la perception, "le côté subjectif de notre connaissance des choses" (49).

Ce double mouvement, l'un venant de l'objet extérieur, l'autre de la mémoire, est surtout remarquable dans la perception attentive, qui nous permet de découvrir, dans l'objet, de plus en plus d'aspects, de plus en plus de détails, dans la mesure de l'intensité de l'attention.

(49) Id., p. 21.

...
Ce représentant A. P. ...
Article III
... existences ...

Bergson et la double existence du connu.

"Simile simili"

Bergson écrivait, en 1930, une lettre à M. V. Jankélévitch, dans laquelle il le félicitait pour sa compréhension de la philosophie de l'intuition. "Votre exposé, lui disait-il (52), est exact et précis; il témoigne d'un remarquable approfondissement de la doctrine et d'une sympathie intellectuelle, qui vous fait retrouver... des termes dont je ne serais servi si j'avais exposé ce qui est resté sous-entendu".

Or l'auteur de "Bergson", pour expliquer la connaissance bergsonienne, se reporte à Empédocle et sa théorie de la connaissance du même par le même. "Comme le

(52) V. Jankélévitch, Bergson, Alcan, Paris, 1931, p. V.

alors véritablement le but pratique de l'intelligence
elle-même. / Aussi, il nous suffira d'étudier et de cri-
tiquer cette perception à but pratique, pour juger l'in-
telligence bergsonienne dans sa nature même.

AVEC LE DROIT

Elle s'y produisait; et c'est elle qui, à mesure qu'elle s'éclaire et se perfectionne, appelant à son aide d'autres images qui lui ressemblent et qui, des profondeurs de la mémoire, ne demandent qu'à venir à son secours, nous permet, par une réflexion de plus en plus riche sur l'objet, d'en approfondir la perception, d'y découvrir sans cesse de nouveaux aspects tout le long de l'observation attentive.

La perception est donc mémoire. Or pour Bergson, la mémoire c'est l'esprit même (51). La perception est donc elle-même esprit. Elle est l'ultime degré de l'esprit, sans cesse plongée, par l'action présente, dans la réalité matérielle, faisant le passage de l'esprit à la matière, réalisant le contact entre matière et esprit.

Elle est donc bien une activité spirituelle, une activité de l'intelligence. Et son but pratique prouve

(51) "Puisque la perception pure nous donne le tout ou au moins l'essentiel de la matière, puisque le reste vient de la mémoire et se surajoute à la matière, il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance absolument indépendante de la matière. Si donc l'esprit est une réalité, c'est ici, dans le phénomène de la mémoire que nous devons le toucher expérimentalement". (Matière et Mémoire, pp. 67-68).

Ici, en effet, d'une part, comme dans toute perception, le mouvement reçu se prolonge en mouvements au moins naissants dans les mécanismes moteurs. Ces mouvements naissants dessinent les grandes lignes de la perception extérieure et se stabilisent toujours de plus en plus par l'expérience, au point de devenir une véritable mémoire corporelle, comme il appert, par exemple, dans la récitation d'une leçon apprise par coeur, où les mots s'appellent les uns les autres, mécaniquement, et où l'attention même serait plutôt nuisible qu'utile.

D'autre part, la mémoire laisse couler sur la perception les images qu'elle a accumulées et qui ressemblent à cette perception dont nos mouvements naissants ont déjà tracé l'esquisse. Ces images viennent recouvrir l'objet et en illuminer les contours.

"Si, en effet, après avoir fixé un objet, nous détournons brusquement notre regard, nous en obtenons une image consécutive: ne devons-nous pas supposer que cette image se produisait déjà quand nous le regardions" (50)?

(50) Id., p. 105.

"même, dit Empédocle, n'est connaissable qu'au même, ainsi
"la vie n'est pénétrable qu'à la vie. (Donc) la connaissance de la vie doit être une imitation de la vie " (53).

Ce rapprochement de M. Jankélévitch nous permet de situer exactement notre étude sur le but bergsonien de la perception.

Nous savons, en effet, qu'Empédocle, poussé par la vérité, - "sonniabat quodammodo veritatem", dit saint Thomas (54), - soutenait, avec tous les anciens, que la connaissance se fait par la présence de la chose connue dans le connaissant. "Cognitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente" (55).

Mais nous savons surtout que, en vertu du principe rapporté par M. Jankélévitch: "le même n'est connaissable qu'au même", il se croyait forcé de soutenir que la chose connue devait avoir, dans le connaissant, cette même existence naturelle qu'elle a en elle-même (56).

(53) Id., p. 98.

(54) In Arist. de Anima, Lib.I, lect.4 (ed. Pirotta, n.43).

(55) Id., L. II, l.12, n. 377.

(56) "Nescierunt enim (antiqui philosophi) distinguere illud modum quo res est in intellectu, seu in oculis, vel imaginatione, et quo res est in seipsa" (S. Thomas, o.c. L. I, l.4, n. 43).

Empédocle et Bergson.

Empédocle, parce qu'il voyait que l'âme connaissait toutes choses, posait toutes choses dans l'âme, selon leur existence naturelle elle-même (57). Le principe "le même n'est connaissable qu'au même" n'y est appliqué qu'à l'objet.

Bergson va l'appliquer au mode même de connaissance en même temps qu'à l'objet.

"La vie n'est pénétrable qu'à la vie", dit l'auteur de "Bergson". "Donc la connaissance de la vie doit être une imitation de la vie". Nous savons que cette imitation n'est autre que l'intuition, qui fait entrer le connaissant en sympathie avec l'objet, le fait participer à la vie même de l'élan créateur, le fait créer lui-même avec l'élan vital.

Dans son application à l'objet, Bergson procède toutefois autrement qu'Empédocle. Celui-ci, en effet, de l'existence du connu dans le connaissant, conclut à son

(57) "Unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale" (ibid.).

existence naturelle dans le connaissant même. Tandis que celui-là passe de la connaissance intuitive d'un objet à l'affirmation de son existence réelle dans la nature, ou encore, il va de l'impossibilité pour l'objet d'exister partiellement dans la nature à l'impossibilité de sa connaissance partielle.

Ainsi la fin, par exemple, ne pourra aucunement préexister dans l'intention du vivant qui agit, parce que, la liberté étant de l'essence même de la vie, le vivant ne peut prévoir toutes les particularités qu'il créera réellement au fur et à mesure de son action: "La théorie des causes finales va trop loin quand elle suppose une préexistence de l'avenir dans le présent sous "la forme d'idée" (58).

De là, Bergson en est venu à nier même la possibilité de tout ce qui n'existe pas actuellement, ou n'a pas déjà existé, de son existence naturelle. Si on ne peut prévoir une chose, elle n'est pas possible: "Au fond "des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de

(58) L'Evolution Créatrice, p. 56.

"chaque moment de l'évolution, ...il y a l'idée que le possible est moins que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité... La vérité est que "le possible est le mirage du présent dans le passé (une chose "aura été possible" quand elle existera). Il faut plus pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et "il faudra de plus, un miroir" (59). C'est la négation de

(59 Le Possible et le Réel (essai publié dans la Pensée et le Mouvant), pp. 126-129.

On reconnaît ici la théorie des Mégariques, réfutée par Aristote, au 9^e Livre de ses Métaphysiques, chap.3: si la construction d'une maison n'est pas possible avant la réalisation de son être naturel, l'architecte n'a pas plus la puissance de la construire que le simple manoeuvre. Vis-à-vis de telle maison qui n'est pas encore construite, l'architecte n'est pas plus architecte que le manoeuvre, et le manoeuvre pas plus manoeuvre que l'architecte. L'un et l'autre, dès lors, pourront tout aussi bien devenir architectes ou manoeuvres au moment de la construction de la maison.

Aristote appelle cette conclusion une "absurdité" (1046b33), et avec raison. L'évidence nous montre bien, en effet, que "l'essence de l'architecte réside dans la puissance de construire" (1046b34), et non dans le fait, dans l'acte de construire.

toute puissance, sous quelque forme que ce soit, avant l'acte naturel.

"Simile simili" et la Durée.

Pour la Durée, au contraire, Bergson passe de son Intuition, ou de sa présence dans le connaissant intuitif, abstraction faite de ses qualités, abstraction faite même du mobile, à son existence réelle, telle que perçue, c'est-à-dire, sans mobile qui la soutienne (60). Il va ainsi de la présence abstraite à la présence concrète.

"Tant que vous appuyez le mouvement contre la ligne qu'il parcourt, le même point vous paraît tour à tour, selon l'origine à laquelle vous le rapportez, en repos ou en mouvement. Il n'en est plus de même si vous extrayez du mouvement la mobilité qui en est l'essence. Quand mes yeux me donnent la sensation d'un mouvement, cette sensation est une réalité, et quelque chose se pas-

(60) "Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile" (La Perception du Changement, conférence publiée dans la Pensée et le Mouvant, p. 185).

"se effectivement, soit qu'un objet se déplace à mes yeux, soit que mes yeux se meuvent devant l'objet...Le mouvement est un absolu" (61).

L'Essai sur les Données immédiates de la Conscience (62) manifeste davantage le passage de l'existence d'abstraction à l'existence naturelle (63). "On dit le

(61) Matière et Mémoire, p. 217.

(62) pp. 84-85.

(63) Bergson se défendrait sans doute d'avoir même pensé à un semblable passage. Il nous rappellerait certainement sa volonté expresse d'être le plus réaliste de tous les philosophes. Mais, nous le verrons, autre ce qu'il a voulu être et autre ce qu'il est.

Nous n'avons pas à juger ce à quoi il a pensé en écrivant, ni son intention, mais seulement ce qu'il a écrit, la doctrine qu'il nous a transmise dans ses ouvrages.

Or réduire le mouvement de l'univers à une "sensation", à une "synthèse mentale", à un "processus psychique", comme il dit (Essai sur les Données immédiates de la Conscience, p. 84), n'est pas autre chose que de projeter dans le monde naturel un pur travail d'abstraction. Et il est impossible de ne pas voir là une doctrine qui s'oppose au vrai réalisme, malgré la vérité de l'affirmation que la sensation du mouvement, la "synthèse mentale", le "processus psychique", par lesquels nous parvenons à la notion de mouvement, sont des réalités. La sensation du mouvement est une réalité, mais elle n'est pas le mouvement.

Nous reconnaissons qu'il est impossible de saisir la raison de mouvement sans un jeu mental de comparaison ou d'ordre: nous reconnaissons même, avec saint Thomas D'Aquin, que le mouvement ne peut avoir raison de mouvement sans dépendance nécessaire d'un acte ordonnateur de l'intelligence.

"Ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est incohabitio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud im-

"plus souvent qu'un mouvement a lieu dans l'espace, et
"quand on déclare le mouvement homogène et divisible,

perfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia" (s. Th. in Arist., Phys., L. III, l. 5, n. 17).

Il en est du mouvement, comme de toutes parties ordonnées dans un tout, comme des murs d'une maison par exemple. Ceux-ci n'ont raison de murs que si nous les considérons comparativement comme supports mitoyens entre les fondements et le toit de la maison, n'étant, en eux-mêmes qu'un assemblage quelconque de matière à construction. Notre acte intellectuel de comparaison n'en devient cependant pas, pour cela, lui-même, ces murs. Ceux-ci ont leur existence réelle, - même dans leur raison de murs, - indépendamment de notre acte de comparaison, non sans dépendance toutefois nécessaire de l'acte comparatif de l'architecte qui les a construits, en posant en eux une relation réelle, - leur ordre réel lui-même, - aux autres parties de son oeuvre. (Cf. J. de S.-Th., Curs. Theol., IIIa-II^{ae}, q. 83, disp. 21, a. 1; éd. Vivès, T. VII, pp. 744-5).

La raison de murs est constituée et par l'assemblage de matériaux et par cet ordre réel aux autres parties de la maison. Elle n'est donc pas indépendante de tout acte d'intelligence. C'est l'architecte qui doit imprimer l'ordre, comme fruit de son intellect pratique. Mais les murs ont raison de murs, dès que celui-ci les a constitués comme tels, indépendamment de l'acte comparatif d'intelligence que nous devons faire pour en percevoir cette raison, dans leur ordre aux fondements et au toit.

De même le mouvement, qui est le passage d'un point à un autre, n'aura raison de mouvement que si une intelligence, - l'intelligence divine ou angélique pour les mouvements naturels, ou l'intelligence humaine pour les mouvements artificiels, - le constitue moyen-terme ordonné du point de départ à celui d'arrivée. Les murs de la maison étaient des moyens-termes statiques. Ici le moyen-terme est dynamique. Mais, ici comme plus haut, le mouvement

"c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même. Or, en y réfléchissant davantage, on verra que les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. Nous n'avons point affaire ici à une chose, mais à un progrès: le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique, et par suite, inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si

a raison de mouvement indépendamment de celui qui le perçoit, s'il ne peut l'avoir sans dépendance nécessaire de l'intelligence qui le constitue dans son ordre d'un point à un autre.

D'où, dire que "le mouvement n'a raison de mouvement que si nous le considérons comme moyen-terme entre deux points" signifie surtout que la raison de mouvement est nécessairement dépendante d'une intelligence, sans qu'il s'agisse de celle qui le perçoit. Cela peut signifier également, toutefois, que seul un être intelligent peut en percevoir la raison, sans pouvoir dire, pour cela, avec Bergson (Essai sur les Données..., l.c.), que "l'opération par laquelle (le mobile) passe d'une position à l'autre... n'a de réalité que pour un spectateur conscient". Le mouvement, en effet, dès qu'il est ordonné à son terme par son initiateur, a toute sa réalité, indépendamment de tout "spectateur conscient".

"la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est
"qu'elle se remémore les positions successives et en fait
"la synthèse... Force est donc bien d'admettre qu'il y a
"ici une synthèse pour ainsi dire qualitative, une organi-
"sation graduelle de nos sensations successives les unes
"avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase
"mélodique. Telle est précisément l'idée que nous nous
"faisons du mouvement quand nous pensons à lui seul, quand
"nous extrayons de ce mouvement, en quelque sorte la mobi-
"lité".

Bergson abstrait donc la mobilité du mouvement,
"il ne pense qu'à elle"; et il conclut (64): "Une conti-
"nuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeu-
"re à la fois"... Dans le passage de l'Essai, il est en-
core question d'un mobile. Dans Matière et Mémoire, il
n'y a plus rien qui se meut, il n'y a que du mouvement:
"De quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il
"se meut, de quel autre qu'il reste immobile? Poser une
"pareille question, c'est admettre que la discontinuité
"établie par le sens commun entre des objets indépendants

(64) Matière et Mémoire, p. 319.

"les uns des autres, ayant chacun leur individualité, comparables à des espèces de personnes, est une distinction fondée. Dans l'hypothèse contraire (qui est la sienne), en effet, il ne s'agirait plus de savoir comment se produisent, dans telles parties déterminées de la matière, des changements de position, mais comment s'accomplit, dans le tout, un changement d'aspect"; et (65), après avoir montré comment les divisions nettes de la matière ne sont qu'apparentes et toutes relatives aux besoins des corps vivants, il conclura (66): "Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose", retournant à l'Univers de Démocrite, où tout est présent en tout, grâce à une infinité de principes qui ne changent que de forme ou de figure.

En somme, nous voyons que Bergson rejoint ici Platon ou plutôt les platoniciens, puisque, comme nous en avertit une note de saint Thomas (67), la théorie des Idées

(65) Id., p. 218.

(66) Id., p. 225.

(67) In Arist. de An., L.I, l.8, n. 107: "Notandum est, quod plerumque quando reprobatur (Aristoteles) opiniones Platonis, non reprobatur eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum ejus. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter

séparées doit s'attribuer plutôt à la lettre qu'à la pensée de Platon et à ceux qui ne l'ont suivi que dans son exposé matériel. Les platoniciens, poussés par l'exigence de l'existence abstraite de la chose connue pour la connaissance intellectuelle, ont érigé cette existence séparée en substance. De même Bergson, pressé par l'intuition de sa Durée intérieure et du mouvement extérieur, abstrait le changement de tout sujet, l'érige en Idée séparée, en Substance (68).

Mais passons à la critique de la perception bergsonienne. Voyons si elle a un but pratique, au point qu'elle soit totalement ou, au moins, en grande partie subjective. Voyons aussi si le métaphysicien de Bergson devra s'abstraire de cette perception qui ne serait alors que

ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum quantum ad id quod verba ejus sonant".

(68) "Faisons effort, pour apercevoir le changement tel qu'il est, dans son indivisibilité naturelle: nous voyons qu'il est la substance même des choses... Les difficultés soulevées par les anciens autour de la question du mouvement et par les modernes autour de la question de la substance s'évanouissent, celles-ci parce que la substance est mouvement et changement, celles-là parce que le mouvement et le changement sont substantiels" (La Pensée et le Mouvant, p. 197).

relative aux besoins vitaux de celui qui perçoit, afin de se plonger réellement dans la seule vraie réalité, dans la durée, par l'Intuition, seule forme de connaissance où le connaissant devienne parfaitement le connu, s'en constituant "semblable" par une sorte de sympathie, par une coïncidence quelconque avec lui.

CHAPITRE DEUXIEME

Critique de Bergson.

"Coup de sonde" dans le problème de la connaissance.

Il importe de noter, dès le début d'une critique du bergsonisme, le caractère tout à fait hypothétique de sa psychologie et même de sa métaphysique. L'Introduction à la Métaphysique revient sans cesse sur cette idée d'une philosophie qui doit toujours aller de l'avant, se nourrissant des apports de la science, d'une métaphysique qui doit constituer elle-même une "science positive, c'est-à-dire progressive et indéfiniment perfectible" (69).

Il ne peut être question de reprocher à Bergson d'avoir pratiqué la méthode des sciences expérimentales,

(69) La Pensée et le Mouvant, p. 244.

d'avoir posé des questions à la réalité, d'avoir lancé des principes aprioristiques comme autant de coups de sondes dans l'océan du monde, comme il dit lui-même. Ces coups de sondes lui ont permis, comme ils ont permis à tous les savants, de découvrir dans notre vie psychologique et sentimentale une multitude d'aperçus originaux qui le placent, en quelque sorte, à l'origine de tout un courant nouveau de psychologie expérimentale.

Mais le danger était grand de passer, sous le poids des découvertes, de l'hypothèse à la certitude. Bergson n'a pas su se garder de ce danger; il y est tombé. Ainsi nous lisons dans *Matière et Mémoire* (70); "Puisqu'une science de l'univers existe, puisqu'elle réussit à prévoir l'avenir, l'hypothèse qui la fonde n'est pas une hypothèse arbitraire".

Assurément, on ne pose pas n'importe quelle question à l'univers; et, en ce sens, dès qu'une hypothèse se vérifie dans l'expérience, on doit dire qu'elle n'était pas arbitraire. Mais là n'est pas la portée du mot de *Matière et Mémoire*. Bergson entend bien donner une valeur absolue à l'hypothèse, dès qu'elle est vérifiée

par un nombre suffisant d'expériences.

Il l'affirme d'ailleurs explicitement dans les Deux Sources de la Morale et de la Religion (71): "Il s'en faut que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude. Beaucoup nous conduisent à des conclusions simplement probables. Toutefois les probabilités peuvent s'additionner, et l'addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude". Et c'est cette équivalence pratique qui le porte à présenter son système comme un système métaphysique, donc absolu. Il pourra évoluer, tout en demeurant absolu, puisque, pour Bergson, l'absolu change, l'absolu c'est le changement même.

Le principe du but pratique de la connaissance est à la source de toute sa psychologie, comme la durée est le point de départ de toute sa philosophie. C'est à sa lumière qu'il veut réfuter tous les systèmes qui l'ont précédé; à sa lumière aussi qu'il se propose, d'exposer les rôles respectifs du corps et de l'esprit, après en

(71) p. 265.

avoir tiré la preuve de leur existence même, à tous deux.

Or ce principe est purement hypothétique; il est lui aussi un "coup de sonde" lancé dans l'océan de la psychologie. Nous avons vu, en effet, que, pour Bergson, le but pratique de la perception, c'est de transmettre du mouvement. Or voici ce qu'il dit à ce sujet (72): "Voilà tout ce qu'il y a, s'il est vrai que "le corps ne soit qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis, ainsi que nous l'avons supposé dans tout le cours de notre travail".

Et quand il applique son principe au problème des idées générales, qui se meuvent du plan d'arrière-fond de la mémoire à la pointe de l'action présente ou de la perception, annonçant une conclusion sur les diverses maladies mentales, il s'exprime ainsi: (73) "Si notre hypothèse est fondée, la mémoire sera très diversement "atteinte..."

(72) Matière et Mémoire, p. 190.

(73) Id., p. 192.

Bergson pose donc a priori le principe du but pratique de la connaissance. La seule façon de l'étudier sera, dès lors, de rechercher s'il ^s se vérifie dans la perception de la matière; de rechercher, en définitive, si cette opération de l'intelligence se réalise ainsi que le décrit Bergson, avec force style et en y apportant, en toute vérité, beaucoup de lumière "probable".

Article I

Les facultés de connaissance.

Sensibles et sens externes.

Nous connaissons les choses qui nous entourent, c'est un fait évident. Nous connaissons tel homme individuel, Pierre, avec tout ce qui le caractérise comme être singulier: sa couleur, le son de sa voix, etc., ses dimensions, son état de repos ou de mouvement, son unité, etc.; nous connaissons sa nature même, jusqu'à un certain point: il est un homme; il est tel homme, mon ami. De tous ces objets de connaissance, nous savons à l'évidence que les uns viennent affecter divers organes de notre corps: si nous fermons les yeux, nous percevons encore la voix de Pierre; par la main, nous pouvons encore dire ses dimensions; mais nous ne savons de quelle

couleur il est. Si nous nous bouchons les oreilles, nous continuons de connaître que Pierre est là, qu'il marche, qu'il est homme; nous ne percevons cependant pas le son de sa voix, et ainsi de suite. Nous savons, par là, que nous avons plusieurs sens: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, par lesquels, nous percevons différentes catégories d'objets: la couleur, le son, l'odeur, la saveur et la résistance avec toutes ses différences, telles que le sec et l'humide, le chaud et le froid, etc.

Sensibles communs.

Parmi les autres objets, les uns affectent encore nos sens, comme la grandeur, le mouvement, le repos, le nombre et la figure: ils sont donc sensibles en eux-mêmes tout comme les premiers, ils sont sensibles en soi. Mais parce que, à l'opposé des premiers que nous ne connaissons que par un seul sens, nous pouvons les connaître par plusieurs, - nous saisissons, par exemple, que Pierre est en mouvement par la vue, l'ouïe ou le toucher, ou par ces trois sens à la fois, - nous les distinguons des premiers en disant qu'ils sont des sensibles communs, tandis que les autres sont des sensibles propres: ils

sont propres à un seul sens.

Sens internes.

Nous percevons en outre les sensations que nous avons au moyen des divers sens énumérés: nous sentons que nous voyons, que nous entendons, etc.; nous faisons l'union entre ces diverses sensations, nous distinguons aussi les sensations de tel sens de celles de tel autre, ce qui ne peut évidemment se faire ni par l'un ni par l'autre de ces deux sens, qui ne connaissent rien en dehors du sensible propre qui les spécifie. Nous avons donc une faculté qui a pour objet la sensation externe elle-même: elle perçoit les sensations des sens externes et les distingue les unes des autres, alors que les sens externes, eux, perçoivent leur objet extérieur et distinguent tel de leurs objets de tel autre, le blanc du noir, par exemple, mais non tel objet qui est le leur de tel autre qui ne l'est pas, comme, par exemple, le blanc de l'aigu ou du doux. Et parce qu'il perçoit toutes les sensations extérieures, nous l'appelons le sens commun.

De plus, les formes des objets extérieurs qui sont venus affecter nos sens externes se conservent en

nous, ainsi que nous le constatons dans leurs représentations en l'absence des objets eux-mêmes, soit par l'effet d'un acte libre de la volonté, soit sous l'action d'une excitation purement physiologique, comme les rêves causés par une mauvaise digestion, soit par simple association d'images opérée par contraste, contiguité ou ressemblance. Nous avons ainsi une autre faculté dont l'objet est de conserver ces images et de nous les représenter; nous avons une imagination.

Sensibles par accident.

Nous avons mentionné tout-à-l'heure, qu'outre des objets que nous avons appelés sensibles en soi, nous percevions en Pierre sa nature d'homme et sa modalité d'ami pour moi. Ces aspects, s'ils sont connus à l'occasion de la sensation externe des qualités extérieures, n'en dépassent pas moins, de toute évidence, la capacité des sens externes eux-mêmes. Aussi ne pourrions-nous pas dire qu'ils sont sensibles en soi, mais seulement sensible par accident, parce qu'ils sont unis accidentellement aux objets des sens externes. Il est, en effet, accidentel que le blanc que je perçois par la vue, soit mon ami, qu'il soit tel homme, Pi-

erre. Ces nouvelles perceptions nous manifestent donc l'existence de nouvelles facultés de connaissance, dont elles seront les opérations vitales.

Pour ce qui est de la nature, qui, parce qu'indéterminée, échappe à la mémoire, dite "intelligente", est différente à Pierre, à Paul ou à tout autre, n'est pas singulière, quoique jamais réalisée si ce n'est dans un individu donné, ici, Pierre, parce qu'elle dépasse l'objet de notre travail, disons seulement que la faculté qui la perçoit est l'intelligence.

Les autres aspects sont perçus par une puissance que l'on distingue chez l'animal et chez l'homme, pour marquer le mode différent de perception chez l'un et chez l'autre. On l'appelle estimative chez l'animal, qui perçoit ces intentions d'utilité ou d'inutilité, d'amitié ou d'inimitié, naturellement et par pur instinct; et on lui donne le nom de cogitative ou de raison particulière chez l'homme, qui acquiert cette connaissance par comparaison et combinaison, par collation, entre les diverses images individuelles que représente l'imagination, comme fait la raison intellectuelle avec les intentions, les espèces universelles.

Nous conservons aussi la connaissance de ces intentions individuelles, et pour cela nous avons la mémoire, qu'il ne faut confondre ni avec l'imagination, dont l'objet se limite aux images dites "sensatae", par opposition à celles que conserve la mémoire, dites "insensatae", ni à la mémoire intellectuelle, dont l'objet se compose des espèces universelles et qui se confond avec l'intelligence elle-même quand elle connaît une nature en habitude, sans s'y appliquer actuellement, sans la connaître en acte parfait ou second.

Unité du connaissant.

Si nous devons, en raison des objets spécifiquement divers que nous percevons, reconnaître en nous toutes ces facultés bien distinctes dans leur nature et leur fonction, il faut noter que la distinction de ces facultés devient impossible en pratique dans chaque cas particulier, à cause de l'inter-action incessante de nos puissances cognoscitives. C'est le mérite de Matière et Mémoire d'avoir si bien fait ressortir le jeu constant de la mémoire (pris au sens bergsonien, c'est-à-dire embrassant l'imagination, la cogitative, la mémoire sensible et la

mémoire intellectuelle) dans la moindre sensation. Il suffit de noter la différence énorme entre la perception d'un objet que l'on voit pour la première fois et celle d'un objet dont la cogitative, par sa collation entre les images des sensations antérieures conservées dans l'imagination, nous a permis d'acquérir une certaine expérience.

Saint Thomas reconnaît ce jeu des puissances et il en voit, avec raison, la racine, comme a fait Bergson, dans l'unité radicale du sujet connaissant: "Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu, ad particulare (tout comme l'imagination permet d'appliquer la connaissance universelle des principes à telle action particulière): non enim proprie loquendo, sensus et intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque" (74).

Tout, chez l'homme, est esprit, pour Bergson.

Bergson, préoccupé par le problème de la Durée

(74) De Verit., q.2, a. 6, ad 3um.

universelle et unique, s'arrête seulement à cette unité du connaissant, sans se laisser toucher par l'évidence de la distinction des objets et donc des facultés de perception. Il a d'ailleurs nié toute distinction, nous le savons, au profit de la Durée pure.

C'est à cause de cette confusion que, pour lui, tout est esprit, dans l'homme. La mémoire (telle que proposée plus haut) est esprit. Le corps lui-même est esprit, car le corps, lui aussi, est mémoire. Il est la fine pointe de l'un et de l'autre, ce qui plonge l'esprit dans la matière, par l'action immédiate.

La partie inférieure de la mémoire, en effet, est constituée, nous l'avons vu, (75) par l'attitude que prend le corps à chaque perception, attitude qui commence ou perfectionne une habitude quelconque et est figurée par l'ensemble des mécanismes moteurs, montés dans le système nerveux sous l'action de la perception expérimentale.

Ainsi, quand j'apprends une leçon par coeur, chaque lecture que j'en fais, aussi bien la première que les suivantes, produit en mon corps une modification telle

(75) Cf. p. 24.

que, après un nombre suffisant de lectures, je pourrai me fermer les yeux et répéter toute la leçon, sans même y penser, laissant les mots s'appeler eux-mêmes physiologiquement. Dans chaque perception, donc, le corps prend une nouvelle attitude, qui est un commencement ou un perfectionnement d'habitude, une conservation de l'objet de perception: il est mémoire, par conséquent.

La matière elle-même, d'ailleurs, est esprit, puisqu'elle est durée. Elle est moins "matière" que "matérialisation", comme nous l'avons déjà noté, avec M. Le Roy (76), qui cite Bergson (77): "Conscience ou supra-conscience est la fusée dont les débris éteints retombent "en matière". Ces débris ne sont jamais complètement éteints: ils conservent toujours une lueur de vie (la matière n'est jamais repos complet): c'est de cette lueur que devra s'emparer l'intuition, pour remonter le chemin parcouru par les débris, afin d'aller rejoindre l'élan par de la Durée dans le point de tangence entre la Vie et le mouvement de matérialisation et coïncider ainsi cognitivement, immédiatement, avec l'évolution créatrice.

(76) Cf. p. XIV dans Introduction.

(77) L'Évolution Créatrice, p. 283.

On comprend, par cette confusion entre les diverses facultés de connaissance, que Bergson ait consacré tout Matière et Mémoire à refuter les théories selon lesquelles les images se conserveraient dans le cerveau, en leur opposant la nature matérielle du cerveau: il est matière, instrument à transporter du mouvement; il ne peut servir de tiroir à des images de toute autre nature que lui-même.

N'ayant pas distingué, en effet, entre connaissance de l'individuel et connaissance de l'universel, il n'a pas vu la nécessité, pour les facultés perceptrices du singulier, de se servir d'organes matériels, auxquels elles sont liés comme l'âme au corps tout entier, et qui leur permettent la communication dans l'individuel matériel, et la nécessité, au contraire, pour l'intelligence, de n'être liée à aucun organe, afin de s'étendre à la connaissance de tous les corps d'abord et aussi d'elle-même, donc des êtres spirituels.

Mais tout cela suppose une confusion beaucoup plus profonde sur la nature même de la connaissance, sur les deux modes de présence de l'objet connu dans son être naturel et

dans la faculté de connaissance. C'est ce point que nous
étudierons dans les articles suivants.

ARTICLE II

Le premier point à étudier est

le rôle de la connaissance dans la vie humaine.

L'existence de l'objet en dehors du connaissant.

Sens en acte et en puissance.

(78) Métaph., L. IX, c.3; 1047 a 7-10: "Si nous appelons aveugle l'être qui ne voit pas, quoiqu'il soit dans sa nature de voir, au moment où il est dans sa nature de voir, et quand il existe encore, les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également".

j'ai fermé les yeux. Car l'aveugle, c'est celui qui n'a pas la puissance de voir. Il faudrait dire que je deviens aveugle des milliers de fois par jour et que je recouvre autant de fois la vue, puisque je ferme et ouvre les yeux des milliers de fois par jour, ce qui est manifestement absurde.

Sensible en acte et en puissance.

De plus, Pierre n'a pas cessé d'être blanc du seul fait que j'ai fermé les yeux. Pierre était là quand je le voyais; il avait, dans sa blancheur une puissance réelle à être senti par ma vue. Autrement, il n'y aurait aucune distinction réelle entre sa couleur, le son de sa voix, etc, comme sensibles. L'un ou l'autre pourraient être sentis indifféremment par l'un ou l'autre de mes sens; ce qui est évidemment contraire à la réalité. Il demeure là, tel qu'il était tout-à-l'heure, blanc comme il y a un instant, avec sa même puissance à être senti par ma vue.

Je puis dire cependant, ainsi que l'observe saint Thomas (79), qu'il n'est plus là pour moi, tel qu'il était

(79) In Arist. Metaph., L. IV, l. 15, n. 712: "Non est dicendum absolute quod omne apparenis est verum; sed quod apparet, est verum cui apparet, et quantum apparet, et quan-

quand j'avais les yeux ouverts. Il était alors blanc pour moi; maintenant, il ne l'est plus pour moi, puisque tout ce que je sais de lui maintenant, c'est qu'il parle, qu'il a telle dimension, si je lui touche, etc. Je ne le connais plus comme blanc. Il n'est donc plus blanc pour moi. Il le demeure toutefois indépendamment de moi. Il l'est pour Paul qui le regarde. Il l'est pour tous ceux qui le voient (80).

do apparet et sicut apparet: hoc enim licitum erat nobis apponere, ex quo res non habent esse absolutum sed relativum tantum".

(80) A moins que quelqu'un d'entre eux ne se soit mis quelque verre coloré devant les yeux ou ait un défaut quelconque dans les organes de vision, comme le daltoniste, par exemple.

Il est vrai que nous sommes tous quelque peu daltonistes; nous avons tous quelque défaut dans nos divers organes de sensation, à cause de leur matérialité et de leur grossièreté. Il est vrai aussi que nos sensations varient selon que nous sommes près ou éloignés de leur objet, selon que nous sommes malades ou bien portants, selon que nous sommes forts ou faibles, selon que nous dormons ou que nous sommes dans l'état de veille, pour ne parler que des circonstances mentionnées par Aristote (Métaph. L. IV, c.5; 1010 b 1-10). Aussi notre connaissance externe est-elle toujours quelque peu relative.

Mais cette relativité ne porte que sur le jugement non sur la perception elle-même. Quand je vois Pierre comme blanc, il est certain absolument que je vois Pierre comme blanc. Je puis toutefois porter un jugement faux sur ce que je vois, attribuant la blancheur à Pierre, alors qu'il faudrait l'attribuer à quelque humeur de mon oeil qui m'empêche de voir la véritable couleur de Pierre. Aussi, pour me rapprocher le plus possible de la connaissance de la couleur réelle de Pierre, je dois tâcher de découvrir la part de mes

Détermination du sensible en puissance.

Donc de même que, lorsque mes yeux sont fermés, j'ai encore la puissance de voir, j'ai encore le sens de la vue, lequel sens est alors seulement en puissance à voir, de même, alors, la blancheur de Pierre ^{Ci-dessus} demeure là devant moi, bien que non vue, bien que non sensible en acte. Elle continue d'avoir la puissance d'être sentie; elle est donc encore sensible; mais elle ne l'est qu'en puissance.

Si toutefois la blancheur de Pierre ^{est} est sensible en puissance, quand je ne la vois pas, puis-je dire qu'elle serait absolument sensible en puissance, si personne ne la regardait? Prenons plutôt la blancheur d'une pierre. Serait-elle sensible en puissance s'il n'y avait pas d'animaux ni d'hommes sur la terre? Car sensible et sens semblent bien corrélatifs. Et, dès lors, s'il n'y avait pas de sens sur la terre, il n'y aurait pas non plus de sensible, pas même en puissance, semble-t-il; et donc, rien n'existerait.

organes dans mes sensations. Les principaux moyens de corriger ainsi mes jugements sont la médecine, qui découvrira si mes organes de sensation sont malades ou en santé, et l'éducation des sens, qui prend comme principe le consentement de la majorité des hommes.

Avec Aristote (81) et saint Thomas (82), nous admettons la corrélativité entre le sensible et le sens. Le sensible est évidemment dénommé sensible à cause de sa perception possible par un sens.

Notons bien cependant que nous avons affaire à une dénomination extrinsèque. En d'autres termes, selon l'expression du Docteur Angélique (83): "Le sensible en puissance n'est pas dit relativement au sens, comme s'il se référait au sens, mais parce que le sens se réfère au sensible." Or, dans la dénomination extrinsèque, comme l'enseigne Jean de Saint-Thomas (84), il y a deux choses:

(81) Métaph., L. IV, c. 5; 1011a1-2: "En admettant même que l'existence du sensible et celle du sentant soient corrélatives, cette antériorité n'en existe pas moins".

(82) In id., l. 14, n. 707: "Et si dicatur quod sensibile et sensus sunt relative adinvicem dicta, et ita signa natura, et interrupto, uno interimitur aliud; nihilominus sequitur propositum (i.e. impossibile esse quod "nihil sit si non sunt sensus, et per consequens si non sunt animata vel animalia" (n. 705)).

(83) Ibid.: "Sensibile in potentia non dicitur relative ad sensum quasi ad ipsum referatur, sed quia sensus refertur ad ipsum".

(84) Curs. Phil., Log., II P., q. 2, a. 1 (éd. Reiser, Vol. I, p. 289a16-26): "In denominatione ista (extrinseca) concurrunt duo, scilicet ipsa forma ut ratio denominans, et adiacentia seu applicatio ejus ad denominatum ut conditio. Et quantum ad ipsam formam, manifestum est esse aliquid reale, sicut visio, qua paries denominatur visus, realis forma est in oculo; applicatio tamen ejus, ut tangit subiectum denominatum, non est aliquid reale, quia nihil in ipso pariete ponit".

la forme qui dénomme et l'application, faite par l'intelligence, de la forme au dénommé. Et, si la forme est manifestement quelque chose de réel, comme la vision, par laquelle une muraille est dénommée vue, est une forme réelle dans le sens de la vue, son application, elle, en tant qu'elle atteint le sujet dénommé, n'est pas quelque chose de réel, parce qu'elle ne pose rien dans la muraille elle-même.

Donc, la blancheur de la pierre que je vois a une puissance réelle à être sentie par ma vue. Elle conserve cette puissance même quand je ferme les yeux. Elle avait même cette puissance avant que je ne fus né, puissance qui ne pouvait être dénommée sensible pour moi, puisque la forme dénommante de ma sensation n'existait pas encore, mais puissance tout aussi réelle que lorsque j'ai commencé de pouvoir la sentir, puisque la dénomination qu'elle a acquise, par l'application qui lui a été faite de la forme de ma sensation, n'a rien posé de réel en elle.

Et il faut en dire autant de sa relation à la sensation du premier animal, s'il en fût jamais un tout seul, sur la terre. Quand ce premier animal regardait une pierre,

celle-ci avait, dans sa couleur, une puissance réelle à être sentie par la vue. Elle conservait cette puissance même quand il ne la regardait pas. Et il faut dire qu'elle l'avait même avant la création du premier animal, puisque la dénomination de sensible qu'elle a acquise par l'application de la forme de la sensation de l'animal n'a rien posé de réel dans cette puissance; elle l'a laissée telle qu'elle était avant la dénomination. Donc, si la puissance est réelle au moment de la dénomination, elle l'était avant la dénomination. Seulement, avant l'existence du sens, elle ne pouvait être dénommée sensible.

Paragraphe II: La perception idéaliste de Bergson.

Bergson, nous l'avons vu (85), a nié cette doctrine de la puissance et de l'acte; de là son explication toute idéaliste de la perception.

S'il n'y a pas de sensibilité avant ma sensation d'un objet, la sensibilité que je constate dans ma sensation vient donc de moi. De moi vient la couleur; de moi le son, l'odeur, la résistance, la saveur; de moi l'unité, le mouvement, le repos, la figure et la grandeur: "Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle" (86). Elle est relative à mes dispositions, mes besoins, mes fonctions. Ma perception alors est relative à un but pratique: m'assurer la vie.

(85) Cf. pp. 30-32.

(86) Matière et Mémoire, p. 218.

Sensible propre:

La vérité, nous l'avons noté au paragraphe précédent, est qu'il y a beaucoup de moi dans l'objet de ma perception (87). Je puis être daltoniste, par exemple, et voir

(87) Cette affirmation peut paraître contradictoire, car elle semble identifier "sujet" et "objet". Pour bien voir que la contradiction n'est qu'apparente, notons tout d'abord que le problème de la connaissance posé par l'opposition entre "sujet" et "objet" est un problème mal posé, si l'on entend par "sujet" le connaissant en tant que tel. Car le connaissant, en tant que tel, n'est pas "sujet". "Sujet", en effet, dit quelque chose de fermé sur lui-même. Or le connaissant n'est connaissant que par sa puissance à sortir de lui-même, à devenir la forme des autres choses, en plus de la sienne propre.

Le connaissant pourra toutefois être dit "sujet" de deux façons: d'abord pour marquer les limites de sa connaissance: moins alors il peut connaître d'objets, plus il est "sujet"; ensuite, pour le désigner comme "sujet" d'attribution de la connaissance: ici toutefois il n'est pas opposé à "objet", mais à "connaissance", celle-ci étant un accident attribué à la substance qu'il est.

De plus, on ne peut jamais parler de connaissance subjective, si ce n'est en employant le mot "subjectif" dans un sens large, pour signifier que l'objet connu n'est pas l'objet qui est en dehors de celui qui connaît, ou du "sujet" d'attribution de la connaissance.

Il peut arriver, en effet, - il arrive même habituellement, - que l'"objet" de ma connaissance sensible se compose et d'un être qui est en dehors de moi et de quelque chose qui m'est intrinsèque, quelque chose qui altère habituellement les organes de mes sens. L'être extérieur altère mes organes sensitifs, et vient alors composer avec leur altération ou passion habituelle pour former un "objet complexe" que je vais connaître de façon purement objective.

Ce que je connais, dans cette sensation dite "subjective", c'est encore et toujours l'"objet". L'"objet" est complexe, mais il est "objet". Il comprend quelque chose de mon corps, mais la connaissance que j'en ai n'en est pas

du gris là où les autres verront du rouge. Les organes de mes sens, peuvent être dans des conditions telles que je sente de l'amertume, par exemple, en mangeant du miel. Mais ces défauts sont tous contrôlables d'une façon ou d'une autre. Je puis savoir, alors, avec certitude, que, si je ne me trompe pas en disant que je vois du gris ou que je goûte de l'amertume, puisque, de soi, il ne peut y avoir d'erreur dans ce qui joue le rôle de spécificateur, comme fait le sensible propre vis-à-vis du sens, je me tromperais, en attribuant ces qualités à l'objet que je vois ou que je mange. Cette erreur n'est que par accident, car il est accidentel au gris que je vois ou à l'amertume que je goûte d'être unis à tel ou tel objet, ou à telle composition accidentelle d'un objet extérieur et d'une humeur qui est intrinsèque à mon corps, sans l'être toutefois à mon sens de vision, qui, lui, est proprement connaissant, et en tant que tel, ne peut jamais entrer en composition avec son

moins parfaitement objective, réaliste, nullement idéaliste.

C'est pour avoir opposé ce "subjectivisme" au sens large, d'ailleurs partiel, et qu'il vaut mieux, avec saint Thomas d'Aquin (in Arist. Metaph., L. IV, l. 15, n. 712), appeler "relativisme", à l'objectisme, que Kant et tous ses disciples, - y compris Bergson, - sont tombés dans l'idéalisme.

Il peut donc y avoir du "moi" dans l'objet de ma sensation, sans que, pour cela, je crée moi-même, en tant que connaissant, mon "objet" sensible.

objet. (87^a).

Sensible^{6v} commun.

En plus de cette part que je prends dans la sensation, nous reconnaissons également, avec Bergson, que la relativité s'y double de l'influence de la distance, surtout pour ce qui a trait à la perception des sensibles communs: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. "De fait, j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne..." (88).

Mais encore ici, je puis presque toujours me rendre compte de la cause de cette variation, constater que je me trompe en voyant carrée, par exemple, une figure qui est rectangulaire, et corriger ma perception. Mon erreur est normale parce que de soi, mon sens n'a pas l'aptitude à percevoir parfaitement les sensibles communs. Mais mon erreur ne change rien à la réalité des choses; les choses ne changent pas en elles-mêmes, parce que je les vois plus

(87^a) Nous étudierons, à l'article suivant, cette distinction entre organes des sens et sens proprement dits.
* (88) Matière et Mémoire, p. 3.

grandes ou plus petites, ainsi que le ~~seroit~~ Bergson, dans le passage cité.

L'objet existe indépendamment de ma perception, et ~~"ut in pluribus"~~, je le perçois tel qu'il est, ^{grâce à} si j'ai les organes sensitifs en santé et si j'ai les sens suffisamment éduqués. Bergson, kantien malgré lui, s'est laissé prendre par la formule, qui fait le fond de tout idéalisme: les choses sont telles que je les perçois (89), et a vu dans l'objet de perception, un "phénomène" qui serait le fruit de nos besoins, nos défauts et nos fonctions.

Etre et être perçu.

Il faut dire, toutefois, qu'il admet l'existence de l'objet avant sa perception: "Une image peut être sans être perçue; elle peut être présente sans être "représentée" (90). Et c'est ici qu'il s'élève contre Kant, proposant est être non perçu (l'être en soi) comme objet d'un autre mode de connaissance: l'intuition, et comme objet partiel aussi de la perception sensible.

(89) Cf. plus haut p. 14 sa définition de la matière: "La matière est un ensemble d'images".
(90) Matière et Mémoire, p. 22.

Cette présence de l'image avant la représentation est toutefois, une présence complètement indéterminée. Elle se perd dans l'écoulement du mouvement ou de la durée, dans "la totalité des éléments et de leurs actions de tout genre" (91). Le mouvement et la durée indéterminés sont perçus par l'esprit intuitif qui s'identifie, coïncide, par sympathie, avec eux, après avoir corrigé les déterminations abusives de la perception.

Les "éléments" et les "actions" sont perçus indéterminément par tous les points de l'univers matériel: "En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés" (92).

Dans la sensation, nous percevons consciemment une partie de l'être total, car dans toute perception il

(91) Id., p. 25.

(92) Ibid.

il y a une part d'intuition. Autrement la science serait impossible. Nous voyons, dès lors, que Bergson, contrairement à Kant, admet la connaissance de la "chose en soi".

Le défaut de notre perception vient des limites qu'elle pose dans l'être total, dans la durée. C'est là le "phénomène", ce qui manifeste le but pratique de la perception; et c'est là ce qu'il faudra corriger pour réaliser l'intuition parfaite, c'est-à-dire, la perception consciente et complète de tout ce que le moindre point matériel perçoit inconsciemment.

Rôle idéaliste de la perception.

Mais si c'est à cela que se limite le rôle "phénoménal" de la perception, si, comme le dit Bergson (93), "il résulte (uniquement) de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions", il semble que nous l'ayons exagéré de beaucoup, dans ce qui précède, puisque, nous avons classé Bergson parmi les idéalistes. En réalité, nous ne l'avons nullement exagéré. Car

(93) Ibid.; cf. aussi, plus haut, sa comparaison entre notre perception avec celle d'un point de l'univers matériel.

cette "élimination", pour négative qu'elle paraisse, n'en est pas moins positivement déterminante.

Dans l'affirmation de la réalité de l'être non perçu, est contenue, en effet, la négation de l'être perçu. L'être perçu n'est que virtuel dans l'être non perçu, dit Bergson: "La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre "en autre chose" (94).

Avant que je ne saisisse la blancheur de Pierre, elle n'y est donc que virtuellement. Elle "se continue et se perd" dans l'ensemble de ses autres qualités sensibles, du son de sa voix, de sa grandeur, etc., qui toutes, ne sont, elles aussi, que virtuelles et "se continuent et se perdent" les unes dans les autres. Qui ne voit qu'il ne s'agit là, en réalité, que de la négation de la blancheur en tant que blancheur, du son en tant que son, etc., la négation de Pierre, lui-même, en tant que tel, puisque c'est par la sensation que je le perçois directement dans

(94) Id., p. 23.

son individualité. Pierre, lui aussi, alors, "se continue et se perd" dans l'ensemble de la durée, avant que je le perçoive.

Les parties en acte dans le continu.

Pour se faire une idée de cette présence virtuelle de la représentation, il faut se référer à la notion que Bergson s'est faite du continu. Pour lui, en effet, le continu contient en acte une infinité de parties. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à une des définitions de la Durée que nous avons reproduites plus haut (95): "Une durée qui pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres".

Existence virtuelle.

La partie existe alors en acte dans le tout. Mais son existence est solidaire des autres parties, elle "se continue et se perd" dans les autres parties. Toutes les par-

(95) Cf. p. VI.

ties sont là, mais elles "se fondent, se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les unes par rapport aux autres". Une telle présence n'est pas une présence en acte, mais une présence en puissance.

Bergson l'appelle "virtuelle", elle est "neutralisée, dit-il, au moment où elle passerait à l'acte."

Mais qu'est-ce, au juste, que cette virtualité, pour lui? Ce n'est certes pas une puissance: sa négation de la possibilité, ou de la puissance, avant l'acte, négation à laquelle il a consacré tout un essai (96), nous le dit assez. Et si elle est un acte, cet acte est différent de celui acquis au moment de la perception.

En réalité Matière et Mémoire (97) nous montre qu'elle n'est, en elle-même, ni puissance ni acte, mais plutôt une "idéauté", c'est-à-dire un être qui est lui-même, tout comme la représentation actuelle, un produit de la perception: "Que peut être un objet matériel non

(96) Le possible et le réel.

(97) P. 154.

"perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient? Au delà des murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a les chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez. Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez: réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison, à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d'elle".

Son expression de "représentation", pour signifier l'objet avant sa perception, montre bien d'ailleurs l'être tout idéal de cet objet non perçu.

Bergson, par cette virtualité, essaie de concilier son réalisme avec son mobilisme universel. D'une part, en effet, il veut être réaliste: il doit, dès lors, contre les idéalistes, admettre la présence de l'objet avant sa perception. D'autre part, si seule la Durée existe, il lui est impossible, d'admettre la réalité des divisions que nous percevons dans le monde: la représentation ne sera donc dans l'objet qu'à l'état virtuel, a-

vant la perception.

Mais, parce que la représentation n'est en acte que dans les limites posées artificiellement par la perception, parce qu'elle s'identifie, en réalité, avec tel le couleur, tel son, etc., laquelle couleur, lequel son, ne sont rien avant la sensation, n'en étant qu'un produit "artificiel", il est évident que cet être virtuel de la représentation avant la perception, n'est qu'un mot.

L'image bergsonienne.

Mais il est intéressant d'y retrouver cette existence que Bergson donne à la matière, au début de Matière et Mémoire (98): "La matière est un ensemble d' "images ", "Et par "image ", nous entendons une certaine existence "qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une "chose, - une existence située, à mi-chemin entre la "chose" "et la "représentation". C'est l'existence de la représentation virtuelle, qui n'est pas une chose, puisqu'elle "se continue et se perd" dans le reste des représentations virtuelles, et qui est plus, pourtant, que la représenta-

(98) Introduction, p. II.

tion actuelle, car celle-ci est la limite de l'autre, posée par la perception. Et Bergson ajoute: "Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens "commun". Il faudrait dire, alors, que le sens commun admet la contradiction! puisque l'image bergsonienne contient, en fait, en même temps et sous le même rapport l'existence et la non-existence de l'objet avant la perception.

La perception crée de l'être.

On voit, dès lors, le rôle véritablement créateur que Bergson attribue à la perception. Par elle, la représentation, passe de l'existence "virtuelle" à l'existence "en acte". La perception "élimine", nie, dans l'objet, ce qui ne la regarde pas, mais c'est pour affirmer ce qui l'intéresse. Bien plus, elle affirme, elle pose, elle crée véritablement ce qu'elle paraît nier, si ce qu'elle élimine n'est lui-même qu'"une espèce d'état mental inconscient", qu'"une perception absente de la "conscience mais donnée en dehors d'elle".

Bergson affirme lui-même, d'ailleurs, ce rôle positif et, par conséquent idéaliste, de la perception,

cette fois, purement possible: "Réduisez la matière
"à des atomes en mouvement: ces atomes, même dépourvus
"de qualités physiques, ne se déterminent pourtant que
"par rapport à une vision et à un contact possibles"(99).

Sans insister, notons la confusion faite ici
entre l'objet de la perception extérieure et l'objet di-
alectique des sciences physiques. Cette confusion est
d'ailleurs au point de départ de toute la philosophie
bergsonienne, et elle la poursuit même tout le long de
sa genèse. Nous la trouvons à la première page du pre-
mier ouvrage de Bergson (100); nous l'avons vu sourdre
au début de Matière et Mémoire, et nous la retrouvons
dans tous les ouvrages subséquents.

Kant l'avait faite et, pour n'avoir vu dans

(99) Matière et Mémoire, p. 102.

(100) Essai sur les Données Immédiates de la Cons-
cience: "nous nous exprimons nécessairement par des mots,
et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'au-
tres termes, le langage exige que nous établissions en-
tre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises,
la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cet-
te assimilation est utile dans la vie pratique, et néces-
saire dans la plupart des sciences... Quand une traduc-
tion illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité
en quantité, a installé la contradiction au coeur même
de la question posée, est-il étonnant que la contradic-
tion se retrouve dans les solutions qu'on en donne".

les sciences physiques qu'un pur apriorisme (101), il en était venu à son phénoménalisme universel. Bergson la répète, sans manquer de voir, toutefois, qu'en fait fait pas n'importe quelle question à la nature. Il admet ainsi le réalisme partiel des sciences expérimentales. Mais, dans sa confusion entre science et connaissance perceptive, il niera le réalisme de tout ce que la perception ajoutent à cette connaissance indéterminée, correspondant - pour lui - à celle qui fonde le réalisme des sciences physiques.

Mais revenons au passage de Matière et Mémoire. Nous y trouvons bien le rôle positivement déterminatif de la perception, vis-à-vis de la couleur, de la résistance, etc.

(101) Cf. Critique de la Raison Pure, Traduction J. Barni, revue et corrigée par P. Archambault, éd. E. Flammarion, 26, rue Racine, Paris; préf. à la seconde éd., pp.19-20; passage reproduit dans un recueil de textes choisis de Kant, à l'usage des Étudiants de la Faculté de Phil. de l'Univ. Laval, Québec, pp.8-9: "(Galilée, Torricelli, Stahl) comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière: car autrement nos observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche et exige pourtant la raison".

Bergson tire d'ailleurs la spiritualité de la perception de cette détermination positive elle-même:

"La conscience, - dans le cas de la perception extérieure, - consiste précisément dans ce choix (qu'il a appelé "élimination", à la page précédente). Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, (opposée à celle, totale et inconsciente, d'un point quelconque de l'univers matériel), quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit: c'est, au sens étymologique du mot, le "discernement" (102).

Parce que la science n'étudie le mouvement qu'à travers une fiction de repos, le continu qu'à travers une fiction de discontinu, l'inétendu lui-même ou le spirituel qu'à travers souvent une comparaison avec l'étendu et la qualité à travers une comparaison avec la quantité, - fiction et comparaison qui ne sont d'ailleurs nullement illégitimes, quoiqu'en dise Bergson, dans le ~~texte de l'Essai cité plus haut~~, puisque la connaissance qu'elles nous permettent d'obtenir valent encore mieux que rien, - parce que, dans la perception surtout des sensibles communs et des sensibles par accident,

(102) Matière et Mémoire, p. 26.

nous mêlons le plus souvent quelque chose qui vient de quelque défaut personnel, donc de l'intérieur de notre personne, mais non de l'intérieur de nos sens; Bergson n'a vu partout que fiction et imagination ou mémoire. Notre perception, alors, autant que telle, crée son objet, selon "nos besoins et plus généralement nos fonctions".

Il faudra, dès lors, une autre connaissance, qui vienne corriger cet apport idéaliste de ma perception, retrancher le rôle de ma mémoire, et me replonger ainsi dans le flot de la durée ou du mouvement, où "toute division en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle" (103).

La perception est réaliste et objective.

La vérité, c'est que l'objet de ma perception

(103) Id., p. 218.

Mais si la perception crée son objet; si la présence "virtuelle" de celui-ci dans la durée n'en est en somme que sa négation, on voit, une fois de plus (cf. plus haut, pp. 32-38) l'être purement abstraitif de la durée bergsonienne, sa détermination purement négative. Elle est ce qui résulte de la négation de la blancheur en tant que telle, du son en tant que tel, ce qui résulte de la négation de la substance individuelle elle-même, en tant que telle.

est parfaitement déterminé avant ma perception. Pierre est tel qu'il est, en lui-même. Il est blanc, il parle, il a telles dimensions, etc., etc. Ma perception, actuelle ou possible, ne lui ajoute rien de réel, seulement une relation de raison, au moment de la dénomination extrinsèque, ainsi que nous l'avons suffisamment établi.

Et ma perception "ut in pluribus" me le révèle tel qu'il est. Si quelque défaut dans mes organes vient y mêler un élément étranger à Pierre, je puis, d'une façon ou d'une autre corriger ce défaut. De toute façon je perçois un objet qui est en dehors de mon sens, un objet qui ne reçoit aucune détermination de ma sensation, mais demeure, après, ce qu'il était avant. Si bien, que je n'ai aucunement besoin d'un autre mode de connaissance pour corriger celui de ma perception et me mettre en contact avec l'objet que je veux connaître. Ma perception se suffit à elle-même; elle est parfaitement réaliste, non idéaliste.

Maintenant qu'est établie la réalité de l'objet de perception hors du sens, c'est-à-dire, dans la nature

voyons quelle existence il a dans le connaissant, puisque connaître c'est devenir l'autre.

Article III

L'existence intentionnelle de l'objet.

Paragraphe I: Le processus de la connaissance.

La connaissance: passage de l'acte premier à l'acte second.

Nous avons vu que, dans la connaissance, nous passons de la puissance à l'acte. Avant de connaître, nous avons la puissance de voir, d'entendre, etc., nous étions en puissance à voir, à entendre... Sous l'action de l'objet, nous devenons connaissants en acte. L'objet a donc produit en nous un certain mouvement, une certaine altération, un changement quelconque.

Pour prendre un exemple employé par saint Thomas(104), qui en tire un nouvel argument en faveur de l'exis-

(104) In Arist. de An., L. II, l. 10, n. 354: "Sensus non sentiunt sine exterioribus sensibilibus, sicut combustibile, quod est potentia tantum ignitum, non comburitur a seipso,

tence de l'objet en dehors de la perception et avant l'acte même de sensation, disons qu'il en est de l'objet comme du combustible qui fait passer le combustible du froid au chaud, et est ainsi, lui aussi, cause d'un certain mouvement, d'une altération.

Mais ici, une difficulté se pose du fait que le sens qui subit ce changement, contrairement au combustible, est en même temps cause active de l'acte de connaissance; il en est le principe vital, ainsi que le note Jean de Saint-Thomas, tout le long de son traité de la connaissance (105). / Le sens, alors, est de quelque façon principe de sa passion même, et principe de telle passion, subie sous l'action de tel agent, de tel objet.

Le combustible est en pure puissance à la chaleur que lui communique le combustible, ou la cire, selon un autre exemple, plus près de la connaissance, apporté encore par saint Thomas (106), est en pure puissance à

si sine exteriori combustivo. Si enim esset actu ignitum, combureret seipsum, et non indigeret exteriori igne ad hoc quod combureretur".

(105) Curs. Phil., phil. nat., IV P., qq. 4-8, 10-11; cf. aussi Curs. Theol., in Iam P. s. theol., disp. 13&16.

(106) O. C., L. II, l. 24, n. 554.

l'image qu'y imprimera le sceau d'or ou de fer. Mais le sens, parce qu'il est un principe vital de la connaissance, ne peut pas être en pure puissance à la connaissance de son objet. Il doit être, déjà, de quelque façon en acte. Il ne peut s'agir, ici, de l'acte même de connaissance, du moins de l'acte parfait, mais seulement d'un acte préparatoire, ou, si l'on veut d'un acte radical, inchoatif, d'un acte premier et non second, comme l'acte parfait.

Nous avons un exemple de cet acte premier et imparfait dans la science qu'a quelqu'un de la grammaire, et que saint Thomas (107) oppose, d'une part, à la simple puissance d'apprendre de l'ignorant, et, d'autre part, à la considération actuelle de l'objet de la science. Cette considération actuelle est l'acte second de science, tandis que l'habitus n'en est que l'acte premier.

Le sens, comme toute faculté de connaissance, parce qu'il est principe vital de son acte de connaissance, doit être déjà en acte premier de connaissance avant de connaître de façon parfaite, en acte second.

(107) Id., L. II, l.1, n. 216.

Mais il ne suffit pas qu'il soit en acte premier à connaître en général. Il doit connaître tel objet. C'est donc vis-à-vis de tel objet qu'il doit être en acte premier de connaissance. Or de lui-même, il est évidemment indifférent à la connaissance de n'importe quel objet. Il peut connaître aussi bien le noir que le blanc, le son harmonieux que le son discordant. Il y a donc une détermination qui ne dépend pas de lui, qui lui doit venir d'un autre que lui-même. Et comme il s'agit d'être déterminé à tel objet, la détermination ne peut venir que de cet objet même.

L'espèce impressée.

Cet objet, toutefois, pourra-t-il informer ainsi la faculté de connaissance de l'extérieur, de sa présence naturelle et physique? Qu'il nous suffise de rappeler que cette détermination doit constituer le sens en acte vital pour montrer qu'elle ne peut, de toute évidence, se faire en dehors du sens lui-même.

Nous montrerons, d'autre part, que l'immatérialité de l'acte cognoscitif et surtout la distinction entre puissance sensitive et organe sensitif empêchant que l'al-

tération purement physique et matérielle de l'organe par l'objet, dans son être physique, ne puisse suffir à rendre compte de cette détermination qui constitue le sens en acte premier de connaissance. Il y a donc production, par l'objet, d'une similitude de lui-même, d'une image, d'une espèce intentionnelle, dont le rôle sera de le tirer en quelque sorte au sein même de la faculté cognitive, pour qu'il y détermine celle-ci à le connaître, lui, plutôt que tout autre. L'objet, par cette présence dans le sens, n'est pas encore connu. Il n'y est que connaissable. Par le moyen de sa similitude, que l'on appelle "espèce impressée" parce qu'elle est comme "imprimée" dans le sens par l'objet, il constitue seulement le sens en puissance prochaine ou en acte premier à le connaître, lui, non encore en acte parfait, lequel acte parfait est seul l'acte de connaissance proprement dit.

"Cognitio est motus perfecti"

Nous voyons mieux ainsi la différence entre le mouvement physique et ce mouvement de la passion cognitive. "Ille enim motus est actus existentis in potentia, dit saint Thomas (108), quia videlicet rededens ab

(108) Id., L. III, l. 12, n. 766.

"uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia.
"Et quia omne, quod est in potentia, inquantum huiusmodi, est imperfectum ideo ille motus est actus imperfecti.
"Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle".

Le combustible, en effet, tant qu'il passe du froid au chaud, et la cire, le temps que se fait l'impression de l'image par le sceau, dans son passage de l'absence à la présence de l'image, ne sont qu'en puissance aux contraires qui les constitueront en acte. Car, même s'ils ont acquis déjà un certain acte, dès qu'est commencée l'altération, ce n'est pas en tant que possédant cet acte imparfait qu'ils sont encore engagés dans le processus de l'altération, mais bien en tant qu'ils sont encore en puissance à l'acte parfait. C'est pour-quoi Aristote (109) a dû définir l'altération, et plus

(109) Phys., L. III, c. 1; 201a10.