

## Bergsonisme et Métaphysique

In: Revue néo-scolastique de philosophie. 37<sup>e</sup> année, Deuxième série, N°43, 1934. pp. 153-177.

---

Citer ce document / Cite this document :

Lemaître Ch. Bergsonisme et Métaphysique. In: Revue néo-scolastique de philosophie. 37<sup>e</sup> année, Deuxième série, N°43, 1934. pp. 153-177.

doi : 10.3406/phlou.1934.2877

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0776-555X\\_1934\\_num\\_37\\_43\\_2877](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555X_1934_num_37_43_2877)

---

# Bergsonisme et Métaphysique

---

## Troisième Conférence :

### L'abstention décisive

---

Après une attente prolongée devenue quelque peu soucieuse chez les admirateurs de Bergson et chez d'autres quelque peu narquoise, l'apparition toute récente des *Deux Sources de la Morale et de la Religion* est un événement d'une portée qu'on ne peut encore évaluer, mais immense certainement, car aucun autre philosophe moderne étranger à nos croyances ne s'est exprimé sur les choses chrétiennes et mystiques comme l'auteur de ce livre, avec une aussi large compréhension et par endroits tant de magnificence. Il y a là des pages que nous ne pourrons jamais relire sans joie.

« Le mysticisme complet est celui des grands mystiques chrétiens...<sup>1</sup>. Le grand mystique se rend compte seul d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes...<sup>2</sup>. L'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu. C'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime tous les hommes

<sup>1</sup> P. 243.

<sup>2</sup> P. 248.

d'un divin amour <sup>3</sup>... Rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu paraître et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible <sup>4</sup>... Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre indéfiniment. Il faut bien qu'il y ait un commencement. Par le fait, à l'origine du christianisme il y a le Christ. Si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être les imitateurs et les continuateurs originaux mais incomplets de ce que fut complètement le Christ des Evangiles <sup>5</sup>. La *Revue de Métaphysique et de Morale* parle déjà du christianisme des *Deux Sources*.

Cependant plus d'un catholique fermera le livre avec désappointement.

Jusqu'à la publication de ce dernier chef-d'œuvre, oui, l'on pouvait déplorer, dans la philosophie nouvelle, des omissions d'ailleurs voulues. Et l'on pouvait s'inquiéter de voir soit confondre en une notion équivoque soit éviter de distinguer — provisoirement ou non, on ne savait — les deux idées séparables de mobilité et de dynamisme : la métaphore célèbre signifiant le principe premier de l'univers, « continuité de jaillissement », avait donné lieu à de si habiles justifications qu'il devenait clair, à tout le moins, qu'une justification était désirable.

Eh bien, la confusion n'est pas dissipée, et de plus et surtout, aux omissions gênantes ont succédé quelques négations qu'il serait inadmissible de considérer comme gênantes

<sup>3</sup> P. 249.

<sup>4</sup> P. 274.

<sup>5</sup> P. 256.

seulement. Je cite : « Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas comment la philosophie l'aborderait autrement » <sup>6</sup>. Toute autre voie « me paraît impliquer une illusion fondamentale » <sup>7</sup>. D'ailleurs dans la question de l'existence et de la nature de Dieu, « nous ne sommes plus que dans le domaine du vraisemblable » <sup>8</sup>.

Désormais, malgré des contacts nouveaux si émouvants, devient douloureusement sensible une opposition aiguë entre la philosophie bergsonienne et la philosophie catholique, si accueillantes qu'on les suppose et qu'on les souhaite l'une et l'autre.

Avec ce calme dont il ne s'est départi, je pense, qu'une seule fois dans la discussion, Bergson pourrait se tourner vers quelques désenchantés et leur dire : S'il vous a plu d'attendre de mon effort philosophique des résultats tout à votre convenance, vraiment, est-ce ma faute ? Pourquoi me demander d'aboutir là où la voie que j'ai frayée ne pouvait me conduire ? N'avais-je pas écrit dans cette lettre au P. de Tonquédec, relue et citée avec prédilection par ceux-là même qui maintenant s'étonnent : « La méthode philosophique telle que je l'entends est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde. Si mes travaux ont pu inspirer quelque confiance à des esprits que la philosophie avait laissés jusque-là indifférents, c'est pour cette raison : jamais je n'y ait fait aucune place à ce qui était seulement opinion personnelle ou conviction incapable de s'objectiver par cette méthode particulière... Je ne suis pas sûr de jamais rien publier [sur les sujets moraux et reli-

<sup>6</sup> P. 257.

<sup>7</sup> P. 258.

<sup>8</sup> P. 274.

gieux]. Je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables et aussi « montrables » que ceux de mes autres travaux »<sup>9</sup> ?

Dès le début de sa carrière philosophique et toujours dans la suite, Bergson eut le souci de n'opposer aux matérialistes, aux associationnistes, aux scientifiques, aux positivistes déterministes, que des procédés qu'ils ne pouvaient logiquement récuser. Une sorte d'engagement le lie, fixe une fois pour toutes en ce qui le concerne les règles du jeu. L'embarras et la nervosité des ripostes, les applaudissements, la vogue et la gloire rapide, n'étaient pas pour le détourner d'une méthode qui lui réussissait à merveille. Loyal et hardi, tout ce que lui donne cette méthode, il l'adopte avec fermeté. Mais, dans *Les Deux Sources*, cette même fermeté, il l'emploie à s'en tenir aux seules règles qu'il reconnaît pour siennes.

N'exagérons rien cependant.

Quand un grand penseur médite sur l'ensemble des choses, espère embrasser dans une doctrine cohérente le tout de la réalité, se pose avec la perspective d'aboutir les problèmes proprement philosophiques, il faut qu'il en vienne bon gré mal gré à élargir l'empirisme, lit de Procuste pour la pensée et, pour l'esprit, lit de mort. C'est tellement vrai que ce doit l'être de Bergson lui-même, si imprévu qu'il paraisse de le prétendre ; — et nous pouvons utilement en ébaucher la preuve avant d'entreprendre le sujet principal de ce dernier entretien<sup>10</sup>.

Dans les *Deux Sources*, en un passage très surveillé, dirigé explicitement contre la métaphysique rationnelle, il

<sup>9</sup> *Etudes*, 20 février 1912, p. 515.

<sup>10</sup> Nous ne ferons pas état de certaines distinctions du fait et du droit ni de certains procédés rappelant le passage à la limite, dont la justification théorique devrait apparemment dépasser l'empirisme. L'on pourrait signaler aussi des jugements de valeur de plus en plus fréquents dans l'œuvre de Bergson. Comme M. Abel Rey l'a bien montré, par exemple dans sa *Philosophie moderne*, pp. 353 sqq., l'empirisme intégral ne saurait les tolérer.

écrit : « Nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être » <sup>11</sup>. Il est donné dans une expérience réelle ou possible. Sont donc réels seulement le perçu et le perceptible. — Rien que le perçu, ce serait évidemment fort peu. Mais le perceptible c'est trop déjà. Le perceptible non perçu, comment le connaître ? Comment le deviner ? Le bergsonien opérera-t-il sur des expériences antérieures ? Combinera-t-il des éléments de choses perçues, en vue d'ensembles nouveaux ? Mais pour vous, disciple de Bergson, tout est durée — en rigueur de terme, même le monde physique — et dans la durée tout est imprévisible, dans la durée, si l'on tente de dépasser — et il le faut — les approximations de la science, rien ne se répète et rien ne se décompose comme dans l'atomisme en éléments qu'on trouverait aussi bien ailleurs. Irez-vous interroger le témoignage d'autrui, de ceux qui ont eu la bonne fortune de percevoir. Mais, Fouillée a raison d'y insister <sup>12</sup>, vous devez regarder les expériences internes comme incommunicables ; on ne peut les multiplier de personne à personne comme des unités numériques. En désespoir de cause, tiendrez-vous pour perceptible uniquement l'analogue au perçu antérieur ? Analogue, mais dans quelle mesure ? Traitant du mysticisme, Bergson n'exclut nullement que Dieu lui-même, l'Unique, le Transcendant, puisse être considéré comme perceptible.

Au fond, le perceptible est ce qui s'harmonise étroitement avec les données et conclusions précédentes. Et ainsi fait son entrée dans l'empirisme dit intégral, un supposé métaphysique qui pourrait mener infiniment loin : le droit de la pensée humaine à agencer d'autorité le donné, le droit dominateur de l'esprit à unifier.

Implicitement Bergson l'a toujours admis.

Une de ses toutes premières études fut, comme on le

<sup>11</sup> P. 257.

<sup>12</sup> *La Pensée et les nouvelles Ecoles anti-intellectualistes*, p. 349. Est-ce que Bergson n'était pas jadis du même avis ? Cf. *Essai*, pp. 142 sqq.

sait, celle du mouvement local. Dans son *Introduction à la Métaphysique*, nous lisons : « La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu'elle n'a pas d'organisation interne, mais le mouvement est articulé intérieurement. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme etc. Bref le mouvement ne sera pas saisi du dehors et en quelque sorte de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi, je tiendrai un absolu »<sup>13</sup>.

Saisir selon une unité intérieure un mouvement que nous jugeons nous être extérieur justement parce que seul l'extérieur nous en est montré et parce qu'il s'étale dans l'espace, dans le divisible homogène, dans la multiplicité pure, n'est-ce pas se fier tout bonnement à une exigence mentale qui est exigence de synthèse. La synthèse prenant souvent la forme de l'analogie, Bergson écrira : « La conscience que nous avons de notre personne nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres »<sup>14</sup>. Sauf peut-être dans le cas élémentaire d'une donnée brute soit de la conscience, soit des sens, chaque fois que le philosophe parle d'intuition, de coïncidence, de sympathie mentale, il postule la légitimité de la fonction unifiante de l'esprit.

De cela on aura le sentiment très vif à la lecture de *l'Evolution créatrice* et des *Deux Sources*, où l'élan vital est assimilé à une force, à un principe, à une conscience ou supraconscience, à un vouloir, à une liberté, à un amour, et reçoit ainsi une unité frappante pareille à celle de notre moi profond (la plus parfaite qui soit donnée), et que vraiment, nous ne pourrions simplement percevoir dans la réalité. « Il ne faudrait plus parler de vie en général comme d'une abstraction ou comme d'une simple rubrique sous laquelle

<sup>13</sup> *Introduction à la métaphysique*, Rev. de Mét. et de Mor., janv. 1903, pp. 1-2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

on classerait tous les êtres vivants. A un certain moment, à un certain point de l'espace, un courant bien visible, dit-il, a pris naissance »<sup>15</sup>. Bien visible, cet unique courant, bien visible à un moment, bien visible en un point... miracle de l'intuition !

La même présomption d'une unité de droit dans les choses inspire toute la longue et subtile discussion de l'idée de désordre <sup>16</sup>. De celle plus célèbre encore de l'idée de néant, je détache ce texte, à mon sens, très précieux : « Supprimer chaque chose tour à tour consiste à la remplacer au fur et à mesure par une autre. Dès lors, la suppression de toute absolument implique une véritable contradiction dans les termes, puisque *cette opération consisterait à détruire la condition qui lui permet de s'effectuer* » <sup>17</sup>.

Qu'est-ce à dire ? Proposition anodine à première vue, mais, sous la plume de Bergson, assez compromettante. Chez un kantien, elle n'aurait peut-être qu'une signification restreinte. Mais Bergson, lui, est objectiviste. S'il faut tenir pour objectif tout ce sans quoi une affirmation objective ne pourrait s'effectuer, ne sommes-nous pas projetés en pleine métaphysique rationnelle ? Ne faudra-t-il pas, pour rester dans la vérité, quitter le plan de l'expérience, si parmi les conditions nécessaires de toute affirmation légitime, ou même d'une seule, se trouve la finalité proprement métaphysique de l'intelligence, le dynamisme mental, dont Bergson, empiriste résolu, soupçonna peut-être la portée lorsqu'il écrivit : « Philosopher ne peut être qu'un effort pour transcender la condition humaine » <sup>18</sup> ou encore : « Par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient » <sup>19</sup> ?

<sup>15</sup> *Evolution créatrice*, p. 28.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 252-258.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 307. C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> *Introd. à la Mét.*, p. 30.

<sup>19</sup> *Energie spirituelle*, p. 22.



Et ceci nous conduit tout naturellement à ce que nous voudrions surtout considérer aujourd'hui.

Car ce qui m'étonne davantage, ce n'est pas que le plus conscient et le plus sagace des philosophes empiristes n'ait pu brider sa propre pensée, audacieuse et agile, au point de l'étouffer dans des normes par trop mesquines. Ce qui me paraît étrange, c'est qu'il n'ait pas parcouru tout le champ que l'expérience livrait à ses investigations, qu'il n'ait pas exploré, scruté à fond tout le domaine qui s'offrait à l'intuition, et à cette forme de l'intuition la plus féconde, la plus exacte et selon lui d'une valeur absolue, l'expérience interne. Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, de ce qu'on a, c'est d'ordinaire se sentir cruellement privé de ce qui manque. En épuisant les dernières possibilités de l'intuition psychologique, Bergson, lassé, eût peut-être éprouvé vivement la privation que lui infligeait sa méthode courte et si lente. Ainsi le batelier debout sur son chaland, s'il arrive à l'embouchure du fleuve et découvre l'immensité de la mer, comprend qu'il faut des bateaux tout autres que le sien pour la traversée vers les pays de lumière. En tout cas, sans une certaine abstention extraordinaire et décisive, l'abîme, car c'en est un, creusé entre sa philosophie et la philosophie chrétienne eût été moins profond et, qui sait ? un jour peut-être, quelque titan de la pensée serait venu qui, d'un effort surhumain, en eût rapproché les bords.

Précisons. Comment un grand philosophe intuitionniste dont on ne peut nier que toujours, dans la recherche sévère de la vérité, il ait tâché d'écarter de sa pensée avec une violence sur soi qu'il déclare douloureuse — sorte de torsion du vouloir — les préventions, les à-peu-près paresseux, les déformations utilitaires, ne s'est-il jamais donné à lui-même comme objet d'examen attentif cette tendance même de l'esprit vers la vérité et rien que la vérité, ressort le plus intime de la pensée et qui, dans l'exercice de l'activité mentale, s'offre à l'intuition ?

Nous le voyons chercher trop loin, à la périphérie de l'expérience, ce qu'il pouvait trouver tout près, sans détours, au centre. Il écrit : « Une théorie générale de la connaissance qui ne replace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment on pourrait les élargir et les dépasser »<sup>20</sup>.

Malheureusement, n'est-ce pas surtout ou uniquement le rapport de la connaissance à l'action pratique qui se manifestera globalement dans l'évolution générale de la vie ? Ne fera-t-elle pas affirmer à Bergson « que la conscience est la lumière immanente à la zone d'action possible ou d'action virtuelle qui entoure l'action effective accomplie par l'être vivant »<sup>21</sup> ?

Bien entendu cependant, Bergson n'a pas pu ignorer ou feindre d'ignorer l'activité intellectuelle désintéressée. En font foi quelques textes assez rares, assez difficiles à repérer. Par exemple : « Du jour où l'intelligence réfléchissant sur ses démarches s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation du général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans rapport avec l'action pratique »<sup>22</sup>.

Mais si le philosophe signale en passant l'activité purement spéculative, c'est avec une indifférence paisible qu'on

<sup>20</sup> *Evolution créatrice*, p. VI. Autre motif encore. En 1912, dans une conférence à l'Université de Birmingham, il disait : « Une philosophie trop systématique impose d'autres problèmes que les problèmes vitaux. Avant de chercher la solution, dit-elle, ne faut-il pas savoir comment on la cherchera, étudier le mécanisme de notre pensée, discuter notre connaissance et critiquer notre critique. Quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir. — Hélas ! ce moment ne viendra jamais. Une réflexion prématurée de l'esprit sur lui-même le décourage d'avance » (cf. *Energie spirituelle*, p. 2). Les mésaventures d'autres philosophes, ses contemporains, lui ont donc fait redouter de se voir lui-même engagé pour toujours et peut-être sans issue dans le dédale de la critique épistémologique.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 173.

ne trouverait pas chez le grand ancêtre de l'empirisme, François Bacon lui-même, qui magnifiait comme par surprise ce qu'il appelle « la simple vision de la lumière ».

Dans *Matière et Mémoire*, la spéculation semble même reléguée obstinément dans la région mentale des rêves.

Bergson distingue à l'aide d'une comparaison pittoresque les degrés du savoir : « Des plantes aquatiques qui montent à la surface sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles se rejoignant au-dessus de l'eau leur donnent de la stabilité en haut par leur entrecroisement, mais plus stables sont encore les racines solidement plantées dans la terre qui les soutiennent du bas » <sup>23</sup>. Comme le botaniste s'intéresse à tout le nénuphar ou le lotus, racines, tiges, feuilles et fleurs, Bergson se penche attentif sur divers modes de connaissances qu'il assimile à des feuilles, à des tiges, à des racines, mais il ne s'est pas attardé à l'étude du germe vigoureux, d'où se dégagent par une mystérieuse poussée les racines, les tiges, les feuilles et les fleurs. Il n'a pas observé le dynamisme propre à l'intelligence dans son exercice fécond. L'on ne pourrait exagérer la gravité d'une pareille carence. La pensée philosophique ne saurait élucider à fond les principes qui la guident, ni en tirer sur des lignes sans bavures ni déviation toutes les conséquences, si elle ne recourt à la conscience du dynamisme intellectuel, au moins de façon implicite en déterminant l'objet formel adéquat de la raison.

Même dans les limites trop étroites où se cantonne la philosophie bergsonienne, la regrettable lacune s'avère néfaste tant au point de vue de la justification critique que de l'apport doctrinal, tant au point de vue des assises que de l'édifice.

Et d'abord donc au point de vue critique.

L'on sait avec quelle nerveuse énergie Alfred Fouillée, au déclin assombri de sa célébrité, attaqua la philosophie

<sup>23</sup> *Les deux sources*, p. 8.

nouvelle. Comme à Lachelier, plus tard à Höffding et à d'autres, il lui semblait que l'immédiat bergsonien restait équivoque et ne pouvait servir de critère décisif. Voici l'objection : Du fait que cet immédiat est ultime pour nous, du fait qu'il défie nos analyses, s'ensuit-il nécessairement que toute subjectivité ou relativité en soit exclue ?

Les éclaircissements du maître <sup>24</sup> n'ont pu, semble-t-il, satisfaire complètement que les bergsoniens complètement satisfaits d'avance de tout le Bergsonisme. Et il serait trop commode ici de résumer les dernières pages du livre de Fouillée, *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, où cet auteur riposte à Bergson avec une insistance presque blessante, comme on pouvait s'y attendre après le rappel toujours inquiétant de la vieille formule amicale : *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Ce débat, je crois ne pas me tromper, n'a pas dû plaire beaucoup à Bergson. Et après tout, qui sait ? peut-être s'est-il rendu compte lui-même de la faiblesse de son critère présenté tel quel, puisque dans sa conférence *La conscience et la Vie* en 1911, il disait : « Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience soit externe soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence » <sup>25</sup>. Quoi donc, serait-ce parfois démontrable ? et alors, en principe, qu'importe que ce ne soit pas encore démontré ? <sup>26</sup>

<sup>24</sup> Voir dans le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, au mot *Immédiat*.

<sup>25</sup> *Energie spirituelle*, p. 37.

<sup>26</sup> Nous pouvons indiquer ici, mais trop brièvement, pourquoi les explications sommaires de Bergson nous laissent perplexe. 1. « Toute philosophie, dit-il, est bien forcée de partir de données immédiates ». — Oui, mais est-ce nécessité de fait ou nécessité de droit ? Et toutes les données immédiates sont-elles universellement reconnues comme également valables, ce qu'il faudrait si c'était formellement comme immédiates qu'on les jugeait indiscutables ? Le phénomène est le seul immédiat admis, au moins de façon précise, par tout philosophe. Or, dès l'abord, le réaliste qu'est Bergson se sépare des phénoménistes. — 2. « L'immédiat a la capacité de résoudre les oppositions en supprimant les

Même M. Jacques Chevalier, si équitablement sympathique au bergsonisme, reconnaît la difficulté et d'un geste discret jette le lest à pleine main; mais il observe : « De l'aveu de tous il y a dans la connaissance du moi par la conscience quelque chose qui est immédiatement donné au Je, c'est le moi lui-même »<sup>27</sup>. Sans doute, mais encore ici faudrait-il user de circonspection. La distinction est devenue classique entre le moi phénoménal, le moi nouménal, le moi transcendantal. Et qu'est-ce que ce moi bergsonien qui dans ses profondeurs rejoint l'énergie cosmique ?

Par contre, et c'est tout ce qu'on peut dès l'abord affirmer d'incontestable, le retour complet sur elle-même de la pensée en exercice offre le cas nettement privilégié d'une coïncidence parfaite du principe de la connaissance et de son objet, coïncidence exclusive du dédoublement que la

problèmes ». — Mais comment savoir s'il les supprime radicalement ou si, par une certaine façon de capter l'attention, il les masque ? Au moment où l'on s'absorbe tout entier dans l'intuition si laborieuse de l'immédiat, l'on ne se pose encore, cela va de soi, aucune des questions que la réflexion fera naître. S'ensuit-il que ces questions (concernant la liberté par exemple), n'aient pas de raison d'être et ne puissent suggérer des solutions diverses ? Disons seulement qu'elles seraient insolubles parce qu'ignorées, s'il fallait s'en tenir à l'immédiat. — 3. Le sujet, ni comme intelligence, ni comme organisme, ne crée des objets d'intuition. — Mais autre chose est de projeter dans le contenu de la connaissance un apport subjectif qui soit un représenté, autre chose de rendre peut-être (et le peut-être ici suffit) cette connaissance relative au sujet. Une connaissance relative n'est pas nécessairement une connaissance qui mêle à l'objet du subjectif objectif; mais c'est une moindre connaissance, une connaissance qui est moins purement connaissance à cause de l'imperfection du principe qui l'émet : telle l'expérience toute sensible, comparée à l'acte de la raison dont on peut dire que c'est la seule vraie connaissance. — 4. Enfin Bergson allègue que l'intuition immédiate, « où l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité », « saisit l'essence de la vie aussi bien qu'elle saisit l'essence de la matière ». — Comment essayer de nous faire tenir pour probante cette audacieuse proposition, en évitant toute apparence de pétition de principe ?

D'autres objections encore viendront à l'esprit si l'on se reporte pp. 48 sqq. de *Matière et Mémoire*, où Bergson nous montre comment les affections et les souvenirs se mêlent aux perceptions actuelles. Mais sur ce point, la pensée de l'auteur ne s'est-elle pas quelque peu modifiée ?

<sup>27</sup> Bergson, p. 114.

relativité suppose, pourvu toutefois qu'évitant le morcelage intempestif, l'on comprenne qu'il s'agit moins d'un second acte se superposant à une première opération que de l'intensification attentive de la conscience spontanée.

Mais alors, ne sommes-nous pas emprisonnés tout entiers dans le mental, ne sommes-nous pas réduits à une νοήσεως νόησις trop humaine ? Voyons ce qu'il en est.

Quand elle opère, l'intelligence s'atteint elle-même implicitement dans sa finalité, elle se saisit comme étant fondamentalement recherche de vérité, tendance à se donner à elle-même l'indication fidèle du réel, rien que du réel et de tout le réel.

Elle est faculté de l'être, et dans le déploiement interne de son dynamisme, c'est comme faculté de l'être qu'elle prend conscience d'elle-même<sup>28</sup>. Elle saisit son être particulier, mais, et voici qui est capital, une faculté dont l'objet adéquat est l'être et non tel être, dont la fin est la plénitude du réel et non quelque modalité réelle, ne saurait saisir aucun objet particulier, fût-ce elle-même, principalement en tant que particulier, mais en tant que, bien que particulier, néanmoins il est. Elle saisit donc l'objet d'abord comme ayant ce qu'il faut pour être et pas uniquement pour n'être que ceci ou cela. Ainsi elle pose non pas seulement les conditions de cet être en tant que tel être, mais virtuellement toutes les conditions sans lesquelles on ne peut être.

Faculté de l'être, une présentation imparfaite de l'être, d'un être, des êtres, pourra diminuer la richesse et le prix de son acquisition, mais non pas l'égarer inévitablement vers le non-être. Puisque sa nature ne l'incline qu'à exprimer en elle-même le réel précisément comme réel, pourvu qu'elle suive sa direction native, l'intelligence ne peut objectiver que de l'objectivable en droit, même s'il est engagé dans les im-

<sup>28</sup> « L'analyse de l'affirmation humaine... dégage du sein même de notre dynamisme intellectuel la réalité de l'être régulatrice de l'activité affirmante... ». A. GARDEIL, O. P., *Le Donné Révélé et la Théologie*, p. 10.

précisions, les indéterminations et la relativité des sensations. Quand elle n'obéit qu'à elle-même, elle se doit d'élever au niveau de l'intelligible en fait ce qui s'y prête dans l'apport de ces facultés indigentes, confuses et suspectes que sont les sens corporels, dont on a beau jeu de dénoncer de plus en plus les caprices fonctionnels et les illusions. Dans ses affirmations catégoriques, elle n'accueillera le donné sensible qu'en tant qu'il participe de l'être et selon la manière dont réellement il en participe. Sinon, confusément au moins, la raison se contredirait.

Il ne serait pas hors de propos de rappeler le passage du *De Veritate* qui fut, ici même, objet d'analyses devenues en quelque sorte classiques, passage d'autant plus significatif à certains égards qu'il fut écrit en pleine sérénité, saint Thomas n'ayant pas à esquiver de son temps les redoutables objections critiques qui se sont multipliées depuis : « Veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; ... cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur »<sup>29</sup>. J'y vois que la vérité est connue, non dans le donné ni dans l'acte seulement, mais dans l'adaptation au donné, du principe cognitif saisi précisément comme actif en fait. Et ce n'est pas, je crois, fausser le sens de ce texte que d'y trouver, entre autres choses, que c'est seulement dans la saisie par l'intelligence de son dynamisme propre en train d'opérer, que la certitude acquiert la pleine conscience de ce qu'elle vaut.

<sup>29</sup> *De Veritate*, quaest. I, art. 9.

L'étude attentive du retour intuitif de la raison sur sa finalité interne eût pu combler une décevante lacune de la critique bergsonienne. Ce n'est pas tout. A un autre point de vue, plus important peut-être, n'eût-elle pas prévenu la confusion, hélas ! métaphysique, déjà signalée plus haut, qui dépare à nos yeux les plus belles pages de l'*Evolution créatrice* et n'est pas absente des *Deux Sources* ?

Dynamisme et devenir semblent chez Bergson synonymes <sup>30</sup>.

Mais, derechef, que la raison engagée dans son opération naturelle se replie sur soi, elle pourra saisir à même et à coup sûr que le mouvement, fût-il spontané et tout intérieur, fût-il son mouvement à elle, si parfaite, dénote comme tel une faiblesse, en voie parfois de se surmonter, mais enfin une imperfection dynamique.

Et si la raison, supposée attentive à sa finalité et consciente de viser uniquement son objet formel, nous affirme un mouvement quel qu'il soit, elle ne l'objective jamais comme un tout réel mais comme une réalisation, c'est-à-dire comme ce qui n'est réel que grâce à un principe et à un terme distincts tous deux de ce qui est le simple passage de l'un à l'autre, de ce qui est le mouvement même ; elle l'objective enfin comme chose indigente, comparée à la force, qui, dans la mesure exacte où elle est force, a ce qu'il lui faut.

Le mouvement est un dynamisme distendu, une activité de toute façon dépendante ; il lui manque cette concentration et cette autopoSESSION qu'est le dynamisme comme tel, — et s'il y a, à l'origine de tout, une réalité parfaitement maîtresse d'elle-même, il faudra éviter scrupuleusement de la nommer avec Bergson « une continuité de jaillissement »,

<sup>30</sup> Moins nettement, d'ailleurs, que chez plusieurs de ses disciples, chez M. Leroy notamment.



car elle ne peut être, selon le mot d'Aristote, que l'ἐνέργεια ἡ καθ' αὐτήν<sup>31</sup>).

Du point de vue qui est le nôtre, il paraît bien qu'un redressement de la philosophie bergsonienne n'est pas impossible à partir de la finalité intellectuelle<sup>32</sup>. Quant à présumer, à soupçonner ce qu'aurait au juste trouvé dans cette voie un génie aussi original que Bergson, ce serait d'un grand ridicule. Chaque fois qu'il entreprit une étude nouvelle, il étonna tout le monde.

Soyons net. En définitive, il est peu croyable que ce penseur dont on ne connaît aucune rétractation et qui chausse si allègrement la semelle de plomb, le *plumbum* du chancelier Bacon, arrivé aux frontières les plus reculées de l'expérience intégrale, les eût franchies en tournant le dos à tout son passé philosophique et en échangeant délibérément le *plumbum* empiriste contre une sandale ailée. N'affirment-il pas dans son dernier ouvrage tout récent qu'il entend bien s'en tenir à la même méthode<sup>33</sup>? Décidément, comme Bacon, *non alas*.

Mais du moins, parce que les exclusions lui répugnent, vraisemblablement il eût moins dédaigné, mieux compris les

<sup>31</sup> *Métaphysique*, 7; 1072 a-b. — Il semble parfois que l'écart se comble : « Une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement étrangère à la durée. L'absolu... vit avec nous. Comme nous, mais par certains côtés *infiniment* plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure ». *Evolution créatrice*, p. 323. « Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu qui est *cette énergie même*, ils ne pouvaient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi ». *Les Deux Sources*, p. 276. C'est nous qui soulignons.

<sup>32</sup> Bergson eût-il parfaitement saisi — et il le pouvait en somme — la différence entre mobilisme et dynamisme, il ne s'ensuivrait pas que, sans recours à la métaphysique proprement dite, il eût pu démontrer la distinction adéquate qu'il y a entre Dieu et le monde, et l'insuffisance en l'espèce d'une distinction beaucoup moindre telle qu'elle existe entre la nature d'une personne et le progrès immanent de son activité. Il eût fallu que le dynamisme mental le conduisît d'abord jusqu'à la métaphysique rationnelle.

<sup>33</sup> Par exemple, pp. 284-285 et passim dans tout le chapitre III.

ambitions de la métaphysique rationnelle, même, qui sait ? de la plus inconfusable qui soit, la métaphysique gréco-thomiste.

Puisque le titre comme le sujet de ces brèves conférences n'est pas seulement *Bergsonisme*, mais aussi *Métaphysique*, qu'il nous soit permis dans une dernière partie, de laisser entrevoir la fécondité spéculative de cette intuition vraiment privilégiée omise par Bergson. Et si, d'emblée, nous nous trouvons transportés aux antipodes de la Philosophie nouvelle et parmi les plus sèches abstractions, cela même sera significatif, sans cependant proscrire tout rapprochement.

Nous serons menés aussitôt à quelques thèses d'une extension immense qui, proposées à un bergsonien, lui sembleraient un jeu concerté de formules factices, mais sans lesquelles le thomiste juge d'ordinaire toute métaphysique irrémédiablement tronquée, irrémédiablement caduque, irrémédiablement muette sur les explications suprêmes. Démunie de ces fondements-là, toute philosophie, dût-on lui concéder des contours grandioses, un charme énigmatique et un séduisant pouvoir de suggestion, n'est comparable tout au plus qu'à une grande tête de sphinx souriante et d'une immortelle beauté — mais dans le sable.

Quand notre intelligence opère dans la sérénité, sans aucune pression qui l'asservisse, toute lacune de la connaissance lui est privation, toute limitation du savoir, obstacle à renverser. L'attrait profond qui l'anime devient conscient et, comme nous l'avons dit, il ne peut tromper, car il n'est que l'orientation vers toute vérité, il est impliqué dans toute objectivation comme ce qui la rend possible, à telle enseigne que nier la valeur cognitive de cet attrait, ce serait objectiver implicitement que l'objectif n'est pas, connaître que la connaissance n'est absolument rien, se repaître d'absurdité formelle.

Mais tendre à la plénitude du vrai, c'est tendre à la coïncidence, *adaequatio*, de tout le pensé avec tout le réel,

et de même, puisque la stricte unité d'une tendance dit la stricte unité de son terme suprême, c'est tendre à la coïncidence parfaite de ce qui est parfait dans l'ordre de la pensée avec ce qui est parfait dans l'ordre de la réalité.

Dès lors, rien de ce qui manque de cette plénitude, rien d'imparfait, ne s'imposera à l'intelligence ni comme pensable ni comme existant qu'en lui imposant en même temps, comme condition objective de connaissance, une négation implicite de l'imperfection, négation qui, de toute évidence, ne saurait concerner *intrinsèquement* l'imparfait lui-même, car celui-ci, présent selon son imperfection à la faculté de connaître, est simplement affirmable comme imparfait. Tout ce qui est donné, et donné comme restreint, sera, quoique indubitable, jugé insuffisant *sans quelque chose d'autre*, et du coup la plénitude sera jugée seule suffisante par une faculté qui n'est en quête de la plénitude et de la perfection qu'en tant qu'elle est en quête de la seule vérité.

Au niveau de l'imparfait, rien n'est vrai que d'une façon conditionnelle, rien n'est vrai que s'il y a le vrai au delà de toute imperfection ; toute coïncidence particulière de pensée et d'être est en fonction d'une coïncidence inconditionnée celle-là en un sommet qui domine tout niveau, c'est-à-dire dans l'absolu.

Sous peine de perdre l'unité rigoureuse de sa finalité interne, que la conscience atteste pourtant dans la simplicité de ses actes, la raison humaine, nécessairement bien qu'implicitement, doit accueillir la moindre vérité comme pure participation de la vérité qui est fin dernière ; et par conséquent, les deux termes, pensée et réalité, qu'unit un rapport spécial de vérité, participent chacun à sa manière, l'un logiquement, l'autre ontologiquement, de cette identité absolue qu'est le parfait.

Puisque tendre à la plénitude de la vérité, c'est ainsi se référer, à la fois pour l'ordre idéal et pour l'ordre réel, au parfait comme complétif éminent de toute imperfection,

une coïncidence établie par l'intelligence entre la pensée et l'existant sera d'autant plus riche de vérité qu'il y aura approximation plus grande — disons moins dérisoire — du parfait. Toute inégalité dans la perfection dit la même inégalité dans la vérité. Et c'est donc une exigence de la vérité rigoureuse que toute différence de perfection soit marquée et distinguée mentalement dans le mental et réellement dans le réel, et cela formellement comme différence de valeur au point de vue absolu.

Ainsi se dégage de la finalité intellectuelle le grand principe thomiste du primat de la perfection comme perfection, de l'acte comme acte, aussi bien dans l'ordre pensé que dans l'ordre ontologique.

Principe indispensable comme l'est une clef de voûte.

Principe vraiment souverain auquel se rattachent aussitôt quelques thèses spécifiquement thomistes qui sont, nous le croyons, les états de toute la métaphysique, ses quatre colonnes d'angles.

Et d'abord, s'il y a primat de l'acte dans l'ordre du pensé comme tel, si un degré quelconque de perfection simple n'est logiquement concevable qu'avec cette condition implicite que le maximum de perfection le soit en lui-même supérieurement, toute idée de l'être imparfait contiendra un dédoublement (celui même qui fonde la distinction qu'il y a dans l'expression : être fini). Il s'y trouvera à la fois une évocation confuse de l'absolu et la fixation d'un degré, il s'y trouvera deux aspects dont l'un, si par impossible on pouvait l'isoler, le purifier de tout le reste, ne retenir que lui, serait identiquement l'absolue perfection de l'être, et dont l'autre, qui est restriction, si on pouvait le prendre à part, serait tout bonnement équivoque par rapport à l'absolu, qui est plénitude. Il faut donc admettre que l'union des deux, qui évidemment ne sont pas simplement accolés, se maintient entre l'identité et l'équivocité, sur le plan de l'analogie.

Et toute note de perfection simple convenant à l'être

comme être ne sera appliquée par la pensée à l'être fini, à cet être fini-ci, qu'en étant appliquée implicitement à l'être absolu, mais exactement suivant l'écart qu'il y a entre cet être-ci et l'être. Elle sera appliquée d'une part avec la limitation propre de cet être fini-ci et d'autre part avec la négation de toute limite.

Par conséquent, analogie de l'idée d'être et de ses synonymes, analogie radicalement d'attribution, mais qui ne s'explique analytiquement que dans une proportionnalité.

A le considérer maintenant dans l'ordre non plus mental mais ontologique, le grand principe du primat de l'acte imposé par le dynamisme intellectuel, nous indique une conclusion plus paradoxale, que déjà l'on prévoit.

S'il est vrai qu'aucune réalité ne peut être saisie comme réalité sans que l'on y puisse déceler la prévalence effective de la perfection ontologique, le primat de l'acte comme acte, il est impossible que, dans un être fini, la perfection la plus directement caractéristique de l'être, l'existence, l'esse, s'identifie, sans plus, avec ce qui fait la limitation de cet être, sinon, à l'intérieur de cet être, rien, en aucun sens, ne prévaudrait réellement sur l'acte en tant que moindre acte, puisque en cela consisterait purement toute sa réalité foncière : négation, comme on le voit, du primat de l'acte comme acte<sup>34</sup>. Mieux encore, si ce qui fait que cet être est limité s'identifiait avec son existence, il faudrait dire que cet être est tout entier exigence de ce qui est opposé à l'acte, exigence d'une certaine limitation, et exigence la plus radicale, la plus pressante qui se puisse concevoir, car ce qui est le plus nécessaire à un être, c'est d'être ce qu'il est

<sup>34</sup> Même distinct de l'essence, l'esse de l'être fini est, lui aussi, moindre acte. Mais en lui, dans sa répugnance absolue à s'identifier avec le principe constitutif qui le limite comme acte, est inscrit le primat de l'acte comme acte. Quel autre fondement trouver d'une telle opposition ?

Si nous sommes loin ici du dynamisme empirique, nous sommes infiniment plus loin des concepts statiques, odieux à la Philosophie nouvelle.

*d'abord*, ce qu'il est le plus foncièrement. Or, rien, en aucun sens, ne serait réellement plus foncier dans l'être limité que ce qui le ferait limité sans différer de l'esse. C'est chose absurde. Il faut donc que la limitation ait un principe qui, bien qu'intérieur à l'être fini, ne s'identifie pas purement et simplement avec lui. Et comme ce principe limitant distinct est exactement principe limitant d'être et non pas seulement limitation de telle ou telle modalité, rien de ce qui est dans cet être n'échappera à ce principe distinct de limitation. A ce titre il se présente comme la caractéristique fondamentale, comme l'essence.

En deçà de l'Acte pur, du Parfait, partout donc distinction réelle d'essence et d'existence ; et nier cela, comme aucune des autres thèses qui se rattachent au dynamisme intellectuel, lequel seul permet de définir l'intelligence comme faculté de l'être, c'est nier la synthèse thomiste et réellement la synthèse métaphysique tout court.

Entre les deux thèses majeures que nous venons de rappeler, entre la composition réelle d'essence et d'esse et l'analogie intrinsèque qui, telle qu'elle se trouve dans toute affirmation existentielle primitive, comporte, nous l'avons dit, un dédoublement interne de la notion d'être, l'on n'a pas manqué de signaler le parallélisme. Deux autres thèses, que nous rappelons d'un mot, presque aussi distinctives du thomisme mais beaucoup moins étrangères à la philosophie bergsonienne, se correspondent semblablement.

La matière étant donnée, le primat de l'acte comme acte dans l'ordre du pensé fait comprendre la distinction qu'il y a à l'intérieur même de la conception des choses matérielles, entre les notes communes seules représentées intellectuellement et la référence au mode sensible individuel <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Un élément de la preuve : En vertu même de son mode sensible, une représentation des sens ou de l'imagination ne peut exprimer que de façon indirecte, imprécise, simplement potentielle une essence, c'est-à-dire ce qui reçoit et possède directement la perfection propre de l'être, l'esse. L'intelligence, en

Et derechef, la matière étant donnée, le primat de l'acte comme acte dans l'ordre de l'existant fait admettre, par une preuve assez délicate, la distinction réelle de la forme substantielle et de la matière indéterminée <sup>36</sup>.

Ainsi achèvent de se définir, à partir du dynamisme intellectuel, toutes nos pensées sur les choses et toutes les choses que nous pensons, et cela selon leurs grandes caractéristiques et leurs degrés essentiels, avec en perspective des corollaires sans nombre.

Ainsi surtout Dieu est accessible par la voie philosophique la plus courte. N'est-ce pas incliner presque aussi-

quête nécessairement de la voie la plus immédiate vers la perfection de l'être, ne saurait émettre en relation avec cette représentation inférieure qu'un acte impliquant une opposition au mode sensible, lequel seul, cependant, concrétise et individualise, pour la conscience, le représenté. Cet acte sera donc abstraction et virtuellement généralisation. Il n'exprimera qu'une essence commune, puisque aussi bien, la finalité interne de l'intelligence, orientée simplement vers l'être et non vers telle essence individuelle plutôt que vers telle autre, n'est pas de nature à conférer à cette essence l'individualité propre.

<sup>36</sup> Une fois compris à la lumière du dynamisme intellectuel le sens exact et l'absolue vérité du principe du primat de l'acte comme acte, les difficultés les plus notables que peut présenter l'argument sont surmontées. D'une part, l'essence, telle que la composition du fini comme fini nous amène forcément à la concevoir, est le principe réel constitutif qui a une existence. Elle se caractérise donc comme aptitude réelle à posséder un *esse*. C'est là ce qui lui donne sa valeur; c'est là une certaine perfection, la perfection propre de l'essence; c'est l'acte au niveau de l'essence. D'autre part, s'il y a, à l'intérieur d'un être, quelque chose qui est de nature à rendre une essence réellement imparfaite dans sa manière de posséder un *esse*, ce sera évidemment une restriction de cette perfection (ou bien le terme imparfait est un pur non-sens); et dans cet être, puisque le primat réel de l'acte comme acte doit toujours se vérifier, il n'y aura pas seulement moindre acte, mais distinction réelle entre une perfection qui, de soi, serait totale et ce qui l'amoindrit. Or ce qui fait qu'une essence est matérielle fait aussi précisément qu'elle ne possède un *esse* que d'une manière instable, mal unifiée, mal déterminée, imparfaite en un mot, etc., etc. Ce n'est pas le lieu de rencontrer toutes les objections possibles. Pour nous, il nous semble bien que la preuve de l'hylémorphisme, si faible si on la fait reposer sur des bases toutes différentes, trouve son aplomb sur le principe le plus audacieusement métaphysique. Et nous ne voyons pas comment la synthèse thomiste pourrait se constituer sans l'acceptation intrépide, presque provocante, du primat de l'acte comme acte. Il est vrai qu'aux yeux de plusieurs, toute vue très largement synthétique ne peut qu'être suspecte.

tôt sa raison devant l'Acte pur que d'admettre le primat de l'acte comme acte ou d'admettre que notre pensée ne peut poser un être fini quelconque sans que l'analogie métaphysique la force à poser un analogué supérieur au fini, ou d'admettre que l'être fini est composé formellement en tant que fini, ce qui exclut qu'il soit absolu comme être.

Et d'ailleurs saint Thomas, dans un passage injustement dédaigné du *Contra Gentes*, basant, nous semble-t-il, plus immédiatement la preuve de Dieu sur le dynamisme intellectuel, sur l'essor de l'esprit vers le vrai, n'a-t-il pas écrit avec une sublime simplicité : « Il y a du plus ou moins vrai, il y a donc le souverainement vrai et par conséquent aussi le maximum d'être, puisque ce qui a le plus de vérité a le plus d'être » ? <sup>37</sup> Mais qu'est-ce qui nous permet de saisir avec évidence des degrés de vérité par rapport à un maximum que nous ne pouvons intuitionner, sinon la conscience de notre activité intellectuelle dont la visée foncière va au delà de toute vérité particulière et réclame donc, clame plutôt, avec la même force dont elle affirme sa propre valeur, la vérité des vérités, la vérité de Dieu, c'est-à-dire à la fois l'intelligibilité divine et l'existence divine ?

Ces conceptions, que nous venons de rappeler assez librement, ne sont, en substance, ni d'aujourd'hui, ni d'hier ; elles ne doivent jamais paraître anciennes. Car enfin l'essentiel n'est pas d'affiner à l'extrême une certaine fonction commune de notre pensée, l'intuition du donné, ni d'explorer une plus large portion de ce champ de l'expérience à tout jamais inépuisable, où les choses s'altèrent et passent, sans doute parce qu'il n'est pas indispensable qu'elles soient ainsi

<sup>37</sup> I C. *Gentes*, cap. XIII, et aussi *Summ. Theol.*, I<sup>a</sup>, q. II, art. 3. Nous avouons ne pas comprendre qu'il faille, comme on le fait parfois, tenir la rédaction plus tardive de la *Somme Théologique* pour l'équivalent d'une rétractation totale, qui serait d'ailleurs, à voir les choses de près, d'une insigne gaucherie. A ce propos on nous excusera de renvoyer à une étude, qui n'est qu'un essai, parue dans la *Nouvelle Revue théologique* : *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, mai-juin 1927.



plutôt qu'autrement ni qu'elles demeurent. Ce qui importe c'est de prendre conscience de toute la portée de notre raison, de ne renoncer à aucun de nos moyens de savoir et de cheminer le plus loin possible vers les vérités de plus en plus synthétiques et primordiales.

Et si l'usage le plus hardi de notre intelligence est celui qui nous éclaire davantage sur notre raison de vivre, sur notre destinée et sur notre relation intime et poignante avec l'Être voilé qui est à la fois origine et exemplaire et fin de tout, ce mode de connaissance naturellement prime de droit, on doit, si on le peut, le faire primer en fait — et certes il faut y voir autre chose que je ne sais quelle raréfaction de la pensée où profondeur et vide se confondraient ridiculement.

Que l'intelligence circule parmi les choses mobiles dont l'expérience illumine la flottante surface, mais aussi qu'elle creuse en-dessous, jusqu'aux couches obscures qui sont des assises stables et solides et qu'elle prenne de là son élan pour transcender toute donnée empirique à l'infini.

Empirisme intégral et métaphysique rationnelle sont compatibles ; mais s'il fallait choisir, plutôt que de s'enliser dans le terre à terre de l'expérience, mieux vaudrait pouvoir tout de suite s'en évader.

On ne fait de la philosophie que pour se dépasser. Qui a dit cela ? Bergson lui-même <sup>38</sup>.

Le bergsonisme porte atteinte aux droits vitaux et imprescriptibles de la spéculation. Parmi tant de beautés, c'est une laideur. C'est surtout un égarement tel qu'il n'en faudrait pas plus pour ramener finalement à l'agnosticisme ceux qu'en avait délivrés la Philosophie nouvelle par le bienfait d'un peu d'étincelante lumière, — dont la clarté pourtant, séparée de l'inextinguible foyer, ne pourrait, comme toute autre, que s'éteindre.

<sup>38</sup> Cf. *Introd. à la Métaph.*, p. 30 et ailleurs.

Cette courte étude sur le philosophe puissant qui est aussi avec Platon et Nietzsche de beaucoup le plus imagé, peut-être nous sera-t-il permis après tant d'abstractions de la terminer, d'une manière fort peu scolastique, par l'enfantillage d'une allégorie, et d'y mettre notre conclusion.

Il arrive qu'en pleine mer des navigateurs voient monter au loin une grande forme qui semble dominer les flots et dont ils ne savent d'abord si c'est un amoncellement de nuées ou l'escarpement du rivage désiré. Cette grande forme lointaine, incolore, toute en hauteur, ce sera, si vous le voulez, la métaphysique rationnelle. Si les navigateurs sont les bergsoniens, entendons ce qu'ils disent : « Devant nous, là-bas, est un vaste nuage trompeur, dont il serait bien inutile de vouloir approcher pour y amarrer le navire. Au large ! Toujours au large ! En l'exaltante compagnie de quelques héros pleins d'enthousiasme, d'amour et d'illusion peut-être, continuons avec le même vertige de la vitesse, à nous laisser lancer en avant par l'infatigable hélice, par cette *vis a tergo*, dont nous sentons les trépidations violentes. Elle nous chasse sur la mer aux imprévisibles caprices vers un horizon qui recule tout juste aussi vite que nous avançons, comme s'il cédait avec les eaux à la poussée même de la proue. N'interrogeons avec impatience ni la mer mouvante, ni le ciel incertain : rien ne saurait nous promettre une rive où jeter l'ancre, cette ancre si grande, si antique et si belle qu'à tout hasard nous laissons pendre au flanc du bateau ». Voilà ce qu'ils devraient dire, semble-t-il.

Mais nous, cette chose éthérée, altière, montant à perte de vue, la Métaphysique enfin, qui mène certainement à Dieu... nous, disciples de saint Thomas, nous savons que c'est la terre ferme.

CH. LEMAÎTRE, S. J.,

Professeur aux Facultés N.-D. de la Paix à Namur.