

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1918)
Heft: 28

Artikel: La connaissance intégrale
Autor: Benrubi, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380002>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.03.2026

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

LA CONNAISSANCE INTÉGRALE (1)

L'exclusivisme est un des fléaux les plus désastreux de la pensée humaine. Il est la source de toutes les erreurs et de tous les conflits entre les hommes. C'est la tendance à confondre la partie et le tout, et à fermer les yeux sur l'harmonie universelle, qui fait naître les malentendus dans la pensée et dans l'action de l'humanité. Dans le domaine de la théorie de la connaissance, cette tendance a eu les conséquences les plus fâcheuses. Toutes les querelles entre sceptiques et dogmatiques proviennent de ce que les uns et les autres s'obstinent à ériger en absolu telle ou telle faculté de connaître, telle ou telle manière de procéder de la pensée, et à se mettre en quelque sorte des œillères pour ne pas voir ce qui ne s'accorde pas avec leurs conceptions ou leurs solutions unilatérales du problème épistémologique.

I.

En effet, ce qui caractérise le *scepticisme*, sous ses différentes formes, ce n'est pas de considérer le doute comme une partie intégrante du processus de la connaissance. S'il n'y avait que cela dans le scepticisme, il serait irréfutable.

(1) Communication faite à la douzième réunion annuelle des philosophes de la Suisse romande, à Lausanne, le 16 juin 1917.

Notre vie, dans son ensemble, est tellement pleine de mystères, d'énigmes et d'incertitudes, nous avons été, par tel ou tel de nos sens, par telle ou telle faculté mentale, si souvent induits en erreur, nous avons, dans le cours de notre existence, tellement hésité entre les différentes possibilités de juger et d'agir, nous avons tellement souffert sous le joug de l'« embarras du choix », que ce serait purement et simplement mentir si l'on voulait mettre en doute la réalité du doute. Mais autre chose est admettre le doute comme un degré dans l'œuvre progressive de la connaissance, autre chose est l'ériger en système. Or, c'est cette dernière manière qui est propre au scepticisme. Il applique à l'ensemble de notre connaissance ce qui n'est vrai que de la connaissance partielle de tel ou tel de nos sens, de telle ou telle faculté mentale. De ce que tel ou tel de nos sens, employé isolément, nous trompe souvent, de ce que telle ou telle faculté mentale, séparée de tout l'ensemble de notre être, ne nous donne que des fragments ou plutôt des fantômes de la réalité, de ce que telle ou telle science se borne à l'étude de tels ou tels rapports entre les choses, le scepticisme conclut que nous sommes incapables d'acquérir une connaissance de la nature intime des choses, que la science n'a affaire qu'à des relations et à des phénomènes et que nous devons nous contenter des écorces et des fictions. Cette attitude est caractéristique non seulement du scepticisme proprement dit, mais encore de toutes les variations de l'agnosticisme, telles que le phénoménalisme des néo-critiques, le négativisme des positivistes, le relativisme et enfin l'illusionisme. On est sceptique non seulement lorsqu'on *nie* la possibilité de connaître adéquatement la vérité, mais aussi lorsqu'on *affirme* la certitude du doute et l'existence de l'Inconnaissable. Nous sommes autorisés à parler d'exclusivisme sceptique, c'est-à-dire d'une tendance à appliquer à l'ensemble de la connaissance ce qui n'est vrai que de la connaissance partielle, lorsqu'on s'efforce, par exemple, de prouver qu'il n'y a pas de critère de la vérité (Pyrrhon),

qu'il n'y a aucune correspondance entre nos concepts et les choses, entre la science et la réalité (nominalisme), que les « choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence et n'y fassent leur entrée de leur force propre et autorité » (Montaigne), que tout ce qui dépasse « l'expérience » est inconnaissable, que l'expérience même ne suffit pas lorsqu'il s'agit d'expliquer le rapport de causalité et qu'il est impossible à l'homme de connaître ce que les choses sont et la manière dont elles agissent (Hume), que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent réellement concerner leur nature intime, ni leur cause première ou finale, ni leur mode essentiel de production et que rien n'est absolu (A. Comte), que les idées dernières de la science sont représentatives de réalités incompréhensibles, que la vérité fondamentale est hors de notre portée, que la substance et l'origine des choses objectives comme celles des choses subjectives sont impénétrables, bref que rien ne peut être connu dans son essence intime (Spencer), qu'il n'existe rien d'autre que le phénomène et que le noumène est inconnaissable (criticisme et néo-criticisme), que notre conception de l'univers est entièrement différente du réel, que le désir de comprendre le monde est non seulement irréalisable, mais encore absurde et téméraire, que les fonctions logiques, les catégories ne sont pas du tout des révélations authentiques du réel, mais plutôt des « fictions », c'est-à-dire des constructions artificielles de la pensée, en vue de réaliser ses buts, que ces fictions non seulement s'écartent de la réalité, mais encore lui sont opposées, qu'elles sont la falsification de la réalité, et que cela est vrai non seulement de la connaissance scientifique, mais de toute connaissance en général (Vaihinger). Ainsi, il s'agit dans toutes les étapes du scepticisme, d'une fissure, d'une rupture irrémédiable entre l'homme et la réalité ou, ce qui revient au même, d'un vrai suicide épistémologique.

Ce suicide est-il légitime ? Non. Que notre connaissance ne présente pas, dans la plupart des cas, le caractère d'une perfection absolue, nous serions les derniers à le contester. La question est seulement de savoir pourquoi et jusqu'à quel point notre connaissance est imparfaite et inadéquate. Eh bien, sans faire profession de foi de scepticisme, nous dirions que notre connaissance est condamnée à être imparfaite, relative, fictive et illusoire tant que nous ne connaissons pas *avec tout l'ensemble de notre être*, tant que nous ne connaissons pas *sub specie universi*. C'est l'emploi unilatéral que nous faisons de nos facultés de connaître qui nous empêche de voir la réalité dans toute sa plénitude d'activité. De là, par exemple, le prétendu conflit entre les différents sens et les différentes opinions dont parle le scepticisme. De ce que le miel apparaît jaune à l'œil et doux à la langue on conclut qu'aucune de ces deux qualités n'est essentielle. En réalité, elles se complètent l'une l'autre plutôt qu'elles ne s'excluent. Il en est de même de toutes les autres facultés de connaître et d'agir. La distinction entre la connaissance que nous donnent les sens et celle des facultés dites « internes » (intelligence, raison, etc.) est sinon arbitraire, du moins conventionnelle. Au fond, il n'y a pas des sens purement externes. Chaque sens externe est plus ou moins interne et, par conséquent, les sens, en tant que tels, ne sont pas trompeurs. Il y a sans doute des sens différents, mais chaque sens a une valeur réelle, il est, en collaboration de tous les autres sens, révélateur actif et créateur de la réalité vivante, et non pas copiste passif de « l'objet ». Il n'y a pas de réalité sensible au-dessous ni à côté de la réalité intelligible. Chaque sens, à chaque moment de son existence et de son action, participe de l'éternité et de l'essentialité. Chaque sens est solidaire du passé, du présent et de l'avenir de l'humanité et de l'ensemble de notre système solaire en général. Chaque sens, chaque faculté de connaître participe à sa manière à la création du tout réel. Aucune faculté de connaître, si « supérieure » qu'elle soit, ne se suffit

à elle-même. Lorsqu'on nous dit que tout ce qui dépasse l'expérience est inconnaissable, j'avoue que je ne comprends pas ce que cela signifie. Si l'on entend par expérience quelque chose qui nous viendrait tout fait du « dehors », sans la participation de nos sens, de nos sens « externes » aussi bien que de nos sens « internes », une expérience de ce genre est une construction artificielle et arbitraire, elle ne correspond à rien de réel, elle est une véritable fiction, une pseudo-expérience. Chaque expérience, — et c'est le mérite de Kant et du criticisme au sens positif du mot de l'avoir démontré d'une manière définitive, — chaque expérience est œuvre de synthèse créatrice ; elle est constituée de deux éléments, ou plutôt elle implique deux actions : l'activité interne et l'activité externe, elle se constitue par la rencontre et la compénétration réciproque de l'activité individuelle et de l'activité cosmique. Pour que l'expérience ait lieu, il faut que nous nous transcendions nous-mêmes et que nous nous transposions dans le cœur de l'univers et que, d'un autre côté, l'univers nous attire à lui et se concrétise, *s'immanentise* en nous. Chaque expérience est le fruit d'une sympathie et d'une solidarité réciproques entre nous et les choses, bref chaque expérience est un acte d'amour entre l'ensemble du moi et l'univers.

En ce sens, toute vraie connaissance est expérimentale. Il n'y a rien en dehors de l'expérience. Notre connaissance sera d'autant plus parfaite et plus intégrale, à mesure qu'elle sera l'œuvre d'une expérience plus riche, à mesure que nous serons capables de nous transcender et de nous élargir en un univers, bref à mesure que nous serons capables de sympathiser, d'aimer. Au fond, chaque dédoublement de l'acte de connaître en « moi » et « choses », en « sujet » et « objet » est conventionnel. Il n'y a pas quelqu'un qui connaît et quelque chose en face de lui qui est connue : c'est la réalité elle-même qui se connaît ou plutôt qui se crée soi-même par soi-même, grâce à l'expérience. L'acte de connaître peut être comparé à l'enfantement, et le rapport entre celui qui connaît et ce qui

est connu est analogue au rapport entre la mère et l'enfant. Notre connaissance serait purement relative, fictive, illusoire si elle n'intéressait que le sujet qui connaît. Mais en réalité elle intéresse le « sujet » aussi bien que l'« objet », l'individu aussi bien que l'univers. Ni moi je ne puis exister sans connaître l'univers, ni l'univers ne peut pas vivre un seul instant sans être connu par moi. Il est même beaucoup plus dans l'intérêt de l'univers d'être connu par moi, qu'il n'est dans mon intérêt de connaître l'univers ; car c'est par le fait même que l'univers se connaît en moi et par moi qu'il se réalise. Chaque vraie connaissance implique à la fois une *autotemporisation* de l'Univers, c'est-à-dire de l'Éternel et une *autoéternisation* de l'Individu. Vivre, c'est connaître, connaître adéquatement, intégralement. Connaître intégralement, ce n'est pas une affaire qui ne regarde que tel ou tel de mes sens, telle ou telle de mes facultés mentales (entendement, raison, intuition, etc.), c'est plutôt une action qui conditionne et qui influence mon existence tout entière. C'est le prix même de mon existence qui dépend de mon connaître. Il s'agit par le connaître de rompre les barrières du prétendu « dehors », de surmonter l'objet, ou plutôt de nous l'approprier et d'enrichir par là même notre être. Lorsque l'agnosticisme nous dit que l'intelligence humaine est limitée et que par les forces de l'intelligence rien ne peut être connu dans son essence intime, il a à la fois tort et raison. Il a raison s'il entend par là que l'intelligence ne se suffit pas à elle-même, mais il a tort lorsqu'il rétrécit tout l'ensemble de notre être dans les limites de l'intelligence et, en général, lorsqu'il isole l'homme du tout de la réalité. L'agnosticisme serait dans le vrai si l'homme était un monstre dans l'univers, s'il n'y avait entre l'homme et toutes les autres manifestations de l'être aucune parenté, aucune solidarité. Il suffit cependant d'ouvrir les yeux pour voir que nous sommes solidaires de l'immense multitude des êtres, non seulement sur notre planète, mais aussi de tout le système solaire et peut-être même au delà. Nous

sommes liés par l'ensemble de notre constitution physique et morale au reste de la réalité, nous y sommes enracinés ; dans la réalité nous sommes, nous circulons et nous vivons. Constaté cela, c'est reconnaître que dès que nous nous efforçons de tirer parti de tout l'ensemble de nos facultés de connaître, c'est l'être même, dans toute la plénitude de son devenir créateur que nous atteignons, et non pas seulement son écorce : « Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einem Male » (Goëthe). Prétendre que connaître consiste à saisir l'écorce des choses et à nous contenter des phénomènes, ce n'est pas seulement estropier la réalité, cela équivaut aussi à dire que pour vivre, il suffit de manger des pierres et de croire « comme si » c'était du pain. Le fait est que pour nous nourrir il nous faut du pain, et non pas des pierres. De même que nous mangeons pour nous nourrir et pour vivre, et non pas seulement pour faire semblant de nous nourrir et de vivre, de même lorsque nous faisons usage de nos facultés de connaître, ce n'est pas seulement pour nous contenter des apparences, c'est plutôt pour nourrir notre âme. Le suicide de l'âme est aussi contraire aux intérêts de la vie que celui du corps.

2.

Ce que je viens de dire du caractère exclusiviste du scepticisme s'applique non seulement aux systèmes sceptiques et agnostiques proprement dits, mais aussi jusqu'à un certain point au scepticisme partiel de certains représentants du dogmatisme pour ce qui concerne la valeur épistémologique des sens ou de l'entendement. La distinction ou plutôt la scission, l'abîme qu'ils creusent entre la connaissance que nous donnent les sens ou l'entendement et la connaissance rationnelle ou intuitive, et la considération de la première comme inférieure à la seconde témoigne d'un exclusivisme qui est incompatible avec les exigences de la connaissance intégrale. Sans doute, nous avons le droit et

même le devoir de nous méfier de la pseudo-réalité que nous obtenons par l'application unilatérale et désordonnée de nos facultés de connaître ; mais cela est vrai des sensations et de l'entendement aussi bien que de la raison et de l'intuition. Il n'y a pas de différence de nature entre les sens et l'entendement d'une part et la raison ou l'intuition de l'autre. Les sens et l'entendement sont inséparables de la raison et de l'intuition. Nous ne regardons et nous ne voyons pas avec nos yeux purement sensibles, nous n'écoutons et nous n'entendons pas avec nos oreilles purement sensibles, etc., mais plutôt avec nos yeux et nos oreilles imprégnés et saturés d'intellectualité et d'intuitivité. De là la différence entre la connaissance de l'enfant et celle de l'homme mûr, de même qu'entre celle de l'ignorant et celle de l'homme cultivé, quoiqu'ils voient tous par le canal des yeux, entendent par le canal des oreilles, etc. Les sens et l'entendement sont aussi sacrés que la raison et l'intuition. Les uns et les autres participent de l'éternité et de l'absoluité. Aussi ne pouvons-nous pas être d'accord avec saint Augustin et Descartes lorsqu'ils disent que nous avons le droit de douter de la réalité extérieure de nos sensations ; car, au fond, toute réalité est intérieure, ou plutôt intérieure et extérieure à la fois. De même des affirmations telles que « nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu » et « nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu, excipe nisi intellectus ipse » sont également insuffisantes pour exprimer la vraie nature du processus de la connaissance, car nous ne pouvons pas nous représenter quelque chose qui fût d'abord dans les sens et puis dans l'entendement, de même qu'il nous est impossible de nous faire une idée d'un entendement indépendant des sens, d'une réalité intelligible antérieure à la réalité sensible. La « statue » de Condillac est aussi fictive que l'« idée » platonicienne. Je suis plutôt enclin à dire avec Goethe : « Teilen kann ich nicht den Menschen, Nicht das Innen noch das Aussen ». Il n'y a rien de purement apriorique, de même

qu'il n'y a rien de purement empirique. Chaque fait dit empirique est imprégné d'apriorité, de même que l'apriorique est constitué d'éléments empiriques. En sorte que l'empirique ne présente pas un degré inférieur de réalité, il est seulement moins complet, moins intense lorsqu'il prétend se suffire à lui-même. La réalité dite phénoménale n'est pas complètement différente de la vraie réalité. Elle en est plutôt l'expression, de même que le langage est l'expression de la pensée, la lettre de l'esprit. « Dans la connaissance, pouvons-nous dire avec Schelling, l'objectif et le subjectif sont tellement unis qu'on ne peut pas dire celui des deux auquel appartient la priorité ; il n'y a ici ni premier ni second : l'un et l'autre sont simultanément une seule et même chose. »

3.

Ce n'est pas seulement la dégradation des sens qui me paraît incompatible avec la connaissance *sub specie universi*. Il en est de même de tout ce qu'on a dit de l'infériorité de l'intelligence. Tout en nous rendant compte de ce qu'il y a de profond dans la distinction qu'établit Schopenhauer entre la connaissance de l'entendement, conditionnée par les lois subjectives du temps, de l'espace et de la causalité, et celle de l'intuition, je ne puis m'empêcher d'y voir une sorte de « tenue des livres en partie double » et une barricade artificielle. Si l'homme, de l'avis même de Schopenhauer, constitue une partie intégrante de l'univers, s'il est vrai que « *tat twam asi* », on ne voit pas alors de quel droit dénier à l'entendement la possibilité de nous révéler l'essence intime de la réalité. Sans doute, l'intuition pénètre jusqu'à la racine même de la réalité, mais l'entendement aussi doit contribuer à cette œuvre. C'est déchirer notre existence que d'affirmer que le monde apparaît à notre entendement comme représentation et qu'il se manifeste à notre intuition comme volonté, ou bien que le matérialisme est vrai pour ce qui concerne les phénomènes, le

monde physique, mais faux pour ce qui concerne la chose en soi, le monde métaphysique. Comment me dédoubler à chaque instant et dire si le monde est phénomène ou bien s'il est en même temps volonté ? Le « triple voile » qui nous empêcherait, d'après Schopenhauer, de voir l'essence réelle du monde est une conséquence de l'application unilatérale de nos facultés de connaître. Tâchons toujours et partout de connaître avec tout l'ensemble de notre être, et alors nous nous trouverons en contact immédiat avec la réalité même.

Ce que je viens de dire de Schopenhauer s'applique mutatis mutandis à la séparation de la connaissance intellectuelle et de la connaissance intuitive, chez Bergson. Inutile de faire remarquer qu'on ne peut pas parler chez Bergson d'un scepticisme au sens strict du mot. L'agnosticisme de Spencer n'a pas trouvé jusqu'à présent un plus redoutable adversaire que l'auteur de *L'évolution créatrice*. Il y a, selon Bergson, entre l'homme et l'univers un lien tellement fort qu'il serait intolérable de renoncer à saisir l'essence profonde de la réalité. Dans l'absolu, dit Bergson, nous sommes, nous circulons et nous vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. Notre connaissance nous donne l'empreinte fidèle de la réalité, et non pas son fantôme. Cependant, si l'on considère la conception radicalement dualiste de la réalité et de la connaissance chez Bergson on ne pourra s'empêcher de trouver, dans sa théorie de la connaissance, une part de scepticisme et même d'agnosticisme. En effet, Bergson établit un rapport étroit entre la théorie de la connaissance et la théorie de la vie. Tout en mettant la conscience ou la supraconscience à l'origine de l'évolution, il conçoit la réalité comme constituée d'un double mouvement : mouvement de montée (vie) et mouvement de descente (matière), radicalement différents l'un de l'autre. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière. Dans le monde

de la vie rien n'est calculable, mesurable, homogène, quantitatif, prévisible ni déterminé. La matière, au contraire, ne représente que le déchet de l'existence, la chute mortelle de la réalité qui se défait, la défaillance du geste créateur qui retombe dans l'inertie. A ces aspects de la réalité correspondent deux principales manières de connaître : *intuition* et *intelligence*. L'une et l'autre nous donnent l'aspect fidèle de la réalité, avec cette différence seulement que l'intelligence nous révèle l'aspect « matière », l'intuition l'aspect « vie » de l'absolu. Or, du fait même que la matière est essentiellement inférieure à la vie, elle empêche l'évolution plutôt qu'elle ne la favorise ; il s'ensuit que l'intelligence aussi est entachée de la même infériorité. Elle est destinée à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles. Elle se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides. Elle ne se représente clairement que le discontinu et l'immobilité. Elle ne nous apporte et ne prétend nous apporter de la vie qu'une traduction en termes d'inertie, bref « elle est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie ». L'intuition seule nous transporte dans l'intérieur de la réalité et nous fait assister à son devenir. La connaissance intuitive seule est totale. Si cela est vrai, et si l'on considère que selon Bergson l'intelligence est l'organe de la science, l'intuition l'organe de la philosophie, n'avons-nous pas le droit de parler chez lui d'un agnosticisme pour ce qui concerne la connaissance scientifique ? Et si la science est éternellement condamnée à ne s'occuper que de l'aspect matière de la réalité et de ce qui est « pratiquement utile », et ne collabore pas, par conséquent, à l'œuvre de spiritualisation croissante et de l'élévation de l'existence, son rôle n'est-il pas bien ingrat ?

Je ne puis m'empêcher d'ajouter un point d'interrogation au sujet de la conception de la connaissance scientifique de Maurice Blondel. « *Ce qu'elles [les sciences] connaissent, écrit-il dans *L'action*, elles ne le connaissent pas tel qu'elles*

le connaissent ». (C'est Blondel qui souligne). Les sciences positives constituent, selon lui, un pur symbolisme, arbitraire en son principe, suivi et lié en son développement continu, vérifié par ses applications. Et par conséquent : « les sciences n'ont point à se préoccuper d'expliquer le fond des choses ». « Toute construction spéculative qui prend les symboles scientifiques et les vérités positives pour matériaux est ruineuse...; car en elle [la science] il n'y a point de nature, il y a seulement des rapports. » Si Blondel s'était contenté de dire que la science ne se suffit pas à elle-même, qu'elle est incapable de nous révéler à elle seule le tout réel, sa thèse serait irréfutable. Mais il va plus loin : il déclare la science complètement étrangère au réel. C'est cela qui nous paraît inadmissible, car cet exclusivisme risque d'entraver le processus de la connaissance intégrale. S'il est vrai que « le phénomène n'est ce qu'il est qu'en fonction d'une activité qui contribue à l'engendrer » et que « déjà dans la conception la plus abstraite, la plus mécanique et en quelque sorte la plus extérieure qu'on puisse avoir des choses, se manifeste en elles quelque chose d'un sujet » — et sur ce point tout le monde sera d'accord avec Blondel, — alors le phénomène est quelque chose de très réel, la connaissance scientifique nous révèle une partie de la réalité et elle nous ouvre un jour sur le fond des choses. On ne peut qu'approuver Blondel lorsqu'il écrit : « On aura beau faire, l'on ne vivra jamais par les seules idées scientifiques » ; mais non pas lorsqu'il ajoute : « et malgré tant de progrès récents, on n'a point fait par cette voie, on ne fera pas un pas vers le fond intime des êtres et de leurs opérations ». Car, après tout, la science aussi constitue une partie intégrante de l'action et contribue à l'enrichissement de l'être.

Vous comprenez donc que, malgré la grande sympathie que j'ai pour le fond de l'entreprise de Blondel, de même que pour celle de Bergson, je n'hésite pas à saluer les efforts que des savants tels que Henri Poincaré et Emile

Meyerson ont faits pour reconstruire le pont entre la connaissance scientifique et la réalité. Les hypothèses et les théories scientifiques n'ont pas une valeur purement instrumentale et éphémère, elles correspondent à quelque chose de très profond et de très essentiel dans la nature même, elles constituent un enrichissement de l'être. De ce que l'accord entre la science et le réel n'est pas complet, il ne s'ensuit pas que la connaissance scientifique soit à jamais incapable de nous aider à saisir le fond intime des êtres ; on en dirait autant de la philosophie. Au contraire, ce caractère incomplet est la condition du progrès dans la connaissance de la réalité. Cela prouve précisément que nous ne sommes pas de simples miroirs, des copistes passifs, mais plutôt des coacteurs, des collaborateurs, des cocréateurs, des accoucheurs de la réalité. Les différentes théories scientifiques, de même que les différentes théories philosophiques, loin de se contredire et de se réfuter les unes les autres ou de nous servir de simples instruments de travail, se complètent les unes les autres et nous acheminent vers le cœur même de la réalité. La connaissance est en marche vers le réel, elle le crée sans cesse, elle contribue à l'œuvre de croissance et de spiritualisation de l'existence. Et cela est vrai de la science aussi bien que de la philosophie. La différence entre science et philosophie à cet égard (il n'entre pas dans les cadres de mon sujet d'en indiquer les autres différences), c'est que les sciences se bornent à la connaissance de tel ou tel aspect du réel, tandis que la philosophie a toujours les yeux dirigés vers le Tout.

4.

C'est dire que c'est dans la direction du *réalisme idéaliste* que nous devons marcher pour arriver à une solution satisfaisante du problème de la connaissance, mais d'un réalisme idéaliste saturé de criticisme et délivré de tout ce qu'il y a d'unilatéral, de partiel et en quelque sorte de statique dans

les formes du réalisme du passé. En effet, le réalisme rationaliste érige une muraille artificielle entre la réalité dite extérieure et nous, lorsqu'il admet des concepts, des catégories, de l'ordre des idées, bref une réalité idéale qui préexisterait indépendamment de toute expérience et comme quelque chose de tout fait. Nous croyons plutôt qu'il n'y a point de réalité transcendante complètement séparée et indépendante de la réalité immanente. Toutes nos idées, toutes nos connaissances sont le fruit de l'expérience, c'est-à-dire d'un travail de compénétration réciproque de l'individu et de l'univers, du « sujet » et de l'« objet ». L'« être en tant qu'être », le « noumène » est une abstraction. L'être n'est pas, il se crée perpétuellement, ou plutôt il n'est qu'à mesure qu'il se crée. De même qu'il est impossible d'acquérir une vraie connaissance uniquement par le canal des sens, dépourvus de toute intériorité, de même la « raison » ne se suffit pas. Isolée de tout l'ensemble de notre être et de l'expérience des siècles, elle est incapable de nous révéler l'absolu dans toute sa plénitude. Il n'y a rien d'immobile et d'extratemporel dans l'univers. C'est en participant avec tout l'ensemble de notre vitalité à la création spontanée de l'absolu que nous le connaissons. De même que la connaissance ne consiste pas à copier passivement une réalité « extérieure », de même la réalité extérieure n'est pas la copie de quelque chose qui préexisterait préformé en nous ni au-dessus de nous. Le réalisme rationaliste est en quelque sorte un réalisme empiristique à rebours. Chez l'un et l'autre la connaissance se réduit à un travail de copie — copie du monde sensible, chez l'un, copie du monde intelligible chez l'autre. En réalité, la connaissance est œuvre de synthèse créatrice. Les lois logiques ainsi que les normes du beau et du bien ne sont pas quelque chose d'immuable et d'extérieur à la réalité dite empirique. Elles se créent et se réalisent en contact immédiat et ininterrompu avec cette réalité. Une des définitions les plus profondes de la conception réaliste de la connaissance est sans aucun doute celle de Spinoza,

d'après laquelle « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ». Mais pour que cette déclaration soit vraie, il faut lui insuffler un caractère dynamique, créateur et vraiment moniste, car il n'y a pas deux ordres, l'ordre des choses d'un côté, et l'ordre des idées d'un autre côté, il n'y a pas d'étendue comme dédoublement de la pensée. La vérité est un processus d'autoconcrétisation d'une seule et même réalité. Il n'y a pas une existence *avant* les choses, ni une existence *après* les choses, ni une existence *dans* les choses, car il n'y a pas de « choses » du tout. La réalité est un processus perpétuel de création et d'unification de soi-même par soi-même de l'être, et non pas un assemblage supra- ou extra-temporel de « choses ». Je n'existe pas seulement en tant que je pense, mais plutôt en tant que la réalité se crée en moi et par moi. La matérialité et la multiplicité sont des degrés du processus de la connaissance plutôt que des traits caractéristiques de la réalité. A mesure que nous nous élevons vers le degré suprême de la connaissance intégrale — et pour cela un effort d'extase est indispensable, — la matérialité, la multiplicité, l'individuation, les « modes », l'inertie, les oppositions, bref le désordre, la haine et le mal s'évanouissent, et nous ne voyons, nous ne sentons, nous ne vivons que l'Un, l'ordre, l'amour et le bien.

La conception activiste de la connaissance de Fichte, aussi, satisfait dans une certaine mesure les exigences de la connaissance intégrale. Seulement le dédoublement du Moi en Moi et Non-moi implique une division artificielle du processus de la connaissance. En réalité il n'y a pas de « Non-moi » du tout. Pour que la thèse « Supprimez le Moi et vous supprimez le monde » soit vraie, il faut qu'elle soit complétée par l'antithèse « Supprimez le monde et vous supprimez le Moi ». Si l'être est inconcevable sans l'action, l'action aussi est inconcevable sans l'être. Pour connaître il faut que la subjectivation de l'objet soit complétée par l'objectivation du sujet, l'humanisation de l'univers par

l'universalisation de l'homme. En ce sens, l'effort épistémologique présente une grande analogie avec l'effort artistique. Connaître, c'est un effort perpétuel pour sortir de notre état d'isolement et pour nous sentir en communion de vie et de travail avec l'éternité de l'univers. Connaître, c'est nous unir avec le Tout et introduire plus de totalité, plus d'infinité, plus d'harmonie dans la vie ; nous unir avec le Tout, c'est l'aimer ; connaître, c'est donc apprendre à aimer.

5.

Ainsi, la connaissance intégrale, par le fait même qu'elle est productive et créatrice, est essentiellement *morale et religieuse*. Elle prépare la morale et y conduit. Il n'y a pas de « philosophie théorique » distincte et séparée de la « philosophie pratique ». La connaissance du vrai est inséparable de la pratique du bien. Connaître ce n'est pas un sport purement intellectuel, et encore moins un travail de pure curiosité. La recherche abstraite de la faculté et des limites de la connaissance ne constitue pas le tout du travail épistémologique. Connaître, ce n'est pas seulement comprendre comment le sujet saisit l'objet, si c'est le sujet qui construit l'objet, ou bien si c'est l'objet qui s'impose au sujet, si l'objet est purement objet, ou bien « objet subjectivé » et vice-versa, si le sujet est purement sujet, ou bien sujet objectivé. Tout cela, si intéressant que ce soit, ne constitue que l'aspect superficiel du processus de la connaissance. Le « connaître » est ou doit être la source profonde de l'« agir », ainsi que l'« agir » la force orientatrice et inspiratrice du « connaître ». En ce sens, et en ce sens seulement, — et non pas dans le sens d'un symbolisme, d'un instrumentalisme, d'un utilitarisme, ni même d'un impérialisme biologique dont parle Nietzsche, — la connaissance intégrale présente un caractère pragmatique. Il s'agit par le connaître de créer l'être et, par là-même, d'accroître, d'enrichir, d'éterniser notre existence, de nous élever vers « l'éternel féminin » ou, comme

dit Eucken, il s'agit d'une « Erhöhung des vorgefundenen Daseins ». Par l'acte du connaître nous luttons pour le perfectionnement de notre propre être. C'est la nostalgie du microcosme qui aspire à étreindre le macrocosme, de l'*âtman* vers le *brahman* qui est le ressort fondamental, la force motrice de la connaissance. A mesure que la connaissance réussit à satisfaire cette nostalgie, elle introduit plus d'unité dans notre vie, elle nous fait sortir de l'état d'exclusivisme individuel, sexuel, familial, professionnel, confessionnel, national, racial, etc., et nous rend capables de vivre la vie du Tout. Elle fait disparaître toute scission interne, toute disharmonie dans la vie de l'univers en général, et de l'humanité en particulier. Elle est une synthèse de Marthe et de Marie. Malgré l'importance qu'elle attache à la vie contemplative, elle ne se désintéresse pas de l'existence de tous les jours, elle contribue plutôt très activement à la transformer dans le sens de l'organisation, de l'union et de la fraternisation universelles. Par conséquent, le progrès de la connaissance n'a pas pour résultat, comme le pense l'Ecclésiaste, l'augmentation des souffrances. La connaissance intégrale est plutôt la source du vrai bonheur. Loin de supprimer notre aspiration au bonheur, elle contribue sans cesse à le purifier et à l'anoblir, et cela est vrai du bonheur du « corps » aussi bien que de celui de l'« âme », car en réalité il n'y a pas de vie du corps distincte de celle de l'âme. Par le fait même que la connaissance intégrale introduit plus d'unité, plus d'harmonie, plus d'amour dans notre vie, elle nous procure la vraie joie. Par conséquent, enfin, le travail épistémologique, la conquête de la vérité n'est pas la construction ex nihilo d'un seul homme de génie, d'un seul moment, d'une seule époque, d'un seul courant de pensée, ni d'une seule nation, etc. Nous avons plutôt affaire à une œuvre collective et progressive qui se constitue et s'accomplit à travers les siècles avec tous leurs risques, leurs expériences et leurs transformations, et par la collaboration consciente ou inconsciente de différents peuples, de différents mondes

de pensée, de différents esprits, de différents êtres terrestres, de différentes planètes de notre système solaire se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres. Et cette œuvre contribue, de son côté, à la création et à l'enrichissement de ces époques, de ces peuples, de ces mondes de pensée, de ces esprits, de ces êtres et de ces planètes. Bref, la connaissance intégrale est, de même que la vie, une œuvre de sympathie, de création et d'harmonisation éternelles.

J. BENRUBI.
