Document généré le 5 jan. 2025 17:52

Laval théologique et philosophique

La philosophie spirituelle d'Henri Bergson

William C. Marceau

Volume 42, numéro 1, février 1986

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400215ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400215ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Marceau, W. C. (1986). La philosophie spirituelle d'Henri Bergson. *Laval théologique et philosophique, 42*(1), 35–55. https://doi.org/10.7202/400215ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 42, 1 (février 1986)

LA PHILOSOPHIE SPIRITUELLE D'HENRI BERGSON

William C. MARCEAU

RÉSUMÉ. — Voici un rappel de la philosophie bergsonienne en tant qu'elle s'interroge sur les données spirituelles. Une courte biographie de Bergson nous permet de souligner les noms des philosophes qui l'ont inspiré et influencé ainsi que le thème de la durée qui est au cœur de sa propre recherche sur le monde, l'homme et Dieu. Bergson s'est posé le grand problème de la signification de la vie, de l'existence et du devenir. Il a exposé les réponses à ses questions dans les Deux sources de la morale et de la religion. *Son approfondissement de la religion lui a permis d'arriver à la notion du mysticisme, en passant du mouvement à la durée, de la conscience à la vie et de la vie à la morale et à la religion.*

DE 1881 À 1883 Henri Bergson est professeur à Angers. Il y étudie à fond les problèmes posés par le mécanisme. Puis il est nommé à Clermont. C'est dans ce milieu épanouissant — sans doute en 1884 — qu'en enseignant à ses élèves, Bergson a l'intuition fondamentale qui motivera sa conversion au spiritualisme.

Bergson lui-même nous raconte cette expérience: « J'étais resté tout imbu, jusque-là, de théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture de Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserves »[1]. Ainsi, à l'époque où ses camarades de l'École normale étudiaient Kant et les postkantiens, le jeune Bergson découvrait dans les *Premiers principes* l'idée qu'un philosophe devait se faire de la philosophie en ce dernier tiers du XIX^{e} siècle. C'est bien pourquoi, continue-t-il, « mon intention était de me consacrer à ce que l'on appelait alors la *philosophie des sciences*, et c'est dans ce but que j'avais entrepris, à ma sortie de l'École normale, l'examen de quelques-unes des notions scientifiques fondamentales »[2].

Comme les *Premiers principes* exposaient une doctrine de l'évolution, il était tout naturel que cet examen commençat par celle du temps : telle devait être l'occasion du

1. *Écrits et paroles*, 9 mai 1908, p. 294-295.
2. *Ibid.*

« changement » décisif. « Ce fut, déclare Bergson, l'analyse de la notion du temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées ». Pourquoi ?

« Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée ». Il y a donc, à l'origine de cette philosophie, un « grand étonnement », immédiatement cristallisé en une idée ; car le « si... » de la lettre à James n'introduit pas seulement une figure de style mais un souvenir, et c'est bien comme tel que la pittoresque hypothèse deviendra une des constantes de la rhétorique bergsonienne : si tous les mouvements de l'univers étaient uniformément accélérés, bien mieux : si, à la limite, une rapidité infinie resserrait le successif dans l'instantané, aucune formule scientifique ne serait modifiée [3]. Cette situation fictive fait bien sentir que le temps de la science n'est pas celui de l'existence. Qu'est-ce donc alors que ce temps de l'existence auquel le bergsonisme affectera le mot « durée » ? C'est le temps vécu et, comme tel, donné là où il est vécu, dans la conscience. Si le monde se mettait à marcher plus vite, y compris, bien entendu, les mouvements de la terre autour du soleil et sur elle-même qui servent à la mesure du temps, l'intervalle mesuré entre le lever et le coucher du soleil serait le même au cadran de l'horloge, mais l'intervalle vécu par la conscience serait qualitativement moins épais et moins pesant.

Le temps de l'existence est donc radicalement différent de celui que la mécanique et la physique mathématique ont rendu mesurable par une abstraction qui le vide de tout devenir concrètement incompressible et inextensible. « Ceci, lisons-nous dans la lettre à William James, fut le point de départ d'une série de réflexions qui m'amenèrent, de degré en degré, à rejeter presque tout ce que j'avais accepté jusqu'alors et à changer complètement de point de vue ». Pareille découverte introduisait bien, en effet, un « point de vue » tout à fait nouveau, celui de l'intériorité. Examinant une des « notions scientifiques fondamentales », voici que Bergson se trouvait devant une réalité psychique ; au moment où il constatait un écart entre la durée vécue et le temps qui la représente dans des formules ou des graphiques, voici qu'il passait de la science à la conscience. Le « changement » ne pouvait être plus « complet ». Ajoutons : ni plus inattendu. Le philosophe l'a dit et redit toutes les fois qu'il eut l'occasion de rappeler les premières démarches de sa pensée.

En 1905, dans une lettre destinée à préciser publiquement sa relation historique à certains contemporains et à répondre par une chronologie précise à des rapprochements trop rapidement transformés en sources du bergsonisme, il déclarait : « Approfondissant certains concepts philosophiques aux contours bien définis, je les ai vus se fondre en quelque chose de fuyant et de flou, qui s'est trouvé être du psychologique. Je ne me doutais guère, quand j'ai commencé à critiquer l'idée que la

3. Cf., *D.I.C.*, p. 145-146 (127) ; *E.C.*, p. 10 (502) ; p. 365 (781) ; *D. et S.*, p. 76-77 ; *P. et M.*, p. 9-10 (1255).

philosophie et la mécanique se font du temps, par exemple, que je m'acheminais vers des études de psychologie et que j'aboutirais à traiter des données de la conscience. »[4]

« De ces réflexions est sorti l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, où j'essaie de pratiquer une introspection absolument directe et de saisir la durée pure ».[5] L'ouvrage « a été élaboré et écrit de 1883 à 1887 »[6] à Clermont-Ferrand, par conséquent. Le bergsonisme ne commence pas avec la nouvelle solution au problème de la liberté qui est au cœur de cette thèse présentée à la Sorbonne en décembre 1889, mais avec les pages qui renvoient au grand « changement » des années 1881–1883. Bergson l'a dit lui-même dans sa lettre à James du 9 mai 1908 : « J'ai résumé dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*[7] ces considérations sur le temps scientifique, qui déterminèrent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j'ai pu faire depuis. »[8]

Il y a donc dans l'*Essai* des pages qui, selon l'auteur, renvoient à ses premières pensées vraiment bergsoniennes, celles d'Angers. Au moment où Bergson pose le problème de la liberté, il a des intuitions bien au-delà de ce qu'il rédige. Le lecteur de l'*Essai* a le sentiment d'être initié à une nouvelle philosophie de l'esprit : en fait, celle-ci émerge d'une philosophie de la nature qui la précède et qui discrètement l'encadre.

L'avant-propos présente la thèse du livre comme un échantillon. « Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté. Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité... »[9] Cette « confusion », Bergson l'a constatée d'abord dans le temps de la mécanique et de la physique : si son premier ouvrage est consacré à l'éclaircissement ou plutôt à l'évanouissement d'une difficulté classique qui relève de la philosophie de l'esprit, c'est parce qu'il tire la leçon de recherches entreprises d'abord dans la philosophie de la nature.

Ainsi, Bergson n'a pas commencé par la psychologie : il y est parvenu à partir de la philosophie de la nature. Il ne s'y est pas arrêté. La thèse sur *Les données immédiates de la conscience* résulte d'une question sur la nature et conduit à la philosophie de la nature élaborée dans l'*Évolution créatrice.*

Bergson a clairement explicité le sens de son troisième grand ouvrage dans une note du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* : « Un des objets de l'*Évolution créatrice* est de montrer que le tout est de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même. »[10]

4. *Écrits et Paroles*, II, p. 240.
5. *Ibid.*, p. 204.
6. *Ibid.*, p. 239.
7. Publié en 1889.
8. *Op. cit.*, p. 87–90, 146–149.
9. *Op. cit.*, p. 295.
10. *Ibid.*, II, p. 19.

Tel est, en effet, le mouvement qu'annoncent les premières pages du premier chapitre de l'*Évolution créatrice* : « L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car... nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors ? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot exister ? »[11] La réponse a été donnée dans les précédents ouvrages : quand « nous cherchons quel sens précis notre conscience donne au mot "*exister*" nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer ». Tout naturellement, Bergson continue : « En dirait-on autant de l'existence en général ? »[12]

L'objet du nouveau livre est de justifier cette généralisation et d'en montrer les conséquences. Exister, c'est durer à la façon dont dure une conscience : de la nature entière, il faut dire qu'elle dure comme le moi qui a le privilège de se sentir durer. Exister, durer impliquent la vie et tout ce qu'elle comporte.

En suivant dans l'*Évolution créatrice* l'évolution de la vie, dans le mouvement qui l'emporte sur des lignes divergentes et complémentaires, en suivant parallèlement le développement de la conscience, qui paraît coextensive à la vie, Bergson parvient à un point où « un saut brusque »[13] s'accomplit. Avec l'homme, et avec l'homme seulement, la conscience, jusqu'alors asservie à la matière et rivée à son objet, brise sa chaîne, se ressaisit et se libère. Ainsi, « non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré, mais de nature. »[14] De ce que deux cerveaux, comme ceux du singe et de l'homme, se ressemblent beaucoup en apparence [15], on ne saurait conclure que leurs pouvoirs soient identiques, ni surtout que les consciences correspondantes soient comparables ou commensurables entre elles : de l'un à l'autre, les faits le prouvent, il y a toute la distance « du limité à l'illimité », donc « du fermé à l'ouvert »[16]. Le cerveau de l'homme est une clef qui ouvre un monde nouveau : celui du singe est un instrument qui n'ouvre rien.

> Radicale, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine... Conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. En tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère... Notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent, chacun à sa manière, le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution. Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité.[17]

11. *E.C.*, p. 1 (495).
12. *Ibid.*, p. 8 (500).
13. *Ibid.*, p. 186 (652).
14. *Ibid.*, p. 183 (650).
15. *Ibid.*, p. 264 (718).
16. *Ibid.*, p. 264 (718).
17. *Ibid.*, p. 264-265 (718-720).

C'est dans ce sens spécial que l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution : non qu'il soit le sommet d'une ligne ascendante continue, mais parce que toutes les autres lignes ont abouti à une impasse, tandis que l'homme seul a sauté l'obstacle et poursuivi son chemin [18]. Seulement, il a abandonné en route, en même temps qu'un bagage embarrassant, des biens précieux. La conscience, chez l'homme, est surtout intellectuelle. Elle aurait pu, elle aurait dû, être aussi intuitive : elle doit s'efforcer d'adjoindre à l'intelligence l'intuition, et par elle d'embrasser la réalité même dans une définitive étreinte, au lieu de la transposer en symboles humains. Alors l'homme ne sera plus seulement intelligence : il sera *esprit*. Car l'intuition porte sur l'esprit [19].

Dès lors, les conclusions de Bergson se dégagent avec une saisissante netteté et une ampleur remarquable.

Toute l'évolution de l'univers se manifeste comme un double mouvement, de descente et de montée. Partout apparaît un geste créateur qui se défait, et une réalité qui se fait à travers celle qui se défait [20].

La matière est la réalité qui descend, la vie et la conscience sont la réalité qui monte, ou qui remonte le courant.

Le second principe de la thermodynamique, la loi de la dégradation de l'énergie, découverte par Carnot, loi indépendante de toute convention, et qui marque, à vrai dire, la résistance de la réalité à nos conventions [21], est aussi, observe Bergson, « la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde. » [22] Elle nous apprend que tous les changements physiques, sans exception, ont tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps : ainsi l'énergie utilisable va sans cesse en diminuant ; au terme, toute l'énergie se serait conservée en quantité, mais la qualité en serait dissipée : elle serait là, mais morte. Tel est le sens unique dans lequel s'accomplissent toutes les transformations d'énergie. Jamais avec l'équivalent calorique du mouvement d'un poids qui est tombé, nous ne ferons remonter ce poids au point d'où il est tombé, pas plus que l'eau et le vin qu'on a mélangés ne se sépareront à nouveau, ou qu'avec les copeaux dans lesquels on a « débité » le chêne on ne reconstituera le chêne lui-même. « Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève. » [23]

Dès lors une question se pose : question décisive, question formidable, qu'on ne peut éluder. Si l'énergie utile va s'usant sans cesse, d'où vient-elle ?

---

18. *Ibid.*, p. 266 (720-721).
19. *Ibid.*, p. 267-268 (721-722).
20. *Ibid.*, p. 246 (703).
21. *Ibid.*, p. 243 (701).
22. *Ibid.*, p. 244 (701).
23. *Ibid.*, p. 246 (703).

Il faut nécessairement admettre à l'origine des choses et du monde[24] une dénivellation énorme que la matière va sans cesse nivelant, ou, comme dit encore P. Curie[25], une dissymétrie dans les causes que les effets tendent progressivement à muer en symétrie. Supposer un univers infini dont la somme de mutabilité serait infinie et ne pourrait par conséquent décroître, ou supposer une période où les changements se faisaient en sens inverse, en sorte que la mutabilité y serait en voie d'accroissement, c'est recourir à des hypothèses, ou inconciliables avec les faits, ou d'une improbabilité telle qu'elle équivaut à impossibilité absolue[26]. Quoi qu'on fasse, de degré en degré, il faudra nécessairement, suivant l'expression de Bergson, « chercher l'origine de ces énergies dans un processus extra-spatial. »[27] Prolongeons sa pensée, par une inférence qui n'apparaît nullement illégitime : il faudra remonter à une énergie infinie, qui donne sans cesse d'elle-même sans s'épuiser jamais, sans jamais rien perdre de soi. Et ce pourrait bien être l'un des attributs de l'Être qu'on nomme et qu'on ne peut nommer autrement que Dieu.

Après avoir considéré le devenir pur en ses manifestations dans l'univers et dans l'homme, la philosophie doit en préciser l'origine. Bergson le fait en examinant ce problème auquel il adapte sa méthode intuitive : c'est le problème de la vie morale et religieuse, qui le conduit à Dieu.

À côté de la vie dispersée dans les multiples espèces du monde, et de la vie psychologique concentrée dans notre moi personnel, il y a la vie de l'humanité caractérisée par la société. L'instinct a déjà réalisé la vie sociale chez certains animaux comme l'abeille, la fourmi ; mais la société humaine a trois caractères propres : elle est morale, basée sur des lois obligatoires ; elle est progressive, capable de varier ses institutions. Il s'agit d'expliquer par l'intuition du devenir pur ce nouveau problème.

La méthode qui s'offre d'abord au philosophe serait de reprendre l'étude de l'élan vital ou de la durée par ses propres moyens d'investigation, puisqu'il porte pour ainsi dire en soi la société en collaborant à son existence. Sans négliger cet effort, Bergson cependant fait appel surtout à une autre source d'intuition qu'il juge plus profonde et mieux informée que la sienne : celle des fondateurs de société et de religion, celle des héros, des saints, des mystiques : et il a soin de justifier cet élargissement de sa méthode, et d'en montrer la valeur strictement philosophique.

D'abord, il réfute les psychologues qui, avec Pierre Janet, ne voient dans les phénomènes mystiques qu'une forme d'hystérie ou autre maladie mentale. Les mystiques, dit Bergson, manifestent leur santé intellectuelle par le « goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. »[28]

24. *Ibid.*, p. 243-244 (700–703).
25. *Journal de physique théorique et appliquée*, 1894.
26. *E.C.*, p. 246-247 (703-704).
27. *Ibid.*, p. 245 (703).
28. *D.S.*, p. 241 (1169).

Contre Kant, Bergson se refuse à fonder l'obligation morale sur l'existence d'un Dieu législateur et fin suprême de l'homme. Son intention apparaît dans le fait qu'il traite le problème moral avant le problème religieux et le problème de Dieu, au rebours de la philosophie traditionnelle, qui établit la théodicée comme le fondement et point de départ de la morale [29]. C'est à la seule observation des faits moraux qu'il entend avoir recours pour connaître la réalité morale. Or ces faits lui permettent d'établir dans la morale deux positions extrêmes et opposées l'une à l'autre ; l'une est celle de la morale statique, l'autre, celle de la morale dynamique.

La première source de la morale est à chercher dans la pression exercée par la société sur les individus (opinions à rapprocher de celle de l'école sociologique avec Durkheim, Lévy-Bruhl, Baillet). La vie sociale nous impose tout un système d'habitudes qui règlent notre conduite et qui constituent ce qu'on appelle l'obligation morale.

Une telle obligation est d'origine « biologique » ; elle se rattache aux phénomènes les plus généraux de la vie : elle correspond à ce qu'est l'instinct animal ; elle répond pour l'être intelligent à cet instinct qui unit entre elles les abeilles d'une ruche et les fourmis d'une fourmillière, aux habitudes qui assurent aux cellules d'un organisme un bon fonctionnement : les mœurs de l'homme sont inscrites dans sa nature comme celles de l'abeille et de la fourmi.

> La vie sociale est ainsi immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence ; cet idéal trouve sa réalisation la plus complète dans la ruche ou la fourmillière d'une part, dans les sociétés humaines de l'autre. Humaine ou animale, une société est une organisation ; elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres ; elle offre donc, ou simplement vécu ou, de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois.[30]

La société qui fait ainsi pression sur nous, qui nous plie à ses coutumes, à ses exigences, n'est pas la société humaine en général, mais le groupe restreint où nous vivons, notre famille, notre patrie, bref, une société close, qui constitue un circuit fermé d'influences et de rapports. La morale ainsi constituée par la pression sur l'individu d'une société close, est aussi une morale close. Loin de valoir pour toute l'humanité, elle ne s'applique qu'à des groupes limités, qui veulent vivre à part. On peut voir par là qu'elle ne se situe pas sur la trajectoire de l'élan vital qui a constitué l'humanité entière :

> ... le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissances et d'habitudes qu'il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient. Le naturel est en grande partie recouvert par l'acquis ; mais il persiste, à peu près immuable, à travers les siècles : habitudes et connaissances sont loin d'imprégner l'organisme et de se transmettre héréditairement, comme on se l'était imaginé. Il est vrai que nous pourrions tenir ce naturel pour négligeable dans notre analyse de l'obligation, s'il était écrasé par

29. À ce propos, V. Jankélévitch dit : « Le secret de Bergson, c'est de commencer par la fin ». Cours à la Sorbonne (Paris I), le 29 janvier 1974.

30. *D.S.*, p. 22 (997-998).

> les habitudes acquises qui se sont accumulées sur lui pendant des siècles de civilisation. Mais il se maintient en fort bon état, très vivant, dans la société la plus civilisée. C'est à lui qu'il faut se reporter, non pas pour rendre compte de telle ou telle obligation sociale, mais pour expliquer ce que nous avons appelé le tout de l'obligation. Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale.
>
> Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes.[31]

La morale ouverte ou dynamique est l'appel du Héros, de l'homme supérieur, qui a soulevé d'un élan puisé par lui au contact de la source de l'élan vital même, et qui tâche d'entraîner les autres hommes à sa suite. Tels furent Socrate, Jésus-Christ surtout, et les saints du christianisme.

Ces êtres exceptionnels sont des entraîneurs. Ce n'est plus une pression, comme la société, qu'ils font peser sur les individus, pour les figer dans la routine et constituer une morale statique, — c'est un appel qu'ils font entendre, une émotion qu'ils communiquent et qui pousse derrière eux les multitudes enflammées, avides de les imiter. C'est par là qu'ils fondent une morale dynamique.

Bergson montre quelle est l'attitude de l'âme ouverte :

> Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. ... La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre.[32]

Alors que la morale close vise une société restreinte dont elle assure la cohésion et la survie, la morale dynamique renverse les barrières de la cité ; c'est une morale ouverte : elle veut s'étendre à l'humanité tout entière, n'être plus seulement la morale d'un groupe, mais une morale humaine. Les devoirs qu'elle propose sont le dévouement, le don de soi, l'esprit de sacrifice, en un mot, la charité. Tandis que l'amour de la famille et de la patrie sont exclusifs et peuvent inciter à la lutte contre les autres familles, les autres patries, la charité est universelle et se porte vers tous les hommes.

Entre ces deux morales considérées à l'état pur, il y a une différence non seulement de degré, mais de nature. Cependant, comme elles s'adressaient l'une et l'autre à la même humanité, le travail pratique de codification accompli par l'intelligence les a rapprochées et comme fondues, et les systèmes existants de morale sont un composé des deux en proportions variées. Ainsi, selon Bergson, on reconnaît l'inspiration de la morale ouverte dans la déclaration des droits de l'homme.[33]

Cette influence mutuelle s'exerce pour le bien de l'une et de l'autre, car l'obligation sociale, plus rigoureuse, en se communiquant aux lois de la charité universelle, soutient leur exécution pour les faibles ; tandis que cette charité, en répandant son parfum sur la société, adoucit la dureté de son égoïsme.

---

31. *Ibid.*, p. 24-25 (999-1000).
32. *Ibid.*, p. 34 (1006-1007).
33. *D.S.*, p. 78 (1040-1041).

Cette unification est dans l'unité du devenir pur qui caractérise, selon le principe fondamental, toute la réalité de la vie sociale, comme de la vie individuelle ou universelle. Ces deux morales si radicalement opposées, apparaissent, vues ainsi par le dedans, comme deux solutions complémentaires trouvées par l'élan vital, cherchant dans l'homme à déployer ses virtualités à travers les résistances de la matière. Si la foule des hommes plongent par les racines de leur être en ce torrent de vie où les mystiques se retrempent tout entiers, rien d'étonnant que ces âmes privilégiées puissent faire école, et, par leur exemple, finissent par entraîner toute l'humanité. Mais pour obtenir ce résultat, elles s'appuient plus encore sur la religion.

C'est une vision d'ensemble que Bergson cherche à obtenir, lorsque dans le chapitre sur la religion statique, il veut expliquer d'abord pourquoi l'homme intelligent doit nécessairement recourir aux représentations magiques ou mythologiques, quelle est la fonction que ces représentations remplissent dans sa vie et comment elles prennent naissance dans l'âme humaine. La religion, envisagée sous l'aspect statique se présente aux yeux de Bergson avant tout comme un mécanisme de protection, comme un système de croyances et de pratiques, qui vise à garantir l'existence de la société, et, dans toutes les difficultés de la vie, à venir en aide à l'individu intelligent. Dans la réalité concrète, ce système revêt des formes variées, mais dans sa structure il est quelque chose de fort simple [34]. Mais ces éléments originaux et simples sont susceptibles non seulement de complications, mais aussi de perversions : il peut arriver que par suite d'un processus pathologique, ils prennent des formes qui, du point de vue biologique, semblent ne plus être d'aucune utilité pour l'homme. Pour illustrer ceci, Bergson se sert d'une de ces images si bien connues :

> Donnez-vous alors quelques centaines de siècles au lieu de quelques années ; grossissez énormément les petites excentricités d'une famille qui s'isole : vous vous représenterez sans peine ce qui a dû se passer dans des sociétés primitives qui sont restées closes et satisfaites de leur sort, au lieu de s'ouvrir des fenêtres sur le dehors, de chasser les miasmes au fur et à mesure qu'ils se formaient dans leur atmosphère, et de faire un effort constant pour élargir leur horizon.[35]

Dans la multiplicité des représentations religieuses qui existent en fait, on trouve côte à côte des formes normales et des formes pathologiques. Lorsqu'on veut expliquer le rôle de la religion, il ne faut pas s'hypnotiser sur cette variété des représentations religieuses et sur leur éventuelle absurdité, voire sur leur monstruosité, il faut chercher un fil conducteur qui permette de distinguer les formations primaires et les formations secondaires, le normal et le pathologique. À cet effet, il convient d'envisager la religion comme un organe et de s'interroger sur sa fonction, car dès qu'il s'agit de la vie, on doit toujours compter, suivant Bergson, avec ce « contraste entre la complexité de l'organe et l'unité de la fonction qui déconcerte l'esprit. » [36]

Quelle est donc la fonction de la religion ?

---

34. *D.S.*, p. 209, 217, 221-222.
35. *Ibid.*, p. 143-144, 147, 157.
36. *E.C.*, p. 89 (570).

La réponse à cette question se tire de la définition suivante : « La religion est une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence. »[37]

Tel est le trait fondamental de ce que Bergson appelle la religion statique. Elle se charge de parer à ces dangers et d'être la consolatrice de l'homme. Elle le fait par la fonction fabulatrice qui naît spontanément en l'homme du besoin qu'il éprouve d'échapper aux périls de l'activité intellectuelle. La fonction fabulatrice combat ces périls par des représentations, des fables appropriées[38].

De ce biais, la religion nous apparaît comme une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence. Bergson nous montre sa fonction :

> Nous ne voulons pas dire non plus que la religion ait jamais été d'essence sociale plutôt qu'individuelle : nous avons bien vu que la fonction fabulatrice, innée à l'individu, a pour premier objet de consolider la société ; mais, nous savons qu'elle est également destinée à soutenir l'individu lui-même, et que d'ailleurs l'intérêt de la société est là.[39]

À mesure qu'il se développe, l'esprit critique ne peut que rejeter les fables de la religion statique. Comme il y avait morale dynamique, il y a une religion dynamique.

La religion statique était fondée sur l'intelligence ; la religion dynamique est le fruit de l'intuition. Mais cette intuition ne se trouve que chez les êtres exceptionnels, privilégiés, des héros comme ceux qui ont constitué la morale ouverte. Grâce à elle, l'homme peut reprendre contact avec l'élan vital créateur d'où sont sortis les mondes.

> De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue.[40]

La religion vraie naît au cœur du héros spirituel, comme la morale supérieure, avec laquelle elle entretient les plus intimes rapports. Bergson ne se demande pas si elle procède ou non d'une initiative céleste ; le problème de la révélation n'est pas de son ressort ; mais, qu'il y ait ou non révélation active, il y a en tout cas révélation passive, c'est-à-dire, innovation, invention, création de quelque chose d'inédit par rapport à tout développement d'ordre biologique ou social. Cela vient de plus haut. D'où, sinon du principe même du social, du biologique, de toute notre nature observable ? Ainsi l'idée d'activité révélatrice et de passivité se rejoignent. En toute hypothèse, le *punctum saliens* d'une révélation est bien toujours une conscience.

Ce n'est point par l'intelligence que cette rencontre est possible, comme l'ont cru les Alexandrins : les régions de la pensée abstraite sont trop froides et ne suffisent pas à entraîner l'action. Mais plus profond, il y a en nous une faculté d'intuition et d'action ardente qui se révèle dans le génie et dans l'héroïsme. L'homme qui en est

37. *D.S.*, p. 127 (1078).
38. *E.C.*, p. 112 s. (589 s.).
39. *D.S.*, p. 209 (1144).
40. *Ibid.*, p. 29 (1003).

capable et qui en est digne rencontrera ainsi la religion vraie, qui n'est plus fabulation utilitaire, mais union authentique au principe de vie.

Le mysticisme, d'où naît la religion dynamique, saisit la vie en sa source: Il constitue une expérience directe de Dieu, transcendant à l'élan vital. C'est en même temps un effort pour continuer et prolonger l'action divine et répandre les flots de la vie sur l'humanité entière. Car la création doit apparaître comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs[41]. Tandis que la religion statique était une religion close, faite pour le bien de l'individu ou d'une société restreinte, la religion dynamique est donc une religion ouverte, qui s'adresse, au contraire des religions ésotériques de l'antiquité, à toute l'humanité. La religion ainsi conçue est indépendante de toute tradition, de toute théologie, de tout dogme, de toute Église: elle est essentiellement état d'âme.

Que sont ces mystiques, ces héros à qui il est donné, par une reprise de contact avec la source de l'élan vital, d'entraîner les masses vers la religion dynamique? Le vrai mysticisme, répond Bergson, est « une essence rare », un fait exceptionnel. Bergson analyse toutes les traces de mysticisme que lui offre l'histoire, depuis les mystères orphiques et dionysiaques, le pythagorisme, Plotin et l'hellénisme, jusqu'aux diverses formes anciennes et modernes des religions hindoues, pour en arriver à la conclusion que, seuls les mystiques chrétiens sont des mystiques complets. Ce qui les distingue de tous les autres, c'est que, chez eux, le mysticisme ne se borne pas à la contemplation, mais vient s'abîmer dans l'action qui prolonge l'élan créateur de la vie.

> Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé: Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors; c'est la volonté: son action, si elle agissait, procéderait simplement d'elle. Sa vie n'est donc pas encore divine. Elle le sait: vaguement elle s'en inquiète, et cette agitation dans le repos est caractéristique de ce que nous appelons le mysticisme complet: elle exprime que l'élan avait été pris pour aller plus loin, que l'extase intéresse bien la faculté de voir et de s'émouvoir, mais qu'il y a aussi le vouloir, et qu'il faudrait le replacer lui-même en Dieu.[42]

Bergson s'est mis à parler du mysticisme après avoir lu le livre d'Henri Delacroix *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*[43]. Il a donné un compte rendu de ce livre à la séance du 30 janvier 1909 de l'Académie des Sciences morales et politiques. Il a terminé sa causerie ce jour-là en disant: « Important et intéressant par la méthode autant que par les résultats, il servira sans doute de point de départ et de modèle à d'autres recherches sur la psychologie des mystiques. »[44] En effet, on dirait que Bergson s'en est servi comme modèle car il a suivi beaucoup l'enseignement présenté par Delacroix. C'est chez Delacroix que ce novice de la vie spirituelle a étudié sainte Thérèse d'Avila, Madame Guyon, Suso, saint Jean de la Croix et d'autres maîtres

41. *Ibid.*, p. 273 (1194).
42. *D.S.*, p. 244 (1171).
43. Paris, Alcan, 1908.
44. *Mélanges*, p. 790.

chrétiens de la vie intérieure. Il ne faut pas pourtant croire que Bergson s'est limité dans ces recherches scientifiques sur le mysticisme. Ses pages du chapitre III des *Deux sources* rendent très clair le fait qu'il a approfondi fort sérieusement le mysticisme grec et oriental avant de s'arrêter au mysticisme chrétien.

La plupart des mystères grecs n'eurent rien de mystique.[45] Mais sur tels de ces mystères il peut y avoir l'empreinte d'une personnalité dont il aurait fait revivre l'esprit, et l'enthousiasme, même bacchique, peut annoncer certains états mystiques. L'évolution de la pensée grecque fut, dans l'ensemble, purement rationnelle, néanmoins il y eut, et dans l'orphisme qui y pénètre au début, et dans le néoplatonisme qui fut son dernier épanouissement, « un effort pour aller chercher au delà de l'intelligence une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante. »[46] Mais le vrai mysticisme ne fut pas atteint. On peut le définir comme un mouvement dont « l'aboutissement est une prise de contact et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu Lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. »[47] Or le mysticisme plotinien alla jusqu'à l'extase, mais « il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. »[48]

Dans sa thèse publiée par les Presses de l'Université Laval, Mgr Roger Ebacher a bien expliqué la réaction de Bergson devant le manque de pureté d'union divine chez les Grecs et les Hindous :

> On sait déjà ce que Bergson entend lorsqu'il parle de mysticisme : « Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. »[49] Cette définition ne s'applique pas aux mystères païens dont la plupart n'eurent rien de mystique, dont certains en eurent tout au plus des traces. Il faut chercher du côté philosophique. C'est Plotin qui est allé le plus loin. Il toucha l'extase, mais n'alla pas jusqu'à ce point où « la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. »[50] S'y rendre eût été pour lui déchoir. « L'action, dit-il, est un affaiblissement de la contemplation. »[51] Pour le Grec, vivre pleinement, c'est contempler l'immobile non physique et éternel. Il faut en éliminer l'action mécanique. Ainsi Plotin accepte les œuvres de bienfaisance, mais seulement en tant qu'étapes purificatrices disposant à la contemplation.[52] Cette action, préparation valable, affaiblirait la contemplation elle-même.

45. *D.S.*, p. 231 (1160).
46. *Ibid.*, p. 235 (1162).
47. *Ibidem.*
48. *Ibid.*, p. 234 (1162).
49. *D.S.*, p. 233 (1162).
50. *Ibid.*, p. 234 (1163).
51. *Ibidem.*
52. Cf., J. CHEVALIER, « L'expérience mystique », dans *Henri Bergson, Essais et témoignages*, p. 106-107 et J. FESTUGIÈRE, *Religion statique et mysticisme en Grèce*, dans *La vie spirituelle*, t. XXXIV, année 15, 1933, suppl., p. 92–102.

> Ce blocage à l'intellectualisme, cette incapacité de dépasser l'extase révèle, aux yeux de Bergson, un manque d'élan. S'en tenant au niveau de la contemplation intellectuelle, le Grec s'arrache certes à l'infraintellectuel, mais sans aller jusqu'à ce point où la contemplation est à la fois vision et activité, exigeant ainsi la mise à son service d'une mécanique aussi puissante que possible. On a là une explication du fait si surprenant du dédain grec envers tout ce qui touche la technique. Celle-ci n'a pas pu se développer car il lui a manqué l'appel venant de la mystique.[53]

Dans l'Inde — là où l'on pratique le mysticisme, ce qui est loin d'être le fait de tous — ce mysticisme ne se distingue pas radicalement de la dialectique, comme en Grèce. Il y a un mélange de ces deux activités spirituelles ce qui d'ailleurs les empêche l'une et l'autre d'aboutir au terme de leur effort. Mais par l'une et par l'autre on s'efforçait de faire un bond au-delà de la nature, soit en suivant le yoga, production artificielle d'états hypnotiques, soit en pratiquant la connaissance non pas pour elle-même comme un moyen d'échapper à une existence trop cruelle par le renoncement, conçu comme une absorption dans le Tout ainsi qu'en soi-même.

Dans son ouvrage *Philosophie religieuse de Bergson*, Lydia Adolphe signale des lignes de pensée chez Bergson, même avant les *Deux sources*, qui mènent à la pensée hindoue :

> (...) en analysant l'effort intellectuel, « l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple ». De « cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale », Bergson conclut qu'il y a « passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à la juxtaposition. »[54] Il est impossible de ne pas songer en lisant ces lignes, et bien d'autres de Bergson, (...) au mouvement de la pensée hindoue. Pour Bergson, il y a à l'origine et à l'intérieur un état d'implication réciproque, d'indivision, d'indistinction : à l'extérieur et, pourrait-on dire, au terminus, il y a les états distincts dans leur juxtaposition spatiale : ce sont les besoins de l'action qui provoquent la découpure du monde matériel en objets distincts, et ce n'est que par réflexion sur le moi intérieur de l'espace interposé que ces mêmes besoins amènent à découper aussi distinctement les faits de conscience.
>
> Transposée analogiquement dans le domaine métaphysique, cette doctrine psychologique devient l'image de la manifestation à partir du principe qui fait le fond du Vêda.[55]

L'illumination bouddhique, en particulier, achemine l'âme au-delà du bonheur et de la souffrance, parce qu'au-delà de la conscience. Mais ce mysticisme s'arrête à mi-chemin, détaché de la vie humaine, n'atteignant pas néanmoins à la vie divine : il n'est pas « le don total et mystérieux de soi-même », il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine, il a été étouffé par le pessimisme.

Après avoir sérieusement étudié ces mysticismes grecs et orientaux, Bergson a écrit :

---

53. R. EBACHER, *La philosophie dans la cité technique*, Québec, PUL, 1968, p. 94.
54. *E.S.*, p. 202 (970).
55. Paris, PUF, 1946, p. 42.

> Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens... Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue : un immense courant de vie les a ressaisis : de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres ! [56]

Ce ne sont pas des malades, malgré l'avis contraire [57], car ils sont doués d'une santé mentale exceptionnelle, qui

> se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur.[58]

Sans doute ou constate chez eux des états anormaux, mais les grands mystiques eux-mêmes ne leur accordent qu'une importance secondaire et déclarent qu'ils doivent être dépassés pour atteindre le terme qui est « l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine »[59], et enfin ils sont très explicables par le bouleversement que produit inévitablement le passage du statique au dynamique et constituent la rançon du mysticisme supérieur et non pas sa cause.

C'est à une union parfaite de volonté avec Dieu qu'ils tendent. Après l'illumination, puis le vide de la nuit obscure, après que l'extase est tombée, et en troisième lieu une phase de préparation finale où l'âme élimine tout ce qui n'est pas « assez pur, assez résistant, assez souple » pour que Dieu l'utilise, vient l'union totale et définitive :

> Désormais c'est pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle réalise puissamment... L'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une immense dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie.[60]

Pour juger les grands mystiques à toute leur valeur, Bergson ne se contentait pas de décrire leur état intime. Il fallait encore considérer la rénovation qu'ils opèrent autour d'eux, puisqu'ils sont tout orientés vers l'action :

---

56. *D.S.*, p. 243 (1168).
57. Cf., H. FESQUET, *Les croyants seraient-ils des malades mentaux?*, dans *Le Monde*, 7 juin 1974, p. 9.
58. *D.S.*, p. 244 (1169).
59. *Ibid.*, p. 244 (1169).
60. *Ibidem* (1172).

> Car l'amour qui le consume (le grand mystique) n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. À travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour.[61]

Cet amour n'est ni une conclusion de la raison montrant tous les hommes participant à une même essence, froid idéal sans efficacité vraie, ni l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme, car l'instinct naturel porte les sociétés closes plutôt à la lutte qu'à l'entente. Ce n'est ni du sensible, ni du naturel, c'est l'un et l'autre implicitement et beaucoup plus... :

> Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création.[62]

C'est l'élan même de vie « communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière. »[63] Mais cet « homme privilégié » seul se rend compte d'un changement par rapport à Dieu, agent par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humanité. « Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine ? »[64]

Mais quel est le mysticisme premier qui s'est cristallisé dans la religion chrétienne ? La réponse est simple. « À l'origine du christianisme il y a le Christ. »[65]

La religion des prophètes d'Israël est restée trop nationale, son Dieu trop sévère, ses rapports avec ce Dieu trop peu intimes pour que le judaïsme ait été un mysticisme complet. Mais elle a contribué plus qu'aucune autre à susciter le mysticisme chrétien, n'étant pas contemplation pure, mais créant par sa passion de la justice l'élan nécessaire pour passer de la pensée à l'action.

Le mysticisme est une « coïncidence avec l'effort créateur ». Mais, chez tous les hommes cette coïncidence ne peut être qu'imparfaite. Pour que le mysticisme fût parfait, il faudrait qu'il y eût, pour prendre un contact plein avec l'élan vital et le prolonger avec sûreté, une humanité divine. Il ne relève pas de la philosophie d'affirmer la divinité du Christ : mais le Christ, s'il fut ce qu'il a dit qu'il était, est le chef et le premier-né de tous les mystiques.

> Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles.[66]

Le mysticisme doit fournir le moyen d'aborder expérimentalement le problème de Dieu, puisqu'il constitue une prise de contact avec la source de l'élan créateur. Au

61. *Ibid.*, p. 247 (1173).
62. *Ibid.*, p. 248 (1174).
63. *Ibid.*, p. 246 (1172).
64. *Ibid.*, p. 246 (1173).
65. *Ibid.*, p. 254 (1178).
66. *Ibid.*, p. 254 (1179).

reste, pour Bergson, il n'y a aucun moyen de l'aborder autrement, car un objet n'est réel que s'il peut être donné dans une expérience.

C'est ce qui condamne la méthode suivie par la philosophie traditionnelle après Aristote :

> 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, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible.[67]

Nous étudierons alors très brièvement cette « expérience réelle » de Bergson à travers les années avant les *Deux sources* lorsqu'il cherchait sincèrement ce qu'il ne pouvait pas « aborder autrement » par sa vie personnelle.

Parmi les expressions de la pensée intime de Bergson, il y a un précieux cours sur Dieu, professé à Clermont en 1886 et que cite M. Jean Guitton.[68] C'est un cours profondément imprégné de « moralisme »[69] et cela ne saurait nous étonner outre mesure, car, justement, les autres œuvres qui témoignent de la philosophie spirituelle de Bergson révèlent un moraliste plein de talent. Bergson avait en lui, sans aucun doute, une vocation secrète de moraliste : il est, comme le dit M. Guitton, un « psychologue au sens de la Bruyère ou de Vauvenargues ou d'Amiel »[70] : déjà, dans le premier chapitre de l'*Essai*, toute une galerie de portraits faits de main de maître manifeste cette vocation, mais, d'une manière plus saisissante encore, elle domine cette série de discours sur le *Bon Sens*, en passant par les deux rédactions du texte intitulé *La Politesse*, pour se prolonger à travers l'essai sur le *Rire* jusqu'au discours de 1902 sur l'*Intelligence*, en pleine rédaction de l'*Évolution créatrice*.

Les idées de Bergson en matière de philosophie religieuse nous sont accessibles à travers le document de M. Guitton. « Dans ce cours, dit M. Guitton, Bergson expose avec soin les arguments pour l'existence de Dieu. »[71] Cela est corroboré d'une façon fort nette par Bergson lui-même dans les *Entretiens* de J. Chevalier : « Étant jeune, j'enseignais les preuves de l'existence de Dieu. Elles ne sont pas négligeables. Je les enseignais donc, non seulement par respect pour la conscience de mes élèves, mais parce que j'estimais qu'il y a des raisons d'opter pour l'affirmative plutôt que pour la négative. »[72] Sans doute, faut-il faire, dans des souvenirs de ce genre, la part de la rétrospection. Il reste qu'il y a manière et manière de s'acquitter loyalement de pareille tâche. On peut le faire sans enthousiasme et sans insister. Or, M. Guitton a

---

67. *Ibid.*, p. 255 (1179-1180).
68. J. GUITTON, *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960, p. 147 ss.
69. Une certaine conception de la religion qui tend à la centrer préférentiellement autour d'une axiologie morale, enlevant ainsi à la religion les traits qui font son originalité et la rendent irréductible à tout autre domaine axiologique, fut-ce celui de la Justice et du Bien.
70. *Op. cit.*, p. 104.
71. *Ibid.*, p. 147.
72. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 277.

été frappé, au contraire, du « ton de ce cours »[73] et les quelques extraits qu'il en donne montrent plus que de la tolérance: de l'intérêt. Un professeur qui n'aurait médité lui-même la question, n'aurait jamais l'idée d'aborder les détails que Bergson étudie.

Avant l'apparition des *Deux sources*, Bergson disait qu'il n'avait « réellement pas abordé » le problème de Dieu. Les quelques pages qui pouvaient s'y rapporter au cours de son œuvre n'étaient là « que comme pierre d'attente »[74]: une solution définitive n'y pouvait être apportée qu'avec l'« étude des problèmes moraux. »[75]

Et cette mise en réserve du problème de Dieu prenait un sens tout spécial dans une philosophie de la durée. La « pierre d'attente » portait une flèche, elle appelait et promettait une nouvelle étape, son apparente immobilité était mouvement déjà. Certes, les textes bergsoniens sur Dieu étaient solidaires de l'organisme philosophique tout entier, qui pouvait aider à les interpréter. Mais derrière la « lettre » on devait pressentir l'infini d'une réflexion en marche: il fallait compter sur l'avenir, que ces textes pénétraient déjà, pour leur donner leur signification plénière, leur exacte portée.

De plus, à s'en tenir à la littéralité des textes de l'*Évolution créatrice*, on ne pouvait nier que l'existence de Dieu et sa liberté y fussent affirmées[76]. Les considérations « de l'*Évolution créatrice*, écrivait Bergson au P. de Tonquédec, présentent la création comme un fait: de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines ».[77]

Entre 1907 et 1932 l'« étude des problèmes moraux »[78] s'élaborait. Il est intéressant de voir les sujets des conférences données par Bergson au Collège de France pendant cette période[79]. Par exemple, à la séance du 30 janvier 1909, il a donné un rapport sur un ouvrage de Henri Delacroix: *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*[80]. Ce livre a eu une influence énorme sur l'évolution du philosophe qui a rendu possible la synthèse bergsonienne en face du problème religieux et du problème moral.

Nous poursuivrons alors cette expérience personnelle chez Bergson qui se révèle à travers l'œuvre qui a paru en 1932 après vingt-cinq ans de recherche et de pensée profonde. Il est bien entendu qu'il y a eu des changements dans la pensée bergsonienne pendant cette période.

---

73. J. GUITTON, *op. cit.*, p. 148.
74. Lettre à Harold Hoffding, publiée en appendice du livre de Hoffding sur la philosophie de Bergson, Paris, Alcan, 1916, p. 159.
75. Lettre de Bergson au P. de Tonquédec, dans *Études*, 1912, t. CXXX, p. 515.
76. *E.C.*, p. 270 (723-724).
77. Lettre au P. de Tonquédec, *loc. cit.*, p. 515.
78. Lettre au P. de Tonquédec: cf., ci-dessus, p. 19, note 52.
79. Cf., R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson-éducateur*, Paris, PUF, 1955.
80. *Op. cit.*, Paris, 1908.

Dans le dernier chapitre et aussi dans plusieurs autres passages des *Deux sources de la morale et de la religion*, on respire le parfum d'une véritable ambiance religieuse, de spiritualité pleine d'aspirations « mystiques ». Louis Lavelle soulignait même un climat religieux par la primauté de l'amour mis en relief dans l'âme et dans les actions des mystiques [81], des âmes ouvertes. On sent chez Bergson, pour le moins, une réelle sympathie, sympathie contagieuse entourée de toute la discrétion dont la pensée philosophique s'enveloppe par ailleurs. Accent de sincérité dans cet attachement et réserve, respect, pudeur, recueillement.

La théorie de la religion de Bergson semble bien être contenue dans son « anti-intellectualisme », comme beaucoup d'auteurs l'ont remarqué, et pourtant, elle ne se limite pas là. À mon sens, elle tient surtout dans une expérience spirituelle en évolution voire peut-être en révolution, qui lui fait imbriquer les plans existentiels et théologiques, le sujet si l'on veut et l'objet religieux. Au sujet de Dieu, principalement, on éprouve cet écartèlement que d'aucuns n'ont pas pu saisir. Deux tendances, celui de l'expérience de la foi chez Bergson, et celui d'une pédagogie, d'une ordonnance du Credo, qui pourrait bien dérouter. Autrement dit, est-il nécessaire de démontrer l'existence de Dieu : 1° — avant d'y croire ? 2° — pour croire ? 3° — pour croire aux autres dogmes ?

Le point le plus aigu de l'incompréhension réciproque des plans, semble résider dans la présentation des dogmes. Je parle de présentation, et non pas de contenu de ceux-ci, soit, peut-être, tout l'appareillage scolastique et le marasme intérieur dans lequel se débat une âme droite qui cherche, qui ne sait pas encore tout à fait, qui suit loyalement les aspirations de son cœur et les intuitions de son esprit, surtout s'il s'agit de l'intuition bergsonienne. N'est-ce pas peut-être cet état contradictoire qui est à l'origine de la dualité : religion statique, religion dynamique ?

De même qu'il y a un paradoxe augustinien autour du Dieu-amour et du *Cogito*, ainsi que chez Pascal autour du pari, ainsi en trouverons-nous un plus accusé chez Bergson autour du néant et de l'élan vital. Le paradoxe bergsonien, en outre, se rencontre dans ce fait qu'il est profondément religieux, par toutes les structures de son être, en un mot par le fond de lui-même, et qu'il refuse toute justification intellectuelle, conceptuelle sur Dieu parce qu'il a perdu la foi en la raison, ou qu'il ne l'a jamais eue. Mais surtout il tient d'une expérience spirituelle en évolution, comme nous le disions : il faut alors décanter les éléments du paradoxe pour les voir ensuite se rejoindre et coexister au sein d'une doctrine, au sein d'une attitude spirituelle, recueillie, paisible, qui sait pourtant s'abandonner « aux mains du plus grand Maître » ; doctrine qui, dans son inachèvement même, traduit l'inaccessible, pourtant pressenti, je dirai même entrevu dans son mystère, ne serait-ce que dans le mystère de l'âme. Le paradoxe existe plus pour une mentalité de philosophe classique nourri d'Aristote que pour un philosophe intuitif, Bergson.

D'une part, nous nous trouvons en face d'une philosophie élaborée de l'élan vital, d'une durée perçue par l'intuition, et, d'autre part, en face d'un Bergson profondément religieux, à travers une psychologie tout orientée vers le recueillement,

81. L. LAVELLE, *La Pensée religieuse de Bergson*, dans *Revue philosophique*, mars-août 1941.

l'attention aux nuances fines qu'une introspection patiente saisit, attitude si proche de la réceptivité esthétique de l'artiste en lui, du musicien, du peintre de la grâce; du mystique ou du spirituel en face de Dieu.

Dans le livre *Cadences II*, Jacques Chevalier rapporte un entretien qu'il eut avec Bergson, et qui pourrait éclairer les aspects de l'expérience religieuse du philosophe.[82]

L'auteur fait part à Bergson d'une question d'un pasteur protestant sur la manière dont lui, Bergson, aurait trouvé Dieu, voici la réponse de Bergson transcrite par Jacques Chevalier : « Monsieur Bergson aurait voulu pouvoir être agréable à M... : mais il a dû se faire une règle absolue de ne répondre à aucun questionnaire et de ne donner aucune interview. »[83]

« La manière dont j'ai trouvé Dieu, reprend Bergson, ou peut-être, la manière dont Dieu m'a trouvé... »[84] Bergson précise dans la conversation, qu'il a commencé par lire les mystiques, qu'il a eu un enseignement judaïque réduit, de peu de durée dans son adolescence, et que cet enseignement n'a pas eu de prise sur lui ; qu'il n'a pas contribué à le rendre hostile, mais indifférent, ce qui est peut-être pire... « Un jour vient où je fus mis en présence de moi-même. »[85] C'est donc bien l'expérience qui conduit Bergson à Dieu, comme elle avait conduit saint Augustin, par une autre voie cependant, à trouver Dieu en soi-même.

Rapprochons cette conversation, d'une autre avec Édouard Le Roy et André Chaumeix : « Vous vous rappelez comme moi les dernières conversations que nous avons eues avec lui. Vous entendez encore, avec émotion, les paroles qu'il prononça d'une voix douce et grave. Nous parlions de la morale, et il nous dit : "Pendant bien des années j'ai réfléchi sur ces questions. Je suis arrivé à cette conviction : tout est dans le Sermon sur la Montagne, et hors de là, je ne vois rien." »[86]

Bergson essaie de comprendre, et comprend en philosophe et en novice d'une religion qu'il ne connaît pas. Il s'engage dans la lutte, en psychologue qui sait seulement les formes des dieux philosophiques, que ce soit celui de Fichte, de Schelling ou celui de Hegel, qu'il confond avec la chose en soi de la métaphysique.

> Qu'on donne le nom qu'on voudra à la chose en soi, qu'on en fasse la substance de Spinoza, le moi de Fichte, l'absolu de Schelling, l'idée de Hegel ou la volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie, il la perdra et il se videra de toute signification dès qu'on l'appliquera à la totalité des choses.[87]

Corrigeant lui-même cette notion philosophique de Dieu, il remarque justement : la philosophie qui part d'une notion de divinité, « se croit obligée de dogmatiser, avec la

82. J. CHEVALIER, *Cadences II, Voies d'accès au réel*, Paris, Plon, 1951, p. 72.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*, p. 74.

85. *Ibid.*

86. Discours d'Éd. Le Roy, à sa réception à l'Académie française, *Journal officiel*, 18 octobre 1945, p. 6789.

87. *P.M.*, p. 49 (1290-1291).

sécurité toutefois du jugement que le théologien tient de la révélation. »[88] Et voilà la confusion du dieu des philosophes et du Dieu des théologiens. La philosophie, depuis Aristote, travaille sur de purs concepts, en dehors de l'expérience ; elle se suspend donc à un concept « d'où l'on peut tout déduire et qui contient tout. »[89]

Or, il y a un abîme, approuve-t-il, entre le Dieu principe et celui que l'humanité désigne par ce mot, autrement dit entre l'idée et les relations religieuses des hommes de toute civilisation avec le Dieu vivant. De déduction en déduction on y arrive : « les concepts s'emboîtant les uns dans les autres, on arrive finalement à une idée des idées, par laquelle on s'imagine que tout s'explique. »[90] « Statique ou dynamique, la religion le tient avant tout pour un être qui peut entrer en rapport avec nous : or c'est précisément de quoi est incapable le Dieu d'Aristote, adopté avec quelques modifications par la plupart de ses successeurs. »[91] « Le dieu d'Aristote ne ressemble guère au Dieu de la Bible, de l'Évangile. »[92] « Il s'agit si peu du Dieu auquel pensent la plupart des hommes que si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini, descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait. »[93]

L'évolution créatrice conduit Bergson vers le créateur, le Père de la vie. La méthode d'introspection vivante, la jonction intime avec la durée, le place en pleine éternité de vie. Il a découvert l'être en soi, qui est pure et seule intuition métaphysique, sorte de verbe immanent. Enfin la vie mystique et héroïque lui a montré que seul, l'amour pouvait transformer l'homme, l'élever à l'union divine. Bergson ne voit pas la liaison du Dieu philosophiquement démontré, au Dieu — objet de religion, confondu toujours avec l'être en soi : les systèmes philosophiques « croient nous renseigner sur l'Absolu en lui donnant un nom ».[94] La religion comme la philosophie sera du vécu. Bergson repoussera le dieu des philosophes et celui des théologiens qui ne sont que théologiens, parce que Dieu n'est pas contenu dans un concept : il n'est ni expression d'un verbiage, ni façade. Ce philosophe exclut tout ce qui sent quelque peu, pour lui, le vide, le creux. Il va à Dieu à sa manière.

Il ne faudrait pas cependant trouver chez lui un exemple normal à suivre. Le Dieu du cœur passe avant celui de l'esprit. C'est pourtant le même Dieu sensible au cœur de Pascal, le Dieu du dedans, celui qui habite son temple, celui qui reçoit « les adorations en esprit et en vérité. »[95] Il ne voit pas encore la relation du Dieu de la théologie dogmatique enseigné par les églises, avec le Dieu adoré par les mystiques, qui s'inscrit dans les mêmes lignes, qui sont celles de la révélation tout en se donnant à l'âme et tout en respectant les structures des personnalités, en marche vers la sainteté, sa sanctification dans le temps et l'histoire. La même opposition se retrouverait sur le plan de l'intuition et de l'expérience de la durée, et sur celui de la

88. *Ibid.*, p. 47 (1289).
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*, p. 48 (1290).
91. *E.C.*, p. 256 (1180).
92. *Ibid.*, p. 257 (1181).
93. *Ibid.*, p. 256 (1180).
94. *P.M.*, p. 49 (1291).
95. Jn IV, 23.

rationalité. C'est l'existentiel qu'il recherche et non l'universel, sans voir que l'universel était sorti de l'existentiel particulier, mais décanté de la matérialité sensible, contingente, temporelle. Le passage du Dieu des mystiques au Dieu révélé par les églises est marqué chez lui par une cassure. C'est là le drame bergsonien. Le langage est entrecoupé, il y a ce fossé à franchir entre le subjectif et l'objectif reconnu. Le Dieu-en-moi et le Dieu-en-toi, transcendant, personnel; retour du mystère entrevu à la quasi-impossibilité d'une coïncidence, retour de l'inconditionné soupçonné, à la condition vécue. Il manque toujours chez Bergson le risque, le passage de l'engagement, à celui de l'aspiration, à l'aspiration de valeur et à la valeur qui dévalorise toutes les autres, à l'amour qui se livre en elle. Passage de la valeur spéculativement admise, à la valeur qui me valorise, m'achève, me divinise, si je fais en elle l'acte de foi vivante, si j'adhère et si je m'engage fidèlement.

Cette démarche de Bergson vers Dieu, se joint au climat anselmien, au paradoxe du pari pascalien. Cette intuition intime de Dieu qui est la source du vivant, et du vivant mystique surtout, ne constitue ni une épreuve ni une démonstration de Dieu, mais une simple ébauche, une démarche naturelle au Bergson recueilli, qui implique plus de tendances religieuses, voire même mystiques, que n'en contient un argument tout aussi logique, mais sec, comme un pur concept. C'est un cheminement cohérent jusqu'au moment du passage du fini à l'infini de la philosophie, qui trace les voies, à la révélation du rationnel à la foi.

Note bibliographique concernant Bergson

Tous les livres de Bergson ont été édités à Paris par la Librairie Félix Alcan jusqu'en 1939, puis par la société qui lui succéda, les Presses universitaires de France (PUF). Les variations dans la pagination sont négligeables dans les réimpressions de la première période. Une pagination tout à fait nouvelle mais considérée comme définitive apparaît après 1939. L'édition dont nous nous servons est celle du Centenaire, *Henri Bergson, Œuvres*, textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, PUF, 1959, xxxi-1602 pages in-16. Nous reproduisons dans nos références sa pagination entre parenthèses, à la suite du renvoi à la page de l'édition citée.

Sigles

1.	*D.I.C.*	*Essai sur les données immédiates de la conscience*
2.	*E.C.*	*L'évolution créatrice*
3.	*D.S.*	*Les deux sources de la morale et de la religion*
4.	*P.M.*	*La pensée et le mouvant*
5.	*D. et S.*	*Durée et simultanéité*
6.	*E.S.*	*Énergie spirituelle*
7.	*M.M.*	*Matière et mémoire*