"L'univers, une machine à faire des dieux"

Autor(en): **Rochedieu, Edmond**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1932)**

Heft 84

PDF erstellt am: **02.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380219

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

« L'UNIVERS, UNE MACHINE A FAIRE DES DIEUX »

Tels sont les mots qui terminent le très beau livre que vient de publier M. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* Cette définition paradoxale étonne quelque peu. Serait-ce que l'auteur conclue à la négation de la religion, et du christianisme en particulier ? Pourtant cet ouvrage, riche en réflexions profondes et pénétrantes, contient des pages que traverse une émotion intense, presque religieuse. Voulant montrer ce qu'est la religion vraiment vivante — le *mysticisme*, ainsi qu'il tient à l'appeler — M. Bergson la met en contraste avec les mathématiques auxquelles

> la grande majorité des hommes pourra rester à peu près étrangère... tout en saluant le génie d'un Descartes ou d'un Newton. Mais ceux qui se sont inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux-mêmes le faible écho, ne demeureront pas indifférents à ce qu'elle annonce (230).

Ailleurs, soulignant ce fait que le mysticisme ne s'épanouit complètement qu'au sein du christianisme, il note la supériorité des personnalités chrétiennes comparées aux grandes âmes des autres religions. Sans nier que les grands mystiques chrétiens aient passé

> par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique,

il faut admettre cependant

> qu'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 (243).

A nos yeux l'aboutissement du mysticisme 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. Telle est notre définition (235).

Et ces lignes :

A l'origine du christianisme il y a le Christ... Il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la Montagne de figurer dans l'Evangile, avec d'autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas d'auteur (256).

Ces paroles ne sont pas d'un détracteur de la religion chrétienne. Et si nous ouvrons les pages consacrées à l'enseignement évangélique, nous y découvrons la même compréhension respectueuse.

La morale de l'Evangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction?... Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire l'abandon de sa richesse : heureux le pauvre « en esprit » ! Ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation. L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules : celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la Montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès (56 s.).

Dès lors, comment concilier ces pages et la phrase presque brutale : *l'univers, une machine à faire des dieux* ? D'autant plus que cette affirmation défavorable à la religion n'est nullement isolée. C'est ainsi qu'après avoir prouvé qu'au sein même de l'intelligence humaine l'instinct a fait surgir une forme spéciale d'imagination, la fonction fabulatrice, l'auteur ajoute :

Celle-ci n'a qu'à se laisser aller pour fabriquer, avec les personnalités élémentaires qui se dessinent primitivement, des dieux de plus en plus élevés

comme ceux de la fable, ou des divinités de plus en plus basses comme les simples esprits, ou même des forces qui ne retiendront de leur origine psychologique qu'une seule propriété, celle de n'être pas purement mécaniques et de céder à nos désirs, de se plier à nos volontés (174).

Ailleurs encore, cherchant à expliquer l'origine de l'intolérance religieuse, M. Bergson la trouve dans la nature même de cette fonction fabulatrice

faite pour fabriquer des esprits et des dieux (210).

Mais, objectera-t-on, cette fonction fabulatrice qui « élabore »[1] les religions ne concerne que les seules religions inférieures. Peut-être bien ; mais alors pourquoi l'auteur, dont les mots, on le sent, sont choisis et pesés soigneusement, a-t-il rédigé sa conclusion dans des termes dont la précision ne laisse subsister aucune équivoque ? Après avoir décrit les dangers devant lesquels nous courons, et montré que notre civilisation ne peut échapper à la ruine que par un retour à la simplicité, il précise son point de vue :

...une décision s'impose. L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux (343).

Il s'agit ici, sans aucun doute possible, de la religion prise dans son sens le plus général, aussi bien les religions inférieures que la religion supérieure ; le salut de l'humanité dépend d'une mentalité nouvelle qui ne peut être créée que par la religion dynamique, par le mysticisme, en d'autres termes par le christianisme authentique.

En face de ces assertions contradictoires nous ne pouvons nous défendre d'un certain étonnement. Une question se pose : comment se peut-il que dans le même ouvrage voisinent des appréciations aussi opposées sur la religion, les unes n'en relevant que le caractère factice, « fabriqué », les autres au contraire d'une pénétration tout inspirée de sympathie ? Telle est la question que cette étude cherchera à résoudre. Mais avant d'en aborder la solution nous croyons utile d'indiquer dans leurs grandes lignes les idées émises dans *Les deux sources de la morale et de la religion.*

* * *

(1) P. 224.

Le titre même du volume en relève l'orientation générale : morale et religion, nous dit-on, proviennent d'une double source. D'une part, la *société* exerce une pression de tous les instants sur les individus ; par les habitudes qu'elle développe, par le moi social qu'elle fait apparaître à côté du moi individuel, elle est à l'origine d'une partie considérable de la vie morale et religieuse ; mais d'autre part

des *âmes privilégiées* ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour (96).

Ces deux forces, la société et les âmes privilégiées, quelle sera leur action tant sur la morale que sur la religion ?

LA MORALE.

Celle-ci se présente sous deux aspects nettement distincts, la morale statique et la morale dynamique.

La morale statique englobe les devoirs dont le caractère obligatoire s'explique en dernière analyse par la *pression de la société* sur l'individu [1] ; certaines obligations sont imposées à tous les hommes et leur transgression rendrait impossible la vie en société. La morale statique est ainsi celle d'une société close

dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat (287).

De sorte que l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience

et qui en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme (83).

La morale dynamique représente une autre qualité de vie spirituelle, et l'obligation qui en découle est, elle aussi, totalement différente.

Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel (30).

Une intuition directe fait percevoir cette obligation.

(1) P. 46.

C'est l'attitude de l'âme ouverte, en contraste avec celle de l'âme close[1]. L'amour de l'humanité remplace l'attachement à une société fermée ; la morale, au lieu de rester simplement sociale, devient humaine[2] ; elle ne découle plus de la pression de la société mais de l'œuvre de personnalités privilégiées dont l'apparition est

comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique (96) ;

il semble que la poussée vitale aboutisse

de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu tout d'un coup pour l'ensemble de l'humanité (97).

La vie elle-même communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se retrempent en elle pour aider la société à aller plus loin[3].

Comment définir *l'obligation*, simple pression dans la morale naturelle, véritable aspiration dans la morale dynamique ? M. Bergson repousse l'explication kantienne qui rattache l'impératif catégorique à la raison pratique. Kant et ses disciples

ont confondu le sentiment de l'obligation, état tranquille et apparenté à l'inclination, avec l'ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s'opposerait à elle (14).

L'essence de l'obligation est autre chose qu'une exigence de la raison (18). De ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison (85).

L'intelligence n'est que la voix qui formule rationnellement l'action de certaines forces qui se tiennent derrière elle, et ce sont ces forces-là, non la raison pure, qui triomphent des passions et des intérêts[4]. Un idéal, en effet, ne devient obligatoire que s'il est déjà agissant :

et ce n'est pas alors son idée qui oblige, c'est son action (292).

La raison n'explique dans l'obligation que ce qu'on y trouve d'hésitation[5] ; ce que les moralistes appellent *conscience morale* n'est que la conscience de notre hésitation lorsque le devoir ne s'accomplit que par un effort sur nous-mêmes[6].

L'obligation apparaît

comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté (24).

(1) P. 34. — (2) P. 31. — (3) P. 102. — (4) P. 85 s. — (5) P. 94. — (6) P. 13.

La nécessité du tout, sentie à travers la contingence des parties, est ce que nous appelons l'obligation morale en général (53).

Mais c'est une nécessité avec laquelle on discute et qui s'accompagne par conséquent d'intelligence et de liberté[1]. Car l'individu qui fait partie de la société peut secouer l'ordre social qu'il subit et qu'il a quelque peu contribué à créer.

Le sentiment de cette nécessité, accompagné de la conscience de pouvoir s'y soustraire (7)

voilà l'obligation.

Nous parlions de forces qui se tiennent derrière la raison et influencent les décisions volontaires. Quelles sont ces forces ? Pour M. Bergson, il s'agit avant tout de la sensibilité, seule capable, avec l'instinct et l'habitude, d'avoir une action directe sur la volonté[2]. C'est donc l'émotion qui contrebalancera la pression sociale, l'émotion

qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence (45).

Pour qui ne serait pas convaincu de cette vérité, M. Bergson cite l'exemple du christianisme et de l'émotion spéciale qu'il a apportée au monde sous le nom de charité :

si elle gagne les âmes, une certaine conduite s'ensuit, et une certaine doctrine se répand. Ni cette métaphysique n'a imposé cette morale, ni cette morale ne fait préférer cette métaphysique. Métaphysique et morale expriment la même chose, l'une en termes d'intelligence, l'autre en termes de volonté (45 s.).

Opposition entre morale statique et morale dynamique.

La morale comprend ainsi deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine, et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure. Dans la première, l'obligation représente la pression que les éléments de la société exercent les uns sur les autres pour maintenir la forme du tout, pression dont l'effet est préfiguré en chacun de nous par un système d'habitudes qui vont pour ainsi dire au-devant d'elle : ce mécanisme, dont chaque pièce est une habitude mais dont l'ensemble est comparable à un instinct, a été préparé par la nature. Dans la seconde, il y a encore l'obligation si l'on veut, mais l'obligation est la force d'une aspiration ou d'un élan, de l'élan même qui a abouti à l'espèce humaine, à la vie sociale, à un système d'habitudes plus ou moins assimilable à l'instinct : le principe de propulsion intervient

(1) P. 93. — (2) P. 35.

directement, et non plus par l'intermédiaire des mécanismes qu'il avait montés, auxquels il s'était arrêté provisoirement (52).

Pourtant les deux sources de la morale, la *pression sociale* et l'*élan d'amour*, ne sont que

deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice (98).

Ces deux morales sont amalgamées, ou mieux juxtaposées dans la moralité telle que l'accepte aujourd'hui l'humanité civilisée : d'une part un système d'*ordres* dictés par des exigences sociales *impersonnelles*, d'autre part un ensemble d'*appels* lancés à la conscience de chacun de nous par des *personnes* qui représentent ce qu'il y a de meilleur dans l'humanité[1].

LA RELIGION.

La même dualité d'origine se trouve dans le double aspect de la religion, statique et dynamique.

La religion statique.

M. Bergson formule en termes précis trois définitions qui se complètent l'une l'autre.

Une première s'appuie sur la constatation que l'intelligence, par l'incessante activité qu'elle déploie, menace de rompre sur certains points la cohésion sociale. Comment la nature a-t-elle paré à ce danger ? Est-ce l'instinct qui fournit le contrepoids nécessaire ? Mais la place de l'instinct, chez l'homme, se trouve occupée par l'intelligence ; il faut donc qu'une « virtualité d'instinct », le « résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence » produise un effet équivalent. La nature a eu recours à une fonction spirituelle spéciale, distincte de l'imagination, la *fonction fabulatrice* ; par son moyen des représentations « imaginaires » sont suscitées, qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel.[2]

Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.[3]

(1) P. 84. — (2) P. 124. — (3) P. 127, souligné dans le texte.

Parmi les idées déprimantes que la réflexion introduit dans l'âme humaine, l'une des plus dangereuses est celle de la mort.

Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort. (1)

Bref, toutes les représentations religieuses ne sont au fond que

des réactions défensives de la nature contre la représentation, par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité (2).

On a prétendu que la religion avait pour cause première l'émotion de l'homme devant la nature ; certes, cet effroi représente l'un des facteurs constituants des religions. Mais

la religion est moins de la crainte qu'une réaction contre la crainte (151).

La fonction fabulatrice.

Que faut-il entendre au juste par ces mots ?

La psychologie, estime M. Bergson, a eu le tort de ne pas subdiviser suffisamment son objet ; elle a rapporté à l'imagination les représentations qui engendrent les superstitions et dont le caractère commun est d'être fantasmatiques ; or, ces faits psychiques doivent être classés à part, et il faut appeler « fabulation » ou « fiction » l'acte qui les fait surgir (3). Cette fonction fabulatrice consiste donc dans le pouvoir de créer des personnages imaginaires ; elle prend, chez les romanciers et les dramaturges, une intensité de vie extraordinaire ; de son côté l'enfant possède souvent à un degré rare cette puissance d'évocation créatrice qui ressemble à une sorte de faculté d'hallucination volontaire (4). Même chez l'adulte se produisent parfois des hallucinations étonnantes grâce auxquelles l'individu échappe à des périls imminents — et M. Bergson cite un cas de ce genre (5).

La religion agit d'une façon à peu près semblable en renforçant les éléments de personnalité que l'intelligence primitive croit apercevoir autour d'elle dans les phénomènes et les événements, et finalement elle les convertit en personnes (6). La fonction fabulatrice intervient donc comme une fiction qui surgirait pour parer à certains dangers de l'activité intellectuelle sans toutefois compromettre l'avenir de l'intelligence (7).

(1) P. 137, souligné dans le texte. — (2) P. 147, souligné dans le texte. — (3) P. 111. — (4) P. 207 s. — (5) P. 125. — (6) P. 185. — (7) P. 112 s.

A maintes reprises M. Bergson insiste sur les dangers que l'intelligence fait courir à l'espèce. Dans une page saisissante passe une inquiétude qui fait songer à la fois au récit de la Genèse où l'écrivain sacré parle de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal et au mythe gnostique de la Sophia. Certes, la conception du mal diffère, mais n'est-ce pas la même évocation de ces temps lointains où l'âme humaine a soudain développé ses possibilités de connaître ?

L'intelligence n'était pas sans danger. Jusque là, tous les vivants avaient bu avidement à la coupe de la vie. Ils savouraient le miel que la nature avait mis sur le bord ; ils avalaient le reste par surcroît, sans l'avoir vu. L'intelligence, elle, regardait jusqu'en bas. Car l'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie. Surtout il n'y a pas d'humanité sans société, et la société demande à l'individu un désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi. Il ne faut pas compter sur la réflexion pour soutenir ce désintéressement. L'intelligence, à moins d'être celle d'un subtil philosophe utilitaire, conseillerait plutôt l'égoïsme... L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions (224 s.).

On ne saurait trop insister sur l'importance de cette fonction fabulatrice : source de la religion, elle se trouve également à l'origine de la magie, autre précaution de la nature contre les dangers de l'intelligence[1]. Et l'homme lui est redevable de ses premiers pas vers la civilisation :

L'ascension graduelle de la religion vers des dieux dont la personnalité est de plus en plus marquée... correspond au premier des deux grands progrès de l'humanité dans le sens de la civilisation (189).

La religion dynamique ou mysticisme.

Des âmes privilégiées ont surgi : ce furent les grands mystiques qui, s'échappant des limites de la religion statique, ne se contentèrent plus de cette personnalisation progressive des dieux telle que la fonction fabulatrice l'élabore. Une différence de nature sépare la religion dynamique de la religion statique. Le grand mystique prolonge l'action divine, et sa foi constitue véritablement une religion nouvelle dont l'aboutissement est une prise de contact, par une

(1) P. 184.

intuition directe, avec l'effort créateur que manifeste la vie, avec Dieu[1].

Déjà dans le paganisme antique se découvrent des tentatives du mysticisme de s'installer dans la religion statique. Tels certains aspects des mystères païens ; bien que se rattachant à la religion établie, ils n'en portent pas moins la marque de personnalités puissantes[2]. Telle encore la philosophie grecque, dont l'influence sur les âmes ne s'explique que par l'effet du mysticisme dont elle est imprégnée ; certes, le développement de la pensée hellénique fut avant tout une œuvre rationnelle, mais à côté et indépendamment de ce développement

> se produisit de loin en loin chez quelques âmes prédisposées un effort pour aller chercher, par delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante (234 s.).

Cet effort ne fut jamais achevé ; mais chaque fois, au moment de s'épuiser, il a confié à la dialectique ce qui restait de lui-même plutôt que de disparaître tout entier. Résumant l'évolution de la vie spirituelle dans l'antiquité classique, M. Bergson y voit

> une première vague, purement dionysiaque, venir se perdre dans l'orphisme, qui était d'une intellectualité supérieure : une seconde, qu'on pourrait appeler orphique, aboutit au pythagorisme, c'est-à-dire à une philosophie ; à son tour le pythagorisme communiqua quelque chose de son esprit au platonisme ; et celui-ci, l'ayant recueilli, s'ouvrit naturellement plus tard au mysticisme alexandrin (235).

Si la parole du grand mystique rencontre un écho, c'est que la religion tient à la structure même de notre mentalité[3]. En chacun de nous il y a

> un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller (101).

Jamais d'ailleurs il n'y eut de société sans religion.

Toutefois le mysticisme complet n'existe que dans le christianisme. Même le bouddhisme, où la discipline mystique joue un rôle si important, n'a pas atteint la perfection mystique ; il ignore « le don total et mystérieux de soi-même », peut-être parce qu'il n'a pas cru à l'efficacité de l'action personnelle[4]. Chose curieuse, c'est l'influence du christianisme, si minime fût-elle, jointe à l'industrialisation appor-

(1) P. 235. — (2) P. 231 s. — (3) P. 187. — (4) P. 241.

tée par notre civilisation occidentale, qui a déclenché l'ardent mysticisme d'un Ramakrishna ou d'un Vivekananda ; aussi longtemps que l'Hindou se sentait écrasé par la nature, aussi longtemps que les famines et la misère apparaissaient comme des fléaux inévitables, le pessimisme restait la seule explication du monde compatible avec cette impuissance de l'homme. Mais l'influence occidentale, tant spirituelle que matérielle, apporta la délivrance et, si paradoxal que cela puisse sembler, l'introduction des machines fut favorable à l'éclosion d'un mysticisme plus élevé[1].

Dans la pratique générale, une religion mixte s'est constituée, qui est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science[2]. Impliquant une orientation nouvelle de l'ancienne piété, elle est

une aspiration plus ou moins prononcée du dieu antique, issu de la fonction fabulatrice, à se perdre dans celui qui se révèle effectivement, qui illumine et réchauffe de sa présence des âmes privilégiées (229).

La religion courante se présente alors

comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité (254).

Caractéristiques du grand mystique.

Le grand mystique, être d'exception, âme privilégiée, n'est pas le malade ou le demi-fou que certains ont voulu dépeindre. Certes, il peut être sujet à des états morbides. Mais ces états sont accidentels et passagers, et ne constituent pas le mysticisme ; puis, si l'on songe au bouleversement qu'est le passage du statique au dynamique[3], doit-on vraiment s'étonner que le contre-coup s'en fasse sentir dans la personnalité tout entière ?

Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend, si l'intensité est suffisante, la forme d'une image ou d'une émotion. L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur... Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme ; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie, notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique (245).

Si l'on étudie les mystiques chrétiens sans parti pris, on s'aperçoit

(1) P. 241 s. — (2) P. 255. — (3) P. 245.

qu'ils possèdent à un degré extraordinaire tous les traits caractéristiques d'une santé spirituelle solidement assise :

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 (244).

M. Bergson, en termes très beaux, décrit certains aspects de l'état d'âme du mystique complet, autrement dit chrétien :

L'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent ; c'est une illumination. Mais pour combien de temps? Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme une ombre... L'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage... L'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale... 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. Quand ce sentiment a grandi au point d'occuper toute la place, l'extase est tombée, l'âme se retrouve seule et parfois se désole... Elle sent qu'elle a beaucoup perdu : elle ne sait pas encore que c'est pour tout gagner... La phase définitive, caractéristique du grand mysticisme, se prépare. Analyser cette préparation finale est impossible, les mystiques eux-mêmes en ayant à peine entrevu le mécanisme (245-247).

L'âme élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple pour que Dieu l'utilise.

Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive (248).

Et ce sera dès lors pour l'âme une surabondance de vie.

Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir. Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique (248).

Cette âme n'est pas déparée par l'orgueil ; au contraire, une profonde humilité pénètre ceux qui ont passé par cette expérience[1]. Il s'y joint un sentiment de vraie libération : bien-être, richesses, plaisirs, tout ce qui retient le commun des hommes la laisse indifférente[2].

Une soif d'apostolat saisit le mystique, car

l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour (249).

Et cet amour

fait que chacun d'eux est aimé ainsi pour lui-même, et que par lui, pour lui, d'autres hommes laisseront leur âme s'ouvrir à l'amour de l'humanité (101).

Notons enfin que, de sa nature même, le vrai mysticisme est rare. Il se situe en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu, jusqu'où il n'a pu aller[3].

RÉSUMÉ.

Telles sont les caractéristiques générales des conceptions bergsoniennes sur la morale et la religion. Pour plus de commodité, nous les résumerons en un tableau synoptique.

Morale statique (ou naturelle).	*Morale dynamique.*
morale du clos	morale de l'ouvert
obligation = pression de la société.	obligation = appel, inspiration
action directe de la vie : l'élan vital s'impose	action indirecte de la vie : l'élan vital est saisi par l'intuition
état de guerre	amour de l'humanité
système d'ordres anonymes	appels adressés par des personnalités privilégiées.

(1) P. 249. — (2) P. 49. — (3) P. 228.

Religion statique (ou naturelle).	*Religion dynamique (ou mysticisme).*
réaction de la nature	contact avec Dieu
assurance contre les dangers de l'intelligence	marche en avant, progrès
produit naturel	appels adressés par des âmes privilégiées
fonction fabulatrice : fabrique des dieux toujours plus personnels	intuition directe, strict monothéisme

La morale courante, aussi bien que la religion courante, est un mélange du statique et du dynamique.

*
* *

On le voit, M. Bergson distingue deux religions différentes, et seule la religion statique doit son origine et son développement à la fonction fabulatrice, bien que la religion dynamique lui emprunte certains de ses éléments secondaires. Le mystique, nous dit-on, saisit par intuition les vérités qui constitueront sa foi, et sa piété sera d'une nature et d'une qualité tout autres que celle de la religion statique. Mais s'il en est ainsi, pourquoi déclarer que « l'univers est une machine à faire des dieux » ? pourquoi prétendre que le salut de l'humanité dépend de la mise en pratique de cette vérité, ce qui revient à dire que le monde actuel n'échappera à la destruction qu'en mettant sa confiance dans la fonction fabulatrice, qui lui « fabriquera des dieux » ? Mais n'est-ce pas là un retour à la religion statique au lieu du progrès que seule peut assurer la religion dynamique ? Car, nous a-t-on déclaré, le mysticisme de la religion dynamique est infiniment supérieur aux croyances de la religion statique. Dès lors on peut se demander si ces vues ne sont pas quelque peu contradictoires ; sinon, si l'on hésite à taxer d'illogisme un penseur de la valeur de M. Bergson, on devra chercher une explication satisfaisante à ce qui paraît au premier abord un manque de rigueur dans le raisonnement.

Trois suppositions s'offrent à nous :

1° La fonction fabulatrice participerait au développement de la religion dynamique.

La religion dynamique ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice (289).

Mais alors, s'il est vrai que la fonction fabulatrice exerce une influence prépondérante sur le mysticisme, à quoi bon tant insister pour marquer l'absolue différence qui sépare les deux formes de religion ? pourquoi déclarer que

> l'erreur est de croire qu'on passe, par accroissement ou par perfectionnement, du statique au dynamique, de la démonstration ou de la fabulation, même véridique, à l'intuition (290) ?

Cette insistance à distinguer dans la religion deux aspects presque en opposition nous oblige à chercher une autre explication au problème que nous nous sommes posé.

2° Serait-ce peut-être le désir du philosophe de se maintenir strictement sur le terrain philosophique sans empiéter sur le domaine de la théologie, en même temps que la répugnance du psychologue à affirmer la réalité d'une révélation divine ? Mais M. Bergson n'a pas craint de décrire la religion dynamique comme celle du Dieu

> qui se révèle effectivement, qui illumine et réchauffe de sa présence des âmes privilégiées (229).

Et ces âmes, nous dit-il, ayant eu

> la révélation d'une réalité transcendante (235)

ont retrouvé Dieu après avoir triomphé de la matérialité [1].

Cette affirmation répétée qu'il existe des âmes privilégiées et prédisposées, nous paraît digne d'attention : le philosophe de l'intuition, même sans employer un vocabulaire théologique, est au fond très près des données de la foi chrétienne. La piété biblique n'affirme-t-elle pas que Dieu choisit certains hommes pour en faire ses instruments ? ne parle-t-on pas, dans les Ecritures, d'un appel que Dieu adresse, d'une prédestination par laquelle l'œuvre divine se poursuit ? Non, ce n'est pas la crainte de paraître trop religieux qui a poussé M. Bergson à faire une part aussi large aux théories sociologiques. Quelle en est alors la cause profonde ?

3° Ne sommes-nous pas en présence d'une forme un peu spéciale de l'éternelle question de la transcendance et de l'immanence dans le problème religieux ?

Sans chercher le moins du monde à reprendre les discussions que soulève le problème de Dieu, nous croyons cependant qu'on peut distinguer, nous ne dirons pas deux conceptions opposées de Dieu,

(1) P. 276.

mais deux points de vue divergents dans la manière de se représenter l'activité divine. D'une part l'*immanence* qui tend à assimiler la divinité à une force de la nature[1], exaltant le libre jeu de la vie naturelle[2] ; le Dieu ainsi conçu devient facilement inexorable et se confond avec les lois immuables qui régissent l'univers[3] ; la croyance tourne au fatalisme[4]. D'autre part la *transcendance* : séparant nettement Dieu et le monde, elle ne confond pas les forces naturelles et l'activité divine ; elle montre au contraire que des interventions de Dieu se révélant à des prophètes sont nécessaires pour corriger en quelque sorte ce qu'il y a de mauvais dans l'évolution de la nature.

Le *Vocabulaire de la philosophie* de M. Lalande, à l'article « transcendance » met admirablement en contraste l'immanence et la transcendance. Vu la clarté des termes employés, nous ne pouvons mieux faire que reproduire ces quelques lignes. La transcendance « se dit en particulier de la doctrine théologique d'après laquelle Dieu n'est pas dans le monde comme un principe vital animant un être vivant, mais est, à l'égard des créatures, selon les expressions de Leibnitz, ce qu'un inventeur est à sa machine, ce qu'un prince est à ses sujets, et même ce qu'un père est à ses enfants » (Monad. 84).

Dans l'ouvrage de M. Bergson, le courant de l'immanence serait représenté par les affirmations qui font de la religion quelque chose de fabriqué, et de l'univers une machine à faire des dieux ; la tendance à la transcendance, au contraire, se retrouverait dans cette constatation que des âmes privilégiées, dont l'apparition reste inexplicable, surgissent de loin en loin dans l'histoire de l'humanité, et font avancer la religion aussi bien que la morale par bonds et non par un progrès lent et continu.

Un examen plus attentif prouvera qu'il en est bien ainsi ; il nous suffira de nous arrêter aux deux points suivants :

1. le rôle joué par la nature ;
2. la destinée de l'homme et le progrès de l'humanité.

LE RÔLE JOUÉ PAR LA NATURE.

1° Toute une série de déclarations sont de tendance nettement *immanente*. Les forces de la nature dominent l'homme et l'emportent dans leur fatalité.

(1) Maurice Neeser, *Le problème de Dieu*, p. 76. — (2) *Id.*, p. 66. — (3) *Id.*, p. 77. — (4) *Id.*, p. 78.

La nature est présentée comme douée d'intentions, de volonté. L'auteur s'en explique d'ailleurs lorsque, se demandant si la nature a prévu l'énorme développement de sociétés comme la nôtre, il précise ainsi sa pensée :

Entendons-nous d'abord sur le sens de la question. Nous n'affirmons pas que la nature ait proprement voulu ou prévu quoi que ce soit. Mais nous avons le droit de procéder comme le biologiste, qui parle d'une intention de la nature toutes les fois qu'il assigne une fonction à un organe : il exprime simplement ainsi l'adéquation de l'organe à la fonction (53).

Il y a un élan de vie qui traverse la matière et qui en tire ce qu'il peut quitte à se scinder en route (221).

Pourtant

la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières. Mais elle ne peut poser une espèce animale sans dessiner implicitement les attitudes et mouvements qui résultent de sa structure et qui en sont les prolongements. C'est en ce sens qu'elle les a voulus (306).

En ce sens également la nature a voulu la guerre [1]. De même encore la nature, massacreuse des individus en même temps que génératrice des espèces, se préoccupant plus de la société que des individus,

a dû vouloir le chef impitoyable si elle a prévu des chefs (301).

La nature est optimiste [2], preuve en soit l'existence de la religion statique, qui n'est, on s'en souvient, qu'une série de réactions de la nature réalisant dans l'individu le bien de l'espèce, en luttant contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence qui ruinerait le but poursuivi.

Des lois président à ces réactions : la

loi de dichotomie qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple.

Puis encore la *loi de double frénésie* qui représente

l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisées par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout — comme s'il y avait un bout (320) !

Pas de doute possible ; ces hypothèses s'inspirent des théories de l'immanence.

Non seulement la nature, mais l'élan de vie qui constitue ce qu'il

(1) P. 297. — (2) P. 147.

y a de vivant en elle, possède des particularités. La *pression sociale* et l'*élan d'amour*, sources de la morale, n'étaient, on l'a vu, que deux manifestations complémentaires de la vie[1]. Or cette vie

a partout la même essence, qui est d'accumuler graduellement de l'énergie potentielle pour la dépenser brusquement en actions libres (273).

Elle se manifeste par certains traits saillants, qui lui appartiennent en propre : une poussée interne la porte dans une direction déterminée[2], vers une complication de plus en plus haute, lui permettant d'utiliser l'obstacle que représente la matière pour en faire son instrument. Quant aux formes créées par la vie, elles restent toujours imprévisibles[3], bien que la vie soit « coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise », ce qui explique à la fois l'organisme individuel et la constitution des sociétés[4].

Tout ceci, on en conviendra, demeure dans la ligne de ce que nous avons défini sous le terme d'immanence.

2° Et cependant cette même poussée vitale constitue encore la force mystérieuse qui fait agir les âmes privilégiées.

Si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant (47 s.).

Certes, pour M. Bergson, cette force reste la vie qui

communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin (102).

C'est pourquoi

toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique (103)

et se rattache au principe même de la vie[5].

Malgré l'insistance intentionnelle de l'auteur à formuler sa pensée en termes de science biologique, ne semble-t-il pas qu'on entende comme un écho lointain des déclarations de l'évangile selon saint Jean : « Je suis la vérité, le chemin et *la vie* » ? L'immanence s'est singulièrement imprégnée de transcendance.

(1) P. 98. — (2) P. 117. — (3) P. 118 s. — (4) P. 123. — (5) P. 102.

LA DESTINÉE DE L'HOMME ET LE PROGRÈS DE L'HUMANITÉ.

Les théories bergsoniennes, comme c'était déjà le cas dans *L'évolution créatrice*, sont anthropocentriques. L'homme reste la raison d'être de la vie sur notre planète, l'effort créateur n'ayant passé avec succès que sur la ligne d'évolution qui aboutit à l'humanité (1).

Or, dans cette question plus qu'ailleurs peut-être, l'auteur nous paraît osciller sans cesse entre l'immanence et la transcendance.

1° Certaines affirmations dépeignent l'homme comme entraîné par les forces de la nature sans qu'aucun secours ni aucune révélation ne lui viennent d'un Dieu transcendant.

L'être humain, nous dit-on, ne paraît pas avoir été destiné au développement qu'il a atteint. L'organisation de l'homme semblait en effet le prédestiner à une vie plus modeste (2).

L'homme, sortant des mains de la nature, était un être intelligent et sociable, sa sociabilité étant calculée pour aboutir à de petites sociétés, son intelligence étant destinée à favoriser la vie individuelle et la vie du groupe. Mais l'intelligence, se dilatant par son effort propre, a pris un développement inattendu... En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature (55).

Mais cette même évolution suppose aussi que l'homme a pu s'appuyer sur des forces qui le dépassent. L'espèce qui représente la raison d'être de toutes les autres n'est en effet que partiellement elle-même. Elle n'aurait même jamais pensé à le devenir entièrement si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, à retrouver Dieu (3).

M. Bergson s'inscrit en faux contre la croyance à l'hérédité de l'acquis, — théorie qui a fait beaucoup de mal (4), estime-t-il, repoussant ainsi l'une des conséquences logiques de l'immanence.

C'est sous l'influence d'idées préconçues, et pour satisfaire aux exigences d'une théorie, qu'on parle d'habitudes héréditaires et surtout qu'on croit la transmission assez régulière pour opérer une transformation. La vérité est que, si la civilisation a profondément modifié l'homme, c'est en accumulant dans le milieu social comme dans un réservoir, des habitudes et des con-

(1) P. 276, 225, 224, — (2) P. 181. — (3) P. 276. — (4) P. 326.

naissances que la société verse dans l'individu à chaque génération nouvelle. Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants : nous retrouverons au fond de nous, ou peu s'en faut, l'humanité primitive (133 cf. 294 s.).

C'est dans les mœurs, dans les institutions, dans le langage même que se déposent les acquisitions morales : elles se communiquent ensuite par une éducation de tous les instants ; ainsi passent de génération en génération des habitudes qu'on finit par croire héréditaires (293 s.).

On a confondu la tendance innée, transmissible des parents à l'enfant, et l'habitude acquise qui se greffe souvent sur la tendance naturelle[1].

La thèse philosophique indémontrée a pris un faux air d'assurance scientifique en passant par la science, mais elle reste philosophie, et elle est plus oin que jamais d'être démontrée (294).

Quant au progrès religieux, il ne s'explique guère si l'on se cantonne dans l'immanence. L'acceptation de la religion dynamique, en effet, s'est heurtée à la nature même de l'homme qui doit « gagner son pain à la sueur de son front », ce qui revient à dire qu'il appartient à l'une des espèces animales, soumis comme tel

à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant (251).

L'intelligence de l'homme est précisément faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte. Comment, dès lors,

l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre (251) ?

Pourtant, jusqu'à un certain point, les transformations sociales se comprennent sans recourir à la transcendance. Les sociétés qui ont progressé plus que d'autres sont

probablement celles que des conditions d'existence défavorables ont obligées à un certain effort pour vivre, et qui ont alors consenti, de loin en loin, à accentuer leur effort pour suivre un initiateur, un inventeur, un homme supérieur (143).

Car

ce qui a manqué aux non-civilisés, ce n'est probablement pas l'homme supérieur... c'est plutôt l'occasion fournie à un tel homme de montrer sa supériorité, c'est la disposition des autres à le suivre (181).

(1) P. 294.

2° Cependant la marche en avant de l'humanité apparaît inintelligible si l'on n'admet pas l'existence de personnalités privilégiées sous l'impulsion desquelles se fait tout progrès moral véritable, et qui deviennent des exemples [1]. Le progrès moral n'est pas la conséquence naturelle de l'évolution de la société ;

quoi qu'on fasse, il faudra toujours revenir à la conception de créateurs moraux, qui se représentent par la pensée une nouvelle atmosphère sociale, un milieu dans lequel il ferait meilleur vivre (79).

Rappelons-nous le ton et l'accent des prophètes d'Israël. C'est leur voix même que nous entendons quand une grande injustice a été commise et admise. Du fond des siècles ils élèvent leur protestation (75).

Depuis eux bien des conquêtes spirituelles ont été réalisées.

Mais ces agrandissements non plus ne se sont pas faits tout seuls. Sur chacun d'eux l'historien suffisamment renseigné mettrait un nom propre (76).

Prenons un exemple : l'humanité, quittant la morale naturelle des sociétés fermées, s'est inspirée à un moment donné de la morale de l'ouvert où l'amour du prochain s'étend à tous les hommes ; c'est au christianisme qu'elle doit ce progrès [2]. Les philosophes antiques, sans doute, avaient entrevu cet idéal, mais ils ne l'avaient que conçu par l'intelligence,

et conçu peut-être comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante (77).

A qui cherche le pourquoi de ces faits, M. Bergson donne cette réponse profondément juste :

C'étaient presque les mêmes paroles ; mais elles ne trouvèrent pas le même écho, parce qu'elles n'avaient pas été dites avec le même accent (58).

Bref, il est incontestable que des progrès jalonnent la route qui mène l'humanité vers une vie plus élevée. Revendications d'une justice absolue s'appliquant à tous : tel fut l'apport des prophètes ; passage de la morale statique à la morale dynamique : telle est d'autre part l'œuvre du christianisme. Même le développement du polythéisme, cette ascension graduelle vers des dieux dont la personnalité

(1) P. 29. — (2) P. 76.

est de plus en plus marquée ou qui tendent à s'absorber dans une divinité unique, constitue l'un des grands progrès, le premier, dans le sens de la civilisation [1]. L'apparition du mysticisme succédant à la religion statique marque une seconde étape sur le terrain religieux [2].

Depuis lors, l'évolution semble plutôt se poursuivre par oscillation, selon les lois déjà indiquées de dichotomie et de double frénésie [3].

On le voit, M. Bergson détaille admirablement toutes les phases du mouvement ascendant qui entraîne l'humanité à travers les siècles. Mais son argumentation s'inspire autant de l'immanence que de la transcendance.

* * *

D'autres points pourraient encore être relevés montrant qu'effectivement l'immanence et la transcendance sont successivement et presque simultanément les explications dernières auxquelles l'auteur a recours.

La description du grand mystique suppose à tout instant l'existence réelle, non illusoire, d'un Dieu transcendant ; mais d'autre part c'est par lui-même, par ses propres forces, que l'être privilégié se replace dans l'élan naturel [4], réalisant ainsi l'idéal dont il a l'intuition.

Par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place, il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique (198).

La position prise par M. Bergson dans le problème religieux et moral, et même le simple titre du livre : *Les deux sources*... ne sont-ils pas déjà une indication qui laisse entendre que la totalité de la vie spirituelle est dominée par deux facteurs, l'un immanent — la société — et l'autre transcendant — la force qui soulève les âmes privilégiées ?

On pourrait presque reprendre, phrase par phrase, les pages où M. Neeser analysait, voici quelque vingt ans, ce qu'il appelait les types extrêmes de la croyance en Dieu : type esthétique (immanence) et type éthique (transcendance). La description du premier type correspond en tous points à ce que nous avons relevé dans la ten-

(1) P. 189. — (2) P. 189. — (3) P. 319 s. — (4) P. 212.

dance à l'immanence, et s'applique à tout ce que M. Bergson désigne sous le mot « statique » ; vie et développement d'une société fermée et restreinte, piété qui demeure celle des religions inférieures ; même l'altruisme n'y dépasse pas les limites du clan ou de la nation [1].

De même le type éthique se rapproche singulièrement du dynamisme bergsonien, tant moral que religieux : nous y retrouvons cette valeur universelle des religions supérieures que n'arrêtent pas les barrières nationales puisqu'elles s'adressent à l'humanité entière ; et la piété, comme dans la religion dynamique, ne se satisfait que par un monothéisme spirituel.

Il n'y aura pas dualisme proprement dit... mais la divinité érigera hors de la nature une volonté, une loi qui la dominera. Le seul culte qu'elle agréera consistera dans la conformation de la volonté, de la loi intérieure du croyant à sa Volonté, à sa Loi (74).

Comme dans le mysticisme complet, le culte tendra à se résumer dans l'action de personnalités, et la religion se trouvera intimement liée en principe avec la morale en quoi elle a sa fin [2].

* * *

Dès lors le livre de M. Bergson nous apparaît comme une tentative de maintenir intégralement et simultanément l'immanence aussi bien que la transcendance, tant en morale qu'au point de vue religieux.

Maintes fois des penseurs ont signalé l'impasse où s'engageaient ces deux théories lorsqu'elles sont poussées à l'absolu. « Les types absolus réduisant la religion à néant, on peut poser en principe qu'en toute religion vivante et vécue ni l'un ni l'autre n'est réalisé dans son exclusivisme ; ils doivent au contraire y exister côte à côte ou plutôt s'y compénétrer. » [3]

M. Bergson s'efforce d'opérer cette conciliation ; il le fait tout particulièrement, croyons-nous, lorsqu'il souligne l'importance et la valeur philosophique de la certitude issue du dynamisme.

Avant de conclure nous voudrions encore mettre en lumière cet aspect du livre que nous étudions.

(1) NEESER, *Le problème de Dieu*, p. 77. — (2) *Ibid.*, p. 80. — (3) *Ibid.*, p. 83.

VALEUR PHILOSOPHIQUE DE LA CERTITUDE DYNAMIQUE.

L'auteur constate que l'enthousiasme et la joie qui remplissent les âmes privilégiées créent en elles une certitude intérieure qui, loin d'être suspendue à une métaphysique, donnera à cette métaphysique son plus solide appui[1].

Aussi la philosophie a-t-elle tout intérêt à s'éclairer des lumières que peut apporter le mysticisme. Si l'on veut connaître ce que la science et la seule réflexion n'apprendront jamais quant au fond même des choses, il faudra interroger ces âmes privilégiées ; elles fourniront au philosophe

le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu (257).

Nous ne saurions trop répéter que la certitude philosophique comporte des degrés, qu'elle fait appel à l'intuition en même temps qu'au raisonnement, et que si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique (274 s.).

Pour cela

il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime (268).

A elle seule cependant l'expérience mystique n'apporterait pas au philosophe la certitude définitive, mais

il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique (266).

Or l'amour qui remplit le cœur du mystique

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. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale (250 s.).

Le *problème de Dieu*, en particulier, s'éclaircirait si la philosophie tenait compte de l'expérience religieuse. Trop souvent les métaphysiciens l'ayant formulé en termes de pure intelligence, leur Dieu n'était pas le Dieu de la religion ; celle-ci, statique ou dynamique, présentait à la réflexion un Dieu qui soulevait de tout autres pro-

(1) P. 49.

blèmes que le Dieu d'Aristote[1]. Or, parler de Dieu, n'est-ce pas aborder une question essentiellement religieuse? n'est-il pas indispensable, dès lors, d'être au courant de ce qu'en pense le croyant ?

Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mysticisme n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable... A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme (270).

Cet amour a-t-il un objet ?

Les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour (273).

Le *sens véritable de la vie humaine* se révèle alors au penseur :

Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi ; de tels êtres, pour se produire, ont dû constituer une espèce, et cette espèce en nécessita une foule d'autres, qui en furent la préparation, le soutien ou le déchet (276).

Telle est la raison d'être de notre humanité, de cette humanité qui n'est cependant que partiellement elle-même, et ne le devient complètement que sous l'impulsion des mystiques, ces âmes privilégiées qui entrent en contact avec Dieu.

Le *problème du mal* enfin apparaît sous un jour nouveau lorsque la voix des mystiques n'est pas systématiquement écartée : le philosophe, sans chercher à nier l'existence du mal, qui reste une réalité terrible, sera attentif à deux faits dans lesquels se manifeste un optimisme empirique. En premier lieu il reconnaîtra que

l'humanité juge la vie bonne dans son ensemble puisqu'elle y tient ;

puis il se rappellera

qu'il existe une joie sans mélange, située par delà le plaisir et la peine, et c'est l'état d'âme du mystique.

De plus, il hésitera à croire que la souffrance ait été voulue. Certes, Dieu est tout-puissant ; toutefois, lorsqu'on parle de l'omnipotence

(1) P. 260.

divine, il faut prendre garde de ne pas fausser nos raisonnements par un vice de méthode qui nous amènerait à la négation de Dieu.

On construit a priori une certaine représentation, on convient de dire que c'est l'idée de Dieu ; on en déduit alors les caractères que le monde devrait présenter ; et si le monde ne les présente pas, on en conclut que Dieu est inexistant (280 s.).

Lorsque les mystiques traitent de la toute-puissance de Dieu, ils entendent par là une énergie sans bornes assignables, une puissance de créer et d'aimer qui passe toute imagination (281).

Cette conception n'est-elle pas plus sage que celle de plus d'un penseur qui se laisse entraîner par la rigueur logique ?

* * *

On le voit, l'argumentation de M. Bergson n'a guère la tendance positiviste qu'aurait pu faire supposer l'affirmation que « l'univers est une machine à faire des dieux ». L'expression est pittoresque, certes, et réjouira sans doute ceux qui ne veulent voir dans la religion qu'une illusion, un mythe ou quelque fraude ; mais elle ne cadre pas avec l'ensemble du livre. Celui-ci est bien plus un essai de très grande valeur qui cherche à concilier l'immanence et la transcendance après les avoir d'abord nettement distinguées et séparées. M. Bergson est-il parvenu à la synthèse idéale qui tient compte de tous les éléments d'un problème, et qui s'exprime en un langage parfaitement adéquat ? Nous ne le pensons pas, et les derniers mots de l'ouvrage en sont pour nous une preuve manifeste.

Pour notre part, tout en admirant la manière magistrale avec laquelle M. Bergson a mené son enquête sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, nous inclinons à croire cependant qu'une étude de ce genre devrait plutôt prendre son point de départ dans la vérité qu'exprime admirablement cette pensée du Père Laberthonnière :

« Si en vivant nous nous dépassons nous-mêmes, si en voulant nous voulons plus que nous-mêmes, si l'action est créatrice, n'est-ce pas parce qu'il y a un transcendant qui nous est immanent ? »[1]

Edm. ROCHEDIEU.

(1) A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, art. « immanence », I, 343 note.