Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1960)
Heft: 1

Artikel: Bergson et la philosophie du christianisme
Autor: Gouhier, Henri
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380727

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

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

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

Download PDF: 09.07.2025

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

BERGSON
ET LA PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME [1]

Ces mots « philosophie du Christianisme » couvrent un ensemble d'idées qui apparaissent dans l'avant-dernier chapitre du dernier livre de Bergson. Les comprendre, c'est évidemment les rattacher à ce qui précède ; or, c'est trop peu dire qu'elles le supposent : elles le contiennent et l'expriment. Chercher leur sens, c'est donc se demander comment elles signifient le bergsonisme tout entier.

Ce « comment » ne peut être que bergsonien. Il ne s'agit pas de logique, ni au sens où le bergsonisme serait une chaîne de théorèmes mathématiques, ni au sens où il serait le développement d'un germe. La philosophie de l'évolution créatrice est elle-même évolution créatrice d'une philosophie ; la pensée d'Henri Bergson est une invention continue : la fin contient le commencement mais le commencement ne contient pas la fin. Il nous faut donc, dans une vision nécessairement panoramique de la doctrine, marquer les moments essentiels de l'imprévisible itinéraire qui, d'après les documents connus, commence avec les réactions du jeune normalien des années 1880 et suivantes pour aboutir aux *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, publiées en 1932 [2].

[1] Les exposés de MM. Gouhier et Poulet ont été prononcés au Congrès Bergson réuni à Saint-Cergue, les 12 et 13 septembre 1959, sous les auspices de la Société romande de philosophie.

[2] *Les Données immédiates de la conscience*, 1889, sont citées d'après la 17e éd., Alcan, 1917 ; *Matière et Mémoire*, 1897, d'après la 13e, Alcan, 1917 ; *L'Evolution créatrice*, 1907, d'après la 20e, Alcan, 1917. Sont cités d'après la 1re édition : *L'Energie spirituelle*, Alcan, 1919 ; *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, 1932 ; *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, 1934.

Entre crochets, pagination de : *Œuvres de Bergson*, Edition du Centenaire, 1 vol. de XXXII-1600 p. Paris, P.U.F., 1959.

Les articles, lettres, etc. publiés du vivant de Bergson, sont cités d'après : *Ecrits et paroles*, textes rassemblés par Mme Rose Mossé-Bastide, Paris, P.U.F., t. I, 1957 ; t. II, 1959 ; t. III, 1959.

La bibliographie est déjà considérable sur la pensée religieuse de Bergson. On la trouvera dans : Hjalmar Sundén : *La théorie bergsonienne de la religion*, Upsal, 1940, puis Paris, P.U.F., avec une étude des sources ; et dans : Rose-Marie Mossé-Bastide : *Bergson éducateur*, Paris, P.U.F., 1955, avec étude du contexte historique et biographique.

On s'arrêtera devant deux [1] apparitions : le « surhomme » et le Christ.

I. Le surhomme

L'exigence d'invention se concentre dans les personnes et c'est en méditant sur les œuvres des personnes que Bergson doit préparer la suite de son *Evolution créatrice.*

Quelles sortes d'œuvres manifestent le plus purement l'inspiration créatrice de la vie en l'homme ? Celles, bien sûr, qui n'intéressent pas l'action sur la nature. C'est pourquoi Bergson se tourne vers l'art et la morale. A-t-il hésité entre les deux ? Le 24 octobre 1909, à Benrubi l'interrogeant sur ses projets, « il répondit qu'il comptait se consacrer complètement à un nouvel ouvrage qu'il préparait, mais dont il ne savait pas encore si ce serait une esthétique ou une morale ou bien peut-être les deux à la fois » [2]. Peut-être se souvenait-il alors du *Rire,* où le psychologue avait dû se faire esthéticien et moraliste « à la fois ». Deux ans plus tard, il signalait encore le lien des deux disciplines ; après avoir dit à Joseph Lotte que son livre de morale était loin d'être écrit, il lui confiait : « ... L'esthétique aussi me retient. Je travaille beaucoup. Esthétique, morale, il doit y avoir parenté, il doit y avoir des points communs. Mais c'est bien obscur, bien obscur... » [3] A quel moment Bergson a-t-il vu clair dans la façon de traiter le problème qui se posait pour lui après *L'Evolution créatrice ?* Il est fixé et il sait parfaitement où va son œuvre quand il rédige les dernières pages de la version française de sa conférence : *La conscience et la Vie.* Nous ignorons la date de cette rédaction : nous savons seulement que l'essai parut en 1919 dans *L'Energie spirituelle* [4].

Il y a là un texte capital qui éclaire la transition conduisant de *L'Evolution créatrice* aux *Deux Sources.* Après avoir retracé les grandes lignes de l'évolution jusqu'à l'homme, Bergson pose la question qui ouvre l'histoire philosophique de la nouvelle ère : « Pourquoi l'esprit s'est-il lancé dans l'entreprise ? » Il faudrait « suivre plusieurs nouvelles lignes de faits », celles, par exemple, qui concernent « l'idéal moral », « le progrès social ». Mais, à l'époque où il écrit ces lignes, il

[1] Le texte original de M. Gouhier contenait originairement trois parties : l'homme, le « surhomme », le Christ. D'entente avec l'auteur, il a été décidé de supprimer cette première partie, qui est un rappel de la doctrine, insistant sur l'apparition des personnalités dans l'espèce humaine. *(Note de la Rédaction.)*

[2] *Souvenirs sur Henri Bergson.* Neuchâtel-Paris, Delachaux, p. 32.

[3] *Entretien avec H. Bergson,* 21 avril 1911. *Bulletin Joseph Lotte,* mars 1940, p. 284.

[4] La conférence fut donnée à l'Université de Birmingham, le 29 mai 1911 ; son texte anglais fut publié sous le titre : *Life and Consciousness,* dans *The Hibbert Journal,* octobre 1911 (cf. p. 815, n. 1, et 1516-1517) ; le texte que nous commentons a été ajouté dans la rédaction française.

peut aller droit au « point de convergence »[1] et indiquer où est l'activité humaine la plus puissamment créatrice : « Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »[2]. Ces derniers mots renvoient à ce que Bergson appelle la morale : les suivants expliquent pourquoi elle représente le plus haut degré d'*inventiveness*.

Bergson a toujours insisté sur la similitude de l'art et de la nature : ici et là, il y a création d'une forme dont la beauté marque à la fois l'épanouissement et l'arrêt momentané de l'élan créateur. « Le point de vue de l'artiste est donc important, mais non pas définitif... Supérieur est le point de vue du moraliste... » Bergson le définit en quatre lignes qui unissent l'histoire humaine à l'histoire naturelle : « Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. » Les mots « indéfiniment créateur » sont aussitôt commentés : « Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité ».[3] Les statues de Phidias provoquent l'admiration ; l'exemple de Socrate, l'imitation : le second l'emporte en efficacité spirituelle.

Cette page de *L'Energie spirituelle* s'achève sur une image qui, elle aussi, éclaire le cheminement de la pensée vers la doctrine des *Deux Sources* à partir de *L'Evolution créatrice* : « Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les

[1] *Energie spirituelle*, p. 22-23 [831].
[2] *Ibidem*, p. 25 [833].
[3] *Ibidem*, p. 26 [833-834].

cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. »[1]

Première idée à souligner : celui qui, par l'invention morale, est « créateur par excellence », celui-là, de ce fait, se trouve au « point culminant de l'évolution » ; son existence dans l'histoire humaine va donc préciser la finalisation rétrospective de l'histoire naturelle. En posant l'humanité comme la dernière espèce et, par suite, comme la raison d'être de la vie sur la planète, Bergson l'avait reconnue comme capable de sauver dans chaque individu cette exigence de dépassement qu'est l'élan créateur. C'est bien pourquoi le philosophe avait exprimé sa vision anthropocentrique du monde dans une formule en forme de pierre d'attente. Le surhomme entrevu dans *L'Evolution créatrice*, commence à prendre figure dans *La conscience et la vie* ; si aucun nom propre n'est encore prononcé, du moins savons-nous où le chercher : s'il « se réalise », ce sera dans un « héroïsme inventif » d'ordre moral.

Ce héros moral, telle sera la seconde idée à souligner, ce n'est pas un moraliste mais un homme aux actions exemplaires ; ce n'est pas Socrate « fondateur de la science morale »[2], mais Socrate bouleversant les âmes par sa vie et par sa mort. *La conscience et la vie* précise ici quelques mots de *L'Evolution créatrice* qui, à la fin du chapitre III, étaient comme une promesse. « Mais une telle doctrine, écrivait Bergson, ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. »[3]

Une troisième idée suit des deux précédentes. La sur-humanité ainsi définie ne nous apprend pas seulement où va l'élan vital ; elle pourrait nous montrer d'où il vient : la plus haute création est aussi la plus révélatrice du principe créateur. Ici encore, une pierre d'attente a été posée dans la philosophie de l'histoire naturelle ; dans un texte dont le contexte doit être regardé de près, Bergson a employé le mot « Dieu » pour désigner « une continuité de jaillissement » qui serait e principe de toute vie[4]. Le morceau aurait, certes, besoin d'éclaircissements. On ne les trouve pas dans *La conscience et la vie*, mais, là, on nous indique qui consulter pour en savoir davantage : c'est précisément le surhomme entrevu dans *L'Evolution créatrice* et maintenant identifié comme l'être en qui l'élan vital devient générosité rayonnante.

Lu dans le prolongement de *L'Evolution créatrice*, le premier essai de *L'Energie spirituelle* fait apparaître dans la pensée de Bergson des

[1] *Ibidem*, p. 26-27 [834].
[2] Titre d'un article d'Emile Boutroux : *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897.
[3] *Evolution créatrice*, p. 293 [724].
[4] *Evolution créatrice*, p. 270 [706].

connexions spontanées entre des ordres de recherches le plus souvent séparés chez ses prédécesseurs. Son problème est : quelle est l'activité humaine la plus puissamment créatrice ? S'il répond : l'activité morale, ce n'est pas au moraliste qu'il songe, mais aux vies exemplaires. C'est pourquoi la réflexion sur les hommes qui créent un idéal en le vivant conduit tout naturellement à la source où ils puisent inspiration et force. Si c'est là le problème de Dieu, il s'agit d'un Dieu qui donne la vie à la fois au monde et aux surhommes, d'un Dieu commun à la métaphysique et à la religion. Enfin, si c'est par « un acte d'intuition » que la conscience peut « pénétrer jusqu'au principe même de la vie », n'est-ce pas ce que l'on a toujours appelé mysticisme ?

Morale, métaphysique, religion, mysticisme, ces mots renvoient à une seule recherche dans la pensée de Bergson au lendemain de *L'Evolution créatrice*. Dans la lettre du 20 février 1912 où il déclare au R. P. de Tonquédec que sa philosophie semble conduire à l'idée d'un Dieu créateur et libre, il ajoute : « pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux » [1]. Et quand on le met sur ce chapitre des problèmes moraux, il répond en parlant de ses lectures d'écrits mystiques. « La morale a beaucoup à apprendre des grands mystiques », dit-il à Benrubi [2]. Devant Joseph Lotte qui l'interroge sur cette « Morale » que les libraires attendent, Bergson fait allusion à de longues recherches en cours, il rappelle l'exemple des « grands Grecs », puis, sans transition : « Les mystiques !... Ah ! les mystiques ! Je ne les connaissais pas. Je les travaille en ce moment et je suis bien intéressé... C'est un monde nouveau que j'ai découvert... » [3]

Une philosophie n'est jamais comparable à une chaîne de théorèmes, même si son auteur l'a souhaitée telle. Quand Descartes écrit : « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour m'y soumettre » ; ou quand Spinoza déclare : ... *sentimus experimurque nos aeternos esse*, il s'agit de bien autre chose que d'intelligibilité mathématique. [4] Dans toute doctrine, même la plus volontairement systématique, il y a un moment où surgissent certains mots qui seraient vides de signification sans référence à une expérience vécue. C'est pourquoi, quand l'historien d'une philosophie se tourne vers le philosophe, ce n'est pas poussé

[1] *Ecrits et Paroles*, t. II, p. 365.

[2] BENRUBI, *ouvr. cit.*, 31 mai 1910, p. 48.

[3] 21 avril 1911, *art. cit.*, p. 284. Voir les nombreuses précisions données par Bergson sur ses lectures et leur influence dans un entretien du 2 mars 1936 rapporté par JACQUES CHEVALIER : *Cadences*, t. II, Plon, 1951, p. 73-81.

[4] *A Mersenne*, 28 janvier 1641 ; *Ethique*, V, Proposition XXIII, scholie. Sur ce problème, cf. HENRI GOUHIER : *L'Histoire et sa philosophie*, 1952, Ch. IV, I.

par une curiosité d'amateur d'âmes mais pour aller jusqu'au bout dans l'intelligence de cette philosophie. Si un philosophe, en tant que philosophe, nous parle d'inquiétude ou d'angoisse, il n'est en aucune façon indiscret de lui demander quelle inquiétude ou quelle angoisse il a éprouvée : le sens de ces mots sous sa plume ne se trouve dans aucun dictionnaire mais dans sa mémoire.

Toute philosophie sérieuse a une dimension biographique.

La métaphysique de Bergson se présente comme « positive », le substantif ne devant ni altérer ni atténuer la résonance scientifique de l'adjectif : c'est pourquoi le philosophe s'efface derrière la philosophie, comme, à la limite, le physicien derrière la physique ou le biologiste derrière la biologie. La discrétion, ici, n'est pas seulement une qualité de l'homme : elle exprime l'idée que le philosophe se fait de la philosophie ; c'est cette idée qui exclut les confidences dans l'exposé des résultats acquis et, à plus forte raison, dans l'attente de résultats douteux. Il y a donc une pensée personnelle d'Henri Bergson qui déborde le bergsonisme et qui ne saurait expliquer le bergsonisme. Mais quand le bergsonisme élabore une métaphysique de la joie, quand le bergsonisme rencontre le Christ du Sermon sur la montagne, quand le bergsonisme met une majuscule à l'Amour créateur, il ne s'agit pas d'un jeu d'esprit mais d'Henri Bergson qui engage sa vie dans sa pensée et sa pensée dans sa vie.

Il nous faut bien alors demander d'où est partie cette pensée et où cette vie est arrivée.

La famille était israélite. Quand les parents quittèrent Paris pour Londres en 1870, pendant plusieurs années, jusqu'à son entrée à l'Ecole normale supérieure, l'enfant prit pension à l'Institution israélite Springer tout en suivant les cours du Lycée Condorcet. Nous ne savons pas ce qu'une première éducation religieuse avait laissé dans l'esprit du brillant mathématicien qui, en 1878, arrivait rue d'Ulm pour préparer l'agrégation de philosophie. Ce qui paraît probable, c'est que, s'ils n'étaient pas complètement effacés, les souvenirs le rattachant à la foi des ancêtres demeuraient hors du plan où sa pensée se cherchait. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'anecdote racontée par son camarade René Doumic : Bergson était aide-bibliothécaire ; or, un jour, apercevant des livres par terre, un professeur lui dit : « Monsieur Bergson, voyez ces livres qui traînent à terre. Votre âme de bibliothécaire doit en souffrir » ; alors, les camarades présents de s'écrier : « Il n'a pas d'âme ! »[1] Ce matérialisme que lui attribuait la voix publique, toujours grossissant, surtout rue d'Ulm, ce matérialisme était sans doute autre

[1] *Discours de réception à l'Académie française*, cité par CHEVALIER : *Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. 45 ; MOSSÉ-BASTIDE, *ouvr. cit.*, p. 24.

chose qu'une des doctrines rangées sous cette étiquette. Tandis que ses camarades étudient Kant et les post-Kantiens, Bergson s'intéresse aux sciences expérimentales et lit Spencer ; à travers ses souvenirs de cette époque, on devine qu'il était surtout en état de méfiance devant toute métaphysique [1] ; si les métaphysiques spiritualistes sous-jacentes aux leçons de Boutroux et d'Ollé-Laprune ne l'attirent pas, c'est probablement parce qu'elles sont des métaphysiques et non parce qu'elles sont spiritualistes.

Tel semble avoir été le point de départ. Nous connaissons mieux le point d'arrivée dans sa philosophie et dans sa vie. Dans sa philosophie, c'est le spiritualisme des *Deux Sources* en 1932, avec l'affirmation d'un Dieu créateur et l'idée que le Christ des Evangiles en fut la plus parfaite incarnation. Dans sa vie, c'est l'adhésion morale à l'Eglise catholique, telle qu'elle a été définie dans le testament du 8 février 1937 [2].

Que s'est-il passé ?

Allons droit à ce qui fait l'originalité du bergsonisme dans l'histoire des rapports de la philosophie avec la pensée judéo-chrétienne.

L'origine religieuse de l'idée de création ne paraît guère douteuse ; probablement doit-elle être rapportée à une invention ou une inspiration de l'esprit juif. Son histoire dans la pensée chrétienne serait alors celle d'une rationalisation et d'une laïcisation progressives : ce travail paraît achevé quand saint Thomas distingue la création dans le temps avec l'idée d'un premier commencement — vérité qui reste de foi — et la création comme affirmation métaphysique d'une dépendance dans l'existence. De fait, au XVIIe siècle, quand Descartes parle d'un Dieu créateur, il s'adresse non au peuple fidèle mais à tous les hommes : c'est la raison qui s'exprime par sa bouche. Toutefois, c'est la raison dans son discours sur Dieu : la notion, en passant de la révélation à la réflexion, ne cesse pas de viser un acte divin.

[1] Voir, par exemple, CHARLES DU BOS : *Journal*, 1921-1923, Paris, 1946, p. 63-64 ; JEAN LA HARPE : *Souvenirs personnels*, dans *H. Bergson*, La Baconnière, p. 358-359 ; ISAAC BENRUBI : *Entretien avec Bergson*, *ibidem*, p. 369.

[2] FLORIS DELATTRE : *Les dernières années d'Henri Bergson*, dans *Etudes bergsoniennes*, numéro spécial de la *Revue philosophique*, mars-août 1941, p. 16 :

« Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme, où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti si je n'avais vu se préparer depuis des années... la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien, si le Cardinal Archevêque de Paris l'y autorise, venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où cette autorisation ne serait pas accordée, il faudrait s'adresser à un rabbin, mais sans lui cacher et sans cacher à personne, mon adhésion morale au catholicisme, ainsi que le désir exprimé par moi d'avoir les prières d'un prêtre catholique. »

Cette rationalisation a été opérée avec l'outillage conceptuel dont les penseurs chrétiens disposaient, c'est-à-dire celui que les Grecs avaient perfectionné. La Bible est déchiffrée par une intelligence platonicienne ou aristotélicienne ou stoïcienne. La création se trouve ainsi traduite en causalité ; le Créateur de la *Genèse* devient cause première et la démonstration de son existence apparaît liée à une exigence du principe de causalité. De là, la portée symbolique et l'importance historique de l'œuvre de Malebranche : si créer est l'acte d'une cause qui produit un effet, est-ce que toute cause qui produit un effet n'implique pas l'acte de créer ? Dans ces conditions, créer, pour la raison comme pour la foi, étant le privilège de Dieu, toute cause sera divine dans la mesure où son efficience signifie création de quelque chose. Dire qu'il y a un seul Dieu, c'est dire qu'« il n'y a qu'une seule cause qui soit véritablement cause » [1].

Dans cette perspective historique, Bergson apparaît comme l'anti-Malebranche.

Pour Bergson, l'acte de créer est d'abord un fait d'expérience ; la notion n'est ni religieuse ni théologique. Le fait de créer est une donnée immédiate de ma conscience, étant constitutif de l'être même que la psychologie étudie ; le fait de créer est une propriété vitale et, comme tel, la biologie le reconnaît dès qu'elle s'élargit en histoire naturelle. Tout le bergsonisme apparaît alors comme un effort pour penser l'acte de création comme une évidence expérimentale et le dépouiller de son mystère. « La réalité, imprégnée d'esprit, est création. » [2] Pour qui sait se replacer dans la durée pure, créer devient une « idée claire » [3].

L'idée de création n'est mystérieuse que pour l'intelligence qui la pense à travers le schéma causal. Celui-ci est rationnel justement dans la mesure où il fait apparaître la permanence sous le changement : ce qui survient est résultat ou résultante ; le nouveau est complètement expliqué par l'ancien ; il ne peut y avoir rien de plus dans l'effet que dans la cause... Mais une fois dissipée la confusion entre causer et inventer, chaque acte retrouve sa clarté. Pour Bergson, la création est d'abord un fait d'expérience et le philosophe l'élabore comme une notion de la science profane ; mais comme il s'agit d'une science qui ne prend plus pour modèle la physique mathématique, la notion n'a rien à voir avec la causalité selon la philosophie grecque et la science occidentale. On voit alors ce qui se passe avec le bergsonisme.

Liée dans l'imagerie biblique à l'action d'un Dieu qui est le Dieu d'une religion, la création est devenue une idée de la raison dans les

[1] *Recherche de la Vérité*, livre VI, 2e partie, ch. III, éd. Lewis, Vrin, t. II, p. 204.

[2] *La Pensée et le Mouvant*, p. 39 [1275].

[3] *Evolution créatrice*, p. 262 [699].

théodicées spiritualistes : donnée immédiate de la conscience et notion profane, la création, dans le bergsonisme, devient opération divine et fait réapparaître le Dieu de la religion. Bergson constate qu'il existe des créateurs bien avant de se demander s'il existe un Créateur et ce dernier ne peut apparaître qu'au sommet d'une hiérarchie de créateurs.

Comment s'est donc opéré dans le bergsonisme le passage des créateurs au Créateur ?

L'Evolution créatrice ne permettait pas d'aller plus loin que *L'Evolution créatrice*. Bergson lui-même ne pouvait trouver dans ce livre qu'un Dieu strictement cosmique, mais, au-delà, rien de plus que des directions probables de pensée et des refus. Pour aller plus loin, il avait besoin de nouveaux faits, ceux qui apparaissent avec « les problèmes moraux ». Toutefois, sa façon de poser « les problèmes moraux » le tourne très vite vers cet ordre de faits qu'avait étudiés son ami William James dans *Les Variétés de l'expérience religieuse*.

Dès maintenant se précise l'originalité de la nouvelle théodicée.

Dans sa seconde lettre au P. de Tonquédec, parlant des recherches qui aboutiront aux *Deux Sources*, Bergson disait : « Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet ; je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi *montrables* que ceux de mes autres travaux. » [1] Lorsqu'il est question d'existence, en effet, il s'agit moins de démontrer que de montrer. On ne démontre pas l'existence de Dieu, cette existence ne surgit pas dans la conclusion d'un raisonnement : on montre la présence de Dieu. « La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. » [2]

Dans le bergsonisme, cette expérience s'appelle intuition. La question qui se pose après *L'Evolution créatrice* est donc : « Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de la terre. » Ces lignes portent la date de janvier 1922. Or, dès cette époque, Bergson est en possession des « résultats montrables » qui, dix ans plus tôt, ne représentaient qu'un espoir incertain, car il ajoute : « Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. » [3] Bergson n'écrit pas : « nous croyons que la vérité est là... » ; mais : « nous croyons constater... » C'est bien ici le philosophe qui parle et il le peut parce que, méthodiquement établie, « la vérité est là ». Toutefois, l'intervention des « grands

[1] *Ecrits et paroles*, t. II, p. 365-366 ; le mot en italiques est entre guillemets dans le texte.

[2] *La Pensée et le Mouvant*, p. 61 [1292].

[3] *Ibidem*.

mystiques » a exigé une certaine adaptation de la méthode au type d'expérience qui leur est propre : cette adaptation fait la nouveauté des *Deux sources* dans l'œuvre du philosophe et celle de sa théodicée dans l'histoire de la philosophie.

L'intuition peut-elle se dilater jusqu'à saisir l'élan vital à sa source ? Peut-elle atteindre le Créateur qui rend l'évolution créatrice ? Une telle intuition, si elle existe, est ce que l'on appelle l'intuition mystique. Or, si, dans la perspective bergsonienne, c'est toujours de la même intuition qu'il s'agit, il reste que pareille « dilatation » est rare et qu'il n'y a aucune méthode permettant de la provoquer. *Les Données immédiates* expliquent comment obtenir l'intuition du moi qui dure et *L'Evolution créatrice*, celle du monde qui dure ; ce sont là des modes de pensée accessibles à tous et chaque lecteur peut revivre ce que le texte suggère. *Les Deux Sources* ne sauraient nous dire comment obtenir l'intuition de Dieu ; aucune philosophie, pas même celle de l'ouvrage, n'apprend à devenir mystique. Bien plus : Henri Bergson n'est pas un mystique, il ne connaît pas personnellement ces révélations intérieures qui pourtant fondent sa théodicée.

Il se produit donc un étonnant renversement méthodologique : l'intuition bergsonienne ne s'épuise pas dans l'intuition d'Henri Bergson ; le bergsonisme continue à travers des expériences que le philosophe ne trouve pas dans son expérience. Le métaphysicien convoque les témoins de Dieu, ce qui constitue une métaphysique d'un type nouveau.

Si la métaphysique se fonde sur des témoignages, sa méthode inclut la critique des témoignages. Et de quels témoignages ! des témoignages sur Dieu ! Quand Bergson consulte les « grands mystiques », la valeur de la consultation dépend entièrement de ce que représente l'adjectif. Il s'agit, certes, de distinguer le mystique authentique de son sosie sans génie : mais la distinction est faite ici en vue de traiter l'expérience du premier comme touchant le réel et signifiant une vérité. Distinguer un mysticisme authentique des délires à coloration mystique, les psychologues le font déjà au niveau d'une psychologie qui se voudrait simplement descriptive. Nous ne sommes plus au temps où Taine pouvait écrire : « Plotin prétendait avoir vu Dieu quatre fois. Les femmes de la Salpêtrière en disent autant. Pauvre Dieu, et pauvres femmes ! »[1] En janvier 1909, Bergson rend compte à l'Académie d'un livre qui l'a particulièrement intéressé, celui qu'Henri Delacroix vient de consacrer à sainte Thérèse d'Avila, à Mme Guyon et à Suso[2]. Il en retient plusieurs idées qui vont

[1] *Les philosophes français au XIXe siècle*, 2e éd., 1860, p. 70.

[2] *Rapport sur un ouvrage d'Henri Delacroix*... [Académie des Sciences morales...], 30 janvier 1909, *Ecrits et paroles*, t. II, p. 313-314.

cheminer dans sa pensée sous l'influence d'une intention différente : là où le psychologue constate une forme supérieure de la vie mentale, le philosophe cherche puis reconnaît une révélation métaphysique.

Le philosophe n'est donc plus seul dans sa philosophie. Sans doute, tous ne sont pas comme Descartes soucieux et heureux de se sentir unique auteur de leur œuvre. Auguste Comte installe ses prédécesseurs à l'intérieur de son système. Malebranche fait appel à des « moniteurs » : saint Augustin et Descartes sont des guides toujours présents à une pensée qui avait besoin de leur enseignement pour le dépasser. Maine de Biran ne rassemble ses idées qu'en discutant ; il sollicite des interlocuteurs, voire des intercesseurs ; dès qu'il prend la plume, des textes de Descartes ou de Condillac provoquent son intelligence : Rousseau ou Fénelon l'aident à se comprendre lui-même. Mais, dans tous ces cas, il s'agit du dialogue avec les philosophes qui unit chaque philosophie à l'histoire de la philosophie, union qui s'exprime jusque dans les désaccords. Le dernier chapitre de *L'Evolution créatrice* montre comment Bergson continue, à sa manière, une très ancienne tradition. C'est bien autre chose qui apparaît avec *Les Deux Sources*. Ce que, semble-t-il, on n'avait pas encore vu, c'est un métaphysicien appelant en consultation des hommes et des femmes favorisés d'intuitions qu'il ne connaît pas et n'a aucun moyen de connaître, intuitions sans lesquelles sa métaphysique n'avancerait plus. Bergson donne la parole aux témoins du Dieu qui lui demeure caché et cette parole doit devenir vérité bergsonienne.

C'est dire que Bergson nous conduit dans une métaphysique habitée. Mais les néo-platoniciens, les sages bouddhistes, les prophètes juifs, les mystiques chrétiens n'y sont bien que des habitants : ils racontent, chacun à leur manière, leur expérience : au métaphysicien de la déchiffrer. Le chiffre est évidemment fourni par la métaphysique de celui qui interroge, non par la métaphysique de ceux qui sont interrogés, même si elle est fortement élaborée. Lorsqu'il est Plotin ou saint Jean de la Croix, le témoin fait la philosophie de son expérience en la décrivant ; mais cette philosophie appartient à ce qui, dans le témoignage, dépend de l'époque, de la culture, des dispositions individuelles. La synthèse que le génie de Plotin opère à partir du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme, les cadres de la théologie et de l'anthropologie thomistes à travers lesquels Jean de la Croix pense sa vie spirituelle, ce sont là des manières de concevoir et de parler qui portent la date de leurs écrits. Bergson doit donc purifier les témoignages mystiques de leur philosophie originelle pour en exprimer le sens bergsonien.

« Créateur par excellence est celui dont l'action... » Ces lignes et leur contexte que remplit la philosophie de l'élan vital posent le

critère bergsonien qui oriente et fonde la critique des témoignages. Critique qui discerne le mysticisme authentique : le délire à coloration religieuse coupe le malade du monde, en fait un être inadapté, sans efficacité, un déchet ; au contraire, « 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 d'Assise, une Jeanne d'Arc... » [1]. Critère qui, entre les mysticismes authentiques, prescrit une hiérarchie : si élevée soit-elle, la contemplation ne peut être le terme de l'itinéraire ; que l'intuition se dilate jusqu'à devenir union au principe même de l'être et qu'alors l'âme se repose en elle, la coïncidence n'est pas encore parfaite si l'être est vie et le principe, Dieu vivant ; dans une philosophie de l'élan créateur, « l'union est totale » quand la présence de Dieu se manifeste dans la puissance créatrice de l'élu. « Le mysticisme complet est action. » [2]

II. Le Christ

Voilà donc Bergson équipé, si l'on peut dire, par le bergsonisme pour écrire la seconde partie de « l'évolution créatrice », celle qui se joue dans l'histoire des hommes. A tort ou à raison, il trouve dans le mysticisme grec et le mysticisme oriental un certain discrédit de l'action : primauté de la contemplation dans la philosophie de Plotin, « évasion de la vie » dans l'ascèse des Hindous, voilà ce qui arrête le philosophe de l'élan vital et, en dépit de son admiration, l'empêche de reconnaître ici un « mysticisme complet », surtout après avoir rencontré « les grands mystiques chrétiens » aux « activités surabondantes » [3].

L'histoire de l'élan vital se poursuit donc à travers les plus hautes expériences spirituelles de la Grèce, de l'Orient, du Judaïsme, du Christianisme : la philosophie de l'évolution créatrice les éclaire de l'intérieur, au-delà des systèmes d'idées et d'images qui tiennent à leur expression historique ; elle purifie les témoignages de leur métaphysique originelle ; elle exprime leur signification dans le bergsonisme, elle les hiérarchise en fonction de critères bergsoniens ; c'est dans une vision essentiellement bergsonienne du monde que, sous les formes les plus diverses, de saint Paul à Jeanne d'Arc, les « héros » du Christianisme représentent le mysticisme complet. Mais ces derniers mots ne posent pas une étiquette sur un concept ; le philo-

[1] *Deux Sources*... p. 243 [1168].
[2] *Ibidem*, p. 242 [1167].
[3] *Ibidem*, p. 230-243 [1159-1168].

sophe n'a cessé d'être en présence de personnes réelles et de viser ce qu'il y avait en elles de plus personnel ; son travail d'analyse et d'interprétation ne projette pas une notion abstraite au-dessus des cas concrets : il saisit dans la profondeur des consciences individuelles le reflet du mystique-modèle, il dessine le schéma du mystique-parfait que chaque expérience postule et qu'aucune ne remplit. Or, que ce mystique-modèle ait existé, que Bergson découvre dans l'histoire ce mystique-parfait, c'est là ce qu'il convient d'expliquer.

Dans le contexte de la métaphysique bergsonienne le mysticisme définit la vocation de tous les hommes. Si leur humanité est dans leur capacité d'invention et si cette capacité signifie la présence en eux de la puissance cosmique d'invention, la possibilité de l'intuition qui remonte jusqu'au principe originel est dans leur être même, elle coïncide avec l'exigence de création qui est l'âme de leur âme. Ce qui est étonnant, dans cette perspective, ce n'est pas qu'il y ait des mystiques : c'est que tous les hommes n'en soient pas. Cet étonnement semble bien être ce qui fait le mysticisme complet, celui qui est action : l'âme unie à Dieu ne peut plus supporter que les autres ne soient pas comme elle et elle ne vit plus que pour aider ses semblables à devenir vraiment semblables à elle.

Il y a dans *Les Deux Sources* une page capitale sur ce que Bergson appelle « l'amour mystique de l'humanité » [1]. Il est, écrit-il, « d'essence métaphysique encore plus que morale » et, en effet, la métaphysique bergsonienne va éclairer cette essence : « sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudaient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt ». C'est bien là « parachever la création de l'espèce humaine » telle que l'avait définie l'anthropologie de *L'Evolution créatrice*. L'amour de l'humanité voudrait qu'en elle l'action des individus déborde la forme de l'espèce et, parce qu'il est mystique, il sait que cet idéal est possible par l'union toujours plus intime au principe vivant de la vie. Il voudrait, écrit encore Bergson, « faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite... »

Hypothèse d'un amour si grand qu'il s'étonne de ne pas trouver dans l'histoire les hommes conformes à l'humanité selon sa nature, hypothèse que la métaphysique bergsonienne justifie en expliquant pourquoi elle n'est qu'une hypothèse. Le texte dit : « ... ce qu'elle eût été si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même ». Un peu plus loin, nous lisons : « L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la

[1] *Deux Sources*... p. 250-251 [1174].

création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient l'instrument. »[1] Les deux phrases ne se contredisent pas : la seconde exprime le point de vue des mystiques chrétiens et, d'autre part, dans le contexte de la métaphysique bergsonienne, elle est aussi juste que la première : « avec l'aide de l'homme » se réalisant dans l'union à Dieu, « avec l'aide de Dieu » dont l'homme est l'instrument, les deux formules expriment la même condition et relèvent de la même explication : le contraste entre l'histoire et la nature a sa raison dans l'histoire de la nature.

« L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front. » Pourquoi ? Dans la *Genèse*, cette malédiction est la suite d'un péché[2] ; ici, c'est une nécessité imposée par les servitudes de la vie dans le monde : « ... en d'autres termes, continue Bergson, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal... » Cette « loi », le lecteur de *L'Evolution créatrice* la connaît bien : l'élan vital use de son élan et aussi use son élan à lutter pour la vie ; la matérialité résiste à tous les niveaux ; l'homme est homme par l'intelligence qui « lui fournit des armes et des outils en vue de cette lutte » ; il commence donc par aller au plus urgent, la maîtrise et possession de la nature. « Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? » Ainsi la raison qui expliquait pourquoi les sciences de la matière ont pris une telle avance sur les sciences de l'esprit[3], cette même raison explique pourquoi la pression de la vie matérielle a refoulé l'aspiration de la vie spirituelle. Par suite, moins la pression sera forte, plus l'aspiration sera aisée : l'hymne de *L'Evolution créatrice* à l'intelligence technicienne qui libère l'homme s'achève dans *Les Deux Sources* en une apologie du machinisme comme condition existentielle du mysticisme[4].

La vocation mystique est donc bien dans la nature de l'homme, mais il est dans la nature du monde où vit l'homme de la refouler : c'est pourquoi il y a une histoire du spirituel. Le cerveau humain apparaît à un certain moment dans l'histoire de la vie : à l'origine de notre histoire il y a donc celle de la vie avec son combat pour la conscience et la liberté. Ce qui condamne l'homme à l'historicité, ce n'est pas une chute mais une irrésistible volonté de monter ; il n'y a pas de paradis perdu mais un paradis à perdre si on ne sait le trouver ; l'homme n'est pas un dieu déchu qui se souvient des cieux mais il

[1] *Ibidem*, p. 253 [1176].
[2] *Genèse*, III, 19 ; *Deux Sources*... p. 251 [1175].
[3] *Fantômes de vivants*... dans *Energie spirituelle*, p. 74-76 [867-869] et p. 85-87 [875-877].
[4] *Deux Sources*, p. 252 [1176] ; cf. p. 241-242 [1167] et 329-338 [1234-1241].

sera dieu quand il pourra oublier la terre. La philosophie de *L'Evolution créatrice* explique ce qui « a empêché la création d'une humanité divine » [1] ; celle des *Deux Sources*, comment les mystiques sont « les hommes qui ont rendu l'humanité divine » [2] ; « leur but serait atteint s'il y avait finalement ce qui aurait dû théoriquement exister à l'origine, une humanité divine » [3] celle-ci serait « une assemblée de dieux où tout serait élan créateur » [4] : la déification » [5], est la vie intégrale dans le mysticisme complet. Bien qu'elle soit le mot de la fin, c'est une idée courante dans le bergsonisme que répète la célèbre formule sur « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux » [6].

Telle est la perspective que le philosophe a lui-même ouverte pour situer sa rencontre avec le Christ [7].

« Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre, indéfiniment... » C'est-à-dire : le mysticisme n'est pas telle ou telle religion ; il n'est même pas, à parler exactement, une religion ; il représente un certain mode de l'existence humaine défini par la métaphysique bergsonienne ; mais il se trouve qu'historiquement il s'est réalisé complètement à l'intérieur du christianisme. De là une solidarité de fait.

« ... Il faut pourtant bien qu'il y ait eu un commencement... » C'est-à-dire : par le christianisme auquel il est uni, le mysticisme complet se trouve lié à une histoire et à une histoire tissée par des personnes. La réalité historique, ce sont les mystiques chrétiens : chercher le « commencement », c'est se demander de qui est venu l'exemple qui les fit exemplaires.

« Par le fait... » — ce ne peut être, en effet, qu'une question de fait — « à l'origine du christianisme il y a le Christ. » Ce nom soulève aussitôt, semble-t-il, le problème théologique de l'Incarnation et le problème historique de l'existence de Jésus... « Nous n'avons pas à nous poser ici de tels problèmes. » Bergson ne dit pas qu'ils ne se

[1] *Ibidem*, p. 251 [1175].
[2] *Ibidem*, p. 67 [1033].
[3] *Ibidem*, p. 256 [1178].
[4] *Ibidem*, p. 85 [1047].
[5] *Ibidem*, p. 263 [1184]. Faut-il rappeler ici : *Psaumes*, 82 [Vulgate, 81], notamment 1 et 6 ?
[6] *Ibidem*, p. 343 [1245]. A la fin de son article *L'univers, une machine à faire des dieux*, M. Edmond Rochedieu écrit très justement : « L'expression est pittoresque... mais elle ne cadre pas avec l'ensemble du livre. » (*Revue de théologie et de philosophie*, juillet 1932, p. 190.) C'est le mot « machine » qui crée l'équivoque : il appelle le contexte de la religion statique et de la fonction fabulatrice avec les citations que fait M. Rochedieu en tête de son article ; en fait, la formule a pour contexte le thème mystique de la divinisation.
[7] *Ibidem*, p. 256 [1178-1179].

posent pas ailleurs, mais ce qu'il va dire comme philosophe reste vrai quelle que soit la solution qu'on leur donne.

« Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. » S'il y a dans la nature de l'homme une exigence de déification, l'idée limite d'un homme-dieu est une notion philosophique et n'inclut aucun mystère ; parler de la divinité du Christ ou de sa parfaite humanité « importe peu ». On ne trahirait pas la pensée de Bergson en disant : son humanité est tellement parfaite qu'il faut maintenant écrire Dieu et sa divinité tellement réelle qu'il faut aussi écrire Homme. La métaphysique de l'évolution créatrice aboutit à un Homme-Dieu sans avoir à se poser le problème du Dieu-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 que l'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. » A ce commencement que cherche le philosophe dans l'histoire des mystiques chrétiens, il y a des paroles qui agissent parce qu'elles furent des actes qui parlent : peu importent les circonstances mais ce autour de quoi se tient la *circumstantia*. Il y a quelqu'un, serait-il sans état-civil : « le Christ des Evangiles » existe, même s'il ne doit jamais être qu'un mystique inconnu.

« Disons simplement, conclut Bergson, 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 Evangiles. » C'est donc bien le philosophe qui rencontre ce Christ et il ne peut le rencontrer qu'à l'intérieur de sa philosophie. Cette philosophie a convoqué les mystiques chrétiens ; elle a traité leurs témoignages selon la méthode comparative, elle les a analysés et interprétés sous la lumière qui éclaire la vision bergsonienne du monde : si c'est vraiment leur vérité métaphysique qui fut ainsi mise à jour, elle découvre celle de l'expérience qui a tout inspiré. « Le Christ des Evangiles » est philosophiquement l'Absolu mystique ; pour le reconnaître tel, aucun acte de foi n'est requis : il suffit d'être bergsonien ; le reconnaître tel n'implique adhésion à aucune religion constituée : cela signifie seulement que l'on continue à être bergsonien jusqu'à la fin de cette page.

Cette page introduit donc dans la théodicée un Absolu mystique qui, comme tel, est modèle et révélateur. C'est comme modèle que la philosophie le rencontre puisqu'elle remonte jusqu'à lui à travers des expériences vécues à l'imitation de Jésus-Christ. C'est comme révélateur que la philosophie va le consulter puisqu'il est le témoin privilégié du Dieu vivant.

Dans *L'Energie spirituelle*, on a vu comment le « surhomme » entrevu dans la brume au matin de l'histoire humaine serait seul capable d'éclairer la philosophie sur ce « centre de jaillissement » que décèle l'évolution créatrice des mondes. Or, l'enquête des *Deux Sources* nous l'apprend, ce « surhomme » existe : c'est le Christ des Evangiles. Qui est son Dieu ?

Bergson n'a pas expliqué pourquoi le Christ est le parfait mystique. Sans doute a-t-il pensé que la référence au Sermon sur la montagne suffisait. Là, sans contamination philosophique, sans symbolisme exigeant une initiation, avec des images et des mots que tous comprennent immédiatement, quel que soit le degré d'intelligence et de culture, là s'exprime dans sa pureté l'amour mystique de l'humanité qui signifie la présence de Dieu parce qu'il est Dieu même.

« Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. » Certes, ce qu'il cherche à dire est inexprimable, mais, ici encore, l'ineffabilité n'empêche pas la clarté et voici qui est parfaitement clair : « L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu ; c'est Dieu lui-même. » [1] Formules qui furent déjà bien souvent employées mais dont le sens proprement bergsonien est précisé quelques pages plus loin, quand le philosophe demande : « Cet amour a-t-il un objet ? » et répond : « Remarquons qu'une émotion d'ordre supérieur se suffit à elle-même. Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura là deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents, et dans les deux cas l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet. » [2] Texte fondamental de la nouvelle théodicée : un « amour qualifié par son objet » est nécessairement limité à cet objet et, de ce fait, exclusif d'autres objets ; il contient donc, même s'il ne le développe pas, un germe de lutte, sinon de haine, cet objet serait-il aussi digne d'être aimé que la famille ou la patrie. Un « amour qualifié par son essence » s'élance au-delà de tous les objets, il ne les aime qu'en les traversant, il est ce qui ne peut jamais s'arrêter pour se fixer. Entre ces deux amours, il n'y a pas différence de degré mais de nature : l'amour de Dieu dans les deux sens est tout autre chose qu'un amour humain agrandi.

Dieu est amour, cela veut dire que l'objet aimé n'est jamais cause de son amour mais que la cause de son amour est dans son être, qu'elle est son être même. Dieu, certes, aime les hommes, mais d'un amour qui ne s'arrête pas à eux, qui ne les vise même pas, qui les emporte dans son élan sans fin. Regardons comment aiment les mys-

[1] *Deux Sources*... p. 270 [1189].
[2] *Ibidem*, p. 273 [1192].

tiques chrétiens puisque leur cœur en est possédé : sous une forme ou sous une autre, c'est toujours le cantique de saint François d'Assise regardant chaque créature à la lumière d'une charité que la création tout entière ne saurait apaiser. Tel est « l'amour où le mystique voit l'essence même de Dieu » et que le philosophe recueille « pour se représenter l'énergie créatrice » [1] : en d'autres termes, pour comprendre enfin les mots « centre de jaillissement » et savoir pourquoi il y a « jaillissement ».

Un amour sans objet a sa fin en lui-même. Quand l'objet n'est pas cause de l'amour, l'amour est cause de ce qui rend l'objet aimable. L'amour crée pour aimer et, en ce sens très précis, il a besoin des êtres qu'il crée. Théologiens et métaphysiciens qui raisonnent démontrent que Dieu n'a pas besoin des hommes : infini et parfait, il ne lui manque rien ; or qui parle de besoin constate une privation... Les mystiques en qui passe l'amour divin n'ont pas ces scrupules : ils sont « unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous » [2]. Le paradoxe d'un besoin en Dieu obéit à la logique de l'amour sans objet. « L'amour qualifié par son objet » inclut le besoin de ce que nous n'avons pas : l'exilé a besoin de la patrie qui manque à son amour. « L'amour qualifié par son essence » inclut le besoin de se répandre, besoin qui coïncide avec son existence.

L'amour crée des êtres pour les aimer, cela veut dire : des êtres dignes d'être aimés. Or qu'est-ce qui, dans une philosophie de l'être créateur, rend un être digne d'être aimé ? Sa puissance créatrice. C'est tout le bergsonisme qui assure la transition entre le témoignage des mystiques et sa signification métaphysique : « Pourquoi Dieu 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. » [3] C'est l'image même de saint Paul, Bergson le rappelle quand il dessine l'auréole « des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes » [4].

Cette philosophie du Christianisme suppose que l'on puisse isoler une expérience mystique pure, c'est-à-dire détacher la vie mystique des dogmes dont elle nourrit sa méditation, séparer les mystiques chrétiens des églises et des sociétés spirituelles auxquelles les lie leur

[1] *Ibidem*, p. 273 [1191].
[2] *Ibidem*, p. 273 [1191-1192].
[3] *Ibidem*, p. 273 [1192].
[4] *Ibidem*, p. 248 [1173] ; saint PAUL, I Cor. 3:9. Voir aussi la fin de *Le possible et le réel*, dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 134.

foi, abstraire le Christ mystique des images du Christ historique, et ceci jusque dans l'âme de ceux qui contemplent ces images pour essayer d'être ses imitateurs. Ce n'est pas là pourtant une supposition : c'est le regard même que le philosophe porte sur le christianisme qui produit cette division, car sa philosophie ne peut penser le réel qu'à travers un schème dualiste.

Bergson déchiffre les témoignages chrétiens à la requête et à la lumière de la philosophie qui a séparé la durée et le temps-espace, la qualité et la quantité, la vie et la matière, l'intuition et l'intelligence, la société ouverte et la société close, l'aspiration et la pression, la religion dynamique et la religion statique... La division s'opère d'elle-même. Elle n'a point d'autre sens que les précédentes.

Dans chacun de ces couples, un des termes correspond à la vie selon son élan naturel, exigence de création, de conscience, de liberté ; il y a là, sans aucun doute, l'être pris dans le sens de sa plus haute perfection. Mais ce dualisme n'est pas manichéisme : l'autre terme correspond à un autre niveau d'être ; il s'agit de certaines conditions d'existence qu'il faut prendre telles qu'elles sont. Aucun de ces couples ne représente l'opposition du bien et du mal ; aucun n'insinue : ceci doit abolir cela. La philosophie des intuitions claires et des idées distinctes se propose simplement de mettre chaque chose à sa place, de rendre chaque faculté à sa fonction propre, de discerner dans les *mixtes*, selon le vocable platonicien, la trace des deux mouvements qui font le devenir du monde.

Ce qui existe concrètement, c'est un *mixte* où s'unissent mysticisme et religion, ce dernier mot désignant une société organisée avec une doctrine qui, pour être enseignée, doit être formulable en termes d'intelligence. Or, ce n'est pas la doctrine qui crée « la foi qui soulève les montagnes » : c'est « la foi qui soulève les montagnes » qui crée la doctrine. Ce qui est premier, c'est la chaleur lumineuse de l'âme embrasée : mais ce qui est second ne lui est pas étranger car il en provient et peut toujours y retourner. « Posez cette incandescence, la matière en ébullition se coulera sans peine dans le moule d'une doctrine, ou *deviendra même cette doctrine en se solidifiant.* » Par suite : « Nous nous représentons la religion comme *la cristallisation*, opérée par un *refroidissement* savant, de ce que le mysticisme vient déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité. » Ajoutons : et que le mysticisme pourra de nouveau réchauffer : « celui-ci n'a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu » [1].

On voit ainsi comment le mysticisme peut être philosophiquement extrait, comment au sein du *mixte* il représente la vie créatrice, la

[1] *Deux Sources*... p. 253-254 [1176-1177].

source première, l'énergie qu'est l'esprit, comment toutefois la religion doctrinale et sociale demeure nécessaire pour assurer l'irradiation mystique.

III. La philosophie bergsonienne du Christianisme

Peut-on parler d'une « philosophie du christianisme » dans le bergsonisme ? Il faut s'entendre sur le sens du mot « philosophie » et sur celui du mot « christianisme ».

Le Nouveau Testament n'est pas un traité de philosophie, même lorsque quelques textes, de saint Jean ou de saint Paul, par exemple, laissent voir les traces d'une culture philosophique. On pourrait cependant concevoir une réflexion qui, sous les commandements et les refus, les actes et les prières, les scènes vécues et les paraboles, dessinerait en pointillé une certaine idée de l'homme dans le monde et devant Dieu. Il y aurait ainsi une sorte de philosophie non écrite et même non parlée immanente à la vie de Jésus.

Ce point de vue n'est en aucune manière celui de Bergson. L'auteur des *Deux Sources* ne cherche pas la philosophie de Jésus-Christ, comme disait Erasme : il continue à bâtir la philosophie d'Henri Bergson. Mais, pour des raisons exclusivement tirées de sa philosophie, il se trouve que le bloc des mystiques chrétiens lui offre une documentation de première main, si l'on ose dire, sur la vie de l'esprit, de l'esprit, bien entendu, tel qu'il a été reconnu, décrit, défini dans les livres précédents. Le christianisme n'apporte à Bergson ni des idées qui, sans ce secours extérieur, ne seraient pas venues à sa pensée, ni une foi qui prendrait la relève de la raison unie à l'intuition : il lui apporte des faits. Il y a donc philosophie bergsonienne du christianisme quand, par ces faits, celui-ci devient « un auxiliaire de la recherche philosophique » : Bergson dit, d'ailleurs : « un auxiliaire puissant » [1].

Dans ces mots : « philosophie bergsonienne du christianisme », le dernier renvoie donc uniquement aux faits qui dans le christianisme intéressent la philosophie bergsonienne. Bergson sait parfaitement que l'histoire reconnaît ici un ensemble très complexe, spirituel, dogmatique, ecclésiastique ; mais, comme philosophe et, très exactement, comme auteur de la philosophie qui attend la seconde partie de *L'Evolution créatrice*, ce qui l'intéresse, c'est la mystique et, au point de vue où il est placé, le reste ne serait pas de la compétence d'une métaphysique qui se veut positive. La philosophie, déclare-t-il, « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte » : car « elle doit s'en tenir à l'expérience

[1] *Ibidem*, p. 268 [1188].

et au raisonnement ». Si l'on écarte ainsi le contenu de la révélation, l'Eglise qui en a la garde et la foi par laquelle l'âme adhère à sa vérité, on se demandera ce qui reste du christianisme : pour le philosophe de l'énergie spirituelle, il reste le Révélateur, la personne en qui se révèle le sens de la vie puisqu'en elle coïncide le créateur créé avec le Créateur créant. C'est pourquoi Bergson continue : pour en faire l'auxiliaire de sa recherche, il lui suffira « de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques »[1].

L'imitation de l'Absolu mystique par les mystiques, c'est donc l'imitation de Jésus-Christ dans sa divinisation. Le christianisme auquel la philosophie s'intéresse est donc celui qui a repris, mais pour la tenir, la promesse du démon : vous serez comme des dieux. C'est celui de la bonne nouvelle qui annonce aux hommes la déification : le bergsonisme va immédiatement au-delà de celle qui annonçait leur rédemption. Ceci, pour une raison très simple : l'histoire bergsonienne de la vie dans *L'Evolution créatrice* et de l'esprit dans la préparation des *Deux Sources* n'a pas rencontré l'idée de péché. Elle n'est pourtant pas un hymne à la bonne nature ! La contingence est trop essentielle au devenir pour lui permettre de dessiner un progrès sans bavures ; quel gaspillage dans le passé du monde ! quels risques dans l'avenir de l'homme ! Nul plus que Bergson ne fut sensible à l'absurde cruauté et à la cruelle absurdité de la race de Caïn. La sagesse n'est pas ici de penser que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, mais que tout peut toujours aller beaucoup plus mal dans l'unique monde dont nous avons à nous soucier. Toutefois, les dissonances dans la nature et les malheurs de l'homme ne signalent au philosophe rien qui ressemblerait à une rupture entre Adam et Dieu, rupture dont la responsabilité incomberait à une faute du premier et dont la réparation ne pourrait être que le fait du second. Si Bergson découvre un jour dans « les divines paroles » des Evangiles celui qui est la Voie, cette voie ne part pas d'une chute mais d'un prodigieux saut en hauteur, ce bond de notre espèce que sa victoire a condamnée aux victoires à perpétuité. Le *quo non ascendam* déchiffré par la philosophie dans la nature de l'homme, voilà ce qui le conduit jusqu'au Christ.

Le Christ mystique ne saurait entrer comme Rédempteur dans une philosophie qui n'a pas eu l'occasion de poser le problème du péché. Il apparaît, mais en un sens qui n'est pas celui de Pascal, comme Libérateur dans une philosophie qui raconte la longue histoire d'une libération : en lui l'homme a libéré l'espèce et s'est libéré de l'espèce. Ce n'est pas là le christianisme des Passions ni des mises au tombeau, c'est celui des ascensions et des assomptions, où l'huma-

[1] *Ibidem.*

nité tout entière, avec le Ressuscité du Tintoret et la Vierge de Titien, est élevée dans un ciel vénitien.

La philosophie bergsonienne du Christianisme est-elle achevée ?

L'idée même que Bergson se fait de la philosophie ne permet pas de parler de philosophie achevée. Si la métaphysique est positive, cela veut dire que sa méthode la condamne à traiter les questions une à une ; elle ne peut être l'œuvre d'un seul homme : le bergsonisme se résigne à laisser des problèmes non résolus. Parce qu'elle est une philosophie, personne n'a le droit de dire que sa philosophie du christianisme est achevée. Mais, parce qu'elle est une philosophie, une confusion doit être dissipée sur la façon de la prolonger.

Rien n'empêche de concevoir un chrétien traduisant tout le *Credo* en termes bergsoniens, avec le dogme trinitaire, avec la vision judéo-chrétienne de l'histoire qui implique péché, rédemption et grâce, avec la présence de l'Eglise comme corps mystique ; ce serait faire avec le bergsonisme ce que d'autres ont fait avec le platonisme ou avec l'aristotélisme, c'est-à-dire mettre une philosophie au service de « la doctrine sacrée » et construire une théologie spéculative. Sans aller jusqu'à élaborer une théologie avec le bergsonisme, on peut encore plus aisément concevoir un chrétien s'appliquant à montrer que cette philosophie est compatible ou du moins n'est pas incompatible avec les vérités de la foi dont elle n'a point parlé [1]. Le bergsonisme n'interdit certes pas pareilles tentatives ; il semble même qu'Henri Bergson ait éprouvé beaucoup plus qu'une satisfaction de courtoisie à constater qu'elles étaient possibles ; trop d'émouvants témoignages sont là pour ne pas croire qu'il a vu avec une joie sincère ses pensées cheminer dans les âmes les plus soucieuses d'orthodoxie dogmatique et les plus fidèles aux enseignements de leur Eglise. Mais qu'il s'agisse de porter la nouvelle métaphysique à l'intérieur de la théologie ou simplement de prouver son accord avec la théologie, dans l'un et l'autre cas, on aura fait autre chose que prolonger la philosophie bergsonienne du christianisme, car on aura considéré dans le christianisme précisément ce que le bergsonisme ne peut pas prendre en considération s'il veut rester une philosophie : le contenu de la foi. Très exactement : il n'y a plus philosophie bergsonienne du christianisme quand le christianisme oblige le bergsonien à sortir de la philosophie.

Le problème bergsonien est : métaphysique et mysticisme chrétien. Il n'exclut évidemment pas le problème : métaphysique et religion chrétienne, mais il le situe hors de la philosophie au sens strict où Bergson emploie le mot.

HENRI GOUHIER.

[1] Voir, dans ce dernier sens, le bilan très exact des difficultés et des possibilités d'accord réel par GEORGES LE ROY : *La Pensée bergsonienne et le christianisme*, dans *Bergson et nous*. Paris, A. Colin, 1959.