Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 60 (2010)

Heft: 2: Alfred Loisy au Collège de France : un colloque à l'occasion du centième anniversaire de son élection

Artikel: Bergson et Loisy face à la mystique : deux inconciliables

Autor: Waterlot, Ghislain

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381811

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: 05.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 135-159

BERGSON ET LOISY FACE À LA MYSTIQUE : DEUX INCONCILIABLES

GHISLAIN WATERLOT

Résumé

Bergson et Loisy ont entretenu longtemps des relations cordiales qui se sont gâtées dans les dernières années à propos de la question religieuse et morale. Loisy, dans des ouvrages parus de 1917 à 1936, défendait le pan-mysticisme de son ami Bremond et rapprochait étroitement sentiment religieux et mystique. La conception bergsonienne, au contraire, fait du mysticisme une expérience rare et sui generis, même si elle a des conséquences pour l'humanité entière. En outre Bergson articule la vie mystique à la capacité pour l'homme d'être en contact avec Dieu même, ce que Loisy exclut explicitement à partir d'une théorie de la connaissance de type néo-kantien. Cet article s'efforce de retracer la genèse de la dissension entre les deux auteurs et d'en expliquer les tenants et aboutissants.

1. *Un climat initial de sympathie*

Étudier les relations d'Henri Bergson avec Alfred Loisy présente un intérêt historique doublé d'un intérêt philosophique, et même théologique. À travers la polémique dont Loisy prend l'initiative en 1933, on saisit mieux les intentions et le sens des œuvres des deux auteurs dans le champ de la pensée morale et religieuse ; et spécialement Loisy éclaire, à travers ce qu'il refuse ou ne voit pas, le dernier livre de Bergson. C'est pourquoi il est utile de se pencher sur les relations entre les deux professeurs du Collège de France à propos desquelles bien des choses ont été dites[1]. Centrons notre attention sur le lieu où s'affirme la divergence profonde entre les deux auteurs : le livre d'Alfred Loisy intitulé *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*[2]

[1] Par J. CHEVALIER (*Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959), par J. GUITTON (*La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960), par H. GOUHIER (*Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961 ; rééd. Paris, Vrin, 1999[3], éd. revue et corrigée), par R. DE BOYER DE SAINTE SUZANNE (*Alfred Loisy, entre la foi et l'incroyance*, Paris, Centurion, 1968), par É. POULAT (*Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984 ; et *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris, Salvator, 1999).

[2] Paris, Nourry, 1933, deuxième édition revue et augmentée en 1934. Nous nous rapportons dans les pages qui suivent à cette seconde édition.

Mais en vue de comprendre leur discussion, partons du commencement ; car ce n'est pas, assurément, en 1933 que Loisy et Bergson font connaissance et le climat de sympathie dans lequel leur relation débuta a duré longtemps. Transportons-nous donc en 1909. Au moment de présenter sa candidature au Collège de France, Alfred Loisy s'adresse à Henri Bergson qui lui fait bon accueil[3], puis lui accorde son suffrage. Ensuite Loisy lui envoie à l'avance, pour avis et pour sa «sécurité», écrira-t-il dans ses *Mémoires*[4], le texte de sa leçon inaugurale. Bergson, favorablement impressionné, est sensible à l'allusion à sa méthode en histoire de la philosophie[5]. On peut même dire qu'à cette époque la sympathie de Bergson pour Loisy, récemment excommunié, est très nette, puisqu'il écrit, le 27 mai 1909, à la marquise Arconati-Visconti :

> Vous savez quelle ovation on lui a faite (lors de sa leçon inaugurale). Il a dû se sentir heureux dans cette atmosphère de chaude sympathie, qui continuera sûrement à l'envelopper.[6]

Les années suivantes Loisy lui envoie systématiquement ses œuvres. Chaque fois Bergson répond avec des mots aimables. Il arrive qu'il fasse des allusions de lecture précises. Ainsi dans une lettre du 27 juin 1909, à la réception du livre *La religion d'Israël*[7], il écrit, après avoir regretté d'avoir à repousser de plusieurs semaines une lecture intégrale :

> Je tiens à vous dire la vive impression qu'ont produite sur moi les deux derniers chapitres, que je n'ai pu m'empêcher de lire tout de suite malgré l'inconvénient qu'il y a, en pareille étude, à commencer par la fin. Ils me paraissent éclairer singulièrement le judaïsme en général, et en particulier les circonstances dans lesquelles naquit le christianisme.

Mais le plus souvent il reste vague. Le lecteur doit savoir qu'en général les livres d'Alfred Loisy sont d'épais volumes (entre 400 et 900 pages)[8], et qu'il publie beaucoup. On sait par ailleurs que les deux collègues se rencontrent peu[9]. On le voit à ce que Bergson exprime plusieurs fois l'intention d'avoir

[3] *Cf.* lettre de Bergson du 7 février 1909 (*Correspondances*, Paris, P.U.F., 2002, p. 246-247). Notons qu'il ne lisait pas Loisy, mais il s'était formé une bonne opinion de lui à la lecture du livre de son ami P. Desjardins, *Catholicisme et critique* (1905) – *cf.* E. Poulat, *Critique et mystique*, *op. cit.*, p. 256.

[4] *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps,* trois tomes, parus chez Nourry, l'éditeur habituel de Loisy, en 1930-1931. La remarque se trouve au tome III, page 104.

[5] *Cf.* lettre de Bergson à A. Loisy, du 15 mars 1909 (*Correspondances*, *op. cit.*, p. 252-253).

[6] *Correspondances, op. cit.,* p. 264.

[7] Seconde édition revue et augmentée, Ceffonds, chez l'auteur, 1908.

[8] Pour ses *Mémoires*, cela ira jusqu'à 1800 pages (*sic* !) en tout.

[9] Je parle ici de rencontres personnelles, et non pas de rencontres dans le cadre professionnel du fait de réunions dont j'ignore si elles étaient nombreuses pour les professeurs du Collège de France de l'époque. Il y avait probablement des commissions pour les postes à pourvoir.

des entretiens avec Loisy, sans que cela semble suivi d'effets[10]. À vrai dire, Bergson à cette époque est surchargé d'occupations. Il en est ainsi depuis 1907 et le succès mondial de son livre *L'évolution créatrice*. Il se plaindra jusqu'en 1925 d'être harassé par des contraintes et des obligations auxquelles il ne peut se soustraire. En outre, la guerre l'a véritablement distrait de son travail philosophique, et il a consenti à rendre des services au pays, en particulier il a accepté plusieurs missions aux États-Unis[11], ou encore la rédaction, dans les premiers mois de la guerre, d'un *Tableau de la philosophie française* en vue de l'exposition universelle de San Francisco, qui lui ont pris énormément de temps. Toujours est-il que, même si les relations sont discontinues et somme toute superficielles, la sympathie mutuelle perdure jusqu'en 1932, et Bergson conservera jusqu'à la fin une haute considération pour la droiture de Loisy, ainsi que du respect pour les vicissitudes et les souffrances qu'il a endurées. Mais on ne peut parler d'amitié. Quant à Loisy, il semble assez clairement à la recherche d'une reconnaissance de Bergson.

Le lecteur se demandera avec raison : pourquoi une telle attente de reconnaissance ? Loisy n'est-il pas avant tout un exégète, et Bergson un philosophe ? Ce sont donc deux esprits qui exercent leur activité dans des domaines bien différents ! Et pour tout dire, en réalité, malgré les envois d'ouvrages et les lettres aimables, les deux auteurs *se lisent peu*. Pour Loisy, nous savons par une lettre à Raymond de Boyer de Sainte Suzanne, qu'il a vraiment lu *L'évolution créatrice* seulement en 1917, c'est-à-dire dix ans après la parution du livre et huit ans après le début de ses échanges avec Bergson[12]. Ensuite nous savons, par le témoignage de Jean Guitton rappelant une visite faite au philosophe en décembre 1934[13], que Bergson ne lisait guère les épais ouvrages de Loisy sur l'exégèse, et se contentait le plus souvent de les survoler. «Il m'a toujours envoyé ses ouvrages», aurait-il déclaré à son jeune disciple, «mais vous savez ce qu'est la vie : ces livres étaient énormes, je ne pouvais que les parcourir, et je lui envoyais des remerciements aimables et un peu vagues».

On pourrait donc penser que le dossier des relations Loisy-Bergson peut être vite clos : ni sur un plan personnel et privé, ni sur un plan intellectuel il n'y aurait eu de réelle *rencontre,* mais uniquement des relations professionnelles caractérisées par la sympathie réciproque.

[10] Voir dans *Correspondances, op. cit.,* les lettres du 3 janvier et du 20 juillet 1917.

[11] Principalement deux longues missions en 1917 et 1918. Il s'était déjà rendu en 1913 aux États-Unis pour une tournée de conférences.

[12] On ne sait pas s'il a lu *Matière et mémoire* ni l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il semble n'en parler jamais. Quant à sa lecture de *L'évolution créatrice*, elle a sans doute été provoquée par la lettre que Bergson lui écrivit le 20 juillet 1917 (voir *Correspondances, op. cit.*, p. 756-757). Voir aussi la lettre de Loisy du 27 février 1918 à Raymond de Boyer de Sainte Suzanne, p. 187 du livre du destinataire (cité en note 1) : «J'ai lu *L'évolution créatrice* l'an passé après avoir écrit ma *Religion* pour voir en quoi je me rencontrais avec Bergson, et en quoi je m'écartais de ses voies.»

[13] *La vocation de Bergson*, *op. cit.*, p. 179-180.

Ce serait ignorer l'essentiel, à savoir que Loisy a eu le désir de faire œuvre de philosophe – tout en se défendant d'en être un – en écrivant aussi des livres sur la question de la morale et de la religion[14], et que sur ce terrain, il espérait en effet bel et bien la reconnaissance de Bergson (il regrettera que ses livres n'aient pas été cités dans *Les deux sources de la morale et de la religion*[15]). En tout cas, il suscitera l'incontestable intérêt du philosophe qui lit à chaque fois les ouvrages que son collègue lui adresse sur ce sujet, alors qu'il délaisse plus ou moins les livres d'exégèse, et lui fait savoir l'intérêt qu'il y prend. Et là, leur relation devient intéressante, car les deux hommes se rencontrent sur un terrain commun. C'est donc à propos de la manière d'appréhender les phénomènes religieux et moraux qu'on peut mettre en évidence la divergence des deux hommes. Il est possible, certes, pour caractériser cette divergence de considérer les choses de l'extérieur, en notant que Loisy est parti de l'Église catholique et s'en est toujours plus éloigné tandis que Bergson, sans y entrer, s'en est toujours plus approché, ce qui constitue «des destinées diagonalement inverses» selon le mot de Jean Guitton[16]. Mais nous allons procéder autrement et nous efforcer de considérer la divergence *de l'intérieur*, en nous inscrivant dans la teneur de leur échange intellectuel et en considérant le contenu de leurs œuvres.

Arrêtons-nous sur l'importante lettre que Bergson adresse à Loisy le 20 juillet 1917, car elle souligne d'une part la proximité des deux auteurs et d'autre part indique déjà la différence qui se creusera peu à peu en divergence profonde et insurmontable. En voici l'essentiel :

> J'ai reçu ces jours-ci l'ouvrage que vous avez bien voulu m'envoyer (la première édition de *La Religion*) et je l'ai lu tout de suite, sans pouvoir m'arrêter, d'un bout à l'autre. Quel beau livre ! [...] Sur le rapport de la morale à la religion, j'étais engagé moi-même, depuis un certain nombre d'années, dans une série de recherches et de réflexions que la guerre est venue interrompre. Par l'effet d'une espèce d'harmonie préétablie, j'étais arrivé à des conclusions qui s'accordent avec les vôtres et qui, là où elles s'accordent, ressemblent tellement aux vôtres qu'elles s'expriment, dans mes notes, en termes à peu près identiques. – Peut-être l'analogie tient-elle à ce que nous établissons, l'un et l'autre une distinction fondamentale entre la vie elle-même,

[14] Bergson a signalé le travail de Loisy sur ce terrain dans *La philosophie française* (1915-1933). Voir *Mélanges,* Paris, P. U. F., 1972, p. 1176 : «Notons encore [...] d'A. Loisy, une série d'études concernant les réalités morales, que ses travaux d'exégèse critique le font sans cesse observer.»

[15] Je dois la remarque à Frédéric Amsler qui m'a indiqué un important passage du premier *Carnet* de Loisy (BNF NAF 16 663), à la page 157 du manuscrit : «14 août 1932. L'idée m'est venue hier d'un article brochure sur la source unique de la religion et de la morale, en réponse à l'ouvrage récent de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Je n'ai pas la moindre envie d'entrer en compétition avec Bergson mais je tiens à dire comment je vois la chose et comment j'ai pu dans mes deux livres que Bergson ne [cite] pas [...] pas parler de deux sources, mais d'une seule dont les manifestations (générales) correspondent à l'évolution de la religion et de la morale dans l'humanité. La distinction des deux sources est en rapport avec une conception en philosophie systématique du sujet, non avec sa réalité psychologique.»

[16] *La vocation de Bergson*, *op. cit.*, p. 166.

qui a pour essence la mobilité, et les formes vivantes entre lesquelles la vie ne fait que passer. – Ce n'est pas à dire, toutefois, que même sur cette question des rapports entre la religion et la morale je sois entièrement de votre avis. La divergence, déjà sensible ici, s'accentuerait encore sur d'autres points. Elle tient tout entière à l'importance plus grande que j'attacherais, pour ma part, à «l'expérience mystique»; je donnerais à la morale, et aussi à la religion, plus de fondement *métaphysique* que vous ne le faites.

L'essentiel est dit en ce qui concerne la position du problème: les deux auteurs reconnaissent qu'il faut admettre dans le champ de la pensée et de l'activité humaine quelque chose qui relève du supra-rationnel et qui est au-delà ou indépendant du logique. D'ailleurs, plus Loisy avancera, plus il accordera une place significative au sentiment (respect, dévouement, esprit de sacrifice) et même à la mysticité. On le voit nettement dans la deuxième édition de *La religion*, où il intègre en guise de préface un long texte sur la dimension mystique de la moralité et de la religion, texte issu d'une leçon inaugurale d'un cours au Collège de France. Les deux auteurs se rencontrent donc sur ce point, et on pourrait dire apparemment que plus son œuvre avance, plus Loisy se rapproche de Bergson. En outre ils reconnaissent tous deux que les progrès humains décisifs, ceux qui changent la qualité de la vie morale, dépendent d'une sorte d'exigence intérieure à laquelle l'homme répond, ou ne répond pas. En revanche les deux auteurs se distinguent sur le plan philosophique: Bergson propose de rechercher l'origine du religieux par un effort relevant de la «métaphysique positive» qu'il s'efforce d'instituer[17]. Loisy, lui, demeurera toujours étranger à la métaphysique et la réprouvera globalement, tout comme il réprouve la théologie: à ses yeux, ce sont deux disciplines qui recouvrent le réel de mots abstraits et creux. Il suffit d'ailleurs de rappeler la définition qu'il donne de la métaphysique dans un de ses derniers ouvrages, *Georges Tyrrell et Henri Bremond*[18]:

La métaphysique est une spéculation qui, s'élevant au-dessus du réel observé, recherche les causes premières des choses, plus exactement le premier principe de l'univers. Ainsi M. Bergson est éminemment philosophe et il siège au trône de la métaphysique; dans *L'évolution créatrice*, il nous a dit la cause première du monde; dans *Les deux sources*, il nous a dit, en invoquant le témoignage des grands mystiques chrétiens, que cette cause première de l'univers était aussi, par un procédé différent, l'auteur de la religion vraie, c'est-à-dire le Dieu d'amour.[19]

De ce point de vue, Loisy n'a jamais changé – ce n'était d'ailleurs pas un homme à *Kehre*. Dès 1917, ce qu'il nommait la cosmogonie de *L'évolution créatrice* le laissait perplexe, en particulier l'effort du philosophe pour comprendre le surgissement de la vie et l'étroite solidarité de la matière et de

[17] «Métaphysique positive» dont il a énoncé les principes dans un texte important publié en 1902 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, «Introduction à la métaphysique» (texte qui sera repris en 1934 dans *La pensée et le mouvant*).

[18] Paris, Nourry, 1936.

[19] P. 178-179.

la conscience. Pour lui, un tel effort revient à s'aventurer sur un terrain qui échappe de toutes façons aux possibilités d'investigation de l'esprit humain, en quoi Loisy se montre fidèle – nous y reviendrons – au néo-kantisme qui imprégnait l'atmosphère intellectuelle à l'époque de sa jeunesse, néo-kantisme contre lequel l'œuvre de Bergson s'est constituée pour une part. En tout cas, gardons bien à l'esprit le scepticisme et même l'incompréhension de Loisy à l'égard de toute tentative de dépassement du kantisme, car c'est sur ce point capital qu'a germé la pomme de discorde.

2. *La pomme de discorde*

En février 1932, Bergson publie enfin le livre attendu sur la morale et la religion. Loisy le lit immédiatement, puis se met à écrire durant l'été une critique de l'ouvrage, intitulée *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, qu'il publie dans l'année qui suit, en 1933. Il l'envoie à Bergson dont la réaction se fait attendre plusieurs mois, et qui s'exprime enfin par une lettre[20] où il explique à son confrère qu'il n'a pas été compris du tout. On sait par ses *Carnets*, dans lesquels il note qu'il n'enverra plus ses ouvrages à Bergson, que Loisy a été surpris et en colère. Réaction de tempérament d'un homme dont Jean Guitton disait, suite à une visite qu'il a rendue à l'exégète fin décembre 1934 :

> Il lui était difficile d'entrer dans une pensée étrangère à la sienne, et il n'aimait pas être critiqué. Quand on lui présentait une contradiction, son visage devenait soudain tout rose. On le sentait encore plus secoué qu'irrité ; et la simple honnêteté recommandait de laisser les critiques.[21]

Mais la colère, en général, est passagère et dès 1934 Loisy enverra tout de même à Bergson la seconde édition de l'ouvrage, «revue et augmentée». Bergson la lira – et donc relira l'ouvrage – en y portant des annotations, et surtout rédigera deux feuillets qui constituent une sorte de commentaire personnel, une espèce de lettre qu'il s'écrit à lui-même, où il expose son explication de la divergence de vue. Nul ne sait si Bergson envisageait une destination à ce texte[22] qui est demeuré, plié et oublié, dans la seconde édition envoyée par Loisy, jusqu'à ce que Camille de Belloy l'édite en 2002[23]. En 1936 Loisy fait paraître *Georges Tyrrell et Henri Bremond*, dans lequel il revient sur les *Deux sources*, en reconnaissant davantage qu'il s'agit d'un grand livre de philosophie, mais en ne changeant rien sur le fond de sa critique[24].

[20] En date du 12 novembre 1933 (*Correspondances, op cit.*, p. 1428-1429).

[21] *La vocation de Bergson, op. cit.*, p. 183-184.

[22] Préparait-il la matrice d'une nouvelle lettre à Loisy ? Peut-être que oui, mais peut-être aussi prenait-il simplement des notes pour lui-même.

[23] Avec d'intéressantes remarques, dans le volume I des *Annales bergsoniennes*, Paris, P.U.F., 2002.

[24] Ce sera l'occasion d'un des derniers échanges de lettres entre les deux auteurs. On notera que le matériau sur les relations entre Bergson et Loisy est très abondant en ce qui concerne ces années, car il faut encore ajouter les *Carnets* inédits de Loisy.

Incontestablement, les chemins que prennent Loisy et Bergson sont allés en s'éloignant toujours plus l'un de l'autre : la divergence s'est creusée jusqu'à constituer une complète incompatibilité. Pour saisir de l'intérieur la signification et la nature de cette divergence, il faut essentiellement se rapporter au livre de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*

3. *Le cœur de la divergence*

Qu'est-ce que Loisy conteste dans la pensée de Bergson ? Le titre est porteur de la principale contestation, celle à partir de laquelle toutes les autres vont s'ordonner. Bergson pense qu'il y a *deux* sources de la morale et de la religion. Rappelons, en quelques mots, le pourquoi des *deux* sources. C'est d'abord qu'aux yeux de Bergson il y a une morale et une religion «naturelles», toutes deux surgies avec les êtres humains, et qui se développent selon leur logique propre dans une certaine direction, jusqu'à un certain point. Que d'autre part il y a une morale et une religion qui ont fait irruption, à un moment donné de l'histoire humaine, qui auraient pu ne jamais faire irruption, et qui se sont greffées, pour se répandre et pénétrer la civilisation humaine, sur les morales et les religions déjà en place, en les subvertissant de l'intérieur. Cette religion et cette morale ouvertes ont été introduites par des individus exceptionnels, ayant vécu une expérience religieuse qu'il n'est pas donné à tous de vivre, loin de là, et dont les conséquences sont cependant décisives pour l'humanité dans son ensemble, dans la mesure même où la diffusion de ces expériences a suscité une aspiration à vivre de cette morale et de cette religion ouvertes, alors même qu'on en est encore incapable – et que la plupart du temps on le reste. Précisons les choses, car ce faisant nous comprendrons pleinement ce que Loisy a refusé dans la doctrine de Bergson, et nous pourrons saisir pourquoi et quels sont les enjeux sous-jacents à une telle doctrine.

La «morale close» ou *naturelle* n'est rien d'autre que la discipline sociale telle qu'elle est inculquée dans les sociétés humaines par un dressage et un conditionnement de tous les instants (dans les sociétés sophistiquées comme sont les nôtres, le conditionnement prend l'essentiel de la place et il est presqu'invisible, mais pas moins efficace) : elle assure l'unité et la cohésion du groupe social, comme l'instinct assure l'unité de la fourmilière. La «religion statique» ou *naturelle*, elle, est la production spontanée de représentations fantasmatiques idéo-motrices par laquelle l'univers est peuplé d'entités animées par des intentions à notre égard. La religion naturelle *enchante* le monde, même si ce n'est pas toujours pour notre enchantement personnel. Ainsi la nature nous assure contre l'angoisse et garantit la société de l'égoïsme

individuel immanquablement suscité par l'activité de l'intelligence. La religion naturelle a pour fonction de protéger et l'individu et le groupe. Son contenu, du point de vue rationnel, est un tissu d'aberrations, certes, mais dont on ne peut jamais se passer complètement. L'activité de la «fonction fabulatrice», tout comme l'inclination spontanée à se soumettre à l'obligation sécrétée par le groupe, sont des réalités naturelles, qui relèvent de la vie (de la *biologie* au sens le plus large). L'espèce humaine est inclinée par la vie à une certaine forme de moralité et de religiosité. Cette inclination fait partie de notre structure psychique naturelle: nous la retrouvons encore aujourd'hui en nous, quand nous nous considérons attentivement nous-mêmes; et cela tient biologiquement au fait de la non hérédité des habitudes acquises[25]. Cette moralité naturelle est centrée sur le groupe dans lequel nous vivons. Elle inclut le fait que les groupements humains luttent souvent les uns contre les autres, à cause de la rareté (des matières premières, des lieux favorables) et de la convoitise (le patrimoine humain des groupes voisins – les femmes, les esclaves –, leur matériel, etc.). Donc la morale naturelle n'exclut pas le meurtre et la haine. Parfois elle y incite franchement. Il est moral de tuer celui que notre groupe désigne comme notre ennemi, et de se conduire à son égard avec ruse et duplicité. Il est religieux de le haïr. C'est un fait que l'on constate, clairement avéré dans l'histoire des sociétés humaines jusqu'à aujourd'hui.

Mais on constate également que la morale et la religion ne s'arrêtent pas là. Une autre morale et une autre religion travaillent les sociétés aujourd'hui, depuis déjà longtemps, et elles se sont intimement mêlées à la morale et à la religion *naturelles*. Cette «morale ouverte» et cette «religion dynamique» ont apporté l'idée et le sens de l'unité de l'humanité; elles ont introduit l'aspiration à la fraternité universelle, donc à une pénétration de l'amour gratuit pour autrui, pour tout être humain quel qu'il soit, dans les sociétés humaines. Une telle morale et une telle religion ne s'accordent pas avec la nature, mais viennent la subvertir et la transformer de l'intérieur. Comment se fait-il qu'elles ont surgi ? Si elles ont surgi, c'est que certaines personnalités exceptionnelles sont entrées en contact avec quelque chose qui transcende l'humanité[26]; parce qu'elles étaient susceptibles d'entrer au fond d'elles-mêmes en relation avec une réalité qui les dépasse infiniment et qui, si elles se laissent pénétrer et investir par elle, les métamorphose et fait d'elles des instruments de transformation de l'humanité. Ces «individualités privilégiées»[27] deviennent des *adjutores dei*. Par leur rayonnement, elles transforment en effet ceux qui les rencontrent et sont *émus* par cette rencontre, et qui eux-mêmes vont en toucher d'autres. Ainsi

[25] Ce qui fait que nous sommes aujourd'hui structurellement identiques aux *sapiens sapiens* les plus éloignés, qui nous font remonter 80 000 ou 100 000 ans en arrière. Sur la non-hérédité des habitudes acquises, BERGSON revient sans cesse dans les *Deux sources*. Voir p. 25, 83, 106, 117, 132, 168, 289-290, 321. La critique de l'hérédité de l'acquis est une idée-force chez Bergson. Sur elle repose le principe des *deux* sources.

[26] *Deux sources*, p. 233: «L'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie.»

[27] *Deux sources*, p. 48 et 103.

les ondes partant d'un point s'élargissent indéfiniment, et, en s'affaiblissant sans doute par rapport au point d'impact qui les a fait surgir, répandent une nouvelle morale et une religion neuve.

Pour être plus précis sur l'action de ces *adjutores dei,* nous pourrions évoquer l'image du rayonnement thermique qui diminue graduellement en s'éloignant du centre de chaleur ; mais il faut ajouter que parfois le rayonnement suscite l'émergence d'un nouveau centre de chaleur. Ainsi l'émotion créatrice suscite la mysticité dans d'autres âmes humaines qui se mettent à en vivre, mais moins pleinement que l'initiateur du mouvement, jusqu'à ce que se rencontre à nouveau une âme exceptionnelle capable de devenir elle-même pour les autres un nouvel initiateur mystique, et l'on a ainsi un nouveau rebond de l'élan vital et l'esquisse d'une reprise de la marche créatrice de l'élan. Rappelons que l'effet visé par le mystique, qui est de «convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt»[28], ne serait pleinement obtenu que si tous pouvaient accompagner l'initiative du grand mystique et vivre son expérience. On verrait alors surgir une nouvelle espèce vivante ; et même à la limite, l'humanité ne serait plus constituée en espèce. En réalité chaque grand mystique est, mais à lui seul, comme une nouvelle espèce vivante. La métaphore avec l'évolution biologique est évidente. Ajoutons simplement qu'à chaque fois l'espèce nouvelle est comme immédiatement étouffée, dans la mesure où les enfants spirituels du nouvel initiateur ne parviennent pas au niveau de leur maître, n'en gardent pas le "capital génétique", si l'on ose dire, et demeurent, malgré tous leurs efforts, d'une autre espèce : ils imitent le maître, mais ne parviennent à *être* (à vivre pleinement) ce qu'il est devenu. Ce qui veut dire au fond qu'il n'y a par nature que très peu d'*adjutores dei* au sens fort, que cette relation d'amour intime entre Dieu et l'homme n'est accessible qu'à une toute petite minorité d'entre nous. L'immense majorité pourra entrevoir de loin ce dont il s'agit, mais elle restera fatalement en marge. La plénitude, c'est la participation à l'essence divine[29]. Elle est exceptionnelle. Le minimum, c'est de pressentir au fond de soi que Dieu est amour et qu'il appelle à l'amour. Cela est accessible à la plupart des hommes d'après Bergson[30]. En attendant de l'avoir éprouvé au fond de soi, il reste et il y a la révélation religieuse (le *Nouveau Testament* en particulier) et le message des Églises chrétiennes qui font connaître de l'extérieur ce dont

[28] *Deux sources*, p. 249.

[29] *Cf.* JEAN DE LA CROIX, *Vive flamme d'amour*, version A, commentaire de la strophe 2, p. 1128 dans l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, trad. M. Marie du Saint Sacrement : «Pour résumer, l'entendement de l'âme est l'entendement de Dieu, sa volonté est la volonté de Dieu, sa mémoire est l'éternelle mémoire de Dieu, sa jouissance est la jouissance de Dieu. À la vérité, la substance de cette âme n'est pas la substance de Dieu, parce que l'âme ne peut être changée en Dieu ; mais étant au point où elle l'est unie à Dieu et absorbée en Dieu, elle est Dieu par participation. Merveille qui est propre à cet état parfait de la vie spirituelle, bien que toujours au-dessous de ce qui est propre à l'autre vie. Ainsi, dit-elle : "Tu me donnes la mort : en vie elle est changée".»

[30] *Deux sources*, p. 261.

il est question. Ainsi on *sait* verbalement, à travers des symboles, que Dieu est amour. On l'entend dire par les clercs. En outre de telles affirmations sont consignées dans un catéchisme qui peut faire l'objet d'un enseignement, ce que l'on nomme une «éducation religieuse». Tout cela peut prédisposer à l'effort pour *ressentir* Dieu comme amour. Mais cette éducation religieuse deviendra une éducation au sens fort, elle aura plus nettement de l'efficace en proposant des exemples. C'est l'exemple qui suscite l'émotion[31], beaucoup plus que la doctrine[32]. Ce qui favorisera le plus, au bout du compte, la vie spirituelle, c'est le contact avec un spirituel en chair et en os. C'est là le plus efficace.

Ces personnes exceptionnelles, qui vivent en elles l'union avec le principe de la vie, sont les *mystiques*. Elles constituent un tournant de l'histoire humaine dans la mesure où elles révèlent le sens de la création: entrer en relation d'amour et faire rayonner l'amour. L'univers n'est pas seulement une machine à créer des créateurs, comme le disait *L'évolution créatrice*, il est aussi une machine «à faire des dieux», c'est-à-dire une machine par laquelle Dieu a voulu qu'apparaissent des êtres qu'Il puisse aimer et qui l'aiment, et des êtres à travers lesquels puisse s'exprimer son essence même, qui est *amour*, c'est-à-dire libre don de soi, et joie infinie. La subversion sociale, en de tels avènements, est alors complète: car il s'agit de s'adresser à l'étranger comme à un frère (alors que le terme d'*étranger* était jusque-là, presque toujours, synonyme «d'ennemi»[33]), de considérer le plus déclassé à l'égal du plus puissant, de se rapporter au clochard du coin comme on se rapporte à un ami très cher, et de ne souhaiter que du bien à ses ennemis les plus acharnés. En d'autres termes, il s'agit de s'être totalement détaché de soi parce qu'on est totalement attaché à Dieu. C'est l'état d'esprit, c'est l'aspiration que le Christ des Évangiles a introduit dans le monde, d'après Bergson. Parce qu'il vivait en permanence la présence de Dieu. Si Bergson s'est intéressé aux grands mystiques, c'est parce que si Dieu s'est *manifesté au monde*, ce ne peut être qu'à travers eux. Et il faut, pour être apte à se laisser habiter complètement par Dieu – sans sombrer dans la folie – être doté d'une constitution exceptionnelle. Chacun n'en est pas capable. Mais chacun peut en pressentir quelque chose au fond de lui même, et

[31] Les éducateurs en général le savent, dit Bergson. À la fin du chapitre premier des *Deux sources*, BERGSON propose une méthode d'éducation, fondée sur l'exemple et l'imitation des modèles, qu'il n'hésite pas à qualifier de «religieuse, et même mystique» (p. 100).

[32] Comme l'écrivait CORNEILLE (*Le Cid*, I, 3): «Un exemple vivant est d'un autre pouvoir, un prince dans un livre apprend mal son devoir».

[33] ROUSSEAU avait souligné ce point: «Les mots d'étrangers et d'ennemis ont été longtemps synonymes chez plusieurs anciens peuples, même chez les Latins» (*Manuscrit de Genève*, livre I, chapitre 2: «De la société générale du genre humain»). B. CONSTANT souligne également ce trait: «On sait avec quelle rigueur les Romains refusaient aux étrangers les droits politiques. Le même mot signifiait primitivement dans la langue latine un étranger et un ennemi.» (*De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* [1824-1831], Paris, Actes Sud, 1999, livre IV, section 11, note 21, p 700)

du coup, l'histoire humaine peut prendre un autre cours que celui qu'elle a pris selon les dispositions naturelles de l'espèce.

Ce sont ces idées que rejette Loisy. Pour lui, plusieurs choses sont inacceptables dans la pensée de Bergson. D'abord, à ses yeux, il n'y a qu'une seule réalité morale, qui va en se perfectionnant progressivement[34]. Cette réalité morale, elle est ancrée dans la *solidarité humaine* et l'aptitude au *sacrifice*. L'appel à la solidarité, on le sent dans la simple vie en société. La solidarité est une aspiration qui s'impose naturellement, et qui ouvre la voie aux sacrifices, car les hommes ne sont pas portés à la haine et à la lutte. Évidemment, Loisy n'ignore pas qu'il y a de la haine et de la lutte dans les sociétés et entre les sociétés. Mais ce sont des déformations des relations sociales dues à des erreurs de perspective, à des rivalités qui ont suscité des appétits immoraux. Ces déformations sont graves; elles pourraient même dans le pire des cas conduire l'humanité à une catastrophe irrémédiable. Mais ce qui est premier, c'est la solidarité et le sens du dévouement. Grâce à eux, les sociétés se sont progressivement perfectionnées, épurées, complexifiées. Grâce à eux encore, les fruits de la civilisation ont pu s'épanouir. Grâce à eux enfin, les hommes sont mus par l'idée d'une humanité unifiée qui vivrait dans la paix et l'abondance équitablement partagée.

On voit très clairement qu'il y a une différence de tonalité très nette entre le Bergson des *Deux sources* et le Loisy de *Religion et humanité*[35]. Bergson est plutôt pessimiste, tandis que Loisy est foncièrement optimiste. Il n'hésite pas à écrire :

> Même dans notre pays et à Paris seulement, il y a beaucoup plus de vertu que l'Académie française n'en peut annuellement couronner [...] M. Bergson est [...] pessimiste dans son appréciation des sociétés closes, c'est-à-dire des sociétés humaines en général; il nous a expliqué comment «c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit», et que la guerre est le rapport normal des sociétés humaines. – Tout cela encore peut se soutenir d'un certain point de vue quelque peu ironique [...] Ne pourrait-on professer aussi bien que l'amour, entre les hommes, est spontané, la fraternité naturelle ? [...] Ce qui est certain, c'est que l'humanité, au cours de son histoire, ne s'est jamais dérobée, dans l'ensemble, aux exigences de l'ordre social ni aux appels qui lui ont été adressés pour la réalisation d'un plus haut idéal.[36]

Le pessimisme de Bergson a très rarement été aperçu et souligné comme il l'est chez Loisy. On a au contraire estimé Bergson trop optimiste. En réalité, de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*, on assiste à un recul de l'optimisme

[34] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 155 : «L'idée romaine de l'humanité comportait l'esclavage. L'idée chrétienne, née dans un peuple pauvre, proclamait l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Mais ce n'était que l'approfondissement d'un sentiment antérieur, ce n'était pas une révolution introduite dans les sentiments humains; c'était plutôt un redressement élargissant.»

[35] Paris, Nourry, 1926, in-12°, 266 p.

[36] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 203-204.

très significatif[37]. Loisy, perspicace, s'en rend compte, mais refuse absolument que la tendance à l'agression et à la haine puisse être considérée comme une tendance foncière de l'humanité telle qu'elle est naturellement. Or d'après Bergson c'est ce que l'expérience, biologique, psychologique et historique nous apprend, et il l'affirme dans les *Deux sources*.

Loisy rejette aussi, et c'est lié à son refus d'une dualité de sources de la morale, le primat de l'expérience mystique[38]. Bergson a toujours pensé que Loisy manquait de sens mystique.

> J'ai le sentiment qu'il y a toujours eu chez M. Loisy une absence de sens mystique, et cela me semblait très extraordinaire chez un prêtre. Mais maintenant que je connais mieux la formation ecclésiastique, comment elle s'adresse surtout au cerveau, je comprends cette absence de ce qui pour moi est essentiel : le cœur. [39]

À travers un accent pascalien qui ne doit pas tromper le lecteur, car Bergson n'oppose jamais raison et mysticité et estime que l'intuition qui conduit l'expérience mystique est *supra-rationnelle* et par là n'est pas étrangère à la raison, puisque manifestée en elle (tout comme l'activité de la fonction fabulatrice suscite *dans l'intelligence* des représentations à partir d'une impulsion qui est infra-rationnelle) et liée à elle si on se rappelle qu'il ne peut y avoir d'activité intuitive qui ne soit en quelque façon adossée à la rationalité, Bergson souligne que Loisy ne voit pas, selon lui, ce dont il est question, en d'autres termes qu'il ignore la mysticité.

Un tel jugement peut surprendre, car l'exégète ne rejette pas le mysticisme ; au contraire contre les théologiens, il en appelle aux mystiques et, nourri des œuvres de son ami l'abbé Bremond[40], il se réfère volontiers au quiétisme et au pur amour[41]. Alors pourquoi cette opposition avec Bergson sur la mystique

[37] Ce que j'ai montré dans un article intitulé «Doutes sur l'humanité : du "succès unique, exceptionnel" de la vie dans *L'Évolution créatrice* au "succès [...] si incomplet et si précaire" dans *Les deux sources*» *in* : F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes IV*, Paris, P. U. F., 2008, p. 379-395.

[38] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* (p. 55) : «Le mysticisme est aussi ancien que la religion et que l'humanité. Dans la réalité, sous le regard de l'historien, la religion dite dynamique est issue des religions statiques, elle en est sortie naturellement et progressivement, non par un saut brusque et par l'explosion subite d'une religion transcendante à tout ce qui l'avait précédé.»

[39] Propos rapporté par J. Guitton dans *La vocation de Bergson*, *op. cit.*, p. 174. On a vu que cette absence de l'expérience mystique dans la pensée morale et religieuse de Loisy avait été relevée par Bergson dès sa lettre du 20 juillet 1917.

[40] Auteur, entre autres, d'une considérable *Histoire littéraire du sentiment religieux en France (1916-1933)*, intégralement rééditée aux éd. Jérôme Millon en 2006 (sous la dir. de F. Trémolières).

[41] «Dans le mysticisme chrétien», écrit-il p. 36 *sq.* de la seconde édition de *La religion,* Paris, Nourry, 1924, «l'extase exclut toute définition de son objet (et se présente) comme une intuition sans limite [...] l'intuition d'un au-delà présent, d'un infini où s'absorbe momentanément la conscience du moi (et) les mystiques en rapportent un sentiment de confiance et d'amour». Voir également tout le chapitre 3 de son *George Tyrrell et Henri Brémond*, Paris, Nourry, 1936.

et à propos de la mystique ? Parce qu'aux yeux de Loisy, le sens mystique est répandu chez tous et depuis toujours[42]. Nous tenons là un point important. La mystique, chez Loisy, est une réalité assez vague, très compréhensive, sur la définition de laquelle il importe de revenir et de s'arrêter, car c'est en précisant cette compréhension du mysticisme que nous saisirons mieux ce qu'elle a d'inconciliable avec la philosophie bergsonienne. Écoutons Loisy.

> Mais qu'est-ce donc au fond que le mysticisme ? [...] Le mysticisme en son acception générale et essentielle pourrait se confondre avec le sens religieux, moral et esthétique, de la vie dans le monde et dans l'homme.[43]

Loisy insiste sur cet aspect très ouvert, très omniprésent du mysticisme :

> Nous-mêmes, malgré notre rationalisme, notre positivisme, notre scientisme, nous vivons dans une atmosphère mystique et nous sommes des mystiques non moins incorrigibles qu'inconscients.[44]

Pour souligner ce point, il cite un propos que Bremond lui aurait tenu :

> Je crois que nous sommes dans le vrai en faisant l'expérience mystique aussi large que possible et connaturelle presque, sous une forme ou sous une autre, à l'homme.[45]

Dans *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, il écrit page 32 :

> Reste à savoir si le mot mysticisme ne s'accommoderait pas mieux d'une acception coextensive à celle du mot religion, un certain mysticisme existant, en somme, dans toutes les religions, et la haute mystique chrétienne, qui n'est pas précisément tout le christianisme, n'étant pas autrement garantie comme l'unique et ultime réalisation du mysticisme, de la vraie religion, dans l'humanité.

Il ajoute que *mystique* veut essentiellement dire *mystère*, «ce qui est caché», et qu'ainsi il y a du mysticisme dans les religions les plus archaïques. Il évoque les hommes-médecine ou les sorciers qui entrent en transe et en extase. Bergson pourrait peut-être, à la rigueur, être d'accord avec lui sur ce point précis, donc estimer que les sociétés archaïques ne sont pas exclusivement structurées, en matière religieuse, par la fonction fabulatrice, à ceci près que l'extase n'est pas l'essentiel du mysticisme[46], mais plutôt quelque chose d'accessoire, dont on

[42] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 153 : «Le sentiment de l'unité d'un clan, d'une tribu, est déjà un sentiment très réel, un sentiment mystique d'humanité perpétuellement vivante.»

[43] *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, p. 169. Voir aussi ses *Mémoires*, *op. cit.*, tome 1, p. 452.

[44] *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, p. 168.

[45] *Ibid.*, p. 170.

[46] En cela Bergson se distingue également d'Émile Boutroux pour qui le mysticisme culmine et s'accomplit dans l'extase. Voir de Boutroux, «La psychologie du mysticisme», texte tiré d'une conférence prononcée à l'Institut psychologique international et publié dans le numéro du 15 mars 1902 de la *Revue bleue* (puis réédité dans *La nature et l'esprit*, Paris, Vrin, 1926, p. 173-190).

se passe même dans certains cas de vie mystique. À vrai dire, la mystique des religions des sociétés «archaïques» (dites, à l'époque, «primitives») serait sans doute qualifiée par Bergson de rudimentaire ou embryonnaire. Un effort qui ne pouvait pas porter bien loin mais qui n'était cependant pas exclusif d'états extatiques.

Mais si l'on revient à Loisy, il semble qu'il ne fasse que rejoindre et reprendre la notion de «sentiment religieux» telle que Benjamin Constant l'a développée dans le premier livre du *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* [1824-1831]. Ce sentiment, forcément vague, est identifié par Loisy comme relevant d'emblée de la vie mystique, qui pourra simplement prendre des couleurs plus accentuées dans certains cas particuliers. Pour Bergson, il n'y a chez presque tous qu'une vague et faible prédisposition qui ne produit rien par elle-même et dont il serait impossible de tirer une vie mystique, mais par laquelle nous ne restons pas absolument extérieurs devant l'exemple d'une vie mystique, devant le rayonnement d'une personnalité mystique. En présence de la mysticité, quelque chose en nous est remué, touché. Mais la passivité dans laquelle l'atmosphère d'émotion m'atteint (passivité parce que je ne l'ai pas produite moi-même), est une donnée première de l'expérience mystique. L'émotion n'atteindrait personne si l'homme n'était pas capable d'entrer en résonnance avec l'expérience mystique. Mais par eux-mêmes les hommes qui ne sont pas de ces «individualités privilégiées» dont nous avons déjà parlé n'auraient jamais pu développer une vie mystique. La réceptivité à la mystique n'est pas de la mystique pour Bergson. Alors que pour Loisy et Bremond, cela en est déjà ; mieux : c'est la vie mystique sous forme embryonnaire.

Mais alors, et ce sera la critique bergsonienne, il est difficile de comprendre que cette disposition à la mysticité puisse avoir de l'efficace dans l'histoire humaine. Si c'est, comme le déclare Loisy, une sorte de vague sentiment indéfinissable qui accompagne toutes nos expériences morales, esthétiques, etc., on ne voit pas que cela puisse faire pivoter l'histoire humaine sur ses gonds. Surtout on ne voit pas que cela puisse conduire jusqu'à bouleverser les catégories humaines et faire vivre le pur amour du prochain dans un don complet de soi-même. Pour Loisy, la mystique est une sorte de ferment religieux constamment à l'œuvre dans une humanité qui progresse peu à peu, malgré ses épreuves, et qui va vers le mieux, et s'achèvera peut-être dans le dévouement généralisé à la société et à chacun. N'est-ce pas une formidable sous-estimation des forces qui sont à l'œuvre dans l'homme ? Une considérable sous-estimation de l'égoïsme et du mal. Bergson ne cesse de répéter : est-ce avec une exhortation à suivre le devoir moral ou mon sentiment religieux que je cesserai d'être égoïste ? Au moment du choix, dans les situations réelles de la vie, c'est l'égoïsme qui primera, car il est une force autrement puissante qu'un vague sentiment religieux, qui n'a toute sa vertu que le dimanche matin, au moment des promesses du culte, ou au moment de la promenade de l'après-midi, devant un beau paysage, lorsqu'aucun intérêt ou qu'aucune convoitise ne sont en jeu.

Le sentiment religieux, simple aspiration vague, n'est pas même capable de surmonter l'égoïsme ordinaire, qui est une passion active soutenant l'activité et la structure psychique du soi au fondement de laquelle est l'amour de soi. La société au contraire discipline cet égoïsme avec des systèmes de conditionnement et de dressage autrement plus efficaces que l'appel au sentiment, parce qu'ils sont de véritables forces ! La société pourra même aller jusqu'à détourner le mysticisme véritable, pour en faire une contrefaçon au service de son impérialisme : le mysticisme, comme Bergson l'écrit à la fin des *Deux sources*[47], n'est alors que le vêtement que prend l'affirmation païenne d'un dieu national auquel la religion statique prête sa force propre. Ainsi procède Hitler qui n'hésite pas dans ses discours à pasticher le discours chrétien pour affirmer sous un vêtement d'emprunt son néo-paganisme. Écoutons la péroraison d'un discours radiodiffusée de Hitler, le 1er février 1933 :

> Que notre Dieu tout-puissant veuille accepter notre œuvre en sa grâce, guider notre volonté, bénir nos projets et nous accorder la confiance de notre peuple.[48]

Bergson n'a eu de cesse de dénoncer cette caricature et ce détournement du christianisme et à travers lui du mysticisme, qui se fait alors impérialisme brutal, dans le nazisme. Il est remarquable de ce point de vue que Loisy, de par sa pensée même, soit obligé de considérer en Hitler et son mouvement une véritable forme de mysticisme, mais simplement une forme encore inférieure, archaïque, et qui est appelée à être épurée :

> Bremond et moi nous dirions en toute simplicité que le nationalisme d'Adolf Hitler est furieusement dynamique et qu'il représente, comme les anciens cultes nationaux, une forme inférieure et relativement barbare du mysticisme.[49]

Une forme élémentaire et inférieure (et donc rétrograde dans le cas de Hitler), mais du mysticisme tout de même qu'il faudrait simplement épurer, purifier de certaines formes barbares, pour le rendre bon et articulable à la religion de l'humanité. Par son système même, Loisy est obligé de tenir cette posture, puisqu'il ne reconnaît qu'une source à la religion et à la morale, tandis que Bergson comprend le nazisme comme une résurgence des productions de la fonction fabulatrice (et des religions nationales), mais qui s'habille de mysticité, Loisy est contraint d'y voir une première forme, encore grossière, du mysticisme qui élève l'humanité.

Mais aux yeux de Bergson, le rayonnement de Hitler ne renvoie qu'à l'obligation sociale et aux croyances superstitieuses issues de la fonction fabulatrice, qui suscitent quantité de dévouements et de sacrifices. Il faut le reconnaître, même si ce n'est pas très flatteur pour notre humanité, nos réserves d'atta-

[47] P. 331-332.

[48] Cité par J. Chapoutot dans «Le sang et le sens : l'eschatologie nazie», *in* : D. de Courcelles, G. Waterlot (éds), *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, P. U. F., 2010, p. 217.

[49] *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, p. 173.

chement et d'énergie vont volontiers à des idoles, du moment que ces idoles soutiennent quelque chose de naturel et dont nous ne saurions nous passer : une société qui nous encadre et en laquelle nous trouvons les moyens de vivre et un renforcement du désir de vivre malgré les épreuves. La vie, en tant que prise dans les déterminations des espèces qu'elle a dû déposer au cours de son développement, ne va pas beaucoup plus loin. Bergson est conscient de cet état de fait. Il est au fond moins naïf qu'un Loisy ou qu'un Bremond. Si l'on veut considérer les choses sous un autre angle, il est plus religieux. Si Loisy et Bremond n'ont pas d'autre horizon que l'horizon humain – bien qu'ils affirment, surtout Bremond, croire en Dieu –, il faut qu'ils misent tout sur l'organisation de la société humaine, et que là, dans la société et dans l'humanité, se trouve l'idéal et le sommet auquel on puisse aspirer. Mais alors il est entendu que les sociétés dans leur développement naturel comportent tout ce qui est nécessaire pour parvenir à ces sommets de civilisation et de fraternité générale et généreuse dont rêvent Loisy et Bremond. Bergson, lui, attend relativement peu de choses des sociétés telles qu'elles se développent selon les caractéristiques de la «nature humaine». Elles seront au mieux des sortes de fourmilières remarquablement sophistiquées par les effets de l'intelligence qu'un halo d'instinct utilisé par la «fonction fabulatrice» aura réussi à cantonner dans les limites de l'utilité sociale. En revanche, il pense que l'homme peut s'élever au-dessus de lui-même par le contact qu'il peut prendre avec l'absolu, qu'un tel contact transfigure tout pour l'individu vivant cette expérience ainsi que pour tous ceux qui vivent à son contact. À travers eux, par eux, se produit une rupture qui peut modifier *essentiellement* les sociétés et leur devenir. À la limite, un jour peut-être, ce sont les sociétés humaines dans leur globalité qui pourraient être transfigurées par le travail des mystiques. On aurait alors la création d'une nouvelle espèce, par un dépassement de l'homme à partir du contact avec Dieu que certains d'abord ont pu vivre, entraînant ensuite les autres dans leur mouvement. Mais ce n'est pas sûr. Pour tout dire, c'est même fort improbable. Le plus probable, c'est que l'humanité se contentera de continuer à vivre, cahin-caha, de catastrophe en reconstruction, toujours travaillée par la violence de la guerre.

Si cependant Bergson ne sombre pas dans le pessimisme en tant que philosophe, c'est pour une raison simple : il conservera jusqu'au bout l'idée que la volonté peut tout. Donc que rien n'est jamais définitivement joué. Mais c'est dans le texte *Mes Missions,* rédigé en 1936 et publié après sa mort, qu'il écrit les paroles les plus pessimistes qu'il ait écrites, à l'occasion d'une réflexion sur l'échec de Wilson et de la Société des Nations.

> La Société des Nations, véritable but de la guerre pour Wilson, aurait bien eu tout ce qu'il fallait pour faire exécuter ses décisions, puisque les alliés devaient, dans la pensée de Wilson, rester unis et mettre leur force au service du droit tant que ce serait encore nécessaire. Malheureusement, tout fut compromis et peut-être perdu, par la défection des États-Unis qui entraîna celle de l'Angleterre. [...] Ainsi fut perdue l'occasion unique qui s'était offerte au monde, depuis la prédication de

> l'Évangile, de faire passer l'esprit évangélique dans les rapports entre nations. L'humanité se serait élevée à des hauteurs inespérées. Elle est tombée plus bas que jamais. *Corruptio optimi pessima.*[50]

Dans les *Deux sources*, il tempérait encore son jugement sur la SDN, d'abord parce qu'Hitler n'était pas au pouvoir en 1932 et que les défections de l'Allemagne et de l'Italie ne s'étaient pas encore produites, peut-être aussi parce qu'il ne voulait pas céder au pessimisme dans un ouvrage qui parlait des perspectives humaines, mais il semble clair par le texte *Mes Missions* que Bergson était conscient depuis le début que la SDN, de par la non participation des États-Unis et de l'Angleterre, était vouée à l'échec.

Mais revenons au mysticisme. Pour Bergson, il s'agit, au contraire de Loisy, de quelque chose de très précis. C'est une expérience de relation à Dieu qui implique une transformation radicale de soi. Cette expérience est rendue possible par l'aptitude de l'homme à être en relation avec l'absolu. Or, deuxième point fondamental, c'est ce que Loisy récuse absolument. Pour lui, il est clair que l'homme est incapable de l'absolu[51]. Sans en avoir une conscience nette, c'est-à-dire sans le thématiser, Loisy est kantien. Il est persuadé que nos organes de connaissance ne permettent pas l'accès à l'essence des choses, au cœur du réel. Nous ne pouvons connaître notre origine. Nous ne pouvons spéculer sérieusement sur tout ce qui dépasse l'expérience, telle qu'elle est donnée à nos sens. Nous ne saisissons que des phénomènes, et nous ne pouvons saisir le fond auquel ils renvoient, et moins encore leur racine ontologique.

> Reste l'éternel problème de la disproportion qui doit exister, qui évidemment existe entre nos moyens de connaissance et l'objet infini auquel nous tentons de les appliquer. Et cette disproportion s'attache à la philosophie de l'élan vital comme à toute autre philosophie.[52]

Pour Loisy, nous constatons, nous sentons, en considérant les sociétés, qu'il y a une aspiration au mieux[53], une aptitude au sacrifice, des trésors de dévouement en vue du genre humain. Cela veut dire que les sociétés sont irriguées par ces dispositions, mais nous ne pouvons savoir d'où elles viennent.

[50] *Mélanges, op. cit.*, p. 1565-1566.

[51] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 195 : «L'absolu de la religion et de la morale n'a été réalisé nulle part sur la terre et ne le sera probablement jamais, pour la bonne raison, que l'humanité a toujours vécu, qu'elle vit encore et continuera jusqu'à sa fin de vivre dans le relatif.» Voir aussi p. 180 : «Ce qui n'existe pas et ne peut exister dans le monde à nous observable, c'est la réalisation d'un absolu au delà duquel il n'y aurait rien à chercher.»

[52] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 163.

[53] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 190 : «La religion et la morale, reflétant les progrès des sociétés, les réflexions des hommes, les aspirations des âmes, ont grandi avec l'humanité comme une sorte d'idéal indéfiniment élargi, où ce qui apparaît constant est la direction même de cet idéal progressif, c'est-à-dire son orientation vers le bien et le mieux de l'espèce, la religion situant l'homme dans l'attitude qui convient à l'égard de l'univers ou des forces qui l'animent, et la morale réglant intérieurement les sociétés humaines, c'est-à-dire les rapports des hommes entre eux.»

Quand nous prétendons savoir, nous dépassons les limites de la connaissance possible. Le progrès moral travaille donc les sociétés humaines, mais nous ne savons pas pourquoi nous avons une tendance au meilleur. Quand Bergson estime que la cause de ces dispositions est la diffusion de l'expérience mystique, le fruit de son rayonnement, il fait de la métaphysique, et prend au sérieux l'idée qu'un être humain pourrait réellement entrer en relation avec Dieu ; en d'autres termes, il s'aventure dans des considérations spéculatives, même s'il prend la précaution de recouper les témoignages des mystiques. Loisy demeure fondamentalement positiviste : il s'interdit implicitement la prise au sérieux de toute une série de choses, dont, quoi qu'il en ait, l'expérience mystique.

Du coup, il s'engage dans une critique de la conception bergsonienne du mysticisme et de sa considération du Christ. Pour Loisy, les mystiques dont parle Bergson n'ont rien de si extraordinaire. Bergson les voit en contact avec Dieu et réalisant une vie d'union, vivant l'état théopathique ou la déification. Loisy estime que ce sont simplement des âmes extrêmement ferventes, qui vivent affectivement le dogme de l'Église et ont le sentiment d'une proximité et d'une intimité avec Dieu (mais ce n'est qu'un sentiment, c'est-à-dire au fond une certaine représentation très sensible de Dieu, tel que l'Église l'a défini)[54]. Il ajoute d'ailleurs qu'il s'agit, avec les mystiques que nomme Bergson, du dogme romain exclusivement, donc d'un mysticisme parmi beaucoup d'autres, du mysticisme ancré dans le dionysisme plus que dans le Christ d'ailleurs. Et si l'on regarde du côté du Christ, il faut aussi en rabattre[55].

> Que le Christ de l'Évangile ait été le premier à sentir le Dieu d'amour et à le révéler, de notables représentants du protestantisme libéral l'ont dit avant M. Bergson[56]. Ce

[54] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 61 : «Les grands mystiques chrétiens [...] ont eu conscience de n'être que des chrétiens. L'apport moral de leur mysticisme en tant que personnel peut avoir été considérable ; mais, dans l'ordre de la connaissance religieuse, cet apport a été extrêmement limité par le fait que, dans cet ordre même, le mysticisme ne fait que suivre la ligne théologique du christianisme traditionnel. Ce qui caractériserait plutôt ce mysticisme, c'est le désintéressement à l'égard de la spéculation doctrinale, c'est le sentiment profond de l'incompréhensibilité, de l'ineffabilité de Dieu, de la transcendance divine à l'égard de tout langage, même de toute pensée ; de son intimité avec le divin, il retient la flamme de l'amour agissant, non une définition propre de la divinité. C'est un christianisme ardent, ce n'est pas un christianisme nouveau.»

[55] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 62.

[56] Loisy songe manifestement à Harnack et à son *Essence du christianisme* (trad.. franç. de *Das Wesen des Christentums*), Paris, Fischbacher, 1901, dans lequel l'auteur s'efforce de montrer que les Évangiles ont pour centre la manifestation de Dieu comme Père avec lequel s'institue une relation vivante par l'intériorité de chaque personne. Le Christ serait le prototype de cette relation. À ce livre, Loisy a voulu répondre dans son *L'Évangile et l'Église*, qui paraît en 1902 pour la première édition. C'est le livre, par lequel le scandale est arrivé pour la curie romaine ; il a beau souligner contre Harnack l'importance de l'eschatologie et de la tradition pour la connaissance du Christ, il sera considéré dans le champ théologique catholique comme le manifeste du «modernisme» et il conduira Loisy à l'excommunication majeure en 1908. Il connaîtra cinq éditions (la cinquième, chez Nourry, date de 1929).

n'est pas tout à fait ainsi que l'entendait l'ancienne tradition chrétienne, et ce n'est pas non plus ce que signifie l'Évangile.

Bergson parle du Christ comme du modèle inégalable des mystiques complets[57], mais en réalité, Jésus de Nazareth est simplement un prophète juif qui annonce l'imminence du royaume et qui demande à tous et à chacun de vivre la loi de Dieu selon l'esprit, et pas selon la lettre comme font les pharisiens, donc qui appelle à une profonde réforme morale[58]. Voilà le Jésus historique, qui ne deviendra le Messie de Dieu que pour les apôtres, et qui ne sera le rédempteur qui nous libère par sa mort librement consentie pour nous et sa résurrection qu'après Paul (l'épître aux Romains n'étant peut-être pas de Paul lui-même ; tout comme l'éloge de l'amour dans *1 Corinthiens* 13.1-12[59]). Bref, Loisy se tient et se cantonne, pour juger, à ce que la science historique peut nous apprendre. Autant l'existence historique de Jésus est certaine, dit-il, autant son enseignement est bien loin du christianisme tel qu'il se constituera après lui. Quand Bergson parle de Jésus comme du prototype des mystiques, comme de celui qui introduit la rupture décisive dans le monde des hommes avec le *Sermon sur la montagne*, il est totalement à côté de la plaque pour Loisy.

[57] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 56 : «En tant qu'il fait du Christ évangélique le commencement absolu du mysticisme vrai, de la religion pure, de la connaissance du Dieu d'amour, M. Bergson rejoint Marcion ; mais il rabaisse davantage le Dieu d'Israël en le rangeant simplement dans la catégorie des dieux nationaux, des dieux issus de la fonction fabulatrice et qui n'ont existé que par elle.» En se référant à Marcion, Loisy ne fait que renforcer le rapprochement entre Bergson et Harnack, puisque la figure de Marcion marque toute la recherche exégétique et historique du théologien allemand.

[58] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 145-146 : «Jésus fut un prédicateur enthousiaste du Dieu bon et juste, un haut moraliste ; mais l'horizon de sa pensée ne semble pas avoir sensiblement dépassé l'espérance juive ; son idée plus ou moins catastrophique du royaume de Dieu se serait mal accordée avec un mysticisme transcendant ; Jésus, autant qu'il est permis d'en juger, aura personnifié les meilleures tendances morales de l'espérance juive en son temps : ce n'est pas le pur mysticisme de M. Bergson.» Voir aussi p. 62-63 : «Autant qu'il est permis d'en juger historiquement, la pensée dominante de Jésus, qui fut celle du christianisme primitif, qui était celle du judaïsme piétiste au temps de Jésus, était le prochain avènement de Dieu en son règne.»

[59] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 146-147 : «Il n'est pas du tout sûr que la vraie personnalité (de saint Paul) soit à dégager simplement des Épîtres qui lui ont été attribuées jusqu'à présent par la majorité des exégètes critiques. La caractéristique la plus certaine de l'apôtre Paul, c'est son idée de la parfaite égalité du Juif et du Grec, c'est-à-dire du païen, devant la promesse du règne de Dieu [...] Il est beaucoup moins garanti que Paul soit le théoricien qui développe dans les épîtres le mystère de la rédemption, la théorie du salut par la foi en la mort rédemptrice de Jésus et par les sacrements de l'initiation chrétienne ; et quand même Paul serait ce mystique, ce serait un visionnaire doctrinant, ce ne serait pas pour autant un haut mystique, définissant d'après son expérience personnelle la révélation du divin amour. Le principal texte que l'on pourrait alléguer en ce sens est le cantique de l'amour dans I Corinthiens 13.1-12 ; mais il se trouve que ce morceau est une surcharge rédactionnelle à l'égard de son contexte et qu'il est notablement postérieur à l'âge de Paul.»

> L'auteur du Sermon sur la montagne était-il un extatique, agent conscient du divin amour ? Il est moralement certain que non. Le discours en question est un discours qui n'a jamais été prononcé ; ce n'est pas un discours ; c'est, de toute évidence, une compilation qui résulte d'un travail rédactionnel assez compliqué sur des sentences conservées d'abord isolément. Les sentences mêmes sont des pièces d'enseignement chrétien qui ont été conçues dans un même esprit, et l'on peut admettre que cet esprit est celui de l'Évangile primitif. On y enseigne la bonté de Dieu et l'on y recommande l'amour du prochain, mais l'idée dominante est : "Si votre piété ne l'emporte pas sur celle des scribes et des pharisiens *vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*" (Mt 5,20). Et donc on y propose les conditions d'admissibilité au bonheur éternel. Catéchèse de morale chrétienne, dont le cadre, qui est celui de l'espérance juive, demeure passablement judaïsant. Rien n'y trahit le haut mysticisme dont parle M. Bergson, et, à vrai dire, la tradition synoptique ne montre pas en Jésus un extatique de ce genre. Même le quatrième Évangile, très mystique à sa façon, n'est pas un produit du haut mysticisme ; c'est une grande théologie ou une théosophie, un fruit de la gnose chrétienne. Le mysticisme chrétien est chose infiniment plus complexe qu'on ne nous le dit, et il paraît difficile, sinon impossible, de le ramener essentiellement à ce que M. Bergson appelle le mysticisme vrai, dont le premier type accompli, s'il en a existé quelqu'un, serait plutôt François d'Assise.[60]

Que penser de tout cela ? D'abord, que Bergson et Loisy ne sont pas du tout sur la même longueur d'onde.

Chez Bergson, il y a l'idée que l'humanité tend à quelque chose qui est au-delà d'elle-même, elle tend à s'élever au-dessus d'elle-même. Et si elle fait cet effort, c'est parce qu'elle peut, par certains de ses représentants, entrer en contact avec une réalité qui la dépasse, c'est parce qu'elle vit un rapport avec l'absolu. En cela d'ailleurs Bergson se montre sans doute profondément religieux. L'humanité vaut mieux que ce qu'elle est. Elle est virtuellement tout entière en contact avec quelque chose qui la transcende littéralement (qui est l'élan vital et même, peut-être, la source de cet élan qui est Dieu). Mais s'il y a beaucoup d'appelés, on comptera peu d'élus et la porte est étroite. Ordinairement, pour la plupart d'entre nous, l'élan vital est neutralisé, il tourne en cercle dans la répétition et la protection de ce qui a été créé avec le surgissement de l'espèce. La plupart des hommes consument leur vie à reproduire les conditions données de la vie humaine et s'efforcent, avec mille difficultés d'ailleurs, de protéger l'acquis dans un monde violent. Exceptionnellement, chez quelques personnalités privilégiées, l'élan est libéré. De cette libération chez quelques-uns peut suivre la transformation de beaucoup. Il y a dans la pensée religieuse de Bergson l'idée d'un dépassement et d'une humanité appelée à entrer en relation d'amour avec Dieu.

Chez Loisy, on trouve l'idée que l'humanité doit se réaliser elle-même ; elle doit déployer toutes les potentialités qui sont en elle. Potentialités qui pourraient ne pas se déployer si les choses tournaient mal ; mais qui sont suffisantes au plein épanouissement d'une humanité conciliée avec elle-même au terme d'un développement complet. Il suffit de faire effort, de développer le germe et de

[60] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 44-45.

répondre à l'inclination intérieure qui se fait sentir à toute personne attentive, et tout se fera progressivement dans une interaction de l'individuel et du social.

Sans doute est-ce pour cela que Loisy pense finalement à une religion de l'humanité[61]. L'humanité est encadrée d'un mystère impénétrable et impossible à sonder. Du coup, le penseur est contraint de se centrer sur l'humanité et sur l'humanité seulement. Et en effet, à force de dire qu'il faut se détourner de toute interrogation sur ce dont vient l'humanité et ce qu'il en est au-delà d'elle, Loisy finit par ne plus voir *que* l'humanité. Il ressemble en un sens à Benjamin Constant. Il utilise d'ailleurs le mot de «sentiment religieux» pour définir la mystique.

> C'est le sentiment religieux qui est la source première de la morale et de la religion [...] À cette source unique se rattacheraient les morales de sociétés closes et les religions statiques des mêmes sociétés. Nous n'hésiterons pas davantage à y voir la source immédiate de la morale ouverte et de la religion du pur amour.[62]

Il donne également une place essentielle à la notion de «sacrifice»[63]. N'est-ce pas significatif ?

[61] R. DE BOYER DE SAINTE SUZANNE écrit, p. 133 de son ouvrage *Alfred Loisy, entre la foi et l'incroyance*, *op. cit.*, que cette religion de l'humanité s'est imposée à Loisy durant la première guerre mondiale. Il cite à ce propos *Georges Tyrrell et Henri Bremond*: vers 1915 il a eu «l'intuition d'une orientation de l'histoire humaine vers une religion de l'humanité une et universelle fondée sur le principe de la solidarité, de l'amour-dévouement» (p. 156). «Plus tard, se retournant vers le passé chrétien, il a été amené par une sorte d'induction à reconnaître dans la substance du christianisme ancien la plus insigne contribution préliminaire que notre race ait jusqu'à présent fournie à la religion de l'humanité» (*ibid.*) «et grâce à l'abbé Bremond, plus tard encore (sans doute dans les années 20), il a vu l'identité foncière de la religion de l'humanité avec le pur amour des mystiques» (p. 148). À propos de la première guerre mondiale, Loisy écrit p. 108-109 de *Y a-t-il deux sources de la religon et de la morale ?* : «Le dernier conflit des peuples, la plus abominable guerre qu'on ait jamais vue, quel en a donc été le résultat, quelle en est donc la signification pour tout observateur réfléchi ? Sans doute l'extermination fut horrible, mais n'a-t-on pas eu horreur, à un moment donné, de la pousser plus avant, et n'est-il pas apparu aux plus sages que, maintenant, à recommencer de pareilles tueries, c'est à la ruine de toute civilisation, à la dégradation de l'espèce, si ce n'est à sa complète destruction, que l'on allait ? L'idée n'est-elle pas née d'une société plus large que toutes celles qui avaient existé jusqu'à présent, d'une société de toutes les nations civilisées, où l'on essaierait d'organiser pacifiquement, pour le bien de tous, l'exploitation de la planète ? Assurément, la chose n'est pas encore achevée, l'idée est encore sourdement ou même ouvertement combattue, mais elle est lancée et elle marche; *n'est-elle pas sortie aussi naturellement du conflit mondial, que les anciens empires sont sortis des guerres qui les ont préparés* ?» Ce passage atteste que Loisy rejoint l'idée de la dialectique du bien et du mal, que l'on rencontre dans l'idéalisme allemand: du mal sort le bien. Elle lui permet d'étayer son idée d'une seule source de la morale et de la religion. Cette idée n'est pas du tout bergsonienne.

[62] *Y a-t-il deux sources de la religon et de la morale ?*, p. 30.

[63] Ce concept est un concept clé de la pensée morale et religieuse de B. CONSTANT. *Cf.* son article intitulé «De la perfectibilité» (*Benjamin Constant. Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Hachette, 1980; Paris, Gallimard, 1997[2]): «Dans la seule

faculté du sacrifice est le germe indestructible de la perfectibilité», écrit Constant (*op. cit.*, p. 708). On le retrouve chez Loisy. De même il faudrait comparer le premier livre de *La religion dans sa source, ses formes et ses développements*, avec ce que Loisy dit du sentiment religieux. C'est tout à fait semblable ! Et cela aboutit à une religion de l'homme, là aussi. Chez Constant, le sentiment religieux est la source universelle de la religion. «Le sentiment religieux, eût-il des dangers, est un besoin que la nature a donné à l'homme en lui donnant même une faculté pour y pourvoir. Vous ne pouvez pas plus détruire cette faculté que les autres besoins ou les autres facultés de l'espèce humaine» (*Journal*, 27 avril 1805). Il s'agit avec le sentiment religieux d'une épreuve intime que chacun peut faire pour lui-même. Constant interpelle volontiers son lecteur à ce sujet. Ne vous arrive-t-il pas, «dans le silence de la nuit, sur les bords de la mer, dans la solitude des campagnes» de vous sentir «comme entraîné dans les flots d'une contemplation vague, et plongé dans un océan de pensées nouvelles, désintéressées, sans rapport avec les combinaisons étroites de cette vie» (*De la religion*, *op. cit.*, livre I, section 1, p. 48-49) ? N'avez-vous pas également constaté que «le spectacle d'une action vertueuse, d'un généreux sacrifice, d'un danger bravé courageusement, de la douleur d'autrui secourue ou soulagée, le mépris du vice, le dévouement au malheur, la résistance à la tyrannie, réveillent et nourrissent dans l'âme de l'homme cette *disposition mystérieuse*» (*ibid.*) ? Certes, il ne s'agit là que de «rêveries». Mais il faut ajouter aussitôt que nous n'avons pas affaire à n'importe quelle espèce de rêverie, puisqu'elle incline à l'action, «imprime un mouvement qui n'a point notre utilité pour but, et semble nous porter vers un centre inconnu, invisible, sans nulle analogie avec la vie habituelle et les intérêts journaliers» (*Ibid.*). En nous se trouve donc un sentiment vague, qui nous pousse irrésistiblement vers une chose inconnue, invisible et, Constant l'ajoute bientôt, infinie. De son côté, Loisy écrit (*Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 200-201) : «Il est, du reste, parfaitement exact que le mysticisme est comme un pressentiment du surnaturel, entendons de la présence de l'esprit dans le monde et dans l'homme, et que c'est ce pressentiment qui a induit l'homme à tous les renoncements qu'ont demandés la religion et la morale, c'est-à-dire à tous les renoncements qu'a comportés la vie sociale [...] La contrainte, ou, pour l'appeler par son nom, le *sacrifice* impliqué dans le devoir social, n'a jamais été compris comme un moyen de profit personnel. Et quelle masse énorme de renoncements et de sacrifices les sociétés humaines n'ont-elles pas de tout temps exigée de leurs membres, sans que ceux-ci aient regimbé contre les services demandés, on peut dire sans qu'ils aient seulement pensé à réclamer leur salaire ! Jamais les hommes n'ont marchandé leur dévouement aux sociétés dont ils faisaient partie.» Bergson l'accorderait presque entièrement. La question, c'est de savoir *pourquoi* ils n'ont pas marchandé ! Est-ce parce qu'ils étaient poussés par un sentiment religieux interne ? Un «pressentiment de la présence de l'esprit dans le monde» comme le pense Loisy ? N'est-ce pas plutôt parce que les sociétés ont mis en place des dispositifs de dressage qui ont inculqué en nous des habitudes profondes (et que si ce dispositif se relâche, on est beaucoup moins porté au dévouement social). N'est-ce pas parce que la société a mis en place toutes sortes de conditionnements, en particulier pour nous par la propagande ? La croyance suppose une mise en jeu de l'imaginaire qui permet de faire converger toute notre énergie sur un point en idéalisant ce point. On le voit dans certaines sectes, où le conditionnement autour du gourou est tel que les fidèles sont capables de sacrifices incroyables, d'accepter des choses sidérantes, qu'ils ne comprennent pas avoir acceptées après être revenus de leur rêve, après que tout l'imaginaire mis en place à propos de cette organisation sectaire adorée s'est effondré. Nous nous sacrifions pour la société à la fois parce que nous sommes dressés à cela et parce que nous sommes conditionnés à voir en elle, à la limite, un objet d'adoration. C'est ce qui arrive en effet dans les cas extrêmes, et le nazisme, pour parler à nouveau de lui, a excellé dans le conditionnement de la jeunesse. À l'inverse, quand le dressage ou le conditionnement sont très faibles, la société souffre de déliaison sociale.

Bergson, on l'a vu précédemment, estimait que Loisy était dépourvu de sens religieux, et que cela venait sans doute de l'éducation religieuse desséchée reçue dans la jeunesse. En tout cas, Loisy semble dire qu'à travers la religion, ce qui se joue, c'est la réalisation de l'homme. L'humanité n'a qu'elle-même pour horizon. Et pourtant, Loisy conservera toujours l'idée que l'humanité n'est pas tout dans l'univers, qu'elle est englobée par quelque chose qui la dépasse. Ce quelque chose semble revenir frapper à la porte dans les toutes dernières années, où il se met à nouveau à parler de Dieu. Mais alors, à ce moment là, il s'est tellement durant l'essentiel de sa vie interdit d'investiguer en quoi que ce soit la question de Dieu qu'il est réduit à dire quelque chose de surprenant par sa pauvreté :

> Dieu existe, il est l'Être au-dessus de tous les êtres, une Puissance au-dessus de toutes les puissances, un Esprit au-dessus de tous les esprits, qui est le principe et la source de toute vie dans l'ordre sensible et dans l'ordre insensible, dans l'ordre éternel des mondes.[64]

On peut penser qu'une telle affirmation sera bien impuissante à apporter un surcroît de force au sentiment religieux ou à convaincre qui que ce soit. Est-ce que cette déclaration est autre chose qu'un bel assemblage de mots, traversé par l'idée d'une transcendance à la racine de tout ? Pour mouvoir les hommes sur le plan religieux, il faut encore que Dieu soit éprouvé, senti ; ou encore reconnaître que Dieu peut être éprouvé, senti, et si ce n'est par nous, tout au moins par ceux auprès desquels on désire s'instruire ou que l'on désire imiter. C'est d'ailleurs aussi tout le danger de l'expérience religieuse, puisqu'elle peut être pervertie par de redoutables contrefaçons. Si l'on revient à la question purement philosophique, il apparaît que par la philosophie implicitement faite sienne, qui le corsette étroitement, Loisy s'est peut-être interdit de pouvoir énoncer une proposition religieuse forte. Et c'est sans doute essentiellement pour cela – plus que par la question des relations avec l'Église catholique romaine[65] – que la divergence entre Bergson et Loisy est allée croissant : plus il avançait, plus Bergson traçait une voie dans la forêt des méditations religieuses ; au contraire, plus il avançait, plus Loisy s'interdisait une telle voie. C'est aussi pourquoi on peut douter des moyens qu'il proposait, malgré tout, pour progresser dans la voie religieuse : il déclarait qu'il fallait faire appel à la bonne volonté, au sens du dévouement, du sacrifice.

[64] *La crise morale du temps présent et l'éducation humaine*, Paris, Nourry, 1937. Cité par R. DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, dans *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, *op. cit.*, p. 145.

[65] Il a raison certainement de dire que l'Église n'aurait pu admettre les *Deux sources* si Bergson s'était converti. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, chap. 6, p. 173 : «(Bergson) doit savoir aussi, par de proches exemples, que s'il faisait profession de catholicisme, son livre serait incontinent réprouvé par le Saint-Office, et signalé, non sans quelque raison, comme infecté d'un modernisme infiniment subtil et d'autant plus dangereux.»

> On est peut-être en droit de s'étonner qu'il (Bergson) ait négligé de faire simplement appel à la bonne volonté de tous ceux, quels qu'ils soient, qui ont maintenant à cœur l'avenir de l'humanité.[66]

Reconnaissons cependant, pour ne pas déformer la pensée de Loisy, qu'il ne se cantonne pas à l'appel à la bonne volonté et qu'il n'exclut pas la prière. Ce point mérite de s'y arrêter un moment. La prière a chez Loisy un sens particulier. Pour qu'elle ne soit pas confondue avec la prière confessionnelle, il la nomme «méditation affective» et la rapproche, curieusement, du «quiétisme mystique».Voici un extrait d'une lettre qu'il a envoyée le 21 septembre 1921 à son jeune ami Raymond de Boyer de Sainte Suzanne :

> Un véritable programme d'éducation devrait comporter certainement une instruction religieuse et morale autre que les manuels de morale civique par lesquels on avait essayé de remplacer le catéchisme. Ce devrait être autre chose que la considération purement rationnelle du devoir social, considération trop souvent insuffisante à justifier le devoir devant la raison elle-même. La méthode devrait introduire une véritable méditation des choses morales qui ne serait pas non plus une simple considération de l'esprit. Là où la méditation ne serait pas affective, il n'y aurait que réflexion philosophique et non prière. (La méditation affective consiste) à se remettre dans les petites et grandes circonstances, à propos de tout et à propos de rien, en face de sa conscience morale, devant l'idéal conçu et senti comme une force vivante. Elle peut avoir des degrés et tourner à la contemplation.

Toute la difficulté est que Loisy n'articule absolument pas «idéal conçu» et «force vivante». Comment et pourquoi «l'idéal conçu» peut-il être senti comme une «force vivante» ? C'est cette question qui est décisive, et qu'il faudrait affronter pour comprendre l'importance et l'efficace de la prière ou «méditation affective».

Bergson, quant à lui, a développé une théorie particulière qui inscrit dans le champ de la sensibilité une doctrine de «l'émotion créatrice»[67]. Il renverse le rapport habituellement établi entre le conçu et l'éprouvé, la représentation et le sentiment. De la conception intellectuelle, pense-t-il, on ne tirera jamais une puissante force de propulsion ; en revanche de l'émotion qui est une puissance, on pourra tirer de nombreuses représentations qui en seront dérivées, qui seront l'effet sur le plan de l'intelligence d'une émotion qui a soulevé la personne tout entière. Ce qui est premier et agissant en morale, ce ne sont jamais les élaborations rationnelles mais plutôt les forces qui nous poussent et les sentiments qui nous soulèvent. Kant lui-même, auquel Bergson s'oppose si souvent et de manière parfois injuste en ce qui concerne la question morale[68], l'avait en un sens compris lorsqu'il a développé la doctrine du mobile de la raison pure pratique et qu'il a érigé le respect en sentiment par lequel on comprend la prise que l'impératif catégorique peut avoir sur nous. Mais n'entrons pas dans la discussion de la place et du rôle du respect dans la philosophie pratique

[66] *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, p. 206-207.
[67] *Deux sources*, p. 35-48.
[68] Voir *Deux sources*, p. 86-88.

kantienne et revenons à Bergson. C'est par l'émotion profonde qu'elles sont capables de susciter que certaines personnes obtiennent des autres une sorte de mise en route que toutes les meilleures raisons du monde n'aurait pas obtenue. Par les mystiques, cette émotion profonde est entrée dans le monde. Aussi convient-il de se mettre à leur écoute et même, pour tout dire, à leur école. Tout se passe comme si Bergson nous disait : «Vous voulez entrer dans la voie du religieux ? mettez-vous à l'école des mystiques, apprenez à faire oraison, entamez le chemin qui conduit à la contemplation, avec tout ce que cela implique dans le régime de vie, dans la manière d'organiser sa vie quotidienne et de se rapporter à soi-même et aux autres». Je ne sais pas si l'appel est séduisant. Et d'ailleurs, Bergson pense que ce sera seulement devant un exemple vivant et saisissant par son action, et pas devant un livre de philosophie, même le sien, que l'on sera saisi par le désir de la vie mystique. Mais ce que je crois sûr, c'est que la voie qu'il suggère, si elle était suivie, aurait certainement beaucoup plus de conséquences et d'effets que le noble appel de Loisy à la bonne volonté et au sens du sacrifice.