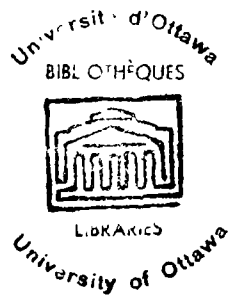


001566 ²⁵⁰⁻²⁰

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE DE BERGSON
DANS LA CRITIQUE
par
Gérard REHBAN

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa en vue
de l'obtention de la maîtrise en philosophie.



OTTAWA
1971



UMI Number: EC55950

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55950
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

A Monsieur Jean THEAU
hommage
de respect et de reconnaissance.

Je remercie le doyen de la Faculté de philosophie, M. Gilles CAZABON, de m'avoir accordé du temps précieux pour écrire ma thèse et M.M. les Professeurs qui ont contribué à cette décision par leurs suggestions favorables. Je remercie de même M. Guy LAFRANCE d'avoir eu l'obligeance d'y jeter un dernier coup d'œil.

INTRODUCTION

Le 6 janvier 1941, à deux heures de l'après-midi au cimetière de Garches, sans aucune cérémonie, eut lieu l'enterrement de BERGSON. Sa femme et sa fille, Paul VALERY représentant l'Académie Française et Edouard LE ROY, son successeur au Collège de France, se trouvaient presque seuls pour suivre sa dépouille.

La France était occupée par les nazis; le racisme déferlait sur l'Europe entière; le monde était en guerre; les hommes, plus que jamais, étaient ivres de l'idée de patrie et de race; la science elle-même préparait la bombe atomique; les religions continuaient de bénir les chars d'assaut et les avions qui sortaient tout nouveaux des usines; bref, le statique, le clos semblaient triompher quand Henri BERGSON, âgé de 81 ans, succomba à une congestion pulmonaire.

Dans un cadre si triste et si froid de la réalité haineuse de l'humanité, BERGSON a-t-il quitté cette terre avec quelque espoir dans l'âme que l'ouvert et le dynamique triomphassent un jour? — Certes, oui; la dernière pensée que sa plume a écrite fut d'ailleurs un acte de foi dans la vie et dans l'homme:

"L'humanité gémit (...). A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en

outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux"(1).

Une humanité qui gémit...mais capable de se dépasser...pour aboutir à une humanité divine: voilà une intuition de la vie qui orientera la réflexion philosophique de BERGSON.

L'homme, la vie, la matière; l'homme se dépassant, la vie évoluant en supraconscience, la matière entravant la montée de l'élan vital; l'homme devenu mystique, la vie évoquant Dieu sa source de jaillissement, la matière continuant de rester une entrave dans ce monde transfiguré; voilà esquissée dans ses grandes lignes la conception bergsonnienne de la vie qui, prise dans son acception la plus générale, forme l'objet de la philosophie dans l'oeuvre de BERGSON.

Cette conception de la philosophie a-t-elle toujours été l'idée directrice de la réflexion du philosophe? Oui, et bien que lentement et progressivement la signification

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.338.

de la vie sera "montrée" à l'aide des quatre grands chefs-d'oeuvre: les Données immédiates, Matière et mémoire, l'Evolution créatrice et vingt-cinq ans sépareront cette dernière des Deux Sources. Mais l'intention première est toujours là, présente, soit dans les pages polémiques soit dans celles qui comportent une élaboration philosophique. Inutile de demander à l'auteur une réponse définitive; à l'instar de tout philosophe

"il a parlé toute sa vie (...), ainsi de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose (...) que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle"(1).

Cette intuition originelle, essayons de la dégager autant que possible de son oeuvre; et la réflexion sur les plus importantes études critiques qui accompagnèrent ou suivirent la parution des Deux Sources s'avèrera, je l'espère, une excellente façon pour connaître la pensée du philosophe et coïncider autant que possible avec son intuition originelle.

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.119.

Une première étude critique avait paru en 1968 avec la publication de La spiritualité de Bergson de René VIOLETTE qui ne s'était pas pourtant avérée bien satisfaisante parce qu'elle était incomplète et qu'elle servait surtout à prouver la propre thèse de l'auteur plutôt que de redécouvrir la pensée g nueine du philosophe. Incomplète elle l'était parce qu'elle n'avait englobé que les études d'ADOLPHE Lydie, La philosophie religieuse de Bergson, de Mme Rose-Marie MOSSE-BASTIDE, Bergson et Plotin, de Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des  vangiles et qu'elle n'avait nullement l'intention de r fl cher sur l'importante littérature critique qu'a suscitée la parution des Deux Sources en 1932. L'étude de René VIOLETTE visait plutôt à porter des modifications aux thèses qui ont précédé la sienne et qui concernaient le rapport des Deux Sources et de l'Evolution créatrice: ces deux oeuvres majeures de BERGSON sont-elles indépendantes ou l'une en est la continuation de l'autre? Le débat est ancien; ainsi, le livre de M. VIOLETTE, bien qu'il fût écrit en 1968, fut un livre vieux dès sa naissance.

La présente thèse est une étude particulière. Elle n'a pas la but de grossir le nombre de l'une ou l'autre

opinion car elle ne veut pas être une démonstration d'une thèse ou la réfutation d'une autre suscitée déjà par le bergsonisme; elle voudrait être une réflexion sur presque toute la critique qu'a suscitée la publication des Deux Sources pour savoir pourquoi des hommes si avisés qui avaient lu le même livre l'avaient compris de façons si différentes.

BERGSON n'a pas voulu explicitement écrire une philosophie de la religion; les Deux Sources en sont pourtant une et c'est ce qui explique l'existence très apparente de l'élément et du vocabulaire théologiques dans la critique. Il est donc bien ardu au lecteur de comprendre le pourquoi de la véhémence de la critique s'il n'est pas au courant de la théologie catholique traditionnelle; et dans ce dernier cas, il lui est difficile de percevoir l'objectif de cette présente thèse s'il n'est pas au courant du travail interne qui se fait à l'intérieur même de la théologie classique.

Le lecteur dirait: trop de théologie, ce n'est pas sa place. C'est vrai s'il fallait dégager l'intuition originelle de BERGSON directement à partir des Deux

Sources; mais il faut la faire ressortir, et le titre de la thèse le dit clairement, de la longue série des écrits critiques qui avaient accompagné la parution du dernier chef-d'oeuvre du philosophe et - heureusement ou malheureusement, je ne le sais pas - la critique s'était toujours habillée du langage théologique.

D'un côté, une pensée purement philosophique, celle des Deux Sources; de l'autre côté, des lecteurs qui ont interprété cette pensée comme portant atteinte à une réalité religieuse et d'autres lecteurs encore qui ont sympathisé avec cette même pensée du philosophe septuagénaire; un problème se pose donc: BERGSON fut-il mal compris ou a-t-il mal compris? La présente étude prouvera qu'il fut mal compris. Un autre problème, plus aigu encore, se posera alors: pourquoi des hommes si avisés ont-ils mal interprété la doctrine des Deux Sources? Cette thèse, avec beaucoup de simplicité, s'efforcera d'en déceler les motifs.

La philosophie mystique de BERGSON dans la critique: ce n'est donc pas l'historique de la critique apparue à la publication des Deux Sources et quarante ans plus tard; on n'y trouvera pas non plus un exposé de la doctrine

du chef-d'oeuvre de 1932; la lecture de la présente étude s'avèrera par conséquent ardue au profane parce qu'elle n'expose pas la doctrine de l'ouvrage et qu'elle ne relate pas l'histoire de la critique: le cadre si étroit d'une thèse de maîtrise ne permet pas un tel luxe. Cette thèse, voulant apporter quelque chose de nouveau et d'original, est plutôt un condensé des problèmes que les Deux Sources et la critique avaient suscités et elle est un effort sérieux pour en indiquer des solutions qui, de nos jours, apparaissent mieux à la réflexion du chercheur.

La méthode que je suivrai est bien simple: essayer de découvrir, dans le chapitre premier, l'intuition originelle qui a toujours guidé la réflexion du philosophe et cela à partir de ses oeuvres; exposer, dans le deuxième chapitre, la critique d'avant-guerre et montrer pourquoi il eut un affrontement: pour remonter aux origines de l'élan vital, le philosophe voulut suivre le chemin de la philosophie et une grande partie des critiques ne croyait pas qu'un pareil chemin pouvait, dans le lointain horizon, converger avec le leur; le troisième chapitre étudiera les oeuvres critiques plus récentes tout en dégagant leur nou-

veauté et parfois la monotonie des reproches déjà faits au philosophe depuis longtemps; dans la conclusion, nous essaierons de jeter un regard rapide sur l'ensemble de l'étude pour en puiser une appréciation personnelle formulée de façon brève mais claire et suffisante.

CHAPITRE PREMIER

Les Deux Sources dans l'oeuvre de BERGSON

Avant d'aborder la littérature critique parue au sujet des Deux Sources, il est utile voire même nécessaire de situer l'ouvrage en question dans l'ensemble de l'oeuvre du philosophe et cela en vue de mieux comprendre les motifs qui furent à la base de l'affrontement entre une grande partie des lecteurs et la pensée bergsonienne. Ce premier chapitre sera un essai pour dégager l'intention du philosophe sous-jacente à chaque oeuvre et de montrer par conséquent que cette intention originelle fut toujours la même bien qu'elle fût moins formulée dans les écrits de jeunesse.

Une intuition originale et géniale est à l'origine de l'oeuvre de BERGSON laquelle commença par une protestation qui visait

"une pseudo-philosophie à laquelle nous étions attachés avant les Données immédiates - c'est-à-dire les notions générales emmagasinées dans le langage"(1).

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, presses Universitaires de France, 1963, p.97.

et des

"systèmes philosophiques (qui) ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons"(1).

Sa conception de la philosophie n'en sera pas l'unique ni la meilleure mais toutefois elle apportera "la solution précise de quelques problèmes"(2) car elle considèrera la "réalité", le "réel" où les hommes ne se passeraient pas de boire et de manger, de dormir, rêver et divaguer(3).

A l'Ecole Normale, les camarades de BERGSON, étaient presque tous vivement intéressés par le kantisme; lui, au contraire, ne s'y intéressait guère; il confiera un jour à Charles DU BOS que "KANT n'avait jamais exercé spontanément un très grand ascendant sur son esprit"(4). Herbert SPENCER, au contraire, avait captivé toute son attention avec sa théorie évolutionniste:

"J'étais resté tout imbu, jusque-là, de théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture de Herbert SPENCER, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve"(5).

(1) Ibid. p.1

(2) Ibid. p.98

(3) Ibid. p.1

(4) Charles DU BOS, Journal, Paris, 1921-1923.

(5) Lettre à William JAMES, 1908.

Pourquoi BERGSON avait-il opté pour SPENCER plutôt que KANT? - SPENCER exposait la genèse de la vie:

"Aussi, quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, (...) vers lui se tournèrent tous les regards"(1);

et KANT, avec son criticisme, empêchait l'intelligence d'accéder à la connaissance de la chose en soi, c'est-à-dire de la réalité:

"Relative (la connaissance) , elle serait frappée toute entière d'impuissance métaphysique, elle nous laisserait en dehors de la chose en soi, c'est-à-dire de la réalité"(2).

L'intention de BERGSON, bien qu'implicite dans ces textes, saute aux yeux; c'est la vie, le réel qui l'intéressent; encore jeune, il sent une antipathie pour tout ce qui est figé et une sympathie pour tout ce qui concerne la vie.

Mais la vie, telle qu'elle est présentée dans les Premiers Principes, le déçoit:

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.802.

(2) Henri BERGSON, Ecrits et Paroles, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.159.

"La philosophie de SPENCER visait à prendre l'emprunte des choses et à se modeler sur les détails des faits. Sans doute elle cherchait encore son point d'appui dans des généralités vagues. Nous sentions bien la faiblesse des Premiers Principes"(1).

Pourquoi BERGSON fut-il déçu par l'évolutionnisme spencérien? - Bien qu'il fût fondé sur des faits scientifiques, il en manquait pourtant d'évolution. SPENCER partait de l'expérience mais il restait enfermé dans son positivisme métaphysique: "Nous prétendons continuer l'oeuvre des cartésiens"(2); il en avait besoin du positivisme scientifique pour mieux bâtir sa métaphysique. La vie est, en effet, une réalité pesante à cause de la matière qui l'enchaîne mais qui ne manque pas d'élan à cause de l'esprit qui la vivifie.

Protestant contre une théorie qu'il avait chérie dans sa jeunesse mais qui ne l'avait pas satisfait, BERGSON jette les premiers fondements de sa philosophie dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience,

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.2

(2) Henri BERGSON, Ecrits et paroles, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.158

la thèse de doctorat qu'il soutint en 1889.

Le thème de cette thèse est la liberté.

BERGSON ne pose pas ex abrupto le problème; ce serait une méthode uniquement métaphysique et il se serait fait prisonnier des mêmes difficultés qui ont accompagné l'histoire de ce problème. Son point de départ sera une donnée positive, une expérience vécue, l'intuition de la durée, clef de voûte du Bergsonisme, sans laquelle tout jugement au sujet de cette doctrine sera voué dès le départ à la déformation de sa pensée.

Le temps de la science ne dure pas, mais celui de la conscience est essentiellement durée: "cette durée (...), on la sent, on la vit"(1) et elle est la première des "données immédiates de la conscience". Elle est surtout "continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé"(2). La conscience est ainsi une "unité" qui s'étire, grandit, change, progresse tout en restant

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, presses Universitaires de France, 1963, p.4

(2) Ibid., p.76

soi-même; il n'y a pas de progrès dans la conscience mais c'est la conscience qui est progrès; la conscience est donc essentiellement mémoire; c'est une continuité indivisée, un présent auquel à tout moment colle le passé: "Le présent pur, c'est l'inconscience"(1). Appuyée au passé et au présent, la conscience est aussi durée penchée sur l'avenir qu'elle ronge et qui "gonfle en avançant"(2).

En avançant, comment la conscience choisit-elle son avenir? - BERGSON répondra que la question est mal posée parce que la conscience ne choisit pas entre deux possibles qui s'offrent à elle. Le possible n'est pas dessiné d'avance: la liberté n'est donc pas un choix entre des possibles déjà donnés; elle est invention, création. Le moi qui dure serait semblable à un fleuve qui coule, non en choisissant un lit parmi plusieurs qui sont déjà creusés mais en creusant son propre lit. L'acte libre est le surgissement d'une nouveauté dans la durée.

(1) Henri BERGSON, L'Energie spirituelle, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.56
(2) Henri BERGSON, L'evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.4

Un autre problème inhérent à la vie: la relation du corps à l'esprit. Pour les épiphénoménistes, l'âme n'est qu'un produit de l'activité cérébrale; pour les spiritualistes, l'âme est indépendante du corps mais ils se heurtent à la difficulté d'expliquer comment l'esprit puisse agir sur la matière. La thèse matérialiste semble prendre le dessus car elle a le phénomène de la mort en sa faveur: après la mort, le corps se désorganise, la conscience s'éteint et rien plus, pour les matérialistes, ne semble prouver la survie de l'âme.

Fidèle à sa méthode, BERGSON ne s'engouffre pas dans le dédale des déductions métaphysiques: il transporte le problème métaphysique sur le plan de l'expérience scientifique et combat les matérialistes avec leurs propres armes. Il distingue la mémoire motrice, creuset des habitudes, et la mémoire-pure qui est pur esprit. Si la mémoire vraie ne dépend que de l'esprit, il faudrait alors expliquer l'oubli. BERGSON soutient que nous n'oublions rien du tout et que l'oubli n'est autre chose qu'une incapacité du cerveau à évoquer les souvenirs: le cerveau n'explique donc pas le souvenir mais l'apparence de l'oubli; le souvenir appartient tout entier à la durée; la durée est conscience, esprit et elle est indépendante du corps.

Quelle sera la conséquence de cette doctrine?

- Affirmer une fois encore l'existence et l'indépendance de l'esprit et par là l'immortalité probable de l'âme:

"Certes l'immortalité elle-même ne peut être prouvée expérimentalement. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la vivance pour un temps (...) alors l'obligation de la preuve incombera à celui qui affirme"(1).

BERGSON, comme il le dit lui-même dans l'avant-propos à la septième édition de Matière et mémoire, ne prétend pas donner une solution définitive du problème de la relation de l'esprit au corps mais en atténuer les difficultés et ce faisant, il se place visiblement du côté de l'esprit, âme de la vie.

Jusqu'à présent, BERGSON a traité les sujets concernant les manifestations de la vie consciente: durée, conscience, liberté, mémoire, esprit, âme, survie. Dans l'Evolution créatrice, il en tritera de la Vie avec une majuscule. Dans les deux oeuvres précédentes, il avait l'intention de résoudre de façon bergsonienne les problèmes philosophiques classiques; dans l'Evolution créatrice il veut poser,

(1) Henri BERGSON, L'Energie spirituelle, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.59

d'une façon nouvelle, les problèmes classiques les plus fondamentaux et ceci à partir de la réflexion sur l'existence: "Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot exister"(1). Ce qui intéresse l'auteur, ce n'est pas le sens de l'être, mais celui de l'existence.

Pour élaborer une philosophie nouvelle, une critique de la connaissance s'avère nécessaire (2); celle-ci occupe une bonne partie de l'ouvrage parce qu'elle est en plus d'une épistémologie, une partie intégrante du bergsonisme même et plus précisément de la philosophie de l'Evolution créatrice.

L'avènement de la Vie dans son évolution fut préparé, il est vrai,

"par son (le bergsonisme) esprit, par le fond de sa pensée, par toutes ses thèses maîtresses et il se prêtait, comme aucune autre philosophie ne s'y est jamais prêtée peut-être, à devenir une doctrine de l'évolution"(3);

cependant, la vie était, jusqu'ici, expliquée dans ses

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.1

(2) Ibid., p.lX

(3) Jean THÉAU, La critique bergsonienne du concept, Toulouse, Edouard Privat, 1968, p.343

diverses manifestations; dans l'Evolution créatrice, au contraire, la Vie explique la vie dans toutes ses formes. Ainsi, la Vie est un point explosif(1), un obus qui a tout de suite éclaté(2), un récipient de vapeur à haute tension(3), une force créatrice de formes vivantes et, de ce fait, viables(4).

La Vie explique la vie; ici commence la philosophie de BERGSON. Sans répudier les oeuvres précédentes, le philosophe a l'intention de procéder en philosophie à partir de a; il avait bien compris que la pensée philosophique est inéxorablement unité; on ne peut parler de liberté, de matière, d'esprit sans parler de l'origine de l'esprit, de la matière, de la liberté et surtout du sens de leur existence; une réflexion philosophique ne peut pas ne pas poser la question des origines et le problème de Dieu.

De quelle façon poser ce problème? Comme l'a fait la philosophie classique? - On aboutirait au Premier Moteur. Aborder la question en partant de Dieu? - "Toute la philosophie ne vaudrait pas alors une heure de peine"

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.93

(2) Ibid., p.99
(3) Ibid., p.248
(4) Ibid., p.130

si on devait rester dans de vaines élucubrations(1). Commencer par le Dieu de la théologie? - C'aurait été la façon la plus naive qui aurait discrédité le bergsonisme, la philosophie nouvelle, et le Dieu en question:

"Je craindrais de diminuer la portée de mes réflexions qui n'ont de valeur, s'ils en ont une, que par leur indépendance à l'égard de la foi et par la manière dont cependant ils vont à sa rencontre"(2).

Une autre voie s'ouvre à la vue du philosophe; c'est d'atteindre la question des origines en réfléchissant sur l'existence avec ce que le bergsonisme a de plus sûr, la durée et l'intuition, et en s'appuyant continuellement aux données de la science. La question des origines, bien qu'elle soit la dernière dans la présentation de l'oeuvre, elle occupe toutefois la première place dans l'intention de BERGSON:

"Seulement, le corps, l'âme, d'où tout cela vient-il? (...) L'Evolution créatrice est un premier essai de réponse à ces questions"(3).

La Vie explique la vie; c'est un premier

(1) Henri BERGSON, L'Energie spirituelle, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.248

(2) A. D. SERTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.20

(3) Ibid., p. 16

essai; d'où BERGSON a-t-il puisé le concept de Vie avec une majuscule? Sa réflexion philosophique a-t-elle démarré de l'évolutionnisme spencérien ou a-t-elle puisé ce concept de chez PLOTIN. à partir de 1902 ou l'identifiait-elle avec le concept de Dieu des théistes? La mise de l'ouvrage à l'index et à la fois la réprobation de ce geste confirment la probabilité de chacune de ces hypothèses dont aucune, jusqu'ici, ne fut prouvée d'une manière convaincante. BERGSON est-il parti avec son secret? - Je ne le pense pas; il en a même fait allusion:

"Je ne suis pas parti de l'athéisme (...). Simple-
ment, de Dieu, alors, je n'avais rien à dire"(1).

Ce premier essai, bien que partant d'un évolutionnisme scientifique, mais étant à la fois caractérisé par une conception philosophique, la genèse idéale de la matière, un émanatisme plus ou moins prononcé, s'était efforcé en vain de déboucher sur la transcendance bien que BERGSON comptât beaucoup sur l'élan vital:

"Chemin faisant, il (Bergson) m'a dit qu'il ne con-

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.158

sidérait pas l'élan vital comme primitif, qu'il avait une source et que cette source était Dieu. Mais comment l'élan vital jaillit-il de sa source? C'est la question qui surgit. Et là-dessus il a manifesté une grande indécision"(1).

Le second essai, les Deux Sources, fera abstraction de toute conception philosophique préalable et se proposera d'étudier les faits scientifiques, de les déchiffrer et de s'y élever jusqu'aux conclusions métaphysiques.

Vingt-cinq ans après l'Evolution créatrice, BERGSON publia les Deux Sources de la morale et de la religion. Un fait saute aux yeux: cette oeuvre ne porte pas un avant-propos ou une introduction comme en avaient les précédentes. Une introduction ferait l'effet de la conjonction dans une phrase: elle unit logiquement le précédent au suivant. BERGSON n'a pas lié explicitement sa dernière oeuvre à la précédente.

L'Evolution créatrice a élaboré toute une philosophie de la vie: la vie en évolution, directions de

(1) Lucien LABERTHONNIÈRE, Correspondance philosophique, Paris, Seuil, 1961, p.219

l'évolution, l'intelligence dans l'évolution. Les problèmes classiques y sont exposés et éclairés par la lumière de la vie. Ainsi, l'être est la vie qui dure, la matière la vie qui perd son élan, l'esprit la vie qui continue à être élan, l'instinct la vie enfermée dans l'automatisme, l'intelligence la vie orientée vers la fabrication, la liberté la vie qui avance de création en création, le principe d'individuation la vie individualisée par la matière, Dieu la vie incessante.

Dieu est la vie incessante; la vie est aussi, par définition, incessante. Quel est le rapport entre la vie et Dieu? La vie est-elle Dieu ou Dieu est-il transcendant à la vie? - "Dieu est la vie qui crée et la vie est l'élan vital où il y a création"(1) et

"L'élan vital est une émanation libre de la Divinité, mais je (Bergson) ne pouvais m'avancer sur ce terrain, étant donné ma méthode, sans faire un grand détour et sans aborder une étude toute nouvelle"(2).

L'Evolution créatrice se heurte contre

(1) A.D. SERTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.16

(2) Ibid., p.17

l'écueil de la transcendance; BERGSON le reconnaît implicitement et les lecteurs le crient dans leurs articles: "Au centre, le jaillissement est-il de même nature que les jets?"(1).

BERGSON, écrivant les Deux Sources, tente un second essai pour éclairer la question des origines. C'est une voie nouvelle, indépendante de l'Evolution créatrice, bien qu'adoptant son épistémologie, parce qu'elle part de faits scientifiques nouveaux. Il est vrai que la philosophie de l'Evolution créatrice éclaire ces faits nouveaux sans toutefois que la doctrine des Deux Sources en soit la continuation ou la prolongation:

"Et pourtant, si ce que je dis dans mon dernier livre était simplement déduit du précédent, comment expliquer que j'aie mis vingt-cinq ans à le trouver? Je n'aurais eu qu'à l'écrire en 1907"(2).

Les Deux Sources sont un second essai pour saisir la signification de la vie et le sens du mot exister; l'oeuvre est une autre philosophie si ce mot signifie "voie pour compren-

(1) Joseph de TONQUEDEC, M. Bergson est-il moniste?, dans Etudes, Paris, 20 fév. 1912

(2) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.176

dre le réel"; elle n'est pas non plus un système philosophique qui prétendrait être la voie qui donnerait accès à la connaissance de la réalité; elle est simplement une invitation aux philosophes pour qu'ils tiennent compte de toute la réalité sans préjugé quelconque et cette invitation oblige philosophiquement parce qu'elle a été, philosophiquement, démontrée nécessaire.

Si le bergsonisme n'est pas une philosophie qui explique tout et qui satisfait à toute les exigences de l'intelligence, il reste toutefois un programme à suivre pour élaborer d'une façon efficace une réflexion philosophique.

BERGSON n'est pas dupe de lui-même; il sait bien que sa philosophie n'a pas tout expliqué; par contre, il est pleinement conscient d'avoir montré, au prix de cinquante ans de réflexion, le chemin à suivre afin que la pensée humaine puisse élaborer une philosophie saine et efficace:

"Vous devez avoir raison, me dit-il, en ce sens qu'il faut simplement prendre, peut-être, le côté négatif de mon oeuvre"(1).

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.16

Le côté négatif: une protestation contre ce qui est en vue
d'une réflexion nouvelle en philosophie.

CHAPITRE II

LES DEUX SOURCES DU VIVANT DE BERGSON

"Mais mon livre, je le crains, ne satisfaira guère personne"(1).

C'était un livre impatiemment attendu. Depuis vingt-cinq ans BERGSON n'avait publié aucune oeuvre et l'on savait qu'il en préparait une qui traiterait de questions morales et religieuses. Comment, pensait-on, se présentera la doctrine morale et religieuse dont l'Evolution créatrice serait le point de départ et le foyer? Le Dieu de BERGSON, vaguement esquissé dans l'oeuvre de 1907, sera-t-il celui des chrétiens, de PLOTIN, des pampsychistes ou encore quelque autre chose de nouveau? Bergsoniens et anti-bergsoniens attendaient impatiemment et l'auteur continuait à garder jalousement son secret même à ses amis les plus intimes.

Après que le livre fût publié en mars de l'an 1932, les plus célèbres revues de langue française

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.154

parurent au cours de l'année portant une "étude critique des Deux Sources" et c'étaient des penseurs des plus renommés qui y écrivaient. La parution subite du livre provoqua des remous dans les milieux intellectuels et des réactions spontanées et diverses chez les lecteurs.

C'est pourquoi, l'étude critique des articles parus durant cette période semble devoir être intéressante vu la diversité des opinions et surtout la spontanéité des réactions et des impressions.

La première impression fut celle de l'auteur lui-même:

"A me relire imprimé, j'ai éprouvé plus de mécontentement encore que devant mon manuscrit. Justement parce que je me sens sûr de ce que j'avance, je m'en veux de ne pas l'avoir exposé d'une manière plus persuasive (...). Cette absurde maladie m'aura empêché de dire les choses comme je voulais les dire. Du moins les aurai-je dites. Et je crois que je pourrais quitter ce monde avec plus de tranquillité"(1).

BERGSON a voulu dire quelque chose aux hom-

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.151

mes. Il n'a pas toutefois réussi à exprimer toute son "intuition" première; il le sait bien; il l'a avoué lui-même; ce qui est d'ailleurs bien conforme à sa philosophie: peut-on jamais exprimer d'une façon adéquate et en termes d'intelligence ce qui a été vécu et senti par une intuition profonde? - Certes, pas. Les lecteurs des Deux Sources en ont-ils tous eu cette attitude de compréhension vis-à-vis de l'auteur?

Certains oui et d'autres non. Les Deux Sources sont un livre de philosophie; malgré cela BERGSON craignait qu'il subit le même sort de toute son oeuvre précédente: la peine de l'index. Pour lui, la mise à l'index de son oeuvre ne représentait pas une excommunication, une inimitié avec le Dieu d'amour qu'il cherchait de toute son âme à rencontrer au bout du chemin de la philosophie; c'était une façon odieuse d'empêcher les lecteurs de participer à sa réflexion. Et

"certains esprits intransigeants voulaient faire mettre à l'index le dernier livre de Bergson"(1).

(1) Ibid., p.156

Mais Mgr. MAGLIONE, le nonce à Paris, a su entrevoir l'intention droite de l'auteur qui l'empêchait de parler ainsi qu'un catholique: "il (Bergson) est parti de l'athéisme pour arriver à Dieu"(1). A côté de ces intransigeants, beaucoup de catholiques avaient exprimé par courrier et dans des articles ou notices parus dans des publications catholiques, leur approbation sans réserve.

Parmi les lecteurs contemporains des Deux Sources, on s'attendrait à une réaction toute particulière de la part de Jacques MARITAIN qui manifestait une opposition véhémente à la "philosophie nouvelle"; ce qui n'eut pas lieu: "Et je m'attendais à ce que Maritain soit plus sévère encore"(2). Cette fois-ci, ce fut le P. Joseph de TONQUEDEC qui figura parmi les plus rigoureux opposants à la doctrine des Deux Sources. Dans son article "La clef des Deux Sources" paru dans Études, tout de suite après la publication de l'ouvrage, le P. de TONQUEDEC jugea utile voire

(1) Ibid., p.156
(2) Ibid., p.163

même nécessaire de livrer la "clef" pour une juste compréhension de l'oeuvre qui venait de sortir. La raison est que les mots bergsoniens, bien que se revêtant d'un aspect simple et facile, sont chargés de sens métaphysique, surtout de cette même métaphysique rencontrée jadis dans l'oeuvre précédente:

"car les notions qu'il manie et qu'il exprime par les mots de tout le monde sont chargés d'un sens spécial, qui doit être cherché dans Matière et mémoire, dans l'Évolution créatrice"(1).

Le BERGSON de la vieillesse est le même que celui du premier "Essai":

"il ne renie aucune de ses conceptions anciennes; bien au contraire, il y insiste avec force"(2).

Que BERGSON ne renie pas sa pensée précédente, cela est bien naturel à un philosophe comme lui qui disait qu'on n'est jamais tenu de faire un livre et qui s'était toujours proposé de ne rien affirmer avant de l'avoir démontré comme acquis. Mais que le philosophe ait élaboré sa nouvelle doctrine à partir de déductions faites de l'oeu-

(1) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Études, 1932, p.516

(2) Ibid., p.516

vre précédente, cela est contraire à l'affirmation même de BERGSON qui ne veut pas qu'on considère la doctrine des Deux Sources ainsi qu'une continuation ou une prolongation de l'oeuvre précédente:

"si ce que je dis dans mon dernier livre était simplement déduit du précédent, comment expliquer que j'aie mis vingt-cinq ans à le trouver?"(1).

Il ne confirme pas surtout sa précédente cosmologie de l'oeuvre de 1907 comme l'auteur de l'article le prétend. BERGSON devait-il peut-être renier en termes explicites la pensée qui l'a jadis couronné de gloire? Il semble reprocher un manque de tact au P. de TONQUEIEC qui paraissait lui demander de désavouer sa cosmologie de l'E-
volution créatrice d'une façon grossière:

"Me reprocher de n'avoir pas renié mes conceptions anciennes, c'est comme si l'on reprochait à Maine de Biran d'avoir gardé la vie sensible après qu'il eut découvert la vie spirituelle"(2).

Partant de ce jugement catégorique et intransigeant que "tout son passé philosophique est présent

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.176

(2) Ibid., p.176

à chaque page de son nouveau livre"(1), le P. de TONQUEDEC suit une voie qui mène bien loin de la juste compréhension des Deux Sources. C'est à partir de l'Evolution créatrice qu'il lit les textes de la nouvelle oeuvre.

Dans cette dernière, il y a deux plans parallèles, le clos et le statique d'un côté, l'ouvert et le dynamique de l'autre, qui coexistent et agissent l'un sur l'autre et qui caractérisent la pensée morale et religieuse de l'oeuvre. L'auteur de l'article rompt ce parallélisme et fait coïncider les deux plans dans une source commune, l'élan vital: "dualité issue (...) de l'élan vital"(2). Le statique et le dynamique, le clos et l'ouvert jaillissent de l'élan vital; la conséquence logique est que ce même élan produit deux espèces d'humanité, l'avortée et la dynamique, qui seraient à leur tour la source immédiate du clos et de l'ouvert:

"une espèce avortée, source de la morale et de la religion statiques"

(1) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Etudes, 1932, p.517

(2) Ibid., p.518

et une autre

"espèce dynamique, origine de la morale et de la religion ouvertes"(1).

BERGSON a-t-il vraiment parlé de deux espèces d'humanité, l'une avortée et l'autre dynamique qui seraient l'origine de la morale close et de l'ouverte? Certes, non; le philosophe conçoit une humanité rigoureusement une mais qui porte en elle le pouvoir de se dépasser; une élite représente ce pouvoir et en s'élevant, elle élève avec elle l'humanité entière. Chaque homme est en pouvoir de réaliser son dépassement mais tous les hommes ne le réalisent pas de fait: et ils deviennent par conséquent une proie de l'exigence sociale, de la fonction fabulatrice, de leur existence biologique et, ce devenant, ils perpétuent en même temps l'exigence sociale, la morale close, la fonction fabulatrice et la religion statique. Le clos, le statique sont le fruit de l'homme qui n'a pas réalisé son dépassement et non point d'une espèce d'humanité avortée issue dès le début de l'élan vital. Aussi l'ouvert et le dynamique sont-ils l'élaboration de l'homme qui a réalisé son dépassement

(1) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Études, 1932, p.518

au sein de la même humanité. L'élan vital est une source unique, il est vrai, mais de nature biologique; il ne peut nullement à lui seul expliquer le phénomène mystique. Au coeur de l'élan vital, il y a l'élan mystique, c'est-à-dire l'élan vital créant de l'imprévisible et du supérieur dans son acte de dépassement:

"un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même"(1).

C'est ce que le P. de TONQUEDEC n'a pas entrevu à travers l'oeuvre de BERGSON. C'est pourquoi il en vint à conclure que

"c'est (...) en ce point central (l'élan vital) que les explications d'aujourd'hui (les Deux Sources) se rattachent à la cosmologie de l'Evolution créatrice ou, pour mieux dire, en sortent"(2).

Et faisant un résumé de l'Evolution créatrice en évoquant les notions de vie, mouvement, création, liberté, intuition, il s'attache surtout à citer les principaux passages qui tracent la dualité esprit-matière dans l'univers et leur action réciproque et insiste sur le problème épineux qui se pose à BERGSON à savoir celui de la dé-

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.152

(2) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Etudes, 1932, p.518

gradation de l'esprit en matière et de la liberté en nécessité: "il n'y a qu'un seul et même principe de toute vie comme de toute matérialité"(1). Et le P. de TONQUEDEC de conclure:

"Telle est cette unité première, dont nous parlions au début de la présente étude, fonds commun de tout, origine des deux courants, des "deux sources" d'où procèdent les réalités cosmiques comme les réalités morales et religieuses"(2).

Le P. de TONQUEDEC lit encore BERGSON avec des concepts scolastiques. Le bergsonisme a son vocabulaire propre; mettre en question ce vocabulaire est chose juste; mais quand on aborde la pensée philosophique elle-même, le lecteur n'a plus le droit de porter un jugement sur les textes qu'à la condition de se soumettre préalablement à leur vocabulaire propre et à donner aux mots le sens que le philosophe leur a attribué. Conférer aux mots bergsoniens le sens qu'ils ont dans la philosophie scolastique n'est pas du tout la voie la meilleure et la plus sûre qui mène à la juste compréhension des Deux Sources.

Le P. de TONQUEDEC ne peut pas concevoir

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.259

(2) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Etudes, 1932, p.529

comment l'élan vital puisse être une source unique de l'esprit et de la matière; il pense l'élan vital à la manière d'une substance, d'un substrat; ainsi de l'esprit et de la matière; et comment, se demande-t-il, deux substances différentes de nature peuvent-elles jaillir d'une même source?

L'élan vital n'est pas une substance pour la simple raison que BERGSON n'admet pas le concept de substance; il est un mouvement de création; BERGSON n'en parle pas de sa nature parce qu'il n'en sait rien; il est durée, existence, création, liberté et c'est tout; ne le questionnons pas trop sur sa nature autrement il nous mettrait mal à l'aise s'il nous demandait quelle est la nature de la substance, question qui ferait sourire beaucoup d'entre les philosophes mais qui est sensée. Etant essentiellement mouvement de création, il n'est pas absurde que l'élan vital soit la source de deux réalités divergentes.

En outre, d'après la philosophie classique, l'esprit est une substance simple, une, caractérisée par la faculté d'intellection et s'oppose à la matière, réalité composée et multiple, vouée au changement et à la désagrégation. La liberté est une capacité de l'esprit qui peut

choisir entre deux possibles contre toute raison qui justifie le choix. La morale est la notion du bien et du mal que l'intelligence distingue et elle oblige sous peine de responsabilité. La religion, une reconnaissance de l'existence de Dieu, d'un Dieu transcendant, créateur de tous les êtres. Ces notions admises, il est aberrant de penser l'élan créateur ainsi qu'une origine de si différentes "émanations". Mais BERGSON est d'abord bergsonien et ces mêmes mots revêtent chez lui tout un autre sens.

L'esprit est un effort créateur qui se manifeste par le dépassement de soi-même, par la création; la liberté, c'est l'esprit dans l'action de créer; la morale close, une contrainte sociale qui n'a aucune relation avec la notion du bien et du mal en soi; la morale ouverte, une intuition du bien dont découle nécessairement une sympathie et par conséquent l'agir bien de façon spontanée; la religion statique résulte d'un besoin biologique qui est l'instinct de la conservation de la vie; la religion dynamique est une émotion mystique, un élan au coeur de l'élan vital et qui vient de Dieu.

Donnant aux mots un sensbergsonien, le bergsonisme n'apparaît plus ainsi qu'une philosophie frappée de contradictions ou penchant vers l'athéisme. Il est possible voire même souhaitable de faire un effort pour sortir de la conception classique du monde pour en découvrir une autre peut-être meilleure à moins que la philosophie traditionnelle ne veuille encore conserver sa couronne et son titre de "philosophia perennis".

Dans la deuxième partie de son article, le P. de TONQUEDEC va plus loin encore dans son incompréhension du bergsonisme. D'après lui,

"M. Bergson fait profession de ne pas croire à l'efficacité du raisonnement: ce qui revient à nous prévenir que nous n'avons à attendre de lui, en justification de ses vues, aucune raison démonstrative"(1).

Et il poursuit:

"En conséquence, c'est une méthode d'expérience, une intuition qu'il nous invite à employer pour obtenir, ici comme ailleurs, la certitude"(2).

De là, il passe à faire la critique des concepts d'intuition,

(1) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Etudes, 1932, p.535

(2) Ibid., p.535

de vie, et exprime ses points de vue en ces termes:

"C'est donc à l'intelligence qui conçoit et raisonne, non à l'expérience, qu'appartient la décision du problème, métaphysique par nature, qui se pose ici"(1).

BERGSON a-t-il jamais affirmé que c'est à l'expérience qu'appartient le dernier mot en métaphysique? Toute l'oeuvre bergsonienne est une protestation contre le positivisme comme elle l'est aussi contre l'intellectualisme. Sûrement, le P. de TONQUEDEC n'a pas bien pénétré la métaphysique positive fondée sur une méthode toute bergsonienne s'appuyant à la fois à l'expérience et au raisonnement. C'est pourquoi, en portant un jugement sévère sur les Deux Sources sans en avoir préalablement pénétré la nouveauté, il prête le flanc à ce jugement sévère que BERGSON lui-même porta à son égard en notant au crayon dans les deux premières pages de ce même article des Etudes: "Inintelligence complète"(2).

"Cependant, ajoute BERGSON, MASSIS me donne

(1) Joseph de TONQUEDEC, La clef des Deux Sources, dans Etudes, 1932, p.538

(2) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.176

un peu sur les doigts"(1). Henri MASSIS, fondateur de la Revue Universelle en 1920, partisan d'une renaissance thomiste, esprit ardent dans ses convictions catholiques, écrivait déjà, sous le pseudonyme d'Agathon, dans l'Opinion, des enquêtes remarquées sur les Jeunes Gens d'aujourd'hui. A la parution des Deux Sources, il en publia dans la Revue Universelle deux articles critiques dans la même année de 1932. Il y distingue ce que BERGSON avait l'intention de faire et ce qu'il fit en réalité.

Le philosophe, dit-il, n'avait nullement l'intention d'écrire une oeuvre nouvelle déduite de la précédente car un sujet nouveau requiert une réflexion nouvelle et des données différentes: vingt-cinq ans de réflexion et les recherches scientifiques de la sociologie, de l'ethnologie et de la mystique. Et MASSIS de reconnaître que

"pour sa part, et encore que rien ne lui eût été plus facile, il s'était refusé à tirer de son oeuvre antérieure une philosophie de la morale et de la religion, estimant que ce sont là des problèmes originaux, qui requièrent une méthode originale, une sympathie originale, et un élan original"(2).

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.163

(2) Henri MASSIS, La morale de Bergson, dans Revue Universelle, 1932, p.231

La méthode, la sympathie, l'élan originaux ne manquèrent pas à BERGSON qui, en élaborant sa philosophie de la morale et de la religion, glissa en réalité dans sa métaphysique précédente car

"malgré l'intervention de nouvelles données, de nouveaux points de vue, d'intuition d'une autre nature, il n'y a rien, en effet, dans son dernier livre qui ne fut implicitement contenu dans sa philosophie antécédente"(1).

Les Deux Sources s'annonçaient donc d'une façon nouvelle et les lecteurs s'attendaient à un virage dans la philosophie de BERGSON et beaucoup d'entre eux à une conversion philosophique et religieuse. Mais les Deux Sources furent encore un autre témoignage de ce que BERGSON n'était pas encore rentré au bercail philosophique et religieux des contemporains; ce fut une déception pour ceux qui s'attendaient à voir un BERGSON régénéré et une victoire pour les sympathisants du septuagénaire. Surtout, pense Henri MASSIS, l'oeuvre est une preuve finale de l'échec du bergsonisme:

"une telle approche de la vérité ne rend que plus

(1) Henri MASSIS, La morale de Bergson, dans Revue Universelle, 1932, p.232

sensible l'échec final qui lui fut imposé par sa fidélité à ses propres principes"(1)

et plus loin:

"Les Deux Sources de la morale et de la religion ne font guère, en effet, que développer ce que l'Évolution créatrice permettait d'ores et déjà de prévoir"(2).

Comme le P. de TONQUEDEC, il voit que les Deux Sources étaient déjà contenues dans l'oeuvre de 1907; mais contrairement à lui, il ne s'attarde pas à le démontrer mais à en tirer les dernières conséquences.

D'après lui, cet échec final dont il est question consiste à

"priver l'âme de ce désir de l'Être par lequel nous nous élevons jusqu'au monde purement spirituel et jusqu'à la Divinité"(3)

et à

"priver également l'âme du désir du bien, en supprimant le commandement intelligible de la loi morale, l'impératif universel et nécessaire du devoir"(4)

L'âme est naturellement portée à désirer

(1) Henri MASSIS, La morale de Bergson, dans Revue Universelle, 1932, p.232

(2) Ibid., p.233

(3) Ibid., p.232

(4) Ibid., p.232

l'Être, Dieu; un pareil désir l'élève d'un monde qui l'en-
gloutit dans les tracasseries et les préoccupations matérielles à
un autre spirituel où l'âme est plus libre d'être soi-même,
très proche de Dieu. L'âme désire aussi naturellement le
bien; plus son intelligence le perçoit et en découvre la
nécessité et l'impératif, plus la volonté serait à même
d'y tendre et d'agir bien. L'âme, dans la philosophie clas-
sique, est conçue comme un quelque'un qui possède quelque
chose, le désir du bien, et dont il reste libre d'en faire
usage ou non. Ainsi, la finalité et la liberté sont en même
temps sauvegardées sans se heurter à condition de ne pas
pousser trop loin la réflexion.

Dans le bergsonisme, la conception de l'âme
diffère bien de celle de la philosophie thomiste que pro-
fesse Henri MASSIS. L'âme n'y est pas conçue à la façon d'un
quelqu'un qui possède quelque chose mais d'un quelque'un qui
est à la fois le quelque chose: l'âme est essentiellement
désir du bien; c'est un peu comme la philosophie classique
conçoit Dieu avec la différence que l'âme individuelle n'a
pas existé depuis toujours.

Que l'âme ait le désir de connaître et d'atteindre Dieu en s'unissant à lui ne fait nullement qu'une pareille conception exclut la possibilité que l'âme soit essentiellement désir, élan vers Dieu. Bien plus, le bergsonisme définit l'âme par ce désir même qui est appelé mystique parce que la mystique en est la manifestation scientifique. La philosophie classique définit l'âme par une puissance spirituelle parce qu'elle présente des activités spirituelles; le bergsonisme la définit par un élan parce qu'elle se présente aussi comme tel; les deux définitions procèdent par induction car elles partent de l'expérience. Reste à savoir quelle est l'expérience la plus fructueuse, la plus perspicace et par conséquent la plus apte à servir comme fondement de la définition. Désirer une chose, c'est agir en vue de l'atteindre; ce qui suppose le but à atteindre et l'action progressive pour y parvenir. L'élan vers quelque chose suppose aussi un but à atteindre et une action presque instantanée bien que le but à atteindre soit encore inconnu en termes d'intelligence mais vivement perçu par intuition. Désirer est l'acte de l'intelligence et l'é-

lan en est celui de l'intuition. Lequel des deux exprime-t-il mieux la nature de l'âme? Vouloir y répondre équivaudrait à répéter encore une fois les différences entre la philosophie intellectualiste et le bergsonisme. Ici, il n'est pas question de porter un jugement pour ou contre le bergsonisme en tant que métaphysique; une chose est cependant sûre, c'est que la philosophie des Deux Sources ne détruit pas les valeurs dont M. MASSIS se fait le défenseur.

Elle ne détruit surtout pas dans l'âme le désir du bien. Nous devons éclairer une fois encore les concepts pour que s'éclaire cette lutte engagée contre les Deux Sources. Agir bien, pour l'auteur de l'article, c'est découvrir le bien par l'intelligence, en concevoir la nécessité et l'impératif. Le bien serait un ordre inhérent à la nature même de la création et qui rappellerait continuellement à une intelligence libre l'obligation et la nécessité de s'y conformer. La notion du bien ne peut donc pas s'en passer de la notion d'obligation et de nécessité: "il faut" faire le bien.

Dans les Deux Sources, la notion du bien s'en passe bien de celle d'obligation et de nécessité; de plus, elle en est une notion tout à fait à l'antipode; l'obligation, la nécessité, la contrainte sont d'origine sociale et elles sont l'étoffe même de la morale close, celle de l'homme primitif, du primitif qui survit dans le civilisé d'aujourd'hui. Le bien n'oblige pas mais il attire; il n'est pas l'objet d'une morale qui permet et qui défend; il est de l'essence même de la mystique qui est le bien déjà vécu: l'Amour.

Dans la philosophie classique, le bien est conçu mais il est à atteindre; dans la morale ouverte des Deux Sources, le bien est déjà vécu et à plus forte raison conçu et atteint. Je ne vois donc pas de raison pour nous inquiéter du sort du bien dans les Deux Sources; pour penser à nouveau le phénomène moral et religieux, il a fallu à BERGSON vingt-cinq ans de lecture et de compagnie des grands mystiques de l'humanité; plutôt que de le critiquer, nous ferions bien de réfléchir avec le philosophe sur des notions que peut-être à tort nous admettons qu'elles sont acquises une fois pour toutes.

Aussi termine-t-il son article par des mots qui sonnent fort:

"Mais pour s'achever en biologie transcendante, en vitalisme mystique, c'est la même regression de la spiritualité dans le pur temporel, la même confusion entre Dieu et le monde, c'est le même évolutionnisme panthéistique"(1).

Quelle différence y a-t-il entre une biologie transcendante et une vie transcendante? Entre un vitalisme mystique et une vie mystique? La spiritualité étant l'état d'un être historique, n'est-elle pas elle aussi du temporel? La philosophie classique de MASSIS pourrait-elle expliquer le fait de la création, même ex nihilo, sans professer un certain émanatisme? L'être, sortant du néant par la volonté de Dieu, peut-il conserver son être si la volonté divine elle-même ne persisterait pas à le soutenir dans l'existence par un vouloir divin continu? Pouvons-nous fixer avec précision la différence qui passerait entre une émanation de la volonté divine et une autre de la nature divine? Pourquoi donc secouer rudement la pensée d'autrui

(1) Henri MASSIS, La morale de Bergson, dans Revue Universelle, 1932, p.233

quand notre système philosophique est aussi fragile que le leur? Pourquoi surtout forcer les points faibles d'une pensée quand toute la philosophie nage dans l'incertitude et le probabilisme?

Henri MASSIS clôt son second article en ces termes:

"Otant tout sens réel à la transcendance divine, il n'a pu qu'aborder dans sa métaphysique de la durée, du changement, l'expérience elle-même des saints et identifier l'amour de Dieu avec l'énergie créatrice"(1).

Ceci est vrai si nous avons intérêt à forcer les textes bergsoniens et ceci est moins vrai si nous les lisons avec l'esprit dont furent écrits les Deux Sources.

En juillet 1932, dans la Revue de Paris, René LE SENNE ajoute un chaînon à la série des articles parus au sujet de la dernière oeuvre de BERGSON. Professeur à la Sorbonne, de tendance rationaliste, spiritualiste et ontologique, il était un des maîtres de la philosophie de l'esprit. Il admet bien que les Deux Sources sont la conclusion

(1) Henri MASSIS, La morale de Bergson, dans Revue Universelle, 1932, p.

logique de la philosophie de la durée puisque celle-ci est devenir et en tant que telle

"elle suggère deux questions: celle de son avenir prochain, celle de sa source éternelle. M. Bergson y répond aujourd'hui"(1).

L'auteur de l'article pénètre surtout le phénomène de l'intuition et l'analyse à la manière bergsonienne:

"L'intuition est une sympathie. Toute sympathie unit celui qui éprouve et ce qui est éprouvé. Mais dans cette union la pénétration mutuelle est susceptible d'une infinité de degrés"(2).

Ainsi, la réalité de l'expérience religieuse se découvrirait beaucoup mieux à l'aide de l'intuition plutôt qu'avec des termes d'intelligence.

L'obligation morale, LE SENNE la situe

"à mi-hauteur entre l'unité impersonnelle de la nécessité et l'unité irradiante de la personnalité"(3).

Est-ce là une pensée fidèle à la doctrine bergsonienne? Il est vrai que la morale close et la morale ouverte coexistent et se compénètrent mais elles ne se combinent jamais: l'obli-

(1) René LE SENNE, Le livre récent de M. Bergson, dans Revue de Paris, 1932, p.411

(2) Ibid., p.411

(3) Ibid., p.415

gation morale est d'une nature tout à fait différente de celle de l'aspiration: leur origine, leurs manifestations, leur action, leur achèvement sont tout à fait différents.

De même, quant à la religion statique et dynamique, LE SENNE pense que

"la religion statique n'est que le dehors de la religion dynamique (...) et qu'elle accomode le divin à des hommes trop engagés dans la nature pour en ressentir toute l'intériorité spirituelle"(1).

Je me demande avec BERGSON comment le statique pourrait-il accomoder le divin aux hommes s'il en est de nature inférieure et s'il n'en est pas un mélange de social et de divin? La religion statique ne peut pas manier le divin: le divin est élan, liberté, création tandis que la fabulation est figement, esclavage, une production de la faiblesse de la nature humaine.

"Sans religion sociale - ajoute LE SENNE - les mystiques ne trouveraient pas ce milieu de propagation, ce langage cultuel, ce véhicule pour la communication des âmes, sans lesquels leur expérience resterait un secret emprisonné au cœur de leur vie. Comme partout dans le bergsonisme, pensons ici dans l'entre-deux"(2).

(1) Ibid., p.418
(2) Ibid., p.418

Qu'entend-il l'auteur de l'article par religion sociale? Est-ce la statique, celle qui est issue de la société, de la fabulation ou la dynamique qui est devenue la religion de la société? Certes, la religion issue de la mentalité sociale ne peut en aucune façon exprimer la dynamique ni lui servir de véhicule pour la transmettre aux hommes; tandis que la religion dynamique, pour être communiquée aux hommes, a besoin d'un véhicule social, d'une expression sociale, de noyaux religieux et à condition que ces mêmes noyaux continuent à rester des foyers de mysticisme et ne dégèrent point en des corps sclérosés qui empêchent d'atteindre le but pour lequel ils ont été créés. Le bergsonisme ne veut donc pas se situer dans l'entre-deux car il est clair et simple; cependant une telle simplicité ne fut pas toujours reconnue par ses lecteurs et il leur fut parfois difficile de l'accepter ne pouvant prévoir où elle les mènerait. L'intention bergsonienne fut très souvent interprétée en termes d'intelligence; ce qui fut l'origine de beaucoup d'incompréhension.

Toutefois, LE SENNE souligne à la fin de son article que l'intuition promettait dès les Données immédiates de nous introduire dans un domaine nouveau et riche,

le spirituel:

"En faisant, dès son début, de l'intuition la connaissance absolue, la philosophie bergsonienne faisait prévoir le terme de sa spiritualisation"(1).

L'intuition ouvre ainsi la voie au divin.

Avec LE SENNE, le lecteur a l'impression d'être en compagnie de penseurs qui ont lu les Deux Sources sans les confronter avec une philosophie précédente, surtout avec la classique. Léon BRUNSCHWICG, professeur à la Sorbonne de 1909 à 1939, se dissimulant sous le nom de M. Brun pendant les persécutions antisémites, lui aussi un des maîtres de la philosophie de l'esprit, publia son article juste après la parution des Deux Sources, en avril 1932 dans Nouvelles Littéraires; il donne l'impression de ne pas vouloir faire trop de commentaires et de n'avoir surtout pas l'intention d'en porter un jugement de valeur. Il ne s'écarte pas trop des textes et il reproduit presque fidèlement la pensée de BERGSON; ce qui fait dire à ce dernier:

"J'ai lu l'article de Brunschwicg... Il est bien curieux... (...). Il est bien curieux. On sent la gêne

(1) René LE SENNE, Le livre récent de M. Bergson, dans Revue de Paris, 1932, p.419

de celui qui l'a écrit. Il n'ose ni m'attaquer, ni adhérer à ce que je dis. Il tourne autour du sujet, et néglige l'essentiel. Tout ce que j'en puis espérer, c'est qu'il donnera le désir de lire mon livre, parce qu'on ne comprendra pas ce qu'il en dit"(1).

Pourquoi Frédéric LEFÈVRE a-t-il préféré de publier dans Nouvelles Littéraires l'article de M. BRUNSCHWIG plutôt que celui de Jacques MARITAIN, Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble, plus tard ministre du gouvernement de Vichy en 1940 mais toujours ami intime de BERGSON? En connaître les motifs n'est pas de grand intérêt pour notre étude. Un deuxième article de CHEVALIER, publié plus tard dans la Revue des deux mondes en juin 1932, est lui aussi une exposition fidèle de la doctrine contenue dans la dernière oeuvre de BERGSON. Ce qui le distingue, c'est l'éloge qu'il en fait du bergsonisme qui, d'après lui, devait aboutir aux Deux Sources:

"Il (l'ouvrage) illumine toute une pensée, il retrace l'histoire d'une âme, il donne son véritable sens à une oeuvre"(2).

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.163

(2) Jacques CHEVALIER, M. Bergson et les sources de la morale, dans Revue des deux mondes, mai 1932, p.394

Un pareil jugement est à la fois positif et négatif. Il est négatif parce qu'il est celui d'un ami qui porte une appréciation sur son ami intime et il risquerait de jaillir plutôt du coeur que d'émaner de la raison; il est aussi positif étant donné que Jacques CHEVALIER, vu l'intimité avec BERGSON, pouvait lire entre les lignes et retrouver la pensée pure de l'auteur même dans les passages moins clairs et que d'autres avaient abordés avec un sens critique plus aigu dont émanèrent parfois des jugements assez sévères sur la pensée bergsonienne.

Avec Jean BARUZI, c'est le côté positif des Deux Sources qui est mis en relief et l'auteur de l'article traite, dans Recherches Philosophiques, un sujet bien défini à savoir le point de rencontre de BERGSON et de la mystique chrétienne; ce n'est plus une "étude critique des Deux Sources", titre commun à presque tous les penseurs déjà cités, mais un essai de confrontation entre la mystique chrétienne et celle de l'élan vital.

Il remarque en premier lieu qu'il y a dans

l'ouvrage

"une recherche d'une essence du Christianisme. (...) mais si le christianisme doit être défini en son mouvement et non en l'un quelconque de ses moments, c'est un mouvement d'essence mystique que BERGSON cherche à atteindre en lui"(1).

Le christianisme vécu, la mysticité seraient la voie la meilleure pour poser de façon neuve le problème de l'existence de Dieu et celui de sa nature. Mais de quelle mysticité est-il question? De celle du christianisme issue du dogme du péché originel et de la Rédemption ou de celle des Deux Sources qui n'a pas rencontré ni le péché ni la grâce? Jean BARUZI observe finement que dans les Deux Sources, bien que la question du péché et de la grâce soit absente "expressément", la mystique chrétienne y est partout "bien atteinte, et non son fantôme". Comment cela s'explique-t-il? Ne faudra-t-il pas, pense l'auteur de l'article, forger à nouveau nos concepts théologiques, les notions qui passent pour fondamentales mais qui de fait peuvent et doivent être élaborées de façon nouvelle? Ce qui équivaudrait à dire qu'un renouveau dans la

(1) Jean BARUZI, Le point de rencontre de Bergson et de la mystique, dans Recherches Philosophiques, 1932-1933, p.308

pensée théologique pourrait bien provenir de la part d'un philosophe sans attendre le nihil obstat du théologien:

"Il n'y a pas ici de théologie. Mais n'y a-t-il pas une introduction à une critique de la théologie?"(1).

L'Evangile n'emploie pas un langage philosophique pour parler de la grâce. Les termes et les notions créés et adoptés jusqu'ici par les théologiens ne sont-ils pas malléables pour se prêter aux lois de l'évolution et doit-on toujours penser la grâce ainsi qu'une aide accordée par un acte de volonté divine, par un décret dans le temps subordonné au mille fantaisies de la liberté humaine?

"N'y aurait-il pas moyen d'aborder, en effet, par d'autres voies que celles que nous proposent les théologies traditionnelles, la vie humano-divine?"(2).

Jean BARUZI croit donc à une rencontre effective entre la mystique des Deux Sources et celle de l'Evangile bien que des différences séparent réellement la métaphysique bergsonnienne de l'aristotélicienne adoptée par le christianisme. La même fin étant atteinte, l'élévation de l'humanité à la

(1) Ibid., p.314

(2) Ibid., p.314

mysticité, reste à savoir quelle est la métaphysique la meilleure pour laquelle le christianisme devrait opter: est-ce pour l'émotion ou le devoir, pour l'intuition ou l'intelligence? Une chose est au moins certaine : le bergsonisme n'est pas à condamner mais plutôt à approfondir; voilà ce qui se dégage de l'article de M. BARUZI.

Plus que Jean BARUZI, le P. Blaise ROMEYER fait preuve d'une perspicacité remarquable dans la compréhension du bergsonisme. Il reconnaît bien, dans son article paru dans Archives de Philosophie, que l'expérience mystique laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Mais la philosophie de l'intuition ordinaire est là pour préparer une philosophie de l'intuition mystique, car l'intuition peut admettre une "intensification supérieure".

Il commence la deuxième partie de son article par une réflexion toute de bon sens:

"il est insignifiant et stérile de prétendre (...) porter sur les autres un jugement de valeur. A moins, bien entendu, que l'on fût certain de la vérité in-

tégrale du système pris comme étalon. Or il n'existe, en fait, aucun système strict de philosophie qui soit définitif et complet tout ensemble"(1).

De cela il en tire la conclusion de ne pas porter, d'après des systèmes particuliers, un jugement de valeur sur la morale et la religion contenues dans les Deux Sources, mais de les étudier "à la lumière de la raison humaine envisagée dans l'absolu"(2).

Il fait d'abord observer que la morale bergsonienne a une portée psychologique, sociologique et que BERGSON a dégagé d'une main sûre l'étendue, l'importance individuelle et collective des milieux sociaux sur la formation des croyances morales à l'intérieur de ces mêmes milieux. Une difficulté néanmoins surgit:

"Comment expliquer le fait que BERGSON se serve des locutions "obligation morale", "devoir", "angoisse morale", "conscience", "obligation pure" pour signifier le sentiment global des impératifs sociaux? Ne va-t-il jusqu'à y voir "ce qui est primitivement et purement obligatoire" (...) (bien que) l'obligation issue du groupe social ne constitue qu'un élément infime de la morale?"(3).

(1) Blaise ROMEYER, Morale et religion chez Bergson, dans Archives de Philosophie, 1932, p.298

(2) Ibid., p.298

(3) Ibid., p.299

Et le P. ROMÉYER prouve que la difficulté ne tient pas parce que BERGSON n'admet pas de source sociale aux éléments vraiment "moraux" de l'obligation, mais de source sociale seulement à la pression et à la contrainte. Seule l'obligation d'amour, celle des mystiques, est "morale" parce qu'elle n'est pas à proprement parler une obligation mais un appel. Il fait remarquer ensuite que le philosophe aurait mieux fait de n'avoir eu à adopter les mêmes mots classiques - morale, devoir, conscience - qu'en les employant dans leur sens traditionnel.

L'auteur des Deux Sources n'aurait-il pas entrevu les inconvénients qui auraient découlé d'un pareil équivoque? - Certes, oui, mais il a préféré risquer l'aventure pour ne pas discréditer sa métaphysique qu'il voulait qu'elle soit et qu'elle reste à tout prix positive, c'est-à-dire se servant de la science comme point de départ plutôt que de la métaphysique; et la sociologie du temps parlait abondamment de morale sociale et de religion sociale: BERGSON adopta leurs termes pour les combattre avec leurs propres armes espérant que les philosophes comprennent son intention et lui pardonnent cette imprécision voulue en vue d'un bien plus

grand qui est celui d'obliger scientifiquement les scientifiques à devenir aussi un peu philosophes. Plus probablement encore, BERGSON fit emploi du même vocabulaire classique parce qu'

"une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement"(1).

Le P.ROMÉYER se pose ensuite la question que tous les intellectuels s'étaient posés à la parution des Deux Sources et qui suscita une vive opposition au bergsonisme. La morale bergsonienne est-elle rationnelle? - Certes, non, répond l'auteur de l'article et au lieu de se déchaîner en paroles fortes contre le bergsonisme, il en prend au contraire la défense et d'une manière bien intelligente. La morale ouverte n'est pas intellectuelle pour ne pas s'y réduire à la raison humaine, finie par nature; elle tire son origine de l'élan mystique lui-même, de Dieu amour et, en ce sens, elle n'a pas de limites; ce qui n'empêche pas qu'elle

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.123

soit conforme aux principes rationnels et c'est précisément pour cette raison qu'elle peut être transcrite en idéal par l'élite de l'humanité, par toute l'humanité devenue élite.

N'étant pas intellectuelle, la morale ouverte dépasse les limites de la raison et emprunte les dimensions de l'amour de Dieu lui-même. Etant conforme aux principes rationnels, elle peut être adoptée par les hommes à condition que les hommes s'humanisent jusqu'à réaliser leur humanité et devenir par conséquent pareils à ceux que nous considérons aujourd'hui comme des privilégiés et formant une élite. Et le P. ROMÉYER conclut en ces termes:

"Quand on a compris son idée, il est impossible de n'en pas saisir la légitimité"(1).

Et que dire de la religion dans les Deux Sources? L'auteur de l'article écrit:

"Ce qui dans les Deux Sources sonne haut et pur, c'est l'admirable chapitre troisième, sur la religion dynamique, sommet de ce livre et de toute la philosophie bergsonienne"(2).

et il fait dire expressément au philosophe les thèmes majeurs

(1) Blaise ROMÉYER, Morale et religion chez Bergson, dans Archives de Philosophie, 1932, p.305

(2) Ibid., p.309

de la philosophie traditionnelle à savoir l'existence de Dieu, d'un Dieu Amour, personnel, créateur de l'homme à qui il a accordé le pouvoir de se dépasser.

Ce qui ne l'empêche pas de faire des réserves sur le bergsonisme lui reprochant sa méfiance à l'égard de l'intelligence et soutenant que le Dieu des chrétiens n'est pas celui d'ARISTOTE ou de Saint Thomas d'AQUIN mais plutôt celui de Saint AUGUSTIN. Il termine son article en suggérant au lecteur que la théodicée bergsonienne ne peut pas et ne doit pas remplacer la théodicée rationnelle mais qu'elle pourrait constituer une autre complémentaire dans les limites de l'expérience mystique; la suggestion est valable si la complémentarité s'achemine toujours plus vers l'unité.

L'année 1932 finit par un article important paru en octobre dans Etudes Carmélitaines. L'auteur, Etienne BORNE, relève d'une façon progressive et dans des paragraphes portant des titres les failles de la doctrine des Deux Sources et en porte un jugement de valeur.

La métaphysique de l'Evolution créatrice est,

dit-il, à la base de la morale et de la religion de l'oeuvre nouvelle. Le point de départ de l'une est exactement le point d'arrivée de l'autre, et

"Nous connaissons dès l'Evolution créatrice les deux sources de la spiritualité humaine et nous pouvions prévoir qu'à la vie habitée devait répondre une morale de l'imitation et à la vie militante une morale de dépassement"(1).

D'après la métaphysique de l'Evolution créatrice, l'homme, étant une parcelle de la Vie universelle, est sollicité par le poids de la pression et par l'appel de l'aspiration qui sont toutes deux "des énergies naturelles, qui sont en nous sans être de nous". Obligation et Appel sont donc, contrairement à ce qu'affirme BERGSON, de même nature:

"Dans l'ordre proprement moral, et avant même d'entrer dans l'ordre religieux, nous sommes saisis par plus grand et plus fort que nous. Et nous sommes même plus dépendants lorsque nous écoutons la voix de l'aspiration que lorsque nous tenons avec application notre personnage dans la comédie humaine"(2).

Il semble que M. BORNE n'a pas bien pénétré l'appel chez le héros et le saint bergsoniens. L'obli-

(1) Etienne BORNE, Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne, dans Etudes Carmélitaines, 1932, p.160

(2) Ibid., p.160

gation sociale est tissée de contrainte; elle inclut un ordre impersonnel venant de l'extérieur et une volonté qui se plie à cet ordre parce qu'elle ne peut pas s'en émanciper. Par contre, l'appel n'a aucune senteur de contrainte ni d'obligation venant de l'extérieur ni le sentiment d'une volonté qui se plie à une autre étrangère; il est mouvement vers l'avant, un mouvement spontané qui jaillit d'une personnalité déjà préparée à l'action et qui agit sans être contrainte parce que l'action fait d'ores et déjà une partie intégrante de sa nature. L'appel oblige mais il n'est pas obligation.

L'appel bergsonien n'est même pas à confondre avec l'appel biblique. Et Dieu appela Abraham: "Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai"(1). Dans cet appel, il y a encore la contrainte d'un ordre venu d'une volonté étrangère bien qu'elle soit celle de Dieu et accompagnée du sentiment de confiance, de sûreté et d'amour qui diminueront de beaucoup l'élément de contrainte qui y est contenue. Ainsi l'appel d'Abraham est caractérisé par une volonté qui veut parce

(1) Genèse, XIII, 1.

qu'elle a confiance en celui qui ordonne mais qui n'a pas toutefois compris le sens de l'ordre tandis que l'appel du héros bergsonien jaillit spontanément d'une âme qui veut parce qu'elle a déjà compris; ici, l'âme est elle-même créatrice de l'objet de son vouloir; ici, concevoir et vouloir sont issus d'une même personne; dans l'appel biblique, une personne conçoit et l'autre ne refuse pas de vouloir.

Aussi l'idée de fin n'est-elle pas atteinte avec profondeur; l'auteur de l'article reproche à l'idée de fin bergsonienne le manque de dynamisme. Comment le bergsonisme, essentiellement dynamisme, pouvait-il en manquer dans l'idée de fin? Il est vrai que BERGSON ait combattu avec force toute finalité; ce fut précisément pour sauvegarder la grande Finalité, la destinée de l'homme. Les petites finalités sont toutes closes, égoïstes et c'est en tant que telles que le bergsonisme les combat avec acharnement. La patrie, la famille et tout autre groupement naturel ou conventionnel sont implicitement combattus dans le bergsonisme non pas en tant que tels, mais parce qu'ils dégèrent en un groupe compact dont la finalité est sa propre conservation oubliant que

sa vraie finalité devrait consister dans son épanouissement au sein de l'univers. Ainsi l'amour patriotique en soi n'est pas une finalité à condamner parce qu'il est un amour limité, mais parce que cet "amour" se manifeste telle une haine pour l'étranger, cet "amour" ne serait plus de l'amour vrai et il serait par conséquent une finalité en discordance avec la Finalité de l'univers, une finalité à combattre donc à juste raison.

"L'amitié de Dieu en faisant irruption dans un coeur ne détruit pas les anciennes amitiés et les vieux attachements"(1)

et

"ne condamne pas un attachement naturel"(2);

ceci est vrai si l'essence de l'amitié reste l'amour, un amour toujours prêt à se dilater et à embrasser les autres; mais si l'amitié dégénère en un amour de groupe, elle est encore de l'amitié dans le sens social et conventionnel et non point dans le sens mystique; combattre de pareilles finalités dans l'amitié, ce n'est pas méconnaître des sentiments naturels et bons mais c'est combattre l'égoïsme déguisé en

(1) Etienne BORNE, Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne, dans Etudes Carmélitaines, 1932, p.165

(2) Ibid., p.165

amitié, portant abusivement son nom et se présentant avec de fausses créances.

D'autre part, la philosophie de l'émotion ne satisfait guère l'auteur de l'article.

"M. BERGSON donne à la vie affective une redoutable autonomie (...). Nous sommes en présence d'un renversement complet de valeurs; il ne faut plus dire: tant vaut le bien tant vaut l'émotion (...), mais au contraire, tant vaut l'émotion tant vaut le bien inconnu vers lequel cette émotion nous entraîne (...). Nous aurons à nous demander si cette psychologie (...) est une interprétation correcte de l'expérience du saint et du mystique"(1).

- Plus que psychologie, cette doctrine de l'émotion est une philosophie surtout qu'elle n'appartient pas à la vie affective; l'émotion bergsonienne est une activité de l'esprit conçu non pas à la manière d'une simple intelligence mais plutôt tel un pouvoir intuitif; l'intuition, n'excluant pas la discursion, est aussi sympathie et elle renferme ainsi toute l'activité spirituelle de l'homme. L'émotion psychologique est un état affectif aveugle; l'émotion du héros et du saint est une connaissance pure, simple et limpide et de ce fait elle est essentiellement un acte de création; l'émo-

(1) Ibid., p.166

tion mystique est de l'ordre affectif dans ses phases préparatoires; plus le mystique s'affirme dans l'amour de Dieu, plus sa personnalité se débarrasse des états affectifs et plus elle devient essentiellement émotion intuitive, une vision simple et limpide, une émotion pure vibrant peut-être au même rythme de l'élan créateur.

Cette émotion exclut toute obligation; elle est essentiellement attrait; ce qui ne convainc guère l'auteur de l'article pour qui

"M. Bergson a mis toute sa subtilité et tout son génie à dissocier à l'intérieur même de l'idée de fin obligation et attrait, la première étant renvoyée à la raideur de la pression, la deuxième étant réservée à la souplesse de l'aspiration (...). Il s'est toujours refusé à admettre l'unité de l'homme"(1).

Comment BERGSON peut-il admettre l'unité de deux choses incompatibles? L'obligation et l'aspiration sont de deux natures différentes bien que pouvant se trouver dans la même personne mais jamais au même moment de son évolution. L'homme devenu mystique n'est plus l'homme d'hier qui était soumis à l'obligation; c'est la même individualité, mais ce

(1) Ibid., p.167

n'est plus le même moi: l'adulte de quarante ans n'est plus l'enfant de cinq ans bien qu'il s'agisse du même "homme"; c'est toujours le même moi mais qui n'est plus le même; c'est un moi capable de se dépasser, de se créer, de pouvoir appartenir à une autre espèce en faisant le saut; c'est le paradoxe du moi créateur.

Ce même paradoxe dans l'appel du héros, M. BORNE n'a pu entièrement le saisir. Il pense que la conception bergsonienne de l'appel introduit au coeur de l'action deux fins contradictoires: le service de la société et les exigences de l'appel et il en déduit que

"Notre situation en deviendra psychologiquement insoutenable. Car nul ne peut servir deux maîtres, et s'il aime la discipline sociale, il haira l'idéal humain, et s'il aime l'idéal humain, il haira la discipline sociale"

et il ajoute

"Pour le héros, la société est le mal (...) qu'il est impossible d'éliminer (...) et que le héros trouvera en lui-même puisque la société nous est devenue intérieure (...) ce qui entourera fatalement la spiritualité d'une atmosphère d'angoisse"(1).

(1) Ibid., p.169

On ne lit aucune part dans les Deux Sources que le héros et le saint haïssent la discipline sociale; il est vrai qu'ils ont dépassé le stade de la contrainte sociale sans toutefois éprouver aucune gêne vis-à-vis de la discipline sociale, car celle-ci est une chose et la contrainte en est une autre chose. L'obligation sociale dont il est question dans l'oeuvre de 1932 est le signe d'une humanité primitive dont les lois sociales sont aussi pauvres que les mentalités qui les ont produites tandis que la discipline sociale est une émanation intelligente d'une mentalité évoluée qui convient fort bien et surtout à des esprits évolués tels que ceux des mystiques. Le mystique bergsonien, en sauvegardant l'idéal humain qui le transporte, continue à aimer la discipline sociale tout en luttant contre l'obligation sociale.

Pour le héros bergsonien, la société n'est pas un mal comme le prétend comprendre M.BORNE; elle est la victime du mal, d'un mal qui provient, malheureusement, d'elle-même: elle est encore enfant et elle vit, parle, prie, légifère à la manière des enfants; le héros, sans aucune envie de ressembler à cet enfant, continue à l'aimer tout en es-

pérant de le voir un jour libéré de son enfance. Cette attente n'est pas du tout "une atmosphère d'angoisse qui entoure fatalement la spiritualité" du héros et du saint bergsoniens; elle est plutôt espoir et patience; elle est amour.

En abordant la mystique contenue dans les Deux Sources, Etienne BORNE n'y rencontre pas l'ascétique, porte par où sont entrés tous les mystiques chrétiens:

"Si M. Bergson est amené par la logique même de ses principes à négliger l'activité ascétique"

et plus loin:

"La pratique de la vertu a quelque chose d'âpre et de dur, car elle est l'oeuvre de la volonté et non de la sensibilité; elle vide l'âme plutôt qu'elle ne la remplit"(1).

A considérer la théologie mystique chrétienne, on observe que tous les livres qui en traitent la question commencent d'abord par l'ascétique. Ceci est vrai quand des théologiens se mettent à réfléchir sur la mystique des saints et quand ils découvrent que tous avaient mené une vie ascétique; et ils en concluent, mais à tort, que l'ascétique fût la première étape vers la mystique. Toute ascétique vraie

(1) Ibid., p.174

est déjà une mystique parce qu'elle est un détachement vrai des biens éphémères et un pareil détachement est le résultat d'une âme déjà mystique. En réalité, c'est la mystique qui précède l'ascétique sinon cette dernière ne serait jamais réelle mais elle serait un effort de volonté qui voudrait mais qui n'a pas encore réalisé le bien que son intelligence lui a montrée; c'est une ascétique chétive parce qu'elle provient de la raison. L'ascétique bergsonienne, au contraire, coïncide avec la mystique parce qu'elle jaillit, non point de l'intelligence mais de l'émotion. L'ascétique, s'identifiant avec la mystique, fallait-il donc que BERGSON en parlât à part? - Je ne le pense pas; il en a même parlé, et d'une façon exhaustive en disant que la mystique suppose "un retour à la vie simple"(1). L'ascétique bergsonienne ne consiste pas à s'infliger des souffrances comme le faisaient les ascètes d'autrefois et qui ne parvenaient pas tous à une vie mystique vraie; l'ascétique est un retour à la vie simple de laquelle dépend l'avenir de l'humanité. Qu'est-ce qu'une vie simple? - C'est où il n'y a pas de place pour le superflus.

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.319

Et qu'est-ce que le superflus? - C'est à chaque âme de le définir; c'est à chaque âme de concevoir son ascétique qui reste l'expression de la mystique et sa mesure.

L'auteur de l'article passe ensuite à mettre en doute le mysticisme des Deux Sources et sa valeur réelle qui est l'union avec Dieu. Il se demande si ce mysticisme qui se couronne d'action est encore du mysticisme vrai:

"A en croire M.BERGSON, il semble que la vie militante devienne chez les mystiques une vie triomphante, que dès qu'il est entièrement agi par Dieu (...) le mystique n'ait plus rien à désirer"(1)

et

"Dieu ne serait pas en avant de l'âme comme un objet à atteindre et à posséder; il serait plutôt comme une force qui pousse l'âme par derrière et l'entraîne aux grandes entreprises"(2).

Rien n'est plus contraire au bergsonisme que le statique. BERGSON ne peut même pas concevoir une éternité "faite" ni non plus un Dieu qui "est"; Dieu, celui de la conception bergsonienne, "devient" toujours. Comment donc peut-il concevoir le mystique ainsi qu'une âme qui n'a plus rien à désirer? Sans le désir de quelque chose, y aurait-il

(1) Etienne BORNE, Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne, dans Etudes Carmélitaines, 1932, p.176

(2) Ibid., p.176

une vie militante? L'action elle-même est le signe du désir et les "grandes entreprises" ne sont, elles aussi, que le signe de la "grande" entreprise qui est celle de posséder Dieu. Peut-on, théologiquement parlant, concevoir l'amour de Dieu sans l'amour de l'homme qui suppose nécessairement les "grandes entreprises"?

Et l'auteur de l'article de conclure à tort:

"De telles difficultés nous obligent à sortir du bergsonisme. La volonté qu'on nous décrit est, en dernière analyse, le principe d'une activité technique ou artistique plutôt que morale"(1).

L'année 1933 sera marquée par l'article de Vladimir JANKELEVITCH et par le livre de LOISY qui est une critique ouverte des Deux Sources; son titre l'indique bien: Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?

Alfred LOISY est véhément par sa parole; mais il dit clairement ce qu'il veut dire et reproche franchement ce qu'il veut reprocher bien qu'il parte souvent d'une mauvaise lecture du bergsonisme. L'auteur du livre n'admet pas que la société puisse être la source de la religion statique

(1) Ibid., p.177

et qu'"une intuition du divin, en tels individus privilégiés, aurait créé une religion et une morale dynamiques" ou en d'autres termes que "l'instinct social et l'intuition mystique ne sont pas deux sources radicalement distinctes comme l'a voulu démontrer M. Bergson", que le mysticisme dans sa plénitude n'est pas réservé aux grands mystiques chrétiens mais que l'humanité est naturellement mystique en tous ses représentants et que la morale soit considérée comme chose sociale indépendamment de la religion.

LOISY se demande comment l'élan vital a pourvu "à l'introduction de l'humanité dans une façon d'ordre surnaturel"(1) et il pense que BERGSON

"quand il parle des sources de la morale et de la religion, il n'entend pas seulement leurs sources immédiates et historiques, celles qui sont observables dans les hommes vivants et dans les documents du passé humain. Il entend aussi bien, et avant tout, le principe métaphysique, la cause ontologique et transcendante de ces sources, la double démarche de l'élan vital"(2).

Pour LOISY, l'origine de la morale et de la religion est "le sens mystique, (...) le sentiment religieux"(3) et le

(1) Alfred LOISY, Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale, Paris, Emile Neurry, 1933, p.3

(2) Ibid., p.16

(3) Ibid., p.27

mysticisme est "un, né avec l'humanité même et qui n'atteindra aussi le terme de son évolution qu'avec cette humanité qui le porte"(1). Ainsi

"ni les civilisations de l'antiquité ni la civilisation des peuples chrétiens n'ont été si l'on ose dire, des civilisations laïques; elles ont été, sous des formes et à des degrés divers, religieuses et mystiques"(2);

mais elles l'ont été dans un sens propre à LOISY,

"nées avec l'homme, (...) 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"(3).

Nous ne pouvons pas ne pas relever la façon toute particulière dont Alfred LOISY a lu les Deux Sources pour en tirer les reproches qu'il a faites à BERGSON. En premier lieu, les Deux Sources n'affirment pas que l'intuition mystique soit la source de la religion dynamique mais qu'elle en est la manifestation; Dieu en est la source et c'est précisément à travers la mystique qu'on pourrait prouver "l'existence de Dieu et sa nature"(4); ainsi, ces

(1) Ibid., p.43

(2) Ibid., p.48

(3) Ibid., p.174

(4) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.255

Êtres privilégiés que sont les mystiques ne sont pas "les créateurs d'une religion et d'une morale dynamiques" comme l'a compris LOISY, mais ils en sont simplement les témoins car la morale ouverte et la religion dynamique sont essentiellement amour et l'Amour se manifeste à l'humanité à travers ces privilégiés qui ont su coïncider avec l'élan créateur. Aussi les privilégiés d'un élan, d'un effort créateur ne sont-ils pas l'élan lui-même; le mysticisme est une "prise de contact", "une coïncidence avec l'effort créateur" et "cet effort est de DIEU"(1).

Ainsi LOISY n'a plus de raison pour se demander "comment l'élan vital a pourvu à l'introduction de l'humanité dans une façon d'ordre surnaturel"; précisons que BERGSON ne parle pas du surnaturel: il ne prouve ni son existence ni son inexistence; et dans le cas où le surnaturel existait, il ne serait pas la créature de l'élan vital mais ce dernier serait simplement la voie pour l'atteindre étant donné que la pensée discursive a jusqu'ici échoué pour coïncider avec le Dieu vivant des religions; l'intuition, pense BERGSON, qui est la faculté par excellence pour

(1) Ibid., p.233

connaître le réel, pourrait beaucoup mieux, étant donné sa nature si proche de celle de l'amour, coïncider avec l'Amour même.

Aussi LOISY pense-t-il que BERGSON, parlant des sources de la morale et de la religion, en entend les sources transcendantes. Bien que historien plus que métaphysicien, M. LOISY entraîne l'auteur des Deux Sources dans le domaine métaphysique et c'est lui-même qui se trouve mal pris. Si la société est la source de la morale close, elle n'en peut être certainement pas une source transcendante car la société, dans le bergsonisme, est l'expression de l'ensemble des hommes qui vivent sur notre planète et non point d'une entité située au-delà de l'homme comme elle en est l'expression dans la théorie sociologique de DURKHEIM. Surtout, le philosophe n'a jamais eu l'intention de chercher une source transcendante à la morale close étant donné que celle-ci n'est pas du tout transcendante puisqu'elle est un produit social. Quant à la religion, si LOISY pense que BERGSON a atteint la source transcendante de la religion, le philosophe le remercierait bien parce que les adversaires du bergsonisme ont toujours voulu trop souligné que le Dieu

des Deux Sources ne l'était pas.

D'autre part, la morale et la religion ne sont pas, dans la pensée de BERGSON, deux points atteints par la "double démarche de l'élan vital"; la morale close et la religion statique sont un produit d'une démarche de l'élan vital tandis que la morale ouverte et la religion dynamique sont atteints par la deuxième démarche de l'élan vital; c'est cette nuance que M. LOISY n'a pu percevoir dans la doctrine de l'ouvrage.

BERGSON, aussi, admet-il bien que "le sens mystique" est l'origine de la morale et de la religion, mais de la morale ouverte et de la religion dynamique. La morale close et la religion statique sont-elles donc deux produits de la société comme le pense BERGSON, ou la dégradation du sentiment religieux vrai dans l'humanité comme l'admet LOISY? Tout revient à savoir si la fonction fabulatrice est inhérente à la nature humaine ou si elle y est accidentelle et causée par une intelligence ombrée par la décadence. La question des origines est très difficile à éclairer historiquement et philosophiquement et si LOISY et BERGSON ne sont pas d'accord à ce sujet, c'est précisément parce qu'ils ont es-

sayé d'éclaircir l'origine lointaine de la propension de l'homme à la fabulation en adoptant des voies différentes, l'un celle de l'histoire et l'autre celle de la métaphysique.

De plus, LOISY voit dans le mysticisme un sentiment qui est né avec l'humanité même; ce qu'affirme d'ailleurs BERGSON bien qu'il insiste sur ce que le mysticisme complet ne soit avéré qu'avec l'éclosion de la pensée du Christ et ceci est vrai historiquement. Pour BERGSON, le mysticisme n'est pas une étape historique, un phénomène survenu dans le cours de l'évolution du sentiment religieux; l'homme, même le plus primitif, pouvait être mystique si certaines conditions s'étaient réalisées dans son évolution humaine, car celle-ci n'est pas du tout liée à l'évolution historique de l'homme sinon on ne pourrait pas expliquer pourquoi le temps fut en faveur des uns et non pas des autres alors que, de nos jours, la majorité des hommes continue à vivre avec une mentalité primitive. De même, l'homme d'aujourd'hui, bien que civilisé et évolué, ne cesse pas de rester primitif dans son évolution humaine et par conséquent sujet ou victime de la fabulation qui anime un esprit primitif.

D'autre part le mysticisme de LOISY est très loin du mysticisme chrétien parce qu'il est le produit de l'homme dont la religion et la morale

"nées avec l'homme et reflétant les progrès des sociétés (...) et grandissant avec l'humanité comme une sorte d'idéal indéfiniment élargi"(1).

Le mysticisme de BERGSON, au contraire, aboutit nécessairement à Dieu qui en est l'origine.

Il n'est pas étrange que LOISY ne partage pas les mêmes vues sur la morale et la religion que celles de BERGSON; il n'est ni philosophe ni mystique; il est un historien des religions comme il le reconnaît lui-même:

"L'auteur du présent opuscule ne se connaît pas d'inclination particulière pour les questions d'ordre purement spéculatif (...) il en a traité comme d'un thème d'histoire humaine, non comme d'un sujet de haute métaphysique"(2).

Enfin, avec l'article de Vladimir JANKELE-VITCH, paru dans la Revue de métaphysique et de morale de l'an 1933, nous clôturons notre chapitre. L'auteur donne l'impression qu'il n'a voulu confronter la doctrine des Deux

(1) Alfred LOISY, Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale, Paris, Emile Nourry, 1933, p.174

(2) Ibid., p.1

Sources ni avec la métaphysique de l'Evolution créatrice ni avec celle d'autres philosophies, bien qu'une certaine confrontation avec sa philosophie personaliste n'y manque pas; une confrontation d'ailleurs non pas en vue d'une critique mais d'une illustration de sa propre pensée, ce qui est louable si les deux pensées se rencontrent.

BERGSON, écrit-il, à l'instar de DESCARTES qui se tourne contre ceux qui "parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement", cherche de dissocier là où d'autres confondent: l'espace de la durée, la perception pure du souvenir pur, l'intelligence de l'instinct, l'obligation sociale de la mystique. Entre ces deux derniers, il y a une différence de nature; on ne peut passer de l'un à l'autre par gradations mais par saut comme c'est le cas de l'amitié qui ne devient jamais de l'amour parce que l'amitié est une chose et l'amour en est une autre. Pour passer du clos à l'ouvert, il y a une mutation aventureuse à faire; cette mutation, selon BERGSON, s'est opérée avec le Christianisme. Tel est le thème central des Deux Sources, note bien l'auteur de l'article.

"Disons-le très nettement: il y a quelque chose de changé dans les Deux Sources"(1).

Ce n'est plus la Vie qui est le personnage principal; c'est l'homme, l'individu, la personne. Ce fut un passage du cosmique flou à l'homme individualisé: le changement est en faveur d'une philosophie individualiste. Ce sont des individus, des héros et des saints qui, en un moment donné, grâce à des intuitions personnelles et héroïques "ont supposé l'impossible résolu" et prirent l'initiative du changement décisif:

"Le mysticisme ne serait pas sans la chaleur et le rayonnement d'un grand exemple individuel"(2).

JANKELEVITCH lit donc les Deux Sources avec une teinte de sa philosophie personaliste qui coïncide si bien avec l'âme de la doctrine bergsonienne. Lui aussi, il reconnaît à l'émotion une place privilégiée et pense bien que ces exemples individuels que sont les héros et les mystiques

enrichissent la sensibilité des hommes en l'enrichissant d'émotions précieuses, en découvrant com-

(1) Vladimir JANKELEVITCH, Les deux sources de la morale et de la religion, dans Revue de métaphysique et de morale, 1933, p.110

(2) Ibid., p.111

me DEBUSSY des harmonies invisibles et des accords inattendus"

et il ajoute:

"Nous croyons ainsi qu'il ne faut avoir honte d'être trop "humaniste" quand il s'agit d'expliquer le mystère des volontés individuelles"(1).

Réfléchissant sur l'émotion, JANKELEVITCH corrobore le bergsonisme. Il se demande, et à juste raison, comment une idée pure donnera-t-elle jamais de l'action, comment d'un concept tirer autre chose que des concepts. Et joignant l'ardeur de l'écrivain à la pensée du philosophe, il s'écrie avec un style entraînant:

"Vos abstractions, par elles-mêmes, ne germeront pas en mouvement à moins que le mouvement n'y soit déjà contenu; mais alors vous trichez, et il n'est pas étonnant qu'après avoir fertilisé l'intelligence avec de l'émotion, vous tiriez l'émotion de l'intelligence; vous n'y retrouvez que ce que vous y avez mis"(2).

JANKELEVITCH, sans franchir le seuil de la métaphysique, reconnaît la primauté de l'émotion et se range du côté de BERGSON contre les intellectualistes. Ce n'est pas, pense-t-il, l'intelligence qui meut la volonté pour agir;

(1) Ibid., p.111
(2) Ibid., p.112

l'intelligence fait des considérations et elle ne dépasse pas ce stade de pure réflexion; si la volonté agit - et c'est une façon classique de s'exprimer - c'est qu'elle est devenue elle-même acte en devenant émotion; dans son émotion, elle devient la raison propre de son acte; et JANKELEVITCH continue d'un style à la fois poétique et sobre:

"Sans émotion, pas de finalité ni de "raison suffisante; sans émotion, tous les possibles sont indifférents; l'émotion est ce qui donne à nos idées l'envie d'exister"(1).

Aussi remarque-t-il avec beaucoup de perspicacité que les Deux Sources se distinguent bien de l'Evolution créatrice par la destinée même des mêmes personnages. Dans les deux œuvres, il est toujours question des mêmes éléments qui d'ailleurs n'y conservent pas la même physionomie.

"L'instinct, dans l'Evolution créatrice, est bien plus près de la vie que l'intelligence (...) l'instinct extatique, pénétrant, immédiat coïncide (...) avec l'élan vital lui-même saisi sur le vif, à travers les éclaircies de la matière. Dans les Deux Sources, au contraire, l'instinct s'offre à nous plutôt sous son aspect conservateur, cyclique et familial"(2).

(1) Ibid., p.112
(2) Ibid., p.112

Avec l'étude de JANKELEVITCH, nous clôturons la littérature critique d'avant-guerre suscitée par la parution des Deux Sources pour entreprendre une autre étude, toujours critique, des oeuvres publiées après la guerre et traitant du même sujet.

CHAPITRE III

La philosophie religieuse de BERGSON dans la critique contemporaine

Dans le chapitre premier, nous avons été frappés par les remous qu'a suscités la parution des Deux Sources. Les auteurs des articles de l'an 1932 peuvent être groupés en deux écoles: ceux qui ont porté un jugement de valeur sur l'oeuvre à travers leur philosophie compatible d'ordinaire avec le Christianisme et ceux qui en ont porté un autre en faisant ressortir ce qu'elle apportait de nouveau, abstraction faite de toute allusion à la doctrine chrétienne. L'attitude de la première école est-elle justifiable? - Oui, parce que BERGSON, bien que n'ayant pas voulu écrire une oeuvre de philosophie religieuse, il en élabora toutefois une en étudiant le phénomène moral et religieux chez l'homme.

Le concept de religion est parmi les plus équivoques. Cela provient des manières très diverses dont l'homme a expérimenté le sentiment de sa faiblesse à l'é-

gard des inconnues qui tissent le drame de son existence humaine.

Lancé dans la vie, animé par l'instinct de vivre qui engendre la crainte de mourir et pleinement conscient de son impuissance à lutter contre la fatalité de sa faiblesse, l'homme s'était tourné vers "un" fort à qui s'appuyer. C'étaient Dieu, un dieu, des dieux, des esprits, des forces de la nature, un homme déifié, le hasard même. Cette relation à cet être fort est la religion; c'est une conception de l'homme de soi-même situé dans l'existence: moi, le fini, en relation avec lui, l'infini; ma finitude est rassurée par son infinité.

Certes, la religion ne peut être réduite à une si pauvre conception: le fini qui s'appuie à l'infini. L'expression "relation à un être fort" est d'ailleurs capable de contenir tout ce que le phénomène religieux peut comporter des richesses sans toutefois se hasarder à les qualifier ici de naturelles ou surnaturelles.

La finitude humaine appelle donc un être capable de la combler. Elle l'appela Dieu. Voilà un phénomène humain: le phénomène religieux.

Et peut-on parler d'une philosophie religieuse? - Le concept de philosophie est lui aussi bien équivoque; il est plus obscur que celui de religion parce que ce dernier a, au moins, son fondement dans la réalité humaine, la finitude, qui sert de point de départ commun bien qu'ensuite les départs divergent très tôt. L'autre, au contraire, est fondé sur une opinion plus ou moins démontrable.

Qu'est-ce que la philosophie? - Il est difficile d'en trouver une définition dans les livres qui circulent de nos jours comme il est hasardeux d'en donner une. Ceci n'empêche qu'on puisse souhaiter qu'elle en ait une et, dans ce cas, nous aimerions qu'elle soit la suivante: la philosophie est la recherche du sens de l'existence. C'est très court mais ce n'est pas si pauvre.

Si nous persistons à vouloir envisager le problème sans définir préalablement la philosophie, nous continuerons à rester dans le vague et l'imprécis. Mais délimiter le sens de ce mot est impossible. Doit-on donc renoncer à parler de philosophie religieuse? Oui, à moins que nous ne définissions le terme, sinon par son objet propre, du moins par l'objet que chaque philosophe lui assigne. Ainsi une phi-

philosophie religieuse ne peut se rencontrer chez CONDILLAC tandis qu'elle est possible dans la métaphysique de KANT et de BERGSON.

Pour BERGSON, les termes philosophie et métaphysique signifient la même chose :

"C'est alors au compte de la métaphysique que nous porterons cette "philosophie de la science" ou "métaphysique de la science" qui habite l'esprit des grands savants"(1).

Dans un essai paru en 1903 dans la Revue de métaphysique et de morale, BERGSON définit la métaphysique "la science qui prétend se passer des symboles"(2). Agé alors de quarante ans, il a défini la métaphysique comme il le fera à l'âge de soixante quinze ans :

"néanmoins, il est incontestable que la connaissance appuie dans une direction bien définie quand elle dispose son objet en vue de la mesure, et qu'elle marche dans une direction différente, inverse même quand elle se dégage de toute arrière-pensée de relation et de comparaison pour sympathiser avec la réalité"(3).

Se passer de symboles équivaut bien à sympathiser avec la

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.177, note I.

(2) Ibid., p.182

(3) Ibid., p.177

réalité qui est essentiellement durée. La durée, c'est le temps saisi par l'intuition; c'est le temps existentiel; c'est l'intériorité vécue. Mais le phénomène religieux est essentiellement un phénomène intérieur; il est donc bien compatible avec la philosophie bergsonienne. Reste à savoir si effectivement le philosophe a traité la question dans ses oeuvres.

"Il faut bien se rappeler que je ne suis pas catholique. Le nonce l'a fort bien compris. Mais je ne suis pas parti de l'athéisme, ainsi que vous le disait le nonce. Simplement, de Dieu, alors, je n'avais rien à dire"(1).

En tant que philosophe, BERGSON rencontrera probablement Dieu dans l'oeuvre de 1907; ce sera un Dieu cosmique qu'il nomme l'Absolu:

"Alors l'Absolu se révèle très près de nous (...). Il est d'essence psychologique (...). Comme nous (...) il dure"(2).

Cet Absolu, désigne-t-il, dans la pensée du philosophe, le Dieu de la religion ou simplement l'Etre qui dure? - Je suis

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.158

(2) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.298

pour la deuxième interprétation bien que Henri GOUHIER pense le contraire:

"Les majuscules mises par Bergson à Etre et Absolu signifient sans doute que ces mots renvoient aussi au "centre de jaillissement" pour lequel il a repris celui de Dieu"(1).

La première fois que BERGSON parlera du Dieu de la religion, ce sera au troisième chapitre des Deux Sources consacré à la religion dynamique où il écrit que

"quand des nations en guerre affirment l'une et l'autre avoir pour elles un dieu qui se trouve ainsi être le dieu national (...), alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre"(2).

BERGSON parle déjà d'un Dieu qu'il connaît bien, puisqu'il affirme que son essence est l'amour. Où l'a-t-il rencontré? Sa définition du mysticisme posera le problème:

"A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même"(3).

(1) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.149

(2) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.227

(3) Ibid., p.233

Dieu, le philosophe l'a-t-il rencontré dans le mysticisme ou dans l'élan vital?

L'élan vital est essentiellement un élan créateur; ce qui d'ailleurs le différencie de l'évolutionnisme de SPENCER, de la sélection mécanique du darwinisme et de l'illusion du "possible" du finalisme classique. Il suppose l'esprit et la matière; celle-ci, de la durée morte, de l'élan figé en étendue; c'est un produit dévitalisé de l'élan vital; celui-là est vie, changement dans la continuité, conscience dans la continuité du changement, durée.

L'élan vital est essentiellement conscience: conscience de soi, du monde et, chez certains êtres privilégiés, conscience d'être un effort créateur dans l'"effort créateur que manifeste la vie"; cet effort est "de Dieu; si ce n'est pas Dieu lui-même".

Dans ce troisième chapitre, le philosophe parle pour la première fois du Dieu de la religion ainsi d'un être qui agit effectivement dans l'évolution créatrice: il ne s'agit plus d'un "dieu qui empêche et qui défend"(1), d'une "puissance vengeresse (...) qui s'incarnerait dans une personne"(2), d'un "tabou (...) nécessaire à la conservation

(1) Ibid., p.126
(2) Ibid., p.130

sociale"(1), d'"ombres et de fantômes des morts mêlés aux vivants"(2), des "dieux protecteurs de la cité pour vaincre" (3), des "puissances magiques de la matière qui tiendraient compte de l'homme"(4), des "esprits qui seraient bienfaisants ou malfaisants"(5), des "dieux de la mythologie dont la marche n'a ni rythme ni loi, mais le caprice même"(6). Ce Dieu, au contraire, est l'origine de l'effort créateur même.

Mais ce Dieu semble surgir tout d'un coup au lecteur étonné qui se demande si la philosophie de l'élan vital y a-t-elle abouti avec ses propres moyens ou si elle fut secondée par des éléments hétérogènes.

Nous avons le concept de Dieu; un Etre immuable, infini, créateur; c'est le Premier Moteur d'ARISTOTE; c'est le Dieu des philosophes. En suivant BERGSON à travers toute la richesse de sa pensée, nous nous attendions à ce qu'il aboutit à Dieu par une sorte de déduction intuitive, voie à laquelle nous sommes si accoutumés. Et voilà que le Dieu des Deux Sources surgit sans annoncer son arrivée: il

(1) Ibid., p.133
(2) Ibid., p.136
(3) Ibid., p.146
(4) Ibid., p.170
(5) Ibid., p.184
(6) Ibid., p.198

est là d'une façon si naturelle; BERGSON en parle comme s'il en avait toujours parlé; et le lecteur est désorienté par la présence gratuite d'un être qui a toujours demandé aux philosophes de grands efforts intellectuels pour le présenter à l'intelligence humaine. Une réflexion cependant plus profonde justifierait cette présence.

BERGSON n'a pas "emprunté" Dieu à une doctrine mais il a abouti à Dieu dont il y a trois voies pour en connaître l'existence: par déduction descendante, ascendante et par l'évidence. La première part de la notion de Dieu et rejoint les êtres; la deuxième prend la réflexion sur le monde comme point de départ et aboutit à Dieu; la dernière, dont les points de départ et d'arrivée coïncident, est l'expérience de Dieu.

Au Dieu bergsonien, on n'y arrive pas par voie de déductions ascendante ou descendante: il est atteint par une coïncidence de l'intuition qui a conscience non seulement de sa durée et de celle du monde, mais de l'effort créateur lui-même avec qui elle coïncide; ce n'est plus le Dieu des philosophes mais celui de la religion dynamique, des mystiques. Intuition signifie d'ailleurs connaissance

directe, expérience de la réalité, évidence; le Dieu bergsonien est un Dieu vivant, historique, dont l'essence, la durée, expérimentée comme amour, est commune à tous les êtres vivants; c'est un Dieu vivant et vécu.

La philosophie bergsonienne, essentiellement durée, intuition de la durée et émotion créatrice aboutit ainsi à Dieu qu'elle connaît par une expérience directe. L'expérience a-t-elle jamais été tentée? - Les grands mystiques en sont la preuve.

Toute philosophie religieuse comporte trois thèmes essentiels: Dieu, l'homme et le relation entre eux.

Dans l'Evolution créatrice, Dieu est

"le centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait: il est vie incessante, action, liberté"(1).

L'existence de Dieu est ici présentée par voie de déduction: le jaillissement de l'élan vital suppose une sour-

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.249

ce de jaillissement qui ne soit pas le jaillissement lui-même. L'élan vital est-il de même nature que la source d'où il jaillit? L'Evolution créatrice n'en donne pas une réponse précise: l'émanation et la transcendance y trouvent place.

Dans les Deux Sources, Dieu est défini par l'élan créateur qui est essentiellement amour:

"Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même"(1).

L'existence de Dieu est ainsi connue par voie d'induction: les mystiques montrent l'existence de Dieu; Dieu est une expérience vécue; il est l'élan créateur senti, l'amour qui envahit; il est la Source "partout présente, partout agissante, partout créatrice".

L'homme est, dans l'Evolution créatrice, "le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution"(2), car, "Avec l'homme, la conscience brise la chaîne (des habitudes). Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère"(3). Dans les Deux

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.273

(2) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.265

(3) Ibid., 264

Sources, il est "un être appelé à l'existence qui était destiné à aimer et à être aimé, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour"(1).

Quelle serait la relation entre l'homme et Dieu? Dans l'Evolution créatrice, l'homme serait créé par Dieu ou émané de lui selon que le jaillissement de la vie fût une émanation de la source ou qu'il fût une créature créatrice à son tour. Dans les deux cas, une pareille théodicée ne se prêtait guère à une exposition plus approfondie de la doctrine: les principes eux-mêmes se présentaient bien chancelants et la sous-entendue théodicée finit par être engloutie par l'apothéose d'une évolution vivante et créatrice. Dans les Deux Sources, au contraire, l'avènement de Dieu n'écrase pas sa relation avec l'homme; bien au contraire, Dieu, se définissant par l'amour, est défini en même temps par sa relation à l'homme: l'amour est essentiellement relation. Et BERGSON précise cette fois-ci: une relation de créature au Créateur:

"La création lui apparaîtra comme une entreprise de

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.273

Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour"(1).

C'est une théodicée toute différente de celle de l'Evolution créatrice; Dieu Créateur et Amour; l'homme, une créature appelée à aimer. Dans cette perspective, Dieu est vraiment la source de la religion dynamique et BERGSON est enfin heureux d'avoir trouvé ce qu'il cherchait durant les longues années de sa réflexion philosophique, la signification de la vie, le sens à donner au mot exister. Exister, c'est être "appelé à l'existence (parce que) destiné à aimer et à être aimé"(2). Quel contraste avec la définition de l'Evolution créatrice: "Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même"(3). Ainsi, la mystique a "indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie"(4).

Dieu est-il aussi la source de la morale? Certainement pas. La morale, c'est un mot que les hommes ont forgé. L'homme mystique n'a pas de loi; il n'agit pas par

(1) Ibid., p.270

(2) Ibid., p.273

(3) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.7

(4) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.274

contrainte car toute loi est une contrainte. L'homme mystique est libre et sa liberté coïncide toujours avec le bien parce qu'elle procède de l'amour, un jaillissement de l'Amour. Son comportement n'est même pas une loi pour les autres; il leur est un appel "sans paroles"; "il n'a qu'à exister; son existence est un appel"(1).

Point n'est besoin de développer une pareille théodicée; elle a été d'ailleurs élaborée durant vingt siècles de christianisme. Où l'Evolution créatrice a échoué, le Sermon sur la Montagne l'a remporté et BERGSON de l'avouer très humblement: "Nous dépassons ainsi sans doute les conclusions de l'Evolution créatrice"(2).

Y a-t-il une autre source de la religion?
- Oui. Y a-t-il alors deux religions? - Oui. Y a-t-il donc deux Dieux, étant donné que la religion est une relation entre l'homme et Dieu? Et l'existence de deux Dieux ne répugne-t-elle pas à la raison? - BERGSON n'a pas traité la question de la possibilité métaphysique de l'existence de

(1) Ibid., p.30
(2) Ibid., p.273

deux Dieux; il a simplement interrogé la science à ce sujet et elle lui a fourni des données positives: les études de LEVY-BRUHL, de DELACROIX et de William JAMES. Une métaphysique positive ne pouvait pas d'ailleurs faire un choix parmi les faits; elle devait les considérer tous, les scientifiques, bien qu'au fond de soi-même BERGSON n'attribuait pas à toutes les données scientifiques la même valeur pour servir de fondement à une métaphysique:

"Le second (chapitre) était nécessaire pour écarter les objections des sociologues qui mettent un mur en travers"(1).

Fidèle à sa méthode, le philosophe ne discute pas la vérité des faits; il fait confiance aux scientifiques qui ont étudié la question; il en puise des faits, les déchiffre, les interroge et poursuit ensuite sa réflexion dans le domaine métaphysique.

DELACROIX et JAMES lui avaient offert l'expérience mystique qui se rattachait à un Dieu-Amour. LEVY-BRUHL, de son côté, avait étudié la mentalité primitive dans ses diverses manifestations religieuses, morales et sociales

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.168

et présentait des faits scientifiques tout en rattachant la morale et la religion à la mentalité primitive de l'homme.

BERGSON s'était trouvé en face de deux religions scientifiques: celle des mystiques et celle des mentalités primitives. Laquelle des deux est-elle la religion vraie? Le philosophe ne tranche pas la question: il approfondit les deux, les expose, en tire les conséquences dernières et étudie même leur action réciproque tout en ayant la bonne idée de les qualifier de statique et de dynamique pour ne pas créer des confusions.

N'admettant pas la transmission des caractères héréditaires et, par conséquent, l'évolution de l'intelligence humaine, BERGSON rejette comme invraisemblable l'explication de LEVY-BRUHL et propose la sienne:

"La structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer (...) pourquoi l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel"(1).

Le milieu social serait donc la source de la religion sta-

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.107

tique telle qu'elle est présentée par LEVY-BRUHL. La société est ainsi la source de la religion statique; elle en est la deuxième source étant donné que la religion statique est nécessairement accompagnée d'obligation morale: l'irrationnel, pour subsister, doit s'accompagner de la contrainte.

Ainsi, religion statique et morale close sont le phénomène sociologique d'une mentalité primitive dont le rôle est d'assurer la cohésion du groupe tandis que la religion dynamique est l'expression d'une humanité qui élève le groupe et réalise ainsi le sens de son existence: aimer et être aimé.

Deux sources de la morale et de la religion: la société et Dieu. BERGSON en est-il certain de ce qu'il avance? - Que la société en soit une source, c'est une explication vraisemblable car il est très difficile de remonter aux origines très lointaines du genre humain pour pouvoir vérifier historiquement une pareille hypothèse philosophique. Que Dieu en soit la source de la religion dynamique, le philosophe n'en est pas plus certain; sa certitude est plutôt morale que philosophique:

"Vous n'êtes donc pas certain? - Philosophiquement,

non; mais humainement, ma conviction est entière. Je ne vois aucune raison pour contester la validité d'expériences si manifestes"(1).

"Je crois à la vérité, je la cherche: je ne la cherche pas seulement avec ma tête, je la cherche avec mon coeur, mais sans jamais permettre à mon coeur de troubler ma tête. Je la cherche, sans le dire"(2).

Une longue vie passée dans la réflexion philosophique pour chercher la vérité et la présenter aux autres. La recherche s'était avérée très ardue et les résultats assez satisfaisants; BERGSON le reconnaît avec beaucoup de modestie. Malheureusement, nombreux parmi ses lecteurs et commentateurs sont ceux qui ont voulu classifier sa philosophie et en déceler les influences laissées par d'autres doctrines qui l'ont précédée. A lire tous ceux qui ont écrit au sujet du bergsonisme d'une façon successive, on reste vraiment ahuri de remarquer que très nombreux sont ceux qui ont voulu faire de la critique pour la critique. Quel contraste. En lisant BERGSON, nous avons l'impression de rencontrer une âme qui réfléchit parce qu'elle est vraiment préoccupée de soulager

(1) A.D. SERTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.18

(2) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.25

une humanité qui gémit:

"Les personnes: elles ont été négligées jusqu'ici. La sociologie n'en tient pas compte, ni la science: elle manie des idées sans substrat"(1);

par contre, en parcourant les très nombreuses pages des critiques, nous avons eu le sentiment qu'ils philosophaient souvent pour le plaisir de philosopher. En parcourant la critique contemporaine, nous nous sommes parfois dit et spontanément: mais enfin, il ne manque plus de reprocher à BERGSON que d'avoir emprunté son vocabulaire au dictionnaire français.

"Sans avoir même l'occasion de le savoir, il (Bergson) trouvait dans sa mémoire un vocabulaire appris à l'école de RAVAISSON et de LACHELIER; les mots conscience, volonté, liberté, création, spirituel, surgissaient déjà vidés de toute référence à un moi humain, déjà couremment employés pour signifier une intériorité sans subjectivité"(2),

affirme M. GOUHIER. Et d'après Lydie ADOLPHE, les images flot, feu, matière qui tombe, plongée, valse, élan sont aussi empruntées à de diverses sources(3). Que reste-t-il donc au bergsonisme de purement bergsonien? Trop est trop, dit le proverbe.

(1) Ibid., p.153

(2) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.35

(3) Lydie ADOLPHE, Bergson et l'élan vital, dans Etudes bergsoniennes, vol.3

En abordant la critique contemporaine, nous commencerons par citer Jacques MARITAIN bien que son dernier écrit sur les Deux Sources ne soit qu'un article paru dans la Revue de métaphysique et de morale en 1959. Cet article a son importance parce qu'il fut précédé par un ouvrage paru en 1914 sous le titre de La philosophie bergsonienne. Dans cet ouvrage, la critique contre le bergsonisme est véhémement. L'auteur donne l'impression de vouloir juger sévèrement la philosophie bergsonienne et, d'après lui, pour des raisons justes.

M. MARITAIN reproche à BERGSON d'avoir remplacé l'intelligence par l'intuition, l'être par la durée qui est pur devenir et changement pur ce qui "annihile l'être des choses et détruit le principe d'identité"(1); ainsi, "ce qui évolue se crée lui-même, autrement dit que le contingent est cause de soi ou n'a pas besoin de cause"(2). BERGSON a-t-il vraiment remplacé l'intelligence par l'intuition et l'être par la durée? Certes, non; il n'a même pas dit que le con-

(1) Jacques MARITAIN, La philosophie bergsonienne; études critiques, Paris, Téqui, 1948, p.177

(2) Ibid., p.177

tingent soit cause de soi; le contingent est une notion de la philosophie classique dont BERGSON n'en a pas fait usage. C'est vrai que la vie est créatrice par nature et qu'elle change continuellement en se dépassant, en se créant; créer, dans le bergsonisme, ne doit nullement pas évoquer l'idée de contingence et de nécessité étant donné que pour BERGSON ce qui existe a toujours existé et que le néant est impensable. Pour juger le philosophe, il faudrait se placer dans le bergsonisme et non pas dans l'aristotélisme.

M. MARITAIN voit dans l'intuition bergsonienne de la durée une source d'erreurs; il la juge prétentieuse dans sa possibilité de se dilater jusqu'à friser l'essence divine: "thèse évidemment insoutenable. Comme s'il n'y avait pas une distance infinie entre la nature divine et la nôtre"(1); surtout "nous resterons toujours infiniment loin de voir Dieu par nos seules forces naturelles"(2) et dans le bergsonisme "l'existence de Dieu demeurera toujours irrémédiablement hypothétique: "Celui qui nous a faits existe PEUT-ETRE"(3). M. MARITAIN, pourrait-il, lui, exposer avec préci-

(1) Ibid.,p.183

(2) Ibid.,p.184

(3) Ibid.,p.184

sion la différence entre la nature divine et la nature humaine? Est-il métaphysiquement sûr de la notion d'infinité et du fini qui lui est fournie par sa philosophie classique? Qu'est-ce que l'infini et le fini? Qu'est-ce que la nature divine et la nature humaine? Si l'esprit est la créature de Dieu, pourquoi ne pourrait-il pas connaître son Créateur jusqu'à sympathiser avec lui? D'autre part, BERGSON n'a jamais prétendu qu'au moyen de l'intuition nous pourrions voir Dieu; qui a jamais vu Dieu, même à l'aide de la grâce? Et si l'existence de Dieu demeure, dans le bergsonisme, irrémédiablement hypothétique, l'est-elle peut-être certaine dans la philosophie thomiste que M. MARITAIN professe avec attachement?

Le bergsonisme, ajoute M. MARITAIN, est logiquement incapable d'échapper au panthéisme (1) et son Dieu

"ne peut être pensé transcendant au monde puisque sa vie consiste à être un centre de jaillissement. A vrai dire, n'est plus voisin de l'athéisme qu'une telle conception de Dieu"(2).

Et le Dieu de M. MARITAIN, son Dieu chrétien, pourrait-il être pensé sinon qu'un centre de jaillissement? Dieu est

(1) Ibid., p.191
(2) Ibid., p.198

amour et l'amour est essentiellement "diffusivum sui"; dans le cas où Dieu n'aurait pas créé le monde, il aurait toujours été encore un centre de jaillissement en engendrant son Fils, le Verbe; cette fois-ci, M. MARITAIN a survolé un chapitre de son catéchisme. Les mystiques eux-mêmes ont toujours affirmé que Dieu a besoin de nous pour nous aimer. Eux aussi sont-ils si proches de l'athéisme? Quant au panthéisme, le bergsonisme est plutôt enclin à l'émanatisme dont il peut difficilement en sortir et se justifier bien que le philosophe ait toujours affirmé que la source du jaillissement soit différente du jaillissement même: "de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre"(1). Les déclarations de BERGSON ne peuvent pas, malheureusement, qu'atténuer les traits émanatistes de l'Evolution créatrice.

Enfin, M. MARITAIN ne sympathise pas trop avec le Dieu de l'Evolution créatrice. Il est, dit-il,

"changeant et mouvant (...) il n'a pas l'auguste et sainte intelligence que revendiquait pour lui

(1) Henri BERGSON, Ecrits et paroles, 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.365

PLATON (...) il crée sans avoir de plan en laissant à l'élan vital le soin d'inventer (...) des solutions favorables"(1).

Cette question ne relève plus du domaine métaphysique; c'est une affaire de goût; Jacques MARITAIN aimerait concevoir un Dieu paternaliste, auteur de tout changement dans l'univers; BERGSON a conçu son Dieu plus libéral laissant à la vie elle-même le soin de trouver ses petites solutions convenables; de gustibus non discutatur. Mais quand le philosophe affirme que "Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait: il est vie incessante, action, liberté"(2), M. MARITAIN a bien raison de s'insurger sans toutefois le faire de façon excessive:

"Si Dieu n'a rien de tout fait, c'est donc qu'il n'a rien de parfait, qu'il est pur Besoin, au lieu d'être Acte pur"(3).

Pour BERGSON, Dieu est "se faisant"; pour M. MARITAIN, Il est "tout fait"; qu'est-Il, en fait? - Il s'est défini "Celui qui est, l'Etre"; l'Etre, est-il devenir ou figement? Il est l'un ou l'autre suivant la métaphysique que l'on adopte.

M. MARITAIN laisse tout de même une chance

-
- (1) Jacques MARITAIN, La philosophie bergsonienne; études critiques, Paris, Téqui, 1948, p.198
(2) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice. Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.249
(3) Jacques MARITAIN, ibidem, p.193

à BERGSON, celle de "refondre tout son système et d'abandonner les principes métaphysiques de la philosophie nouvelle"(1). Mais BERGSON n'abandonne pas ses principes métaphysiques; bien au contraire, il s'en est servi pour écrire les Deux Sources. Que pense-t-il, M. MARITAIN, du Dieu de la dernière oeuvre du philosophe?

Dans son article paru en 1959 dans la Revue de métaphysique et de morale, M. MARITAIN, il faut le reconnaître, est beaucoup plus modéré vis-à-vis des Deux Sources qu'il ne l'était en 1914 à l'égard de l'Evolution créatrice. Il ne manque pas toutefois de se rattacher aux auteurs des articles de l'an 1932 avec sa façon de procéder en portant un jugement "sur l'éthique bergsonienne". Son article, c'est encore une confrontation de l'ouvrage avec la conception classique de la morale et de la religion tandis que les livres qui paraissaient en même temps traitaient déjà des sujets tout à fait différents.

Il fait dire à BERGSON que

"notre morale et nos divers systèmes plus ou moins

(1) Jacques MARITAIN, Sur l'éthique bergsonienne, dans Revue de métaphysique et de morale, 1959, p.142

intellectualistes de philosophie morale, sont une rationalisation où sur le plan des concepts et de la logique cet infra-rationnel et ce supra-rationnel s'entremêlent et se compénètrent et s'influencent mutuellement et où le premier passe au second quelque chose de sa force de contrainte, le second répand sur le premier quelque chose de son parfum"(1).

Il est à noter que BERGSON ne parle pas, dans les Deux Sources, de la morale des systèmes philosophiques mais de celle de l'humanité; il y constate deux sources, la société et Dieu et y expose ses points de vue. L'auteur n'a fait mention d'aucun système philosophique en morale et il n'avait aucunement l'intention de viser un quelconque; les Deux Sources ne sont pas une oeuvre polémique contre des systèmes philosophiques en morale; elles sont plutôt et seulement une réflexion philosophique sur la morale et la religion et sur leur origine; c'est une réflexion toute neuve faisant abstraction de tout ce qui l'a précédée. Si cette réflexion nouvelle est, indirectement, une critique des systèmes déjà connus, elle pourrait être à la rigueur une critique des méthodes qui furent adoptées et non point du contenu; elle n'affirme donc pas que la morale contenue dans

(1) Jacques MARITAIN, Sur l'éthique bergsonienne, dans Revue de métaphysique et de morale, 1959, p.142

les systèmes philosophiques soit un mélange de clos et d'ouvert, ce qui saperait les fondements de la morale traditionnelle, mais que la morale vécue par l'humanité est un mélange de morale close et de morale ouverte qui se compénètrent souvent et s'influencent réciproquement.

La réflexion bergsonienne part donc d'une morale expérimentée, vécue et, en un sens, scientifique pour se présenter ensuite telle une réflexion philosophique; ce que M. MARITAIN refuse d'admettre. D'après lui, BERGSON n'a pas écrit une oeuvre de philosophie morale purement philosophique parce qu'il a emprunté les données d'expérience, non seulement à la sociologie et à l'ethnologie, mais aussi à la mystique. Le phénomène mystique, dit-il, est ultra-philosophique: il relève de la théologie (1). Aussi pense-t-il que BERGSON "semblait, à l'origine des Deux Sources, sous-estimer le rôle de la foi": ce qui ne s'avère pas exact. Le philosophe n'avait jamais consenti de s'appuyer aux données de la foi pour construire sa métaphysique parce qu'il avait toujours eu l'intention d'écrire une oeuvre purement philoso-

(1) Ibid., p145

phique. Le phénomène mystique, bien que se rapportant à Dieu, est considéré par l'auteur des Deux Sources telle une donnée scientifique parce qu'il peut être vérifié et étudié et parce qu'il est surtout universel et que les mystiques convergent dans la même expérience. Qu'est-ce qu'une loi scientifique sinon qu'une donnée vérifiable et universelle? Pourquoi vouloir, en dernière analyse, persister à faire de la théologie une science nettement séparée de la philosophie et dont les relations à la philosophie ne sont que celles de la maîtresse à la servante?

"Donnos donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique"(1).

Et M. MARITAIN de réfléchir sur ce texte de la façon suivante:

"Il y a là, semble-t-il, un essai de réduction du spirituel au biologique (à un biologique rendu lui-même si transcendant qu'on le conçoit comme la source créatrice des mondes). Mais si l'on réfléchit que pour BERGSON le "principe de la vie" est l'Amour subsistant, ou la surabondance en acte pur du pur spirituel, alors, tout au contraire, c'est à un essai de transfiguration du biologique en spirituel que l'on se trouve à assister"(2).

M. MARITAIN n'est plus le critique d'hier, sé-

(1) Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.103

(2) Jacques MARITAIN, Sur l'éthique bergsonienne, dans Revue de métaphysique et de morale, 1959, p.146

vère à l'égard de la philosophie nouvelle; il est plutôt compréhensif mais si compréhensif qu'il fait entrer BERGSON au bercail chrétien et lui prête un discours chrétien, celui d'un converti: "la transfiguration du biologique en spirituel", expression qui évoque celle qui exprime la nature déchue mais transfigurée par la grâce. L'auteur des Deux Sources est bien loin d'admettre une transfiguration du biologique en spirituel; il est, au contraire, convaincu que le biologique intelligent "porte en lui de quoi se dépasser lui-même"; le biologique, image de la vie, crée soi-même sans être nullement transfiguré par une cause transcendante; l'élan mystique n'est pas conçu à l'instar d'une grâce reçue par Dieu, mais tel un pouvoir immanent à l'être qui est "de Dieu, sinon Dieu lui-même". Selon M. MARITAIN, le dépassement de la nature dans la morale ouverte

"laisse la place ouverte à la grâce, au surnaturel tel que le christianisme l'entend et même elle penche de son côté"(1).

Probablement oui, à condition de bien définir la nature de la grâce surnaturelle et d'en revoir le con-

(1) Ibid., p.148

cept actuel tel qu'il est admis par les théologiens.

Aussi l'auteur de l'article remarque-t-il bien que la doctrine bergsonienne, bien qu'ayant pris le parti d'ignorer toute théologie, reste toutefois ouverte aux vérités théologiques, surtout qu'elle a bien compris l'essence de l'amour: une participation à l'amour de Dieu. Et il en conclue ceci:

"Ce qui fait l'exceptionnelle portée historique de la morale de Bergson, c'est qu'elle est, au coeur de la pensée moderne, un témoignage élevé à la fois contre le pseudo-christianisme de HEGEL et l'anti-christianisme de COMTE"(1).

Ce qui ne l'empêche pas toutefois de reprocher BERGSON d'avoir trouvé dans la société la source de l'obligation morale. A l'instar des auteurs de l'an 1932, M. MARITAIN insiste sur ce que l'exigence sociale "se griffe du dehors sur l'obligation morale authentique" sans trop songer au sens très spécial que l'obligation morale a dans le vocabulaire bergsonien: une contrainte sociale. L'obligation morale de la philosophie classique se traduirait dans le bergsonisme

(1) Ibid., p.150

par le motif aspiration auquel conviendrait très bien la définition que Jacques MARITAIN en donne de l'obligation authentique:

"...par laquelle je me sens "tenu en conscience" à refuser de faire ce qui apparaît comme mal à mes propres yeux, quand même la société entière et l'univers entier et toute la puissance de l'univers cosmique pèseraient sur moi pour m'y forcer"(1).

Avec l'étude de l'article de Jacques MARITAIN nous avons l'impression de clore toute une période pour franchir le seuil d'une autre plus récente, contemporaine, caractérisée par trois principaux auteurs qui ont écrit, chacun, une étude critique sur les Deux Sources et qui ne présentent pas les mêmes caractéristiques que celles des études parues en 1932 ni celles de l'article de M. MARITAIN publié en 1959. Ces commentaires contemporains sont plus approfondis; plus qu'établir une confrontation entre la philosophie religieuse des Deux Sources et le Christianisme, les auteurs contemporains envisagèrent plutôt des problèmes nouveaux.

Mme.MOSSE-BASTIDE, dans son livre Bergson et Plotin, force la note sur les influences plotiniennes qui

(1) Ibid., p.153

ont marqué les Deux Sources. Henri GOUIER, dans son livre Bergson et le Christ des Evangiles, pense plutôt à une pensée bergsonienne presque pure qui dessine une courbe qui part des Données immédiates, se poursuit dans Matière et mémoire et continue dans l'Evolution créatrice pour aboutir aux Deux Sources. BERGSON était ainsi resté bergsonien même dans l'oeuvre de la vieillesse. René VIOLETTE trace le long et compliqué itinéraire spirituel du philosophe; il pense que l'auteur de la fresque de 1932 n'est pas du tout le même que celui de l'Evolution créatrice: une doctrine platonicienne en 1907 et une autre personaliste et chrétienne dans l'oeuvre de 1932. Abordons à présent chaque oeuvre en particulier pour y déceler les mérites du travail effectué sans toutefois négliger de faire allusion aux points de vue sur lesquels nous ne tomberions pas complètement d'accord.

Mme MOSSE- BASTIDE pense que BERGSON s'était tellement assimilé à PLOTIN qu'il n'éprouvait plus le besoin de citer cet autre lui-même et elle cite pour prouver son affirmation le mot du philosophe à SERTILLANGES:

"J'avoue que PLOTIN est de tous les philosophes anciens, celui qui est le plus apparenté à ma pensée"(1).

N'est-ce pas que c'est un peu forcer les textes que de traduire l'expression "le plus apparenté à ma pensée" par cette autre "influencé par"? Dans toutes ses œuvres, BERGSON n'avait jamais fait allusion à ce qu'il avait pris comme point de départ une philosophie particulière. Pour rapprocher toujours BERGSON de PLOTIN, il faudrait vraiment brusquer les textes; c'est ce que fait Mme MOSSE-BASTIDE, mais d'une façon habile:

"pour rapprocher à se toucher les deux doctrines qu'elle compare, elle néoplatonise un peu BERGSON, en oubliant ce qu'a d'original la création durative, et surtout elle "bergsonifie" Plotin"(2).

Elle établit en effet un parallélisme entre la méthode d'intériorisation de PLOTIN qui lui permet de suivre le cours du processus de la pensée et la même méthode chez BERGSON par laquelle l'on est introduit dans le processus de la vie au moyen de l'intuition. Elle fait remarquer que la méthode philosophique employée par les deux

(1) A.D. SÉRTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.45

(2) René VIOLETTE, La spiritualité de Bergson, Toulouse, 1968, p.173

philosophes est la même et qu'elle est la source de la conception de la notion de procession et de logos chez PLOTIN et de l'évolution créatrice chez BERGSON. Bien que la méthode soit la même, les conséquences qui en résultent dans la métaphysique religieuse ne sont pas du tout identiques.

PLOTIN admet le paysage métaphysique de PLATON: le Bien, les Idées, les âmes, la matière sans toutefois accepter le mythe qui les relie entre eux. Le philosophe alexandrin les relie par le phénomène d'émanation: l'Un, source première de toute réalité, de toute multiplicité. Comment connaître l'existence de l'Un? - L'unique voie en est l'expérience religieuse; ainsi le mysticisme n'en est pas le sommet de la philosophie plotinienne, mais il en est plutôt la condition vitale car l'Être est essentiellement mystère et nul ne peut arriver à rejoindre le mystère s'il n'en a pas à l'avance le sens du mystère.

L'Un est donc le point de départ de la philosophie de PLOTIN. "Ce principe universel n'a pas de principe"(1), et il est absurde de poser la possibilité du néant et de nous poser en même temps des questions relatives à la

(1) PLOTIN, Les Ennéades, Paris, Budé, VI, 8, p.147

cause du Principe car

"Il est ce qu'il doit être, non comme un principe logique mais comme un acte premier qui manifeste ce qu'il doit être"(1).

L'existence de la vie est une preuve évidente de son existence car

"Si l'âme a le pouvoir de vivre, c'est qu'une vie plus grande qu'elle est allée jusqu'à elle"(2)

et si notre vie se conserve, c'est que

"Dieu ne se retire pas après ses dons", "mais qu'il continue à fournir à nos besoins"(3).

Jusqu'ici, l'Un est connu au moyen de déductions abstraites qui ne peuvent pas nous fournir la certitude de son existence laquelle ne peut être atteinte que par l'extase:

"Alors, laissant toute connaissance raisonnée, emporté par la vague montante de l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, on voit tout à coup sans savoir comment"(4).

Pour résoudre le problème de Dieu, il faut donc pénétrer au cœur du mysticisme.

(1) PLOTIN, Les Ennéades, Paris, Budé, VI, 8, p.158
(2) Ibid., VI, 7, p.103
(3) Ibid., VI, 9, p.184
(4) Ibid., VI, 7, p.110

La philosophie plotinienne pose ainsi nettement le problème de Dieu tandis que le bergsonisme rencontre Dieu en étudiant le phénomène moral et religieux chez l'homme. Les deux philosophes se rejoignent cependant dans la méthode pour connaître la nature de Dieu, dans la mysticité. Les déductions abstraites ne mènent qu'à un Dieu abstrait devant lequel l'intelligence pourrait bien s'émerveiller et non point à un Dieu qui a des relations avec l'homme.

Bien que la mystique soit une méthode commune aux deux philosophes pour déceler l'existence de Dieu, elle n'en est pas cependant conçue de la même façon.

La mysticité plotinienne, pour être atteinte, suppose la nuit obscure des sens qui permet l'illumination de l'intelligence suivie de la nuit obscure de l'intelligence qui permet la communion spirituelle qui se manifeste ainsi qu'une fusion avec l'Un:

"Vous ne dites plus: voilà quel je suis, vous laissez toute limite pour devenir l'être universel"(1).

Est-ce un complet anéantissement du moi, une

(1) Ibid., VI,, 5, p.212

dépersonnalisation du mystique? - Certes, pas; le mystique a toujours conscience d'être une personne différente de l'Un:

"les inspirés et les possédés voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux. Ils ne voient pas ce qu'est; mais de leur mouvement et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause soit très différente"(1).

La dualité de la créature et de l'Un reste donc affirmée. D'ailleurs c'est de sa propre initiative que la créature cherche à atteindre l'Un; sa mystique est un effort philosophique; c'est un état atteint par la pensée et il dure tant que l'effort intellectuel se poursuit; c'est un acte de l'intelligence; la créature n'implore pas l'union avec l'Un; elle l'atteint:

"Salut à vous, je suis un dieu immortel (...). Supposez de l'or qui aurait une âme, puis qui ôte toute la boue qui le couvre; il était d'abord dans l'ignorance de lui-même, il ne voyait pas l'or; maintenant il s'admire"(2).

C'est donc un mysticisme qui mène à une contemplation cognitive; le secret pour atteindre l'Un con-

(1) Ibid., V, 3, p.68
(2) Ibid., IV, 7, p.102

sisterait à refaire par la réflexion un chemin éternellement parcouru, et participer ainsi à une création éternellement accomplie;

"Évitez surtout de le voir à l'aide des autres choses; sinon vous verrez sa trace et non lui-même. Réfléchissez à ce qu'il est"(1).

Un mysticisme pareil fait aboutir l'homme à une joie très grande, une sorte d'ivresse qui serait le point extrême de l'élévation, de l'intériorisation.

"Hors d'elle-même et enivrée de nectar, elle devient intelligence aimante, en se simplifiant pour arriver à cet état de plénitude heureuse"(2);

cet état, c'est l'extase qui achève le chemin mystique; il est un point d'arrivée.

Contrairement à PLOTIN, BERGSON conçoit la mystique comme la cause d'une vie nouvelle; elle est un état stable que l'âme atteint plutôt qu'un moment éphémère d'extase. Mais c'est un état intimement lié d'une part à l'émotion de la personne et d'autre part à Dieu; il est le résultat de l'initiative de l'homme et de Dieu. L'âme n'a qu'à

(1) Ibid., V, 5, p.102
(2) Ibid., VI, 7, p.109

se laisser entraîner par l'effort créateur pour coïncider avec lui et continuer ainsi une évolution qui s'était arrêtée à l'espèce humaine. Ce faisant, elle coïncide ainsi avec l'émotion divine, l'amour, la nature de Dieu. L'amour est "diffusivum sui" et la mystique chez BERGSON rejoint l'essence même de l'amour qui est action à l'égard de l'objet aimé; ainsi l'action couronne l'extase qui est conçue en vue de l'action; elle est un point de départ et l'action en est le point d'arrivée.

Cette action, BERGSON la conçoit non seulement tissée de grandes entreprises mais aussi de simples actes d'amour; il suffit que le mystique existe pour qu'il accomplisse l'oeuvre de la divinisation de l'homme; sa simple vie, sans paroles et discours, est un appel vrai.

L'action dans la doctrine bergsonienne, n'est pas une fin à elle-même; elle vise l'humanité et l'agir n'est point une vertu qu'en vue de l'humanité à élever. Le héros et le mystique bergsoniens ne peuvent pas concevoir leur réalisation sans qu'elle ne soit accompagnée de celle de la société; ils ne font qu'un avec l'humanité.

Vu ces différences essentielles entre la mystique plotinienne et celle de BERGSON, comment Mme MOSSE-BASTIDE pourrait encore établir un parallélisme qui se présenterait comme fondé? D'une part elle essaie de déceler de l'action chez PLOTIN; elle réduit, d'autre part, l'action bergsonienne à une union plotinienne; pour faire rejoindre les deux bouts, elle néoplatonise ainsi BERGSON et bergsonifie PLOTIN.

Elle pense en effet que chez PLOTIN l'action n'est pas séparable de la contemplation: "Nous comprenons l'Un selon nos capacités (...) ce qui fait apparaître en même temps leur limitation" et "l'Un se suscite des coopérateurs"(1). Et elle essaie de prouver que l'action bergsonienne des mystiques rejoint la contemplation plotinienne:

"Cependant si l'on considère le bergsonisme, non pas au cours de sa montée, mais à partir de son point culminant, à partir des Deux Sources, on n'osera peut-être plus nier qu'il rejoigne en quelque sorte la philosophie de Plotin. Car une nouvelle notion apparaît alors, à un niveau plus élevé que la durée: l'"indivisible émotion" dont la plénitude ressemble à l'éternité plotinienne"(2).

(1) Rose-Marie MOSSE-BASTIDE, Bergson et Plotin, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.394 et p.395

(2) Ibid., p.395

D'après elle, l'action des mystiques n'est autre chose que de l'amour qui se manifeste par la transformation de l'humanité: l'amour reste essentiellement amour.

Il est vrai que l'amour est toujours amour mais un amour peut différer d'un autre: l'amour passif, purement contemplatif, est un début d'émotion tandis que l'amour actif est une émotion qui a tellement grandi qu'elle a éclaté en action à l'égard de l'humanité, d'une humanité que les mystiques ont aimée ici-bas et qui continuent à l'aimer dans l'éternité: "Je voudrais passer mon ciel à faire du bien sur la terre"(1).

Avec le livre de Henri GOUHIER, le lecteur a l'impression d'être en face d'un aspect nouveau du bergsonisme. Le titre même est suggestif: Bergson et le Christ des Evangiles. M. GOUHIER voudrait prouver que le bergsonisme a abouti au Christ et non pas au Christianisme.

La thèse est-elle nouvelle? - Oui et non; certains articles de l'an 1932 avaient déjà soulevé la question, en particulier celui de Jean BARUZI où l'on lit:

(1) Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Histoire d'une âme,

"Il y a dans les Deux Sources, recherche, en termes dynamiques, d'une essence du Christianisme"(1), "Il n'y a pas ici de théologie. Mais n'y a-t-il pas une introduction à une critique de la théologie?"(2), et "Et n'y aurait-il pas moyen d'aborder, en effet, par d'autres voies que celles que nous proposent les théologiens traditionnels, la vie humano-divine?"(3). Mais ce qui est nouveau, c'est que le Christ décrit par M. GOUHIER est, comme nous le montrerons plus tard, différent de celui du Christianisme. L'auteur tente d'abord de rattacher la doctrine religieuse contenue dans les Deux Sources aux Données immédiates et d'en conclure à une continuité dans la pensée bergsonienne. Il trouve dans le chapitre consacré à la religion dynamique une "Philosophie du Christianisme". D'après lui,

"Comprendre ces pages, ce sera évidemment voir leur rapport à l'oeuvre qui les précède; or, c'est trop peu dire qu'elles la supposent: elles la contiennent et l'expriment. Chercher leur sens, c'est donc se demander comment elles signifient le bergsonisme tout entier"(4).

Deux idées directrices soutiennent donc

(1) Jean BARUZI, Le point de rencontre de Bergson et de la mystique, dans Recherches Philosophiques, 1932-1933, p.308

(2) Ibid., p.314

(3) Ibid., p.314

(4) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris Fayard, 1961, p.9

l'ouvrage à savoir que la mystique bergsonienne rejoint le christianisme des Evangiles et qu'elle est l'aboutissement de la métaphysique des Données immédiates et de l'Evolution créatrice.

A cette métaphysique hardie, M. GOUHIER donne le nom de "Philosophie de la nature". Elle est née avec les premières réactions du jeune normalien en 1880 et elle a abouti aux Deux Sources de 1932; l'oeuvre de la vielleuse est ainsi, au dire de l'auteur, une oeuvre de jeunesse.

Qu'est-ce que la philosophie de la nature?

M. GOUHIER lui-même en donne la définition:

"Ainsi, ce qui s'ajoute aux sciences de la nature pour constituer une philosophie de la nature, c'est une donnée de la conscience, permettant de penser tous les changements de l'univers dans la réalité de leur accomplissement et pas seulement sur des trajectoires mesurables"(1).

Il y a la vie, végétale et animale, qui forme la nature, l'objet des sciences de la nature; ajoutez y la conscience et ce sera la nature, objet de la philosophie de la nature. Une pareille philosophie est dans l'intention de M. GOUHIER

(1) Ibid., p.37

une philosophie de la vie dans tous ses aspects; d'où le mot de Paul VALÉRY, annonçant la mort de BERGSON à l'Académie Française: "La biologie l'inspirait" et "Il considéra la vie et la comprit et conçut comme porteuse de l'esprit"(1).

Cette philosophie de la nature, au dire de l'auteur, est déjà présente dans les Données immédiates:

"Ainsi, au moment où Bergson pose le problème de la liberté, il y a dans sa pensée beaucoup plus que dans son livre. Le lecteur de l'Essai a le sentiment d'être initié à une nouvelle philosophie de l'esprit: en fait, celle-ci émerge d'une philosophie de la nature qui la précède et qui discrètement l'encadre"(2);

car, dit-il, le problème de la liberté parut à BERGSON insoluble en termes d'intelligence et la confusion dans son énoncé s'évanouirait "quand la réalité qui dure n'est plus dénaturée par sa représentation"(3). Et l'auteur de conclure que

"la thèse sur les Données immédiates de la conscience représente une étape intermédiaire entre une philosophie manquée de la nature, celle de Spencer, et la vraie philosophie de la nature, l'Evolution créatrice"(4).

(1) Cahiers du Rhône, p.21

(2) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.19

(3) Ibid., p.20

(4) Ibid., p.20

L'évolutionnisme spencérien manquait de vie; c'était du changement résultant de l'adaptation; la vie y manquait. Le bergsonien, au contraire, sera du changement dû à la création provenant de la vie même, de son élan, de l'élan vital. Qu'est-ce que vivre? - Dans l'Evolution créatrice, vivre c'est "changer, grandir, mûrir".

Mais, remarque bien M. GOUHIER, "changer, grandir, mûrir" dans les règnes végétal et animal sont un phénomène "historique" tandis que "l'espèce humaine a une histoire où plutôt est une histoire, puisque les individus sont capables d'actes de création"(1). Et, il ajoute:

"Après la création d'espèces sans histoire, il y a l'histoire de l'espèce des créateurs (...). L'élan vital n'a pas seulement ce que nous appelons une histoire naturelle; il a aussi une histoire humaine. L'auteur de l'Evolution créatrice, pour tenir la promesse de son titre, doit encore, dans le prolongement de sa cosmologie, déchiffrer l'histoire de l'humanité comme histoire de l'élan vital"(2).

Tâche qui sera accomplie dans les Deux Sources.

Que penser de cette thèse de GOUHIER? Avant d'exprimer notre opinion, il est utile de faire allusion à

(1) Ibid., p.107
(2) Ibid., p107

ce qu'en pense M. VIOLETTE qui a consacré de nombreuses pages à cette étude.

Il reproche à l'auteur d'avoir préféré l'expression "philosophie de la nature" à celle de "philosophie de l'esprit" et il lui impute des motifs sous-jacents tel que celui de vouloir rattacher le bergsonisme à RAVAISSON et à LACHELIER plutôt qu'à MAINE DE BIRAN dont la philosophie est caractérisée par "la discontinuité de la nature à l'esprit, discontinuité essentielle dans la psychologie de la trinité humaine, moi-conscience-volonté"(1). Il, dit-il,

"range le bergsonisme parmi les philosophies de la nature (...) parce que la philosophie bergsonienne s'abstient d'opérer une ségrégation radicale de l'esprit par rapport au reste de la réalité"(2).

Il lui conteste aussi d'avoir affirmé que le bergsonisme soit parti d'une philosophie de la nature: il en fait de subtiles distinctions et les commente longuement pour en conclure que BERGSON n'a pas élaboré une philosophie de la nature, mais une philosophie sur la nature qui s'apparente à une philosophie de l'esprit présent dans la nature.(3).

(1) Ibid., p.31

(2) René VIOLETTE, La spiritualité de Bergson, Toulouse, Edouard Privat, 1968, p.348

(3) Ibid., p.68

Parmi les propositions de et sur je n'en saurais pas choisir une; je ne m'attarderai même pas à en relever la subtile différence; je n'essayerai surtout pas à trouver une autre préposition qui serait différente des deux premières; surtout que M. VIOLETTE, plus loin et avec beaucoup de facilité, semble lui-même caractériser le bergsonisme de philosophie de la nature:

"Bergson nivelle l'univers par le bas. Il met, en effet, sur le même plan l'activité spontanée de la nature et l'activité personnelle de l'homme et de Dieu (...). Comment ne pas reléguer sa philosophie "de l'esprit dans la nature" parmi les "philosophies de la nature"(1).

Le mot de Paul VALÉRY reste pourtant vraie "la biologie l'inspirait"; la biologie, c'est la vie; la vie, c'est la nature, l'homme y compris. Dans ce sens, la philosophie de BERGSON est vraiment une philosophie de la nature à partir de l'Essai jusqu'aux Deux Sources bien que le problème de la vie ne fût pas toujours posé de la même façon.

Mais l'homme est une histoire dont les événements sont imprévisibles; il se définit comme puissance créatrice, car "il porte en lui-même de quoi se dépasser".

(1) Ibid., p.180

"Ainsi, ce qui fait que l'homme est homme, c'est qu'il est l'être par lequel un monde s'ajoute au monde"(1); ceci est vrai non seulement pour le monde de l'outil mais aussi pour celui de l'esprit:

"La vie morale elle-même est affaire d'invention: elle est beaucoup plus que connaissance du bien ou soumission au devoir: il y a en elle création et re-
création de sentiments; l'éthique présuppose, comme la poétique, des inspirés"(2).

L'homme invente l'homme; l'homme prépare le sur-homme;

"Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra, homme, ou sur-homme, avait cherché à se réaliser"(3).

Il restait donc à BERGSON, pense M. GOUHIER, de suivre l'évolution "à travers l'histoire des personnalités humaines"(4). Ce qui fut fait dans les Deux Sources.

Ces personnalités humaines sont les mystiques. Les prophètes d'Israël, les mystiques grecs et hindous présentent, d'après le philosophe, une certaine déficience dans leur mysticisme; le Christ seul est le mystique parfait. Pourquoi? - Parce qu'il est le mystique modèle; l'his-

(1) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.112

(2) Ibid., p.112

(3) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.267

(4) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.131

toire le prouve: le vrai mysticisme, caractérisé par un amour porté à l'égard de l'humanité entière, n'a commencé qu'avec le Christianisme et "à l'origine du Christianisme, il y a le Christ".

Et M. GOUIER d'interpréter la pensée de BERGSON de la façon suivante:

"L'histoire de l'élan vital se poursuit à travers les plus hautes expériences spirituelles de la Grèce, de l'Orient, du Judaïsme, du Christianisme (...).

C'est bien là parachever la création de l'espèce humaine telle que l'avait définie l'anthropologie de l'Evolution créatrice (...). 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"(1).

Et M. GOUIER d'en conclure:

"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"(2).

La conclusion logique d'une telle assertion serait que le mysticisme est une philosophie dans le Christianisme ou encore que le Christianisme soit une phi-

(1) Ibid., p.159, 160, 162.
(2) Ibid., p.163

losophie. Et si l'on persiste à considérer le Christianisme ainsi qu'une religion, une autre conclusion serait à en être déduite: le mysticisme, au sein du Christianisme, est à isoler

"des dogmes dont (il) nourrit sa méditation (...), des églises et des sociétés spirituelles (...) et le Christ mystique est à abstraire du Christ historique, et ceci jusque dans l'âme de ceux qui contemplent ces images pour essayer d'être ses imitateurs"(1).

Si la mystique vraie est essentiellement christique et le Christ est séparable du Christianisme, il en résulte, conclut M.GOUHIER, qu'on pourrait trouver dans le bergsonisme une Christologie philosophique. D'après lui, le mystique bergsonien

"est un modèle de l'homme parfaitement homme, allant jusqu'au bout de son humanité. Ce type idéal est obtenu par une sorte d'épuration par rapport à la condition de l'homme dans-le-monde (...) au moment où l'homme arrive idéalement au sommet de son humanité, Dieu est en lui"(2).

Les conséquences logiques en seront les suivantes:

"Il s'agit donc d'une divinisation de l'homme plus

(1) Ibid., p.169

(2) Ibid., p.183

que d'une incarnation de Dieu (...) on pourrait concevoir dans le bergsonisme l'avènement de l'Homme-Dieu comme le voeu de l'humanité (...) la présence du Dieu-Homme dans l'histoire (...) nous fait déjà sortir de la philosophie bergsonienne"(1).

Mais il ajoute plus loin, pour clôre son livre:

"Si l'on voulait prolonger la théodicée des Deux Sources, on retrouverait ainsi plus directement le Dieu de la théologie mystique que celui des métaphysiques classiques"(2).

Ainsi, d'après M. GOUHIER, BERGSON a rencontré le Christ au bout du chemin de l'élan vital: il est l'homme parfaitement réalisé, le mystique modèle et inégalable, l'Homme-Dieu. Il est plus certain que le Christ ait existé philosophiquement qu'historiquement car le fait de posséder sa pensée est une évidence tandis que son existence est d'une certitude historique. C'est seulement la pensée du Christ qui intéresse BERGSON parce qu'elle lui permet de prouver la métaphysique de l'élan vital, d' "écrire la seconde partie de l'Evolution créatrice"(3) qui sera celle "de la bonne nouvelle qui annonce aux hommes la déifica-

(1) Ibid., p.186 et 187

(2) Ibid., p.197

(3) Ibid., p.192

tion"(1). Cette bonne nouvelle sera différente de la Bonne Nouvelle parce qu'elle n'a pas rencontré sur son chemin le péché et par conséquent la Rédemption.

En rattachant la doctrine des Deux Sources à la métaphysique de l'Evolution créatrice, M.GOUHIER semble minimiser toute l'influence des mystiques, surtout de celle de Sainte Thérèse d'Avila et de Saint Jean de la Croix et cela à l'encontre de l'opinion même de BERGSON:

"Les mystiques... Ah, les mystiques... Je ne les connaissais pas (...). C'est un monde nouveau que j'ai découvert"(2).

Aussi, minimise-t-il l'influence du Sermon sur la Montagne en affirmant que

"Ce qui conduit Bergson à s'attacher aux grands mystiques, à s'interroger sur les raisons de leur grandeur, à les introduire comme témoins du spirituel dans sa théodicée, c'est le bergsonisme lui-même"(3)

alors que BERGSON a de lui-même une opinion toute différente:

"Telles furent les raisons accidentelles de ma lecture des mystiques. Mais la vraie raison, je crois, c'est qu'un moment est venu où je me suis rendu compte qu'a-

(1) Ibid., p.193

(2) Bulletin Joseph LOTTE, Entretien, 21 avr. 1911, p.284

(3) Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, p.153

vec l'Evangile il y a eu coupure brusque, commencement d'un monde nouveau"(1).

Ce n'est pas l'Evolution créatrice qui appelle les Deux Sources mais c'est une réflexion sur l'histoire. Avec l'oeuvre de 1907, la vie reste toujours un grand mystère à élucider et BERGSON de se dire :

"Il doit y avoir dans l'histoire des choses instructives"

et de reconnaître que

"Dans ma manière de trouver Dieu (...) l'histoire a dû être pour quelque chose"(2).

L'Evolution créatrice n'appelait donc pas l'oeuvre de 1932; et si elle l'appelait, ce n'était point ainsi qu'un achèvement de la philosophie de l'élan vital mais comme une nouvelle tentative pour illuminer les origines obscures de l'évolution créatrice. M.VIOLETTE pousse plus loin encore cette dichotomie entre les deux oeuvres en soutenant que

"Certains passages de l'oeuvre de 1932 donneraient volontiers à penser que l'on peut trouver, dans la

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.273

(2) Ibid., p.274

métaphysique des Deux Sources, au moins un point où elle semble être, en quelque sorte, en régression par rapport à la métaphysique de l'Evolution créatrice"(1)

et il fait allusion à ce que l'oeuvre de 1907 distingue fermement Dieu de l'élan vital tandis que celle de 1932 penche à les identifier.

D'autre part, M.GOUHIER en fait du mysticisme un état où l'homme pourrait aboutir naturellement sans l'aide de la religion et croit avoir trouvé dans les Deux Sources une Christologie philosophique. Le vocabulaire bergsonien lui-même ne se prête pas pour appuyer une thèse pareille. Le mysticisme y est désigné par l'expression religion dynamique. Aussi nulle part lit-on dans l'oeuvre que le Christ est le résultat de l'élan vital arrivé à sa pleine réalisation ou, en d'autres termes, qu'il est un homme devenu le mystique parfait et modèle parce qu'il a pu coïncider entièrement avec l'effort créateur au moyen d'une dilatation maximale de l'intuition. Le Christ est un personnage que l'histoire fournit à BERGSON; le philosophe en déchiffre la

(1) René VIOLETTE, La spiritualité de Bergson, Toulouse, Edouard Privat, 1968, p.253

pensée et il en conclut que chaque homme pourrait marcher sur la voie de ce personnage étant donné que nous sommes tous capables d'émotion et d'intuition. Il ne tranche pas, comme le fait M. GOUIER, si le Christ est un homme ou Dieu; bien au contraire, il laisse la question ouverte ce qui signifie bien qu'il n'a pas eu l'idée de soupçonner que le Christ soit une réalisation de l'élan vital, un homme déifié. Les mystiques lui ont fourni une preuve de l'existence et de la nature de Dieu; il en a déchiffré les témoignages et il a reconnu cette existence. Ces mêmes mystiques lui ont parlé de la divinité du Christ; BERGSON ne pouvait qu'avoir une grande estime pour cette deuxième expérience transcendantale qui provenait de la part des mêmes privilégiés à qui il a accordé tant de crédit; il n'en parla pas de cette divinité n'ayant pas réussi à la prouver au sein de sa métaphysique bien que BERGSON, l'homme et non le philosophe, y adhérerait probablement. Cette probabilité frise même la certitude si nous voulons accorder beaucoup de crédit à certains témoignages qui ne sont pas des écrits philosophiques, tels son testament et cet aveu rapporté par SERTILLANGES: "J'ai exprimé exactement

ce que je pensais; pour moi le Christ est Dieu"(1).

Avec La spiritualité de Bergson, ouvrage de René VIOLETTE, nous abordons encore une étude critique des Deux Sources. En développant sa thèse, M. VIOLETTE fait maintes fois mention des études d'ADOÏPHE Lydie, de Mme Rose-Marie MOSSE-BASTIDE et de Henri GOUHIER; son intention n'y est pas exclusivement critique; il les cite, expose leurs points de vue qu'il analyse et il en porte un jugement de valeur pour arriver à prouver la sienne.

Pourquoi l'auteur a-t-il écrit un ouvrage si volumineux? - Les commentateurs, dit-il, se partagent en deux écoles: l'une qui voit dans l'Evolution créatrice

"un avant-propos lointain du spiritualisme chrétien contenu dans les Deux Sources et l'autre qui annexe la doctrine de l'oeuvre de 1932 à la métaphysique de l'oeuvre de 1907"(2).

M. VIOLETTE, par contre, pense que BERGSON n'a pas toujours pensé de la même manière; d'où le projet du livre qui est de

(1) A.D. SERTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.20

(2) René VIOLETTE, La spiritualité de Bergson, Toulouse, Edouard Privat, 1968, p.7

"montrer comment Bergson est passé progressivement d'une vision émanatiste de l'univers, celle de l'Évolution créatrice (...) à une vision personaliste et chrétienne, celle des Deux Sources"(1).

Pour le faire, il reconstruit le long itinéraire spirituel de BERGSON et il le présente bien compliqué.

En 1901, BERGSON est un philosophe spiritualiste, mais il n'a pas une philosophie spirituelle car "il est trop évident que les textes principaux de BERGSON ne renferment pas explicitement de philosophie spirituelle"(2).

En 1907, l'Évolution créatrice n'est pas à proprement parler une œuvre de philosophie spirituelle,

"Mais comme le montrent les réactions très diverses qu'a suscitées le livre, tant sur le plan moral que religieux (...) il ne saurait faire de doute que la fresque de 1907 ne présente les éléments de ce que nous avons appelé une métaphysique cadre ou métaphysique préspirituelle"(3).

La pensée qui y est contenue est aux antipodes du christianisme; c'est le même émanatisme du logos qui la structure bien que M. VIOLETTE ne partage pas tout à fait l'opinion

(1) Ibid., p.7
(2) Ibid., p.62
(3) Ibid., p.111

de Mme MOSSE-BASTIDE qui force trop l'influence de PLOTIN sur le philosophe et qui

"veut trop prouver: pour rapprocher à se toucher les deux doctrines qu'elle compare, elle néoplatonise un peu trop Bergson (...) et surtout elle "bergsonifie" Plotin"(1).

En 1928, c'est l'avènement du second mysticisme qui consiste dans le passage de l'interprétation émanatiste de la vie spirituelle à une autre personaliste et chrétienne et cela grâce à la lecture des grands mystiques tels que Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix et grâce surtout à la pénétration de changement que le Sermon sur la Montagne a effectué dans l'histoire(2). En 1932, commence la philosophie spirituelle de BERGSON: le philosophe juxtapose une philosophie fondée sur l'élan vital et une autre philosophie personaliste(3). Après 1932, BERGSON ne franchit pas le seuil de la cathédrale chrétienne, mais il s'approche de plus en plus de l'Eglise, des dogmes chrétiens et de la divinité du Christ(4). En 1935, s'achève le parricide de PLOTIN.(5).

-
- (1) Ibid., p.173
(2) Ibid., p.492
(3) Ibid., p.501
(4) Ibid., p.504
(5) Ibid., p.508

Ce qu'il y a de positif dans l'ouvrage, c'est l'itinéraire spirituel du philosophe éclairé par l'étude de son caractère: BERGSON, un mélange de flegmatique, de passionné et de sentimental, a mis, dans sa jeunesse,

"en état d'hibernation une partie de son âme lorsqu'il a pris la décision de vivre dans ses facultés intellectuelles"(1); "cette dichotomie de la vie intérieure est loin d'être (...) un simple phénomène d'adolescence" (et BERGSON reste ainsi) "le parasentimental réservé qui ne publie que ce qu'il veut"(2).

Aussi M. VIOLETTE remarque-t-il bien que le philosophe a effectué un passage - probablement un saut - de l'Evolution créatrice aux Deux Sources: il a passé en effet du schème émanatiste du logos à celui d'exigence de création sans trop marquer toutefois la ligne de démarcation: un certain phénomène d'osmose continuait à exister entre les deux schèmes.

Il est à souligner la critique bien approfondie qu'a menée l'auteur - parfois trop minutieuse - de la pensée d'ADOLPHE Lydie, de Mme MOSSE-BASTIDE et de Henri GOUHIER bien qu'il paraisse tomber parfois avec ce dernier

(1) Ibid, p.58
(2) Ibid., p.61
(3) Ibid., p.342

dans la polémique pour la polémique(1).

Ce que M. VIOLETTE présente encore de neuf dans son oeuvre, c'est la tentative de poursuivre l'itinéraire spirituel du philosophe après l'oeuvre de 1932 et ce faisant il accorde beaucoup de crédit aux témoignages, à ces mêmes témoignages qui lui inspiraient peu de confiance pour prouver les premières thèses de son livre:

"un auteur digne de ce nom (...) ne s'est vraiment bien exprimé, ne s'est exprimé à fond que dans ses oeuvres majeures. Si vous voulez connaître KANT, lisez par priorité les deux Critiques et non l'Opus posthumum"(2).

L'auteur semble parfois tracer des lignes de démarcation un peu arbitraires pour trop prouver sa thèse. Le schème d'exigence de création est, d'après lui, affirmé sans ambiguïté à partir de la conférence de Bologne en 1911(3); et cela pour mieux faire apparaître le schème émanatiste qui prédomine dans l'Evolution créatrice. Il me paraît que le lecteur de BERGSON a déjà rencontré le schème

(1) Ibid., p.342
(2) Ibid., p.6
(3) Ibid., p.308

d'exigence de création dans les Données immédiates; comment pouvait-on exposer la conception bergsonienne de la liberté sans parler longuement de ce schème de création? L'Evolution créatrice elle-même le mentionne avec cette phrase lapidaire:

"Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même"(1).

Y a-t-il un passage définitif du schème d'émanation à celui d'exigence de création? L'auteur ne le pense pas; il penche plutôt à ce que BERGSON ait fait de son mieux pour ne pas désavouer à la fois L'Evolution créatrice et écrire une oeuvre nouvelle: il a voulu "ménager la chèvre et le chou" en choisissant

"la solution la moins bonne (...) puisqu'elle contraint celui qui l'adopte à se contenter de demi-mesures et à rester, le plus souvent, dans le clair-obscur des notions équivoques"(2).

A un effort pareil, l'auteur a choisi l'expression "infernalisation", une expression manquée du côté à la fois linguistique et philosophique. Cette infernalisation veut in-

(1) Henri BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, presses Universitaires de France, p.152

(2) René VIOLETTE, La spiritualité de Bergson, Toulouse, Edouard Privat, 1968, p.426

diquer en plus le replâtrage, au dire de l'auteur, d'une force cosmique et de l'inspiration divine sous l'étiquette ambiguë d'élan vital. - Sans doute, l'élan vital est une force cosmique; c'est la vie qui se manifeste; il est aussi, dans un être intelligent, aspiration qui appelle l'inspiration divine: l'élan mystique est l'âme de l'élan vital; BERGSON ne l'a pas dit explicitement, mais cela se lit entre les lignes.

Du domaine philosophique, M. VIOLETTE passe au théologique en se permettant de porter des jugements qui ne sont pas toujours très bien fondés. Il reproche à BERGSON d'avoir confondu entré le mysticisme naturel et le mysticisme de grâce(1), de sous-estimer le rôle de l'Eglise dans la religion dynamique(2) et par conséquent celui des dogmes, de passer sous silence le^s sacrements, d'oublier le rôle de la foi, d'envelopper le problème de la divinité du Christ de formules fuyantes et ambiguës et de remplacer le péché

(1) Ibid., p.433

(2) Ibid., p.442

par le mal-matière(1).

Le péché, dans le christianisme, est un mal moral; nulle part, dans l'oeuvre de BERGSON, la matière est présentée ainsi qu'un mal moral; elle est simplement une entrave à la pleine réalisation de l'esprit qui l'anime et c'est l'opinion qu'on rencontre chez presque tous les Pères de l'Eglise.

Le problème de la divinité du Christ n'est nullement abordé dans les Deux Sources. Si BERGSON en parle dans une page, c'est précisément pour dire qu'il n'en veut pas soulever la question parce qu'elle n'a pas une relation directe avec le sujet qu'il traite. Ce qui l'intéresse, c'est la pensée du Christ résumée dans le Sermon sur la Montagne et il la développe aussi bien qu'un théologien.

Le rôle de la foi est passé sous silence parce qu'elle ne peut pas fournir des données à la philosophie avant que celle-ci n'ait préalablement admis la légitimité philosophique d'une telle prestation, car avoir foi signifie se convaincre d'une donnée parce qu'on a cru à une personne

(1) Ibid., p.544

fiable et non pas parce qu'on a compris.

Comment peut-on d'autre part s'attendre à ce qu'un philosophe nous parle des sacrements? Les théologies elles-mêmes ne sont pas d'accord sur leur nombre; dans la même théologie, la même certitude théologique n'est pas accordée à tous les sacrements de la même façon, tel est l'exemple de l'Eucharistie et du Mariage. Il est absurde de donner une raison philosophique à leur nombre, ce qui serait semblable à la tentative de donner un sens philosophique au chiffre sept. Tout au plus, la philosophie pourrait envisager pourquoi une grâce surnaturelle est-elle conférée au moyen de la matière.

Aussi M. VIOLETTE soutient-il que BERGSON a relégué l'Eglise parmi les sociétés closes. En lisant les Deux Sources, nous n'avons nullement remarqué une pareille tentative de la part du philosophe. Qu'est-ce que d'abord l'Eglise? Est-ce une humanité vivifiée par le Christ dont elle puise grâce et vie? Est-ce un corps humain, hiérarchique ou non, au sein de l'humanité dont les cellules mystiques facilitent la transmission de la vie du Christ et de

sa grâce? Les Deux Sources ne font que chanter une Eglise pareille dont les dogmes, bien qu'ils soient une expression imparfaite de la réalité mystique, sont un soutien vrai au mysticisme et que le mysticisme à son tour continue à vivifier. Mais si par Eglise nous entendons une société d'hommes au sein de la société humaine qui croit garder le dépôt de la foi par le glaive et l'anathème, certes, une Eglise pareille, dans la doctrine de BERGSON, serait classée parmi les sociétés closes: le sang du glaive et la haine de l'anathème corrompent le parfum de l'amour et l'Eglise, si elle est une Eglise vraie, ne peut inspirer que l'amour.

L'Eglise, ce n'est pas une galerie d'art où les gardiens des tableaux n'y connaissent pas grand chose à l'art; l'Eglise est une galerie sui generis où les gardiens y sont en même temps artistes et créateurs; l'Eglise, ce n'est donc pas le monde des baptisés; elle est le monde des chrétiens qui croient au Christ, qui vivent le Sermon sur la Montagne; c'est en cette Eglise que BERGSON croit quand il affirme que "l'Eglise est le prolongement du Christ"(1).

(1) A.D. SERTILLANGES, Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, p.22

CONCLUSION

A présent, en guise de conclusion, il est indispensable, voire même nécessaire, de faire au moins allusion à notre appréciation personnelle qui ne sera pas certainement une "autre" opinion à ajouter à la chaîne des thèses qui furent suscitées par le bergsonisme et surtout par la doctrine des Deux Sources. Notre appréciation sera l'expression de l'effort qui fut déployé au cours de cette étude pour déceler les motifs qui suscitèrent une critique si abondante à la parution de la dernière oeuvre de BERGSON. Ce faisant, nous avons observé chez beaucoup parmi les critiques une certaine incompréhension de la doctrine philosophico-mystique du philosophe.

BERGSON a toujours cherché la vérité avec son intelligence et son coeur:

"Je crois à la vérité, je la cherche; je ne la cherche pas seulement avec ma tête, je la cherche avec mon coeur, mais sans jamais permettre à mon coeur de troubler ma tête"(1).

Quelle vérité cherchait-il? - toute vérité qui a une relation à l'homme. L'homme est le centre de la préoccupation bergso-

(1) Jacques CHEVALIER, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, p.25

nienne; il est par conséquent le centre de toute la réflexion du philosophe:

"Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la hauteur de la réalité où nous vivons (...). Examinez tel d'entre eux (...) il s'appliquerait aussi bien à un monde où (...) les hommes se passeraient de boire et de manger; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient"(1).

BERGSON n'a jamais parlé d'être au sens heideggérien ni de connaissance au sens kantien.

Il est évident que l'homme fut presque toujours le centre de la réflexion des philosophes; néanmoins, c'est l'homme, une existence vivante, une vie qui palpite de victoires et d'échecs, une finalité en elle-même qui est l'objet de la préoccupation bergsonienne et non point l'homme en tant qu'un être, une raison, une pensée, une partie d'un tout. Cela considéré, la métaphysique bergsonienne ne pouvait être autrement qu'une métaphysique positive, c'est-à-dire une réflexion qui part de l'expérience vécue et qui revient toujours à l'expérience pour vérifier la vérité des déductions métaphysiques acquises. L'expérience vécue, la réalité, la vie dans ses manifestations les plus simples

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.1

et les plus complexes: voilà le point de départ, toujours le même, de la réflexion de l'auteur des Deux Sources.

Mais la vie présente un phénomène tout particulier: le dépassement d'elle-même, la religion, la mysticité, la relation à Dieu et la participation à la vie divine. C'est encore un point important que présente la vie. BERGSON l'étudiera à partir de l'expérience existentielle et il "montrera" plus qu'il ne démontrera l'existence du divin dans l'humain. Voilà le point crucial qui suscita tant de réserves à l'égard de la doctrine des Deux Sources et qui déclencha toute cette littérature critique qui aurait pu adopter comme mot d'ordre le fameux cri du P. Joseph de TONQUEDEC: "Au centre, le jaillissement est-il de même nature que les jets?"(1).

Pour BERGSON, il y a du divin dans l'humain, et cela n'entraîne nullement pas que le divin provienne de l'humain; pour la grande partie des critiques, l'humain forme un ordre et le divin un autre, deux ordres séparés par une ligne de démarcation très nette et toute présence

(1) Joseph de TONQUEDEC, M. Bergson est-il moniste?, dans Études, 20 fév. 1912

du divin dans l'humain forme un acte libre de la part de Dieu, une grâce. Tout revient par conséquent à savoir si la grâce est un acte de Dieu dépendant de la volonté humaine qui l'implore et qui en devient d'une certaine façon une cause seconde ou si elle est complètement indépendante ou encore si elle est une "intention de Dieu ab initio" qui veut sanctifier l'homme. Les deux thèses sont discutées en théologie, et chacune a sa grande part de probabilité. Parmi les critiques, ceux qui professent la première thèse s'étaient montrés intransigeants vis-à-vis de la doctrine des Deux Sources et ceux qui n'éprouvaient pas une grande difficulté à accepter la seconde s'étaient déclarés tels des sympathisants de la pensée du philosophe septuagénaire.

Ainsi, parmi les contemporains de BERGSON qui ont écrit au sujet des Deux Sources, trois penseurs ont très bien pénétré la pensée de l'auteur et saisi sa vraie portée philosophique à savoir le P. Blaise ROMÉYER, Jean BARUZI et Vladimir JANKELEVITCH.

Le premier, aussi bon théologien que philosophe, se mettant du côté du bergsonisme, porte témoignage

ge à ce dernier et lui assure son "orthodoxie religieuse" dans le cas où le bergsonisme souhaiterait une approbation de la communauté religieuse qu'il a tant vénérée à travers ses mystiques.

Jean BARUZI, saisissant l'essence même du Christianisme, la mysticité, rassure l'auteur des Deux Sources que sa doctrine est profondément évangélique, qu'elle coïncide bien avec l'esprit du Sermon sur la Montagne et que par conséquent le mystique bergsonien rencontre bien le mystique chrétien au cœur même de l'élan vital transfiguré par l'élan mystique, l'Amour. Il voit même dans la dernière œuvre de BERGSON un appel aux théologiens pour reconnaître la vérité, la réalité: leur faillibilité.

Vladimir JANKELEVITCH, avec la rigueur du philosophe et l'inspiration de l'écrivain, pénètre jusqu'au cœur de la doctrine des Deux Sources pour y rencontrer l'âme de sa propre philosophie: la personne humaine et l'émotion.

Pourquoi les autres n'ont-ils pas rencontré ce que ceux-ci y ont trouvé? - La raison est qu'ils avaient oublié que "philosopher est un acte simple"(1).

(1) Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, presses Universitaires de France, 1963, p.139

Dans la critique contemporaine, au contraire, la controverse change d'aspect et on ne voit plus guère apparaître des articles mais plutôt des livres et par conséquent des études complètes traitant chacune un sujet bien propre et distinct mais rejoignant, sous plusieurs aspects, la critique de 1932.

Ainsi, Mme Rose-Marie MOSSE-BASTIDE est convaincue de l'influence qu'a exercé PLOTIN sur BERGSON. Ayant eu la chance d'avoir entre les mains les cours de 1902, elle est sûre d'y avoir trouvé la clef du bergsonisme :

"Effectivement, le lecteur qui a la chance de mettre la main sur l'un d'eux ressent une sorte de ressaisissement, car il a l'impression de remonter à la source du bergsonisme"(1).

Mais le bergsonisme est essentiellement intuition et durée; ces deux éléments de la métaphysique bergsonienne on les retrouve déjà dans l'oeuvre de 1887. Comment donc peut-on supposer une influence plotinienne sur la métaphysique de BERGSON si celui-ci a donné ses cours sur le 9e livre de la Vie Ennéade quinze ans après?

(1) Rose-Marie MOSSE-BASTIDE, Bergson et Plotin, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.9

Si Mme MOSSE-BASTIDE y a rencontré une complète compréhension de PLOTIN de la part de BERGSON dans ses cours au Collège de France, de cela ne résulte pas que PLOTIN ait influencé BERGSON. Bien comprendre PLOTIN parce que l'on a une certaine affinité avec sa pensée ne veut pas dire du tout qu'on ait été influencé par lui, car bien comprendre une doctrine tout en ayant une certaine parenté avec son auteur et en être influencé sont deux choses tout à fait différentes. La parenté, BERGSON lui-même l'a reconnue; l'influence, il n'en a jamais fait allusion à une influence quelconque sur lui.

Quant à l'ouvrage de M. GOUHIER, le titre est bien trompeur; en le lisant pour la première fois, nous pensions à une découverte nouvelle qui rapprocherait la doctrine des Deux Sources du Christ historique; la réalité est toute différente parce qu'il s'agit ici d'un Christ tout à fait différent de celui des Evangiles; ce n'est pas le Christ de la Judée qu'on y rencontre ni celui des Deux Sources, mais un personnage fictif qui serait originaire, d'après Henri GOUHIER, de l'Evolution créatrice.

Enfin, l'étude de M. VIOLETTE est bien peu

originale; l'auteur n'a pas écrit son livre du temps du P. de TONQUEDEC et de Henri MASSIS; il est donc étonnant de le voir en 1968 faire des reproches pareils à l'auteur des Deux Sources. Son livre aurait eu beaucoup plus d'intérêt s'il avait essayé de dégager tout le dynamisme que renferme l'oeuvre de 1932 plutôt que de chanter le même refrain devenu monotone et ennuyeux. Dommage que le dernier livre écrit sur les Deux Sources soit si volumineux et si penché vers le passé, la critique négative, plutôt que vers l'avenir, l'exploitation des horizons nouveaux que les Deux Sources offrent à leurs lecteurs.

A la fin de cette étude critique, le chercheur sent en lui grandir l'admiration pour le dernier chef-d'oeuvre du philosophe et la compréhension à l'égard de ceux qui n'ont pu saisir, de leur temps, toute la portée du bergsonisme. Avant la parution des Deux Sources, qui aurait pu saisir la grande portée de l'intuition créatrice et soupçonner le "miracle philosophique" qu'elle était capable d'accomplir en atteignant les lointaines régions de la mysticité et de l'héroïsme et par là la nature même de Dieu, l'Amour?

Nous donnons ici seulement la liste des ouvrages et des articles cités dans la présente thèse; le chercheur pourra trouver une bibliographie complète dans La spiritualité de Bergson, de René VIOLETTE, ouvrage édité en 1968 à Toulouse, dans les éditions d'Edouard PRIVAT.

- BERGSON, Henri, Les données immédiates de la conscience, oeuvres complètes, Paris, presses universitaires de France, 1963, 1602p.
Matière et mémoire, oeuvres complètes, Paris, Presses universitaires de France, 1963, 1602p.
L'Evolution créatrice, oeuvres complètes, Paris, Presses universitaires de France, 1963, 1602p.
L'Energie spirituelle, oeuvres complètes, Paris, Presses universitaires de France, 1963, 1602p.
Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses univ. de France, 1963, 1602p.
La pensée et le mouvant, oeuvres complètes, Paris, Presses universitaires de France, 1963, 1602p.
Ecrits et paroles, Paris, Presses universitaires de France, 1959, 3vol. en 664p.
- CHEVALIER, Jacques, Entretiens avec Bergson, Paris, Plon, 1959, 315p.
- GOUIER, Henri, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris, Fayard, 1961, 219p.
- LABERTHONNIERE, Lucien, Correspondance philosophique, Paris, Seuil, 1961, 386p.
- LE ROY, Edouard, Une philosophie nouvelle, Henri Bergson, Paris, Félix Alcan, 1922, 208p.
- LOISY, Alfred, Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?, Paris, Emile Nourry, 1933, 204p.
- MARITAIN, Jacques, La philosophie bergsonienne; études critiques, Paris, Téqui, 1948, 383p.

- MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie, Bergson et Plotin, Paris, presses universitaires de France, 1959, 422p.
- SERTILLANGES, A.D., Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, 1941, 59p.
- THEAU, Jean, La critique bergsonienne du concept, Toulouse, Edouard Privat, 1968, 617p.
- VIOLETTE, René, La spiritualité de Bergson, Toulouse, Edouard Privat, 1968, 570p.

ARTICLES

- BARUZI, Jean, Le point de rencontre de Bergson et de la mystique, dans Recherches Philosophiques, 1932-1933, p.301-316.
- BORNE, Etienne, Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne, dans Etudes Carmélitaines, 1932-1933, p.157-184.
- BRUNSCHWIG, Léon, Les Deux Sources, dans Nouvelles Littéraires, avril 1932,
- CHEVALIER, Jacques, M. Bergson et les sources de la morale et de la religion, dans Revue de métaphysique et de morale, 1933, p.101-117.
- JANKELEVITCH, Vladimir, Les deux sources de la morale et de la religion, dans Revue des deux mondes, 9, 1932, p.384-395.
- LE SENNE, René, Le livre récent de M. Bergson, dans La Revue de Paris, juillet 1932, p.411-422.
- MARITAIN, Jacques, Sur l'éthique bergsonienne, dans Revue de métaphysique et de morale, 1959, p.141-160.

MASSIS, Henri, La morale de Bergson, dans Revue Universelle,
1932, p. 230-233 et 467-469.

ROMEYER, Blaise, Morale et religion chez Bergson, dans Archives
de Philosophie, 9, 1932, p. 283-317.

TONQUEDEC, Joseph de, La clef des Deux Sources, dans Etudes,
1932, p. 516-543.

Table des matières

Introduction	7
Chapitre premier-- Les Deux Sources dans l'oeuvre de Bergson	15
Chapitre II Les Deux Sources du vivant de Bergson...	32
Chapitre III La philosophie religieuse de Bergson dans la critique contemporaine.....	93
Conclusion	158
Bibliographie	166
Table des matières	169