NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 N° 7 1937

Le Bergsonisme (2)

Émile RIDEAU (s.j.)

p. 733 - 754

https://www.nrt.be/en/articles/le-bergsonisme-2-3593

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE BERGSONISME

(Suite)

L'Essai sur les Données immédiates de la Conscience.

En 1889, au moment de l'apogée du positivisme, Bergson avait déjà pris position en faveur de la liberté dans sa thèse de doctorat, *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*. Il démontrait, par l'analyse des faits psychologiques (sensations affectives, attention, émotion, etc.), que nos états d'âme, même les plus simples, sont qualitatifs et non mesurables. Leur variation d'intensité, qui semble introduire en eux la quantité, n'est qu'apparente : elle s'explique par le plus grand nombre d'états psychiques ou par la plus grande surface du corps qui interviennent. Mais chacun de ces états est en réalité unique, indéfinissable, « incomparable », donc rebelle à la mesure. « Il n'y a pas de point de contact entre l'inétendu et l'étendu » (1) et « la pensée demeure incommensurable avec le langage » (2). De même nos états de conscience ne se distinguent pas les uns des autres : ils se compénètrent et s'organisent dans la durée, comme une mélodie musicale. Leur juxtaposition apparente vient de l'influence de la vie sociale et du langage qui nous force à désigner par les mêmes mots des états simplement analogues. Enfin, dans un dernier chapitre, contre les adversaires de la liberté, Bergson prouvait par l'analyse psychologique que l'âme était bien, comme il le dira plus tard, une *Énergie spirituelle*, une vie autonome, dont rien ne peut expliquer totalement les décisions. Sans doute certains états dépendent du dehors, reflètent des influences sociales et s'appellent mécaniquement les uns les autres; mais ces états sont précisément les plus superficiels, les moins nôtres, ils flottent à la surface du moi « comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang » (3). Les plus

(1) *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, p. 52.
(2) *Ibid.*, p. 126. — (3) *Ibid.*, p. 103.

profonds au contraire et les plus personnels, jaillissent de notre moi, de notre moi profond et nous appartiennent réellement parce qu'ils s'identifient à notre caractère le plus intime. Le déterminisme et les lois de l'association ne les expliquent pas, car dans ce domaine tout se compénètre, et il suffit de fixer son attention pour voir des états distincts « se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main » (1). Ce sont eux que nous constatons, ou plutôt que nous créons, lorsque par exemple la volonté fait effort pour prendre une décision grave, à un moment de crise spirituelle. — Bergson faisait appel pour la première fois à l'*intuition* pour cette connaissance de nous-mêmes. Il ne s'agit pas là, évidemment, d'une faculté spéciale, ni de l'introspection stérile, mais de la conscience élevée que le moi prend de lui-même et de sa continuité spirituelle dans ses créations authentiques, quand il est réellement facteur de nouveauté et qu'il mérite, en matière intellectuelle ou morale, le nom d'inventeur.

Le spiritualisme de Matière et Mémoire.

Sept ans plus tard (1896), *Matière et Mémoire*, dont nous avons déjà exposé quelques thèses, revendiquait encore contre les mêmes adversaires la liberté spirituelle. Toujours sur le terrain des faits et tout spécialement par l'analyse des maladies de la mémoire, Bergson y prouvait la réalité d'une forme de mémoire irréductible à ses conditions organiques. Sans doute la *mémoire-habitude* n'est-elle qu'un automatisme corporel cohérent qui « joue » le passé dans le présent et qui l'utilise pour l'action; la conscience s'y évanouit et les liaisons nerveuses suffisent à l'expliquer. Mais la *mémoire-souvenir*, c'est-à-dire la conscience précise, désintéressée, contemplative, d'un événement passé est plus indépendante du cerveau. Si par hasard celui-ci subit une lésion, cette mémoire-souvenir n'est pas atteinte en elle-même, mais seulement dans sa faculté d'expression : le souvenir n'est pas détruit, mais elle n'est plus capable de se l'exprimer,

(1) *Ibid.*, p. 105.

elle n'a plus la force de l'utiliser avec précision. Aussi reste-t-il obscur, organique et inconscient.

Ces faits permettent d'affirmer que la pensée « déborde le cerveau de toutes parts et que l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale » (1). La conscience est accrochée à un cerveau, comme un vêtement à un clou, mais de même que le clou n'est pas l'équivalent du vêtement, le cérébral n'est nullement l'équivalent du mental, comme le voudrait le parallélisme psycho-physiologique (2). Bien loin de dessiner tout le détail de la conscience, le cerveau et le corps n'en sont que l'accompagnement moteur et l'instrument efficace, un peu comme le bâton du chef d'orchestre rythme et exprime au dehors une symphonie qui pourtant « dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent » (3). Ainsi l'âme n'est pas un simple reflet du corps, elle ne se réduit pas à un « ensemble de phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente » (4). Bien au contraire elle est vivante, capable de créer et « il y a infiniment plus, dans une conscience humaine, que dans le cerveau correspondant » (5).

L'au-delà de l'intelligence.

Toutefois il est impossible qu'un rêve ne germe pas en l'homme. S'il se sent puissant sur les énergies du monde, il est étonné de son ignorance pour ce qui touche à la vie. Ne lui serait-il pas possible de se hausser au-dessus de lui-même, de se surpasser et de réaliser quelque chose d'analogue au formidable bond en avant qui le créa lui-même à partir de la forme animale ? On peut dire que toute la pensée bergsonienne — et c'est ici où se marque surtout l'influence de Nietzsche — est hantée par ce problème du dépassement de l'homme. Celui-ci ne pourrait-il pas, par une culture appropriée et une ascèse méthodique, dilater le champ normal de sa connaissance, presque uniquement bornée au domaine de l'abstraction, abstraction qui trouve son apogée en mathématiques ?

(1) *L'Énergie spirituelle*, p. 61. — (2) *Ibid.*, p. 39.
(3) *Ibid.*, p. 50. — (4) *Ibid.*, p. 43. — (5) *Ibid.*, p. 44.

Déjà l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience* suggérait une expérience de la liberté, c'est-à-dire de l'esprit dans sa durée créatrice, au delà du langage et du conventionnel, par intuition du moi profond. En 1903, dans un article fameux, *Introduction à la Métaphysique* (1), Bergson nous invitait à une expérience plus directe, plus intime du mouvement, c'est-à-dire de toute réalité, à une connaissance intuitive qui, abandonnant toute analyse conceptuelle statique, « s'installerait dans le mouvant et adopterait la vie même des choses » (2). A vrai dire, si l'on devine ce que peut être l'intuition de l'artiste, de l'inventeur ou du philosophe, cette coïncidence avec le mouvement restait bien mystérieuse, car en pratique, quel que soit l'effort pour « invertir la direction habituelle du travail de la pensée » (3), comment « étreindre la réalité qui s'écoule » (4) ? On avait l'impression que l'auteur définissait seulement les limites de l'abstraction et, en tout domaine, une orientation possible de l'esprit au delà de la raison pure et de la science conceptuelle. En 1907, l'*Évolution Créatrice* revenait encore en divers passages sur l'idée d'intuition, en proposant une connaissance intime de la Vie et de toutes choses par une sorte de retournement ou de dilatation de la pensée, au prix d'un effort extrêmement violent et de courte durée. En 1911, l'article sur l'*Intuition philosophique* donnait un exemple de l'effort des philosophes pour dépasser le réel par la simplicité d'une intuition, monnayable ensuite en analyse conceptuelle. « Tout se ramasse, disait-il, pour le philosophe en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie... » (5). Enfin *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* viennent de préciser l'idée d'intuition. Dans l'intervalle Bergson avait rencontré la mystique et

(1) Article reproduit dans *La Pensée et le Mouvant*.
(2) *La Pensée et le Mouvant*, p. 244. — (3) *Ibid.*, p. 241.
(4) *Ibid.* — (5) *Ibid.*, p. 137.

tout spécialement la mystique chrétienne. Certains hommes, les mystiques, sont précisément de merveilleux exemples d'intuition, car, au delà de la raison, ils ont pénétré dans la connaissance de la Vie, dans celle même de Dieu. A la faveur d'un retournement décisif par rapport à la connaissance discursive du réel, ils ont pu s'introduire dans un domaine interdit à la vision conceptuelle et ont été en contact avec un monde supérieur fermé aux profanes. Ils se sont surpassés, transformés en devenant semblables à Celui qu'ils contemplaient et qui est tout Amour; ils ont acquis une sorte de surhumanité, leur personnalité est bien supérieure à la nôtre.

Dès lors pourquoi ce cas privilégié ne pourrait-il pas devenir plus commun? Pourquoi l'humanité ne pourrait-elle s'élever aussi à un niveau supérieur de connaissance? Il ne s'agirait pas pour cela de renoncer à la vie intellectuelle et scientifique, ainsi qu'à ses applications techniques, qui donnent précisément à l'ensemble de l'humanité plus de liberté et de loisir pour se livrer à la contemplation, mais d'aller au delà de la raison et même de l'art. Jadis confondue avec l'instinct dans l'élan originel de la Vie, notre intelligence n'est-elle pas entourée d'une sorte de « frange » indécise (1), d'une « nébulosité vague » (2), reste de ses origines, qui, développée, la rendrait capable d'une intuition de la Vie? Sans compter les phénomènes de télépathie et de métapsychique, l'artiste, le poète, l'inspiré sont les signes passagers que cette flamme d'intuition n'est pas totalement éteinte en l'homme. Et il semble bien que tous possèdent un germe de l'expérience mystique et sont sensibles à son écho. Il resterait à la diriger non seulement sur la connaissance affective et proprement religieuse de Dieu, comme l'ont fait les mystiques, mais aussi sur la matière, sur le mouvement, sur la Vie, sur tout ce surplus qui nous échappe actuellement et dont nous n'avons que des lueurs. Le problème de l'immortalité, si angoissant pour l'homme, pourrait ainsi trouver sa solution et la survivance de l'âme devenir plus qu'une haute proba-

(1) *L'Évolution Créatrice*, p. 53. — (2) *Ibid.*, Introduction, p. v.

bilité (1), une certitude expresse et efficace. Quant au mal et à la douleur, ils s'effaceraient progressivement par la diffusion de l'expérience mystique et céderaient la place à cette joie qui est le signe évident que la destinée de l'homme est atteinte (2). « En vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de nous survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose. Les plaisirs subsisteraient, mais ternes et décolorés, parce que leur intensité n'était que l'attention que nous fixions sur eux. Ils pâliraient comme la lumière de nos ampoules au soleil du matin. Le plaisir serait éclipsé par la joie » (3). L'humanité, que Bergson jadis conviait à dépasser la mort, c'est-à-dire peut-être à supprimer la mort (4) se dépasserait elle-même et réaliserait sa destinée, car « la fonction essentielle de l'univers » est d'être « une machine à faire des dieux » (5).

Morale et Religion.

Le dernier livre de Bergson contient l'exposé de sa morale. A vrai dire une « morale provisoire » (comme celle de Descartes) jaillissait de ses œuvres précédentes. L'homme était convié à poursuivre à chaque instant « la création de soi par soi, l'agrandissement de sa personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde » (6). L'habitude, l'automatisme apparaissaient comme l'antithèse de cet esprit de création continuelle, le refus du progrès spirituel, le péché de l'homme autant que de la Vie. De fait *Les Deux Sources* obligent l'homme à un progrès continuel et l'invitent au dépassement de lui-même.

Pour cela il ne suffit pas d'observer la lettre des préceptes contenus dans les divers codes ou exprimés par les coutumes de chaque groupe social. Notre morale serait insuffisante parce que *statique* et *close* : elle serait limitée et sans élan et ne nous obligerait à aimer que les membres de notre groupe, à l'exclusion des étrangers. Or la conscience morale de chacun, si elle est

(1) *L'Énergie spirituelle*, p. 28, 61-62, 84. — (2) *Ibid.*, p. 24.
(3) *Les deux Sources...*, p. 342. — (4) *L'Évolution Créatrice*, p. 294.
(5) *Les deux Sources...*, p. 343. — (6) *L'Énergie Spirituelle*, p. 25.

sincère et complète, lui intime non seulement l'obligation de souscrire aux différents devoirs que lui impose la pression de la société, mais aussi de se dépasser par la générosité, de faire toujours plus et toujours mieux, d'être dans un état d'élan et de progrès, en particulier d'étendre notre amour à l'universalité des hommes sans exception, sans distinction de classe ou de race. La vraie morale est *dynamique* et *ouverte* : elle est un mouvement de l'esprit au delà de toute forme, de tout formalisme, de tout devoir précis, une invention continue qui pousse l'être en avant sans lui donner d'autre consigne que celle de la charité. Il ne s'agit plus seulement de consentir à une « obligation » qui pèse sur nous, fixée dans le « droit » et sanctionnée par toutes sortes de contraintes, mais d'un appel à la Charité, d'une vocation intime, d'une *inspiration* spirituelle.

Il y a donc ainsi « deux sources » de la morale : la société d'une part, et l'Esprit qui parle au cœur de l'homme et qui n'est autre que Dieu même. En pratique et historiquement l'appel de l'Esprit à la générosité et à l'amour universel des hommes nous parvient non pas par un élargissement continu, anonyme et automatique, de la morale statique mais par l'intermédiaire de certains hommes privilégiés, les « *héros* » et les « *mystiques* ». Ils ont le courage de briser avec la morale de leur temps et de rêver une justice plus conforme à l'idéal de la charité parfaite. Ils rencontrent sans doute opposition et sont parfois persécutés, mais leur rêve, leur exemple finissent par prendre corps dans une législation plus humaine, une civilisation plus élevée qui survivent à leur élan inventif. L'humanité se trouve ainsi chaque fois à un palier supérieur. C'est la mystique émanée du Christ — car « à l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur » (1) — qui est depuis 2000 ans la source du progrès de l'humanité et qui a réalisé la rupture définitive avec la morale statique et close. Pourtant, à l'intérieur même de cette morale ouverte, ce sont encore des héros, les mystiques et les saints, « imitateurs et continuateurs originaux,

(1) *Les deux Sources...*, p. 256.

mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles » (1), qui, au cours de l'histoire, ont eu l'initiative féconde d'appliquer les principes posés par Jésus. Ils se caractérisent par une extraordinaire puissance d'action : « Se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue; un immense courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres » (2). Bergson aime à se réclamer de Tarde, qui était favorable à l'action des personnalités individuelles, où il voyait la source du progrès. Le lecteur des *Deux Sources* remarquera de même l'insistance de Bergson à noter, par opposition à l'inefficacité de tout intellectualisme, de toute morale abstraite, la puissance incomparable de persuasion et de contagion qui se dégage des héros et des mystiques. Une théorie morale est froide, elle n'entraîne pas, elle ne touche pas les forces vives de l'homme. Au contraire le saint vit d'une vie affective intense, vibre d'une émotion supérieure et supra-rationnelle, bien différente des émotions inférieures, analogue à celle de l'inventeur en matière d'art ou de science, et qui est à la fois génératrice de pensée et d'imitation. — Comment se dissimuler aussi que la morale des *Deux Sources*, qui est essentiellement une morale internationale, a été suscitée par un problème bien contemporain, celui de la paix, et reflète les angoisses d'une époque troublée ?

La *religion* se distingue de la morale en ce qu'elle met l'homme en contact personnel avec Dieu qui s'offre à notre adoration et à notre amour. Or, double est aussi la source de la religion, car double est sa forme. La religion *statique* est née du besoin de la société de se protéger contre les dangers que lui fait courir la réflexion individuelle. Dans les sociétés animales, l'instinct adaptait parfaitement l'individu à la ruche ou à la fourmilière;

(1) *Les deux Sources*, p. 256. — (2) *Ibid.*, p. 243.

mais l'avènement de la raison modifie les rapports entre l'individu et le groupe. L'intelligence est critique : elle voit la relativité des institutions, elle demande des pourquoi, résiste à la discipline sociale pour vivre librement, conseille l'égoïsme. De plus l'individu se représente la *mort* comme inévitable, car il la prévoit et la sent proche : or, cette conviction est décourageante, elle affaiblit l'action et le goût de vivre. Enfin l'homme est menacé dans sa vie et son action par une infinité de fatalités imprévisibles, il sent dans la nature une ennemie. La religion statique est une assurance contre ces trois dangers. Désobéir à l'État sera commettre un sacrilège, attenter à Dieu même; l'espérance de l'immortalité balancera les effets déprimants de la crainte de la mort; la prière enfin ira se concilier les invisibles ennemis qui rendent la nature hostile. La religion statique est donc avant tout une fonction sociale. Mais elle ne tarde pas à proliférer en fables absurdes, en mythologie irrationnelle; elle retarde l'avènement de la science en faisant appel à l'explication par les esprits. Enfin, et surtout, elle est à base d'égoïsme et se rend incapable d'élever le cœur de l'homme (1), elle n'est qu'une technique humaine au service du bien-être temporel de l'individu et de la collectivité. Elle se dégrade en magie, qui est le contraire de la vraie prière, toute désintéressée. La religion *dynamique*, qui est la religion chrétienne, est au contraire fondée sur la charité : elle est l'union de la personne humaine à la Personnalité divine, l'identification progressive de l'homme avec Dieu. L'invasion de la charité divine embrase le mystique d'un immense amour pour l'humanité tout entière. Comme toute espèce vivante, l'humanité représente un arrêt du courant vital, qui ressemble à

(1) En disant que le *Bouddhisme* a « manqué de chaleur » et (avec un historien des religions) qu'il a ignoré « le don total et mystérieux de lui-même », Bergson a peut-être été un peu sévère (*Les deux Sources*... p. 241). L'*Ahimsa* (non-nuisance), la *Maitri* (bienveillance), souvent poussée jusqu'à l'héroïsme chez le Buddha et ses disciples, la *Karuna*, qui est une tendresse compatissante, humble et désintéressée, ressemblent étrangement à la charité chrétienne. — Malheureusement, l'absence de la notion de personne ne permet peut-être pas au don de soi d'être aussi précis et aussi profond, sans compter qu'elle tend à évacuer la notion de responsabilité.

un tournoiement sur place. Le mystique « voudrait, avec l'aide de Dieu, parachever la création de l'espèce humaine » (1), lui infuser un nouvel élan, la diviniser. Sans doute le christianisme est-il venu déclencher le progrès des âmes. Mais, à l'heure actuelle, par suite de diverses circonstances, en particulier des déviations du machinisme, lancé « par un accident d'aiguillage sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous » (2), l'humanité n'avance plus, car elle manque d'âme : les égoïsmes se donnent libre cours, « le souci de confort et de luxe semble être devenu la préoccupation principale de l'humanité » (3), « des millions d'hommes ne mangent pas à leur faim. Et il en est qui meurent de faim » (4). Quant aux nations, leur vouloir-vivre égoïste s'exaspère en impérialisme, source de conflits. « Le corps agrandi de l'humanité attend un supplément d'âme, et la mécanique exigerait une mystique » (5). Mais ces observations réalistes ne font que soulever l'espérance : le grand mouvement jailli du christianisme n'a pas encore donné toute sa mesure. Il faut compter sur des saints, animés de l'esprit de l'Évangile, sur la mystique de la pauvreté et de la charité, pour redonner par leur exemple au monde l'élan vers lequel il aspire, unir les individus et les peuples dans l'amour, et surélever l'humanité au stade où l'appelle sa destinée. « Qu'un génie mystique surgisse; il entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée » (6). C'est dans cette divinisation de l'homme et par l'homme de l'univers entier que s'accomplit l'étape inaugurée jadis par la création de la matière et de la Vie. L'univers, spiritualisé, fait retour à son Principe.

Le problème de l'existence de Dieu.

Tout homme est appelé à refaire le voyage des mystiques et à s'unir à Dieu dans la charité parfaite. Mais, au fait, comment pouvons-nous avoir la certitude de l'existence de Dieu ? La

(1) *Ibid.*, p. 251. — (2) *Ibid.*, p. 334. — (3) *Ibid.*, p. 322.
(4) *Ibid.*, p. 330. — (5) *Ibid.*, p. 335. — (6) *Ibid.*, p. 337.

méthode bergsonienne n'a, une fois de plus, rien d'*a priori*. Elle veut atteindre non pas le Dieu des philosophes et des savants, pour lequel déjà Pascal n'avait guère de sympathie, et « que les hommes n'ont jamais songé à invoquer » (1) mais le Dieu vivant de l'expérience religieuse. Or, nous avons toutes raisons d'en croire le témoignage des mystiques, ces hommes supérieurs, d'une santé spirituelle et d'un équilibre mental au-dessus de la moyenne, quand ils nous affirment, en grand nombre, avoir été en contact avec Dieu. Si ce témoignage paraît encore extrinsèque, chacun est invité à reproduire en soi l'expérience mystique, en suivant le chemin qu'elle a tracé : à mesure que nous nous unirons à Dieu par l'amour, nous l'affirmerons d'autant plus volontiers que nous vérifierons son action dans notre vie, et, malgré toutes les objections, en dépit du mal qui règne dans le monde, nous le traiterons comme un objet souverain d'adoration (2).

Jugement sur le Bergsonisme.

La critique d'un système qui est la souplesse même de la vie devrait se faire avec la délicatesse et le silence de ceux qui manient des œuvres d'art. Au risque de manquer de doigté, nous dirons pourtant avec simplicité nos réactions devant la philosophie bergsonienne.

Bien des thèses de détail en disparaîtront sans doute à la suite d'une analyse plus exacte : l'interprétation du rire, du rêve, de la fausse reconnaissance ne sont pas définitives dans la pensée de leur auteur. La philosophie n'est-elle pas un voyage vers la certitude ? Certitude dont on se rapproche indéfiniment « par le commun effort des bonnes volontés associées ». « Car la philosophie n'est pas une construction, œuvre systématique d'un penseur unique. Elle comporte, elle appelle sans cesse, des additions, des corrections, des retouches. Elle progresse comme la science positive » (3).

(1) *Ibid.*, p. 261.
(2) Cfr É. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, Alcan, 1932, p. 68-69.
(3) *L'Énergie spirituelle*, p. 4.

La psychologie contemporaine tend à ne plus admettre la distinction aussi tranchée des deux *mémoires*; et de fait, il semble bien que la mémoire-souvenir, alimentée par la connaissance sensible, ne puisse se passer du corps, c'est-à-dire, en somme, de l'habitude, pour ressusciter les souvenirs à la lumière de la conscience. Pour être évoqué, reconnu, recréé, le souvenir doit être exprimé par un automatisme; c'est par la médiation de son explicitation motrice qu'il émerge de la nébuleuse confuse où il était enfoui et parvient à se « distinguer ». Inversement, pas de souvenir qui ne tende à se dégrader en habitude. — Le bergsonisme n'a pas non plus assez remarqué l'organisation *intellectuelle* du souvenir; il est une construction abstraite et un jugement d'extériorité dans le passé — analogue au jugement perceptif d'extériorité dans l'espace — qui suppose l'élaboration de temps et sa représentation symbolique. La durée ne se conçoit que dans le cadre du discours : elle naît dans la narration synthétique qui en exprime les phases.

Dans le même ordre d'idées, l'analyse de l'*effort*, si précieuse par l'idée de « schème dynamique », ce plan d'action inséré dans le jeu spontané du corps et de l'esprit, oublie de noter « le réglage de l'énergie à dépenser et de ses points d'application, la méthode d'emploi, le progrès de la construction » (1).

Ce n'est plus sous la forme de l'*Essai* que se pose aujourd'hui le problème de la liberté, trop facilement assimilée d'ailleurs à la simple spontanéité et au dynamisme du moi profond. « Nous sommes libres, disait Bergson, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (2). Mais, dit avec raison H. Delacroix, « l'idée de Totalité ne méconnaît-elle pas un caractère de la volonté, qui est division, combat, sacrifice? Dans un acte volontaire on sacrifie toujours une partie de soi-même » (3). Peut-être, au fond, n'y a-t-il pas de problème spécial de la

(1) H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, Alcan, 1934, p. 171.
(2) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 132.
(3) H. Delacroix, *op. cit.*, p. 182.

liberté, mais un problème de *libération de la conscience* qui ne peut être résolu que sur le plan pratique, par le développement total de la vie humaine, y compris par l'expérience morale et religieuse.

De même, bien des savants contemporains ne verraient volontiers que symbolisme dans les vibrations matérielles auxquelles *Matière et Mémoire* attribue une réalité objective (1).

Quant à l'*intuition*, nous devons au progrès même de l'œuvre bergsonienne des précisions indispensables : longtemps comprise à tort par tout un public mondain comme une détente de la vie de l'esprit, un abandon au rythme des états organiques et à l'affectivité, comme un renoncement enfin à la vie intellectuelle et sociale pour une sorte d'autisme, elle est en fait avant tout affaire de volonté, de tension mentale et finalement d'amour; bien loin d'être en deçà de l'intelligence, elle la conserve et la suppose.

Mais ce qui manquerait surtout au bergsonisme, c'est d'avoir assez mis en lumière la *valeur des fonctions intellectuelles*. Pour n'avoir pas dit que la perception, aussi bien que le souvenir, était une *construction* de la pensée, une organisation des données sensibles ou l'ordonnance logique de la série temporelle des faits, sa description de l'esprit est encore empirique. On peut se demander, à la suite d'Hamelin, le célèbre auteur de l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, dont la mentalité est d'ailleurs aux antipodes du bergsonisme, s'il y a bien des « données *immédiates* de la conscience » et si, à l'état d'ébauche au moins, le jugement n'est pas partout dans la connaissance jusque dans la sensation même (2). Et il ne suffit pas pour

(1) *Ibid.* — Cfr G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, 1934, p. 94, 97, 131, 133. — De même *Science et loi* (Cinquième semaine internationale de synthèse), Alcan, 1934, p. 85 (communication de M. Langevin). — Cfr aussi *L'orientation actuelle des sciences*, Alcan, 1931, p. 50, 61 (article de J. Perrin).

(2) H. DELACROIX, *op. cit.*, p. 10 : « Sentir, c'est juger, c'est prononcer un système de jugements d'existence et d'attribution; c'est étendre sur les choses un réseau de rapports; c'est croire et affirmer ».

expliquer l'intelligence d'en faire une simple fonction d'adaptation à la vie; elle est un fait original et irréductible, dans son essence, à toute origine empirique.

Du côté catholique, on a cru pouvoir, au nom d'un certain réalisme, critiquer la notion bergsonienne de *vérité*. On eut peur de ces expressions : il n'y a pas de choses, il n'y a que du changement; le mouvement est la seule réalité; les choses n'existent pas en soi, elles sont créées par notre action qui les découpe dans le réel. Personne pourtant n'est plus réaliste que Bergson; l'existence d'un monde réel, extérieur à la pensée et au corps et qui offre à la pensée la résistance de sa matière, définie précisément par l'inversion même de l'esprit, ne fait pas de doute pour lui. Et cette « création » de choses n'a pas le sens qu'elle prend dans l'idéalisme absolu : décision qui appellerait à l'existence, au sein de la représentation, des réalités distinctes. Elle marque, imparfaitement encore et en attribuant plus de part au geste qu'à la pensée, la manière dont la perception, qui est une science naissante, analyse le réel. Comment ne pas voir la parenté entre la définition des choses par leur structure, ou leur description par leur forme extérieure, et l'utilité que nous en pouvons retirer? Le point de vue bergsonien est partiel, mais légitime. Évidemment, avec la complaisance polémique d'un réactionnaire, Bergson a souligné la réalité du changement. Mais le devenir ne peut être pensé qu'en corrélation avec l'immobile, le continu avec le discontinu. Une philosophie cosmique doit équilibrer ces valeurs égales du réel. Les choses ne subsistent, dans leur mobilité fuyante, que par une immanence d'éternité et ne peuvent s'écouler tout entières. Écoutons chanter Paul Claudel :

Je vous salue, ô monde libéral à mes yeux !
Je comprends par quoi vous êtes présent,
C'est que l'Éternel est avec vous, et qu'où est la créature, le Créateur ne l'a point quittée...
Tout être, comme il est un
Ouvrage de l'Éternité, c'est ainsi qu'il en est l'expression.

Elle est présente et toutes choses présentes se passent en elle...
On ne rend que ce que l'on a reçu.
Et comme toutes choses de Vous
Ont reçu l'être, dans le temps elles restituent l'éternel (1).

Le réel s'organise en formes et en structures, point d'appui des fonctions et des mouvements, et qui, par une sorte de volonté de soi, imitent la permanence de la personnalité. Le changement des qualités ou des positions, la transmutation des essences, sont précisément la marque du déficit foncier des choses qui les entraîne à se compléter en d'autres. M. Bachelard vient, de même, de montrer, contre la thèse bergsonienne de la continuité de la durée, la discontinuité de la pensée réelle. L'expérience, dit-il, dément l'existence d'une durée intérieure substantielle sans lacunes aussi bien que d'une causalité physique sans intervalles; on ne trouve aucune trace de l'écoulement d'un temps biologique. La durée vécue n'est pas également pleine, ni incessamment positive : il faut faire place à l'amortissement de l'activité, à la détente et au repos des fonctions, au néant de conscience : il y a des moments où il ne se passe rien. Pourquoi donc supposer un courant vital continu, sourdement senti, alors que l'observation ne livre que des nœuds ou des foyers, évidemment disjoints : décisions, commencements d'actes, instants efficaces, l'exécution étant facilement abandonnée à l'inconscience des automatismes (2) ?

Cette méconnaissance relative des fonctions intellectuelles a conduit le bergsonisme à sousestimer la construction dialectique et la spéculation abstraite. Ce n'est pas qu'il dédaigne la métaphysique (toute l'œuvre bergsonienne en est pleine et invite à une expérience métaphysique), mais l'effort de la raison pure n'a de valeur que s'il repose sur des bases scientifiques et expérimentales, ce qui est peut-être condamner un peu vite la cohérence de systèmes célèbres aussi bien que l'effort d'un Hegel, d'un Hamelin pour classer méthodiquement les fonctions men-

(1) P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, Gallimard, p. 59.
(2) G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, Boivin, 1936.

tales. Il reste que la méthode *a priori* a ses limites et que tout progrès réel de la pensée ne peut être que la réflexion sur des faits, l'approfondissement d'une expérience. L'avenir de la psychologie, et par là même de la métaphysique, n'est pas du côté de l'abstrait, mais dans le sens du concret et de l'individuel, où Freud a essayé, quoique imparfaitement, de s'engager (1).

La *morale* bergsonienne prête à la remarque suivante : si la distinction tranchée des deux sources est une nécessité *dialectique*, en fait elles se contaminent et sont historiquement corrélatives. Sans nier, bien entendu, la démarcation du Sermon sur la Montagne (on pourrait dire du Discours après la Cène ou du drame du Calvaire) entre deux mondes, deux faces de l'histoire, il faut bien dire que la morale statique et la morale dynamique se supposent mutuellement. Le statique est la cristallisation juridique d'un esprit. Seulement, avant le Christ, le dynamique n'était pas assez fort pour prendre une autre forme que les coutumes païennes ou la loi d'Israël. Depuis la formidable poussée et la rupture de la Pentecôte, les Codes et les mœurs concrétisent, avec leurs modalités diverses, l'expansion progressive d'un idéal supérieur de charité absolue. Mais la structure sociale de l'homme, peut-être aussi le péché, ne permettent guère d'appeler, de concevoir l'absence totale d'éléments statiques : la personne est appelée à se développer, à se diviniser, à « se sauver », non pas individuellement, mais collectivement et en corps. Aussi les institutions sont-elles indispensables : la mystique pénètre leur formalisme et l'esprit nouveau ne peut se passer de règles universelles, qui sont la médiation pratique de la charité. Et comment espérer un essor toujours renouvelé de la mystique sans qu'il prenne appui sur la résistance d'un système social, toujours insuffisamment pénétré de christianisme ? Peut-être d'ailleurs la mystique des temps nouveaux sera-t-elle plus silencieuse, moins voyante, plus intimement mêlée à toutes les tâches humaines, plus insérée au cœur même des institutions. La pratique exacte du

(1) Cfr G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, 1928.

devoir est un acte de charité; accepter c'est déjà dépasser. — Inversement l'esprit de la morale dynamique anime l'obéissance à un impératif : il assouplit la morale statique, l'adapte aux cas concrets et aux personnes, purifie son intention, la stimule à de nouveaux progrès, de nouvelles ruptures. Il l'empêche de s'enorgueillir de ses actes et de ses résultats, de se reposer dans la bonne conscience, de s'habituer dans une honnêteté médiocre et satisfaite : il est en elle un ferment d'inquiétude, de rénovation (intérieure et sociale), de critique, de charité et de joie. Il l'oblige, au delà de l'obligation, à la générosité pure, il la charge « d'introduire partout des commencements », de continuer la création (1). On reconnaît ici le commentaire de Péguy sur la morale bergsonienne qu'il devinait dans sa métaphysique même. Et on se rappelle ses anathèmes contre cette morale « qui enduit l'homme contre la grâce » (2) ou contre les « honnêtes gens » qui « ne mouillent pas à la grâce » (3). P. Claudel, de même, veut qu'on fasse fi de cet « idéal si dignement réalisé par la bureaucratie, d'une vie éclairée par la raison, régularisée par le devoir et sanctifiée par l'habitude » (4). La vraie morale est cette grande mystique qui impose à l'homme, tout à la fois et dans le Christ, de diviniser son être même et l'univers entier.

La sympathie de Bergson pour la plénitude de Vie religieuse qui éclate dans le christianisme est l'expression émouvante de sa loyauté à l'égard du vrai. Mais elle garde son originalité, son indépendance. La preuve si nouvelle de l'existence de Dieu exposée dans *Les Deux Sources* insiste justement sur la nécessité d'une certaine expérience préalable, au moins confuse : l'émotivité n'est-elle pas à la source de toute découverte ? Elle prétend, comme Pascal, aboutir directement au Dieu de la religion, qu'on adore et qu'on aime. Pourtant l'appel à l'expérience historique des mystiques paraît un peu extrinsèque pour un si grand

(1) C. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Gallimard, p. 122-125.

(2) *Ibid.*, p. 102. — (3) *Ibid.*, p. 101.

(4) P. CLAUDEL, *Figures et paraboles*, Gallimard, p. 69.

objet, et si personnel. Sans doute cette attitude est-elle d'humilité devant la Révélation de Dieu dans le Christ et son Église, car nous sommes conviés à refaire le même chemin que les mystiques (entendez toujours : y compris le Christ, leur tête, dont les autres ne sont que « des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets ») (1), à imiter leur expérience, à emprunter en quelque sorte leur technique. Et il est dit que le raisonnement doit collaborer avec l'expérience (2). Cependant, pourquoi sembler négliger la voie normale, qui est celle d'une exigence, à la fois logique et poétique, d'explication totale du réel, où l'âme de bonne volonté, aidée pratiquement par la grâce et émue religieusement devant le spectacle du monde, passe outre aux objections et d'un élan énergique s'élève au Principe de toutes choses, qu'elle commence déjà peut-être à aimer ? Les cieux, comme l'atome, racontent la gloire de Dieu; et bien plus encore la science que la perception primitive. Dieu ne peut pas ne pas être transparent dans l'univers visible ou intelligible, prolongement de notre corps, et qui, en nous, gémit vers la liberté et attend l'expression de notre voix :

Que le bruit se fasse voix et que la voix en moi se fasse parole !
Parmi tout l'univers qui bégaie, laissez-moi préparer mon cœur comme quelqu'un qui sait ce qu'il a à dire.
Parce que cette profonde exultation de la créature n'est pas vaine, ni ce secret que gardent les Myriades célestes en une exacte vigile;
Que ma parole soit équivalente à leur silence! (3).

Enfin, Bergson n'a peut-être pas tiré tout le parti possible de l'expérience mystique, ce qui lui a fait déprécier, au profit d'une religion purement mystique, l'élément statique et social conservé dans la religion dynamique. Mieux utilisés et plus profondément, les mystiques auraient pu nous apprendre au contraire leur respect des formes dogmatiques, disciplinaires

(1) H. BERGSON, *Les deux Sources...*, p. 256.
(2) *Les deux Sources...*, p. 265, 268, 281.
(3) P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, p. 84.

et liturgiques, qui sont pour eux le sacrement de l'unité, la médiation de l'extase. Saint Jean de la Croix ne termine-t-il pas son Cantique de la *Nuit Obscure* par des strophes eucharistiques :

Et pourtant je la vois concentrer sa puissance (1)
Dans le pain apparent qui change de substance
Quoique ce soit de nuit.

De là, pour consoler ceux que la soif tourmente,
Elle offre le trésor de sa coupe enivrante,
Quoique ce soit de nuit.

Ah! vers nous, ce courant sacré qui vivifie,
Je le vois tout entier jaillir du Pain de vie
Quoique ce soit de nuit! (2)

Bergson a présenté les mystiques comme des phénomènes privilégiés, mais sporadiques de l'humanité, alors qu'ils tiennent en réalité du *Corps* de l'Église et du Christ tout l'excès de leur vie. On a par suite l'impression que l'expérience mystique, degré supérieur de la vie surnaturelle, est une aventure normale, accessible de plain-pied à tout homme. Il manque ici au bergsonisme une théologie de la grâce et du péché, faisant apparaître à la fois la gratuité infinie et la nécessité (on comprend en quel sens) de la Rédemption.

Il est temps de dire la fécondité d'un bergsonisme prudemment utilisé pour l'enrichissement intellectuel et spirituel des âmes.

Nous avons montré ailleurs comment il pouvait servir à une meilleure intelligence du dogme chrétien et fait entrevoir la transposition possible d'une philosophie de la durée en une théologie de la durée, s'il est vrai que « c'est dans le temps que,

(1) Il s'agit de la sagesse et de l'amour divins.
(2) Trad. HOORNAERT, *L'âme ardente de Saint Jean de la Croix*, Desclée, p. 65.

du point de vue humain, s'accomplit l'œuvre divine du Salut, inaugurée par la création du monde et l'élévation gratuite de l'homme au plan surnaturel, restaurée au Calvaire, prolongée dans l'Église et qui se consommera lorsque le Corps aura atteint sa plénitude, la mesure définitive de sa taille, que tout sera restauré et que le Christ sera devenu total » (1).

Personne non plus n'ignore le bon combat mené par Bergson en faveur de la *liberté* : le matérialisme positiviste et l'atomisme psychologique d'un Taine ou d'un Renan ne sont plus qu'un souvenir et, comme le voudrait Alain (2), l'atomisme n'était pas une ombre ni un « non-être ». Un rationalisme qui se prétend religieux, mais qui est bien plutôt athée puisqu'il se refuse à admettre la transcendance personnelle de Dieu et, par suite, à comprendre l'attitude de prière et d'adoration, a pris aujourd'hui la place officielle du matérialisme. Il n'est pas sûr que le bergsonisme soit trop usé pour fournir des armes — par la splendeur même d'une vérité plus riche et plus humaine — contre cet intellectualisme négatif qui oublie de tenir compte des aspirations profondes de l'homme et de sa vocation surnaturelle, de faire enfin place au mystère.

Mais la liberté bergsonienne n'est pas seulement l'autodétermination du choix par les forces vives de la personnalité, elle est aussi la prise de conscience de soi dans la création du vrai. Bergson va plus loin que Descartes dans l'obligation qu'il nous impose de connaître le réel et la souplesse de sa méthode est plus exigeante. La joie de connaître s'achète par l'exercice du devoir de connaître. Si l'on consent à transposer une métaphysique, souvent discutable dans sa forme (celle du changement pur, etc.) en une méthode de pensée, voici les préceptes féconds de cette morale de la recherche : défiance de la rigidité, de la généralité, de la stabilité de nos concepts et de nos analyses, assouplissement de la pensée et son exacte adaptation à la mobilité

(1) É. Rideau, *Le Dieu de Bergson*, p. 129.
(2) Alain, *Histoire de mes pensées* Gallimard, 1936, p. 91, *suiv.*

du réel, renouvellement incessant de nos cadres (1), conscience perpétuelle et lancinante de l'insuffisance de nos constructions dialectiques, appel à l'expérience directe et réflexion sur les faits, distinction des ordres, sens du mystère et de l'infini des choses matérielles et surtout des personnes, invitation enfin à pénétrer par intuition, au delà des formules, dans ce « tout de la réalité » qui est, même pour le philosophe, un Être vivant plus qu'un Univers. En somme peut-être immanence de l'esprit de charité dans la connaissance.

Il n'est pas niable enfin que, dans son ensemble et pour beaucoup de nos contemporains, le bergsonisme soit un climat spirituel salubre et tonique, une impulsion à l'effort; c'est une philosophie de la *volonté*. Il baigne dans une atmosphère de joie. Sans compter qu'il nous détourne des abstractions factices et du rêve, il donne à l'homme foi en lui-même, en sa liberté, en son avenir et son destin, qui est divin. Il libère les puissances affectives qui sont le ferment de toute action généreuse. L'optimisme bergsonien ouvre les ailes, donne confiance, force à entreprendre de grandes choses, à faire du nouveau, à penser jeune et neuf, à briser les automatismes psychologiques et les routines sociales. Il y a quelque chose à faire, il y a quelque chose à espérer de l'homme. « Les portes de l'avenir sont grandes ouvertes ». « Et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort » (2). Tout n'est pas dit, tout n'est pas fait : la Vie n'a pas dit son dernier mot. « L'univers est une machine à faire des dieux » (3) : une force spirituelle, divine, travaille l'humanité, encore toute jeune, et possède l'homme, qui n'a pas encore sorti tous ses effets. Chacun est invité à collaborer à cette force divine, qui le rend divin lui-même,

(1) La science actuelle donne de ce renouvellement de cadres une leçon bien conforme à la leçon bergsonienne.

(2) *L'Évolution créatrice*, p. 294.

(3) *Les deux sources...*, p. 343.

à travailler à l'avenir du monde, à transformer l'humanité et la matière même. « Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, maîtres associés à un plus grand Maître » (1).

Ce programme, dont plusieurs éléments sont empruntés au christianisme, n'est d'ailleurs pleinement réalisable que par un chrétien, dont le Mystère central et quotidien opère la transsubstantiation réelle d'une parcelle de matière, donc, en quelque sorte, de l'univers entier, dans le Corps même du Christ, Homme et Dieu. Par l'Incarnation, par l'Eucharistie, plus intimement encore que par la Création Dieu imprègne physiquement l'univers de la matière et des âmes, dont il est l'auteur, et le conduit à Lui :

Et entre
Toutes vos créatures jusqu'à vous il y a comme un lien liquide (2).

La véritable force d'expansion qui travaille l'univers et l'humanité, ce n'est pas l'élan vital, c'est une Personne vivante, librement incarnée dans le monde, Celui qui a pu dire : *Je suis la Vie* et qui a tant aimé l'homme qu'il s'est fait homme et qu'il reste vivant dans son Évangile, dans son Église, dans ses mystères, dans son esprit. C'est le chrétien qui, plus que d'autres, est responsable de cette résurrection de l'humanité, appelée par *Les Deux Sources*, en s'abandonnant à l'emprise de l'esprit de charité. Ce que la science nous apprend n'est rien encore : la véritable connaissance, l'intuition, est au delà de la raison. Mais Nietzsche est dépassé, qui en est resté au plan de la force, car l'intuition est un amour ; c'est en ce mot que se résume le bergsonisme. Dieu est amour : s'il a créé l'homme, c'est dans l'espoir que l'homme réalise sur terre la charité divine.

Versailles Émile Rideau, s. i.
Docteur ès lettres.

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 134.
(2) P. Claudel, *Cinq grandes odes*, p. 58.