

F. Caeymaex, « Ontologie et théologie chez Bergson », exposé tenu au séminaire de DEA « Ontologie et théologie » (année 2002-2003), le 23 mai 2003 (notes non retravaillées)

ONTOLOGIE ET THEOLOGIE CHEZ BERGSON

F. Caeymaex

Pour aborder la question de ce séminaire qui porte sur ontologie et théologie, donc sur les rapports qui peuvent exister entre l'ontologie et la théologie chez Bergson, il me semble nécessaire de situer la philosophie ou la métaphysique bergsonienne dans son contexte historique. Notamment parce qu'on range souvent la philosophie bergsonienne sous la catégorie du « spiritualisme », des philosophies de l'esprit : nous sommes donc incités à penser qu'il pourrait bien y avoir un lien entre une philosophie soucieuse de montrer la réalité de l'esprit et un discours sur Dieu, ou du moins, sur le divin. En précisant le contexte qui a vu naître et renaître le spiritualisme, on pourra prendre une mesure plus précise du « spiritualisme » propre à Bergson.

Le contexte : positivisme et spiritualisme

Admettons donc qu'il y ait bien quelque chose comme un courant « spiritualiste » qui traverse le XIX^{ème} siècle français, car le spiritualisme est un courant spécifiquement français. Le spiritualisme vit en marge et sans doute d'abord *contre* le positivisme ; le positivisme est la philosophie des sciences qui fleurit sur les nouvelles conquêtes de la science. Avec Comte, le positivisme annonce la fin de la métaphysique, il proclame la victoire des données positives contre les spéculations hasardeuses et suprasensibles des métaphysiciens ; le positivisme en général est de tendance empiriste, agnostique, souvent matérialiste, quelques fois scientiste. Taine, qui est à la fois critique littéraire, philosophe, et historien, qui a livré *De l'intelligence* en 1870 (théorie sensualiste de la connaissance fondée sur l'idée d'association d'images), par exemple, s'autorise de la méthode scientifique, réduite au dogme du matérialisme et du déterminisme le plus strict, pour discréditer la métaphysique et par conséquent aussi la religion.

De manière très générale, le spiritualisme est une attitude philosophique qui entend s'opposer au matérialisme strict — d'après lequel tout ne serait que matière, toute espèce de réalité serait réductible aux mouvements mécaniques de la matière. Le spiritualisme pose l'existence et l'effectivité d'un principe ou d'une réalité spirituelle, hétérogène à la matière. En particulier, les spiritualistes affirment qu'un matérialisme strict ne peut rendre compte du phénomène appelé « conscience » ; la conscience n'est pas réductible à un assemblage d'éléments étendus ou matériels, situés dans l'espace. On retrouve évidemment ce genre de thèse chez Bergson.

Cela ne veut cependant pas dire que le spiritualisme soit nécessairement dualiste, qu'il chercherait dans tous les cas à poser un principe spirituel *en face* de la matière. On a en fait au moins deux tendances dans le courant spiritualiste. L'une trouve ses sources chez Maine de Biran (1766-1824). Chez ce dernier, la spiritualité est essentiellement d'ordre subjectif et psychologique, et cet ordre déborde celui du physiologique, et de la matière en général. Le moi, la conscience, la volonté définissent une existence spirituelle irréductible au biologique. L'autre tendance, divergente, est celle dessinée par les philosophies de Félix Ravaisson (1813-1900) et de Jules Lachelier (1832-1918), dont Bergson est l'héritier. Ici le spiritualisme a la portée d'une philosophie de la nature. Il envisage la nature comme un dynamisme, une progression continue, comme spontanéité aussi. La philosophie de l'esprit est une philosophie

de l'esprit animant la nature. La spiritualité coïncide avec la vie en général, et donc avec la vie biologique. C'est ainsi que Bergson pourra dire que la conscience elle-même est « coextensive à la vie » (*EC*, p. 653 [203], et *ES*, p. 820 [8]). L'esprit est donc la clef de la nature.

L'esprit que manifeste la nature est entendu comme une force. Je cite ici Lachelier (dans *Le fondement de l'induction*) : « La véritable philosophie de la nature est un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus consciente d'elle-même ». L'idée d'un « réalisme spiritualiste » est empruntée à Félix Ravaisson, et l'on doit dire que Bergson le reprendra à son compte. Mais ce qui est intéressant, c'est que ce réalisme spiritualiste deviendra chez Bergson aussi un « positivisme spiritualiste ». Il y a de quoi surprendre, de prime abord, puisque j'ai commencé par montrer que le spiritualisme se présentait d'abord comme une métaphysique *opposée* au positivisme. Eh bien nous arrivons ici à ce qui fait la spécificité de la métaphysique bergsonienne, qui se veut être une métaphysique positive, une métaphysique qui soit une science à part entière.

La métaphysique bergsonienne

Il faut savoir qu'à côté de ses lectures spiritualistes, Bergson était en même temps un mathématicien distingué, et très averti des données scientifiques de son temps. Il fut en particulier un lecteur très attentif, et cependant critique, des *Principles of biology* de Spencer (1820-1903), où ce dernier livrait une philosophie évolutionniste (quoique pensée à partir des lois de la mécanique, ce qui devait décevoir Bergson). La question des sciences est donc, avec le spiritualisme, l'autre « pièce » fondamentale de la métaphysique bergsonienne.

À l'origine du projet métaphysique de Bergson, il y a un constat qu'on peut entendre comme un constat de crise, entre la philosophie et les sciences. Par là Bergson n'entend pas que l'on doive restaurer la métaphysique contre les sciences positives ou à côté d'elles. Son travail n'est jamais un mouvement de retour ou de protestation. Il veut montrer que la philosophie accuse un retard à l'égard de ce que montrent les sciences nouvelles, en particulier la biologie et toutes les disciplines qui en découlent. Il faudrait donc produire une nouvelle philosophie qui convienne avec les données des sciences de la vie.

Le défaut de la philosophie contemporaine de Bergson, selon lui, c'est qu'elle conçoit l'être, et toute espèce de réalité comme fondamentalement immobile et identique, en cela elle est encore « platonicienne ». Le devenir, chez Platon par exemple, relève du domaine des apparences trompeuses. L'idée que l'être est essentiellement identité, immobilité, cela peut convenir avec la physique classique, de type galiléen ou newtonien, qui trace le portrait d'une nature régie par une causalité linéaire et déterministe, interprétable en termes mathématiques. Descartes et Galilée, Kant et Newton scellent ainsi l'alliance moderne de la métaphysique et de la science. Mais que valent, face aux données des sciences de la vie, une ontologie qui pose l'être comme identique, et une philosophie de la nature mécaniste? Les sciences de la vie nous apprennent, selon Bergson, que la réalité est au contraire fondamentalement mobilité, mouvement, évolution, changement, création d'imprévisible nouveauté. La représentation d'une nature simple, mécanique et entièrement déterminée ne peut plus fonctionner lorsqu'on a affaire au vivant. L'ancienne métaphysique, l'ancienne ontologie apparaît comme périmée lorsque les sciences ont affaire au *temps véritable*, à la *temporalité irréversible que manifeste la vie*, c'est-à-dire à la durée.

Entre la métaphysique ou la philosophie et les sciences, l'alliance est donc rompue ; il faut la rétablir, mais au prix d'une transformation radicale de la métaphysique, et par conséquent de l'ontologie qui nous apprendra à saisir l'être comme durée. Elle impliquera donc une philosophie nouvelle de la nature, qui, tout en étant basée sur les données positives, montrables des sciences, en attestera également la teneur spirituelle — sans en exclure la dimension matérielle.

Bergson parvient à l'idée de Dieu (à *une certaine* idée de celui-ci) en procédant de la psychologie à l'ontologie, de l'ontologie à une philosophie de la nature qui est également une anthropologie. Par une sorte tout à fait singulière de positivisme, Bergson parvient à un ensemble de *statements*, d'affirmations à caractère théologique (dont nous aurons à explorer la nature singulière, et dont nous aurons à évaluer le caractère nécessaire ou inévitable dans la philosophie de Bergson). Bergson impose donc un mouvement *inverse* au positivisme classique du XIX^{ème} siècle.

Il faut insister sur ce point, en retournant ou en rendant au bergsonisme ce qu'il nous a donné, c'est-à-dire une attention au singulier, à la singularité. Il faut donc souligner la singularité de la philosophie bergsonienne et éviter de la réduire à des catégories trop générales (dans la conclusion, je montrerai en quel sens très particulier il y a une tendance théologique dans le bergsonisme). Le général, pour Bergson, c'est l'inexact, et Bergson est sans cesse à la recherche de l'exactitude. Je vais donc donner le portait général du projet philosophique bergsonien, pour le nuancer ensuite :

- C'est une forme de positivisme, dans la mesure où il accorde la plus haute importance aux faits décrits par la science, à l'exactitude des résultats, à la possibilité de montrer par l'expérience ce dont on parle ;
- C'est une variété de la métaphysique, dans la mesure où elle prétend atteindre le fond de toute réalité, de l'être, lequel n'est autre que le temps ou la durée elle-même ; une métaphysique encore dans la mesure où elle prétend à une connaissance ou une saisie absolue du réel (et non simplement une connaissance relative à nos cadres de pensée et de langage). Pour Bergson, nous ne sommes pas rivés à la simple représentation humaine que nous nous faisons du réel, nous n'avons pas seulement affaire à l'apparaître, nous avons la possibilité de dépasser les représentations quotidiennes pour atteindre les choses elles-mêmes. Ce que nous saisissons en effet à travers l'expérience de notre durée propre, puis des autres durées (celles des autres vivants par exemple), c'est l'absolu lui-même, le temps ;
- C'est une forme de spiritualisme, dans la mesure où la durée manifeste quelque chose comme un mouvement, une force, un esprit, dans la mesure où la durée est avant tout un *acte*.

Mais il faut ajouter, pour nuancer (et rendre ainsi la philosophie bergsonienne à sa singularité)

- Positivisme, mais pas seulement, car ce que vise l'intuition philosophique est quelque chose de tout autre que ce que les sciences nous livrent (qui est toujours une vision partielle et découpée de la réalité, une durée écrasée) ;
- Métaphysique mais qui ne repose nullement sur une intuition suprasensible ou du suprasensible ; la saisie de la durée comme fond de tout être reste une véritable expérience, voire une expérimentation concrète, à même le sensible (la durée est quelque chose que nous pouvons sentir et expérimenter à même notre vie biologique et psychologique). On

verra aussi que Dieu fait d'abord l'objet d'une expérience vécue, qu'il s'atteste dans l'expérience, non dans une foi portée au-delà de l'expérience et de la philosophie ;

- Spiritualisme oui, mais très particulier. L'esprit n'est aucunement une substance indépendante de la matière, ce n'est pas un principe radicalement opposé à un autre. On va voir qu'en un sens tout est durée, même la matière. L'affirmation selon laquelle tout est durée, et présente donc une forme de spiritualité, n'est pas une généralisation vague. C'est une affirmation ontologique dont la portée s'apprécie dans ses effets dans la pensée : c'est une affirmation ontologique qui est aussi une prescription *de méthode* pour la philosophie, laquelle devra, au contraire des sciences de la matière inerte, mettre en évidence la singularité. L'intuition philosophique, qui est le nom de cette méthode, atteint à ce qui fait la différence propre de chaque chose ou réalité.

Maintenant que nous avons une sorte de portrait de la métaphysique bergsonienne, et des éléments qui montrent en quoi consiste le spiritualisme *de Bergson* (notons que ce terme même n'apparaît presque jamais sous sa plume, à la différence de celui « d'esprit »), on peut signaler que son œuvre contient une série de concepts et de thèmes qui peuvent nous incliner à penser que le terme « esprit » recèle une signification théologique : évidemment celui de « création », de « source » (de l'élan vital, de la création). L'idée de Dieu apparaît comme telle dans *L'évolution créatrice* et dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ; et dans ce dernier ouvrage, Bergson fait grand cas de l'expérience mystique, en particulier celle des grands mystiques chrétiens. Il faut savoir par ailleurs que Bergson est un philosophe croyant. D'origine juive polonaise et anglaise, sa tendance le porte cependant vers le christianisme ; dans son célèbre *Testament*, qu'il rédige deux ans avant sa mort en 1941, il fait part de son intention de conversion au catholicisme, en indiquant ce qui l'a *in extremis* retenu.

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

Rappel concernant la durée psychologique, telle qu'elle est donnée dans Les données immédiates de la conscience (1889)

Je rappelle donc que ce livre, qui est consacré au problème de la liberté, s'appuie sur la distinction entre durée et espace. Bergson y dénonce une confusion intellectuelle, qui se rencontre en philosophie aussi bien qu'en psychologie, entre durée et espace. Cette confusion provient d'une tendance propre à l'activité sociale quotidienne, qui exige que nous projetions dans l'espace, que nous donnions une représentation ou une image spatialisée de nos états de consciences, lesquels sont pourtant d'abord d'ordre temporel. La plupart du temps, nous nous exprimons, à propos de nos événements psychologiques, comme s'ils étaient une série d'états juxtaposés, qui se conditionneraient linéairement ou successivement. C'est la nature même de la vie sociale, du langage et de la communication intersubjective qui exige cette réfraction du vécu de conscience dans l'espace ; qui exige que nous substituions au vécu dans sa singularité sa représentation symbolique usée et commune. Mais cela a pour conséquence que nous perdons régulièrement de vue la nature propre de nos vécus, lesquels sont d'abord durée. Cet oubli, et par conséquent cette confusion s'aggrave lorsqu'elle est transportée telle quelle dans

les sciences de l'esprit, dans la psychologie : de mixte utile à la vie pratique et sociale, elle passe à l'état de confusion intellectuelle nuisible à la connaissance.

Bergson recommande donc de procéder à la division du mixte qui est illégitimement transporté dans le domaine de la spéculation. C'est ainsi qu'il est conduit à distinguer la durée et l'espace, non comme deux substances à la manière cartésienne, mais comme deux types de multiplicité. Je rappelle de quoi il s'agit : les multiplicités spatiales dessinent des totalités caractérisées par la quantité, l'homogénéité, l'extériorité et la simultanéité. L'espace est « ce par quoi nous nous représentons l'objet comme composé de parties simultanées, homogènes, discontinues et divisibles à l'infini (F. WORMS, *Vocabulaire de Bergson*, p. 24). De ce point de vue (v. citation), il apparaît que l'espace n'est pas d'abord quelque chose, mais une forme ou un schème à travers lequel nous apercevons les choses ou la réalité.

Les multiplicités temporelles ou qui durent se caractérisent par la qualité, l'intériorité, la fusion, l'hétérogénéité, l'écoulement. Ce sont, selon le mot de Bergson, des « multiplicités d'interpénétration », dont les éléments, pour autant qu'il soit encore possible de parler d'éléments, on ferait mieux de dire « événements », se caractérisent par l'hétérogénéité, des multiplicités caractérisées par des différences au sens fort, c'est-à-dire des *différenciations*.

Caractériser ainsi les multiplicités temporelles interdit définitivement qu'on les envisage comme composées de parties additionnées linéairement : interdit, donc, que le temps soit réduit à une somme d'instant successifs. Les multiplicités temporelles sont des totalités qui ne cessent de changer qualitativement, elles sont le changement même. Je cite Bergson dans *PM* : « *Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, des choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile* » (*PM*, p. 1382 [163]). À l'opposé, les multiplicités spatiales sont susceptibles de mesure ou de quantification, parce qu'elles s'organisent sur de l'invariant ou de l'identique. La variation quantitative ne change rien à la qualité ou à la nature de son objet.

La mémoire

Ce que je viens de rappeler constitue l'essentiel des caractéristiques de la durée psychologique. Mais il faut encore ajouter ceci : que nous ne pouvons avoir de multiplicité temporelle ou de durée dans le sens indiqué si nous n'avons pas, à la base un principe de conservation du passé, c'est-à-dire une mémoire. Il ne peut y avoir de continuité et de changement qu'à la condition que le passé ne soit pas ce qui passe, mais au contraire ce qui demeure. La théorie du principe spirituel que constitue la mémoire est exposée dans *Matière et mémoire*, où il est question aussi des rapports de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit. Je passe sur ce que j'ai déjà pu expliquer au sujet de la perception et de la mémoire, du présent et du passé, de leur articulation (on se rappellera que le passé c'est ce qui *est* et c'est aussi ce qui ne cesse pas de revenir, de remonter, de s'actualiser, de redevenir utile). La notion de conscience se complique et s'affine dans *Matière et mémoire* : elle est durée, mais cette durée s'effectue en présentant des rapports variables entre présent et passé, ou selon des remontées du passé variable.

Dans le prolongement de la nouvelle perspective ouverte par Bergson au sujet des rapports de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, le résultat qui nous intéresse est le suivant : c'est que l'on ne peut distinguer la matière et l'esprit comme deux substances étrangères. On ne peut (et d'ailleurs on doit !) les distinguer *que* du point de vue de la durée. On se rappellera

fort à propos que la durée est fondamentalement multiple et hétérogène ; penser en durée, par conséquent implique qu'on voie l'hétérogène, les vraies différences. Les différences sont toujours qualitatives ou encore *intensives* (par opposition à quantitatif et extensif pour l'espace). Et bien, on dira que matière et esprit diffèrent en nature, selon leur intensité ou qualité de durée propre. La durée connaît une variété indéfinie de degrés de tension ; les phénomènes d'ordre spirituel sont des phénomènes de tension haute (ils présentent un certain type de rapport entre passé et présent, entre souvenir et perception) ; à l'opposé, à l'autre extrémité du spectre, les phénomènes d'ordre matériel présentent une tension basse ou « détente ».

C'est ainsi que l'ontologie bergsonienne pourrait tenir tout entière dans l'affirmation ontologique qui dit que « tout est durée ». Évidemment, une telle phrase ne se suffit pas en elle-même, elle n'est pas l'affirmation d'un monisme brutal. Cela veut dire, d'une part, que la réalité ne doit pas être regardée comme une totalité de choses, mais comme processus, devenir, ou acte ou activité (retour à l'idée qu'il n'y a pas de choses qui changent, mais des changements purs). L'idée, on l'aura comprise, c'est que la durée c'est d'abord le règne des différences plus ou moins profondes. Plus un phénomène est spirituel, plus il présente de la différenciation, plus il est matériel, plus il présente de la répétition ou du même (tout est en un sens un mixte de différence et répétition, mais en proportions variables !).

On doit encore ajouter une caractéristique à la durée, ou plutôt l'explicitier car elle est déjà contenue dans tout ce que nous avons dit de la durée. Si la durée est toujours changement, et différenciation au sens fort ou qualitatif, cela implique que la durée soit *création*. Bergson dit souvent *création d'imprévisible nouveauté*. Envisagées depuis le point de vue de la durée, les réalités ne sont certes pas de créations *ex nihilo*, elles peuvent avoir une cause, mais, comme dans les phénomènes d'ordre psychologiques, un effet ne peut jamais être *réduit* à ce qui l'a causé, il y a toujours plus dans l'effet que dans la cause. Quelque chose de neuf arrive et s'ajoute, qui prend en charge le passé tout en le modifiant.

C'est cette ontologie de la durée, couplée à l'idée de création, qui va permettre le développement du bergsonisme en une philosophie de la nature. Je rappelle ici ce que j'ai dit d'entrée de jeu : Bergson est l'héritier d'un spiritualisme indissociable d'une philosophie de la nature, dont la nature vivante constitue le modèle. La nature est ainsi identifiée à un dynamisme, à une progression continue, elle est durée ou activité. L'esprit, la conscience ne caractérisent donc pas seulement le psychologique ou la subjectivité, mais sont coextensifs à la nature tout entière.

Il semble donc que désormais tout soit en place pour une philosophie de l'évolution, qui sera qualifiée de créatrice. L'affirmation la plus générale dit en somme que « la nature est création ». Je voudrais donc expliquer cela, pour évaluer plus précisément le sens de cette création, et confronter cette création à l'idée théologique de Création.

L'évolution créatrice (1907)

Dans cet ouvrage, qui fut le plus « populaire » de ses livres, il est question, comme son titre l'indique, de l'idée et du fait de l'évolution que l'on constate dans les phénomènes vivants. L'évolution qui caractérise l'existence de tout être vivant a trouvé une formulation capitale et nouvelle dans l'œuvre de Darwin (*L'origine des espèces*). Pour Bergson, les progrès dans les sciences de la vie depuis ce moment particulier de l'évolutionnisme exigent un prolongement philosophique — prolongement qui devrait rejaillir sur les thèses scientifiques elles-mêmes

— : une nouvelle philosophie de la vie, dégagée du « vitalisme » traditionnel, mais dégagée aussi des lieux communs philosophiques traditionnels qui envisagent l'évolution soit avec les lunettes du mécanisme, soit avec celles du finalisme. Mais *L'évolution créatrice* établit encore, dans le même mouvement, une théorie de la connaissance. Enfin, elle formule une anthropologie, en indiquant la place de l'homme dans la nature. Last but not least, les enseignements tirés de tout ce qui précède permettent au philosophe d'énoncer à nouveau en quoi consiste l'effort philosophique, et de le mettre à l'épreuve de quelques questions classiques de la philosophie.

Qu'en est-il de la vie ? Qu'est-ce que la vie ? Cette question est posée dans le cadre très spécifique que lui fournit la théorie de l'évolution. Mais cette question exige un préalable, une critique des philosophies évolutionnistes, ou plus précisément de certaines thèses métaphysiques qu'on a articulées à l'idée d'évolution. Les thèses métaphysiques opposées du *mécanisme* et du *finalisme* sont souvent articulées à la théorie de l'évolution. Encore une fois, Bergson nous montre les choses comme un théâtre de conflits : mécanisme et finalisme s'affrontent comme autant de prétendants à épouser l'évolutionnisme. Bergson entre dans la lutte, pour tirer à son tour toutes les implications de la notion d'évolution, qu'il cherche à chaque instant à confronter aux faits et à l'observation — on se rappellera que Bergson a toujours le souci des faits et des données d'expérience —.

Qu'est-ce que le *mécanisme* ? Qu'est-ce qu'une explication « mécanistique » ? Bergson : « L'essence des explications mécaniques est [...] de considérer l'avenir et le passé comme calculable en fonction du présent et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul » (*EC*, 526). En matière d'évolution, que donne alors le mécanisme radical ? Bergson se donne l'exemple de l'œil, qu'il juge frappant par la complexité de sa structure et la simplicité de son fonctionnement. Il l'envisage comme une sorte de machine complexe, et fruit de l'évolution. Selon lui, « une théorie mécanistique sera celle qui nous fera assister à la construction graduelle de la machine sous l'influence de circonstances extérieures, intervenant directement par une action sur les tissus ou indirectement par la sélection des mieux adaptés ». Cette thèse, ajoute Bergson, « ne jette aucune lumière sur la corrélation » des parties qui ont composé l'œil (*EC*, 570-571).

Cette corrélation, cette organisation, qui prend parfois l'allure d'une harmonie, le *finalisme* tente, lui, d'en rendre compte. Selon le finalisme, le processus qui aboutit à l'œil y parvient comme à un but, une fin. La doctrine de la finalité « assimile le travail de la nature à celui de l'ouvrier qui procède [...] par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (*EC*, p. 571). Cette doctrine implique que les « choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé » (*EC* 528).

Pour Bergson, mécanisme et finalisme sont également insatisfaisants, et leur affrontement masque des présupposés communs : « comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours » (*EC*, 528). L'un comme l'autre implique « une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas tout connaître à la fois » (*EC*, 527). Nous avons donc encore une fois des théories qui ignorent le temps ou le réduisent à son expression spatialisée. Des théories qui lorsqu'elles font référence au temps s'en tiennent à un temps qui ne fait rien, à un temps qui serait réversible (puisque tout est donné d'avance).

Bergson souligne que toute notre expérience et notre conscience même protestent contre ces vues de l'esprit, ces vues abstraites : « la durée est bien autre chose que cela pour notre conscience, c'est-à-dire pour ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter » (*EC*, 527). Conclusion, la philosophie de la vie doit se profiler par-delà le mécanisme et le finalisme.

C'est la notion d'élan vital qui sert à éviter ces deux impasses. Elle servira à indiquer que la vie progresse et dure ; qu'elle est une réalité créatrice « c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même » (*EC*, 539). Il faut entendre que cet élan est une cause ou plus précisément un principe qui commande à l'évolution, qui n'est pas tant un commencement qu'un fondement (sans donner par là un sens statique au mot « fondement »). La vie serait donc comme la continuation d'un seul et même élan, qui se partage en lignes d'évolution ; les lignes d'évolution, qui sont des lignes *divergentes*, sont des lignes de développement et de développement créateur. Avant d'aller plus loin à ce sujet, on peut noter que cette idée d'élan situe Bergson, dans l'histoire de la philosophie, sur un axe qui va de Spinoza à Nietzsche : Spinoza parlant d'un *conatus*, qui est la tendance de chaque réalité à « persévérer dans son être » ; chez Nietzsche, l'élan vital s'appellerait « volonté de puissance »

Une autre notion rend bien ce que signifie l'élan : c'est celle d'effort. Pourquoi Bergson parle-t-il d'un effort ? Parce que l'élan de vie s'affronte à l'inertie de la matière, qui se met pour ainsi dire en travers de son chemin, au point de le faire se diviser. Face à l'obstacle de la matière, à la résistance qu'oppose la matière, l'élan de vie se manifeste comme créateur, créateur de « solutions » pour surmonter des problèmes. Tout se passe comme si l'élan devait contourner l'obstacle, et mieux s'inventait sans cesse pour « tourner la matière à son profit ». Gilles Deleuze a bien relevé cela : « le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème, et capacité de résoudre des problèmes : la construction d'un œil par exemple, est avant tout solution d'un problème posé en fonction de la lumière » (*Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, p. 107) — la construction de l'œil dans le processus d'évolution des animaux n'est pas le simple résultat de causes initiales déterminées, plusieurs solutions auraient été possibles ; d'un autre côté, l'œil n'est pas l'aboutissement d'un projet originel de la nature, ni mécanisme donc, ni finalisme. Il est le résultat de la créativité de l'élan de vie.

L'élan de vie est simple et unique, comme il est vrai que tout est durée ; mais en même temps, il ne cesse de se partager, de se diviser, d'éclater sous la pression que lui oppose la matière. Autrement dit, il ne cesse de se différencier : nous retrouvons les caractéristiques de la durée, laquelle signifie toujours de types de multiplicités, multiplicités caractérisées par leur hétérogénéité, leurs différences internes. Il est de l'essence de la vie de procéder par « dissociation et dédoublement », non par « association et addition d'éléments » (*EC*, 571). On aura donc ainsi — en simplifiant — la division en végétal et animal ; la division de la ligne d'évolution animal en instinct et intelligence, l'instinct se divisant lui aussi en plusieurs directions, qui aboutissent à autant d'espèces différentes, etc.

Plus profondément, Bergson tente dans cet ouvrage une « genèse idéale de la matière ». En deçà donc de la dialectique qui oppose la vie à la matière inerte, il entend que la matière correspond à un acte inverse à celui de la création. Si la création est un acte qui « fait », qui est tension, la matière, à l'opposé est un acte de détente, elle est quelque chose en train de se défaire (et cela dans la mesure où l'acte propre aux réalités matérielles est orienté vers la spatialisation et l'extension), « geste créateur qui se défait » (*EC*, p. 705 [248]). De ce point de vue, on regardera l'évolution des espèces moins comme une dialectique qui oppose la vie et la

matière comme deux principes, que comme un rapport de forces (au pluriel) : les forces créatives entrant en lutte avec des forces inversées ou réactives (voir encore Nietzsche à ce propos). Autre façon de le dire : « Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend » (*EC*, p. 703 [246]). Tout cela nous montre que cette philosophie de la nature suppose et développe l'ontologie que nous avons rencontrée tout à l'heure : cette remarque de la page 705 en témoigne, qui nous rappelle que du point de vue de la durée, il n'y a pas de choses, mais rien que des actions : Citer p. 705 : « Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des choses qui seraient créées... Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions » (*EC*, p. 705 [249]).

C'est à l'occasion de cette réflexion sur la création que Bergson, pour la première fois (et l'unique dans *EC*, mais non anodine), va introduire le nom de Dieu. L'élan vital créateur semble être assimilé à Dieu lui-même. On remarquera, en passant, que la conception bergsonienne de l'évolution n'interdit pas que l'on conçoive d'autres mondes. Citer p. 706 : « Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre... nous agissons librement ».

Sommes-nous donc enfin passés de l'ordre ontologique à l'ordre théologique ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'apprécier la teneur singulière de ce tournant théologique bergsonien. Je crois qu'à ce point, il faut confronter la première phrase citée et la seconde. S'il n'y a pas un créateur et des choses créées, Dieu qui est vie incessante, action, liberté, doit être à mon avis considéré comme rigoureusement immanent au monde, au mouvement de la nature. Comme le montre très bien le commentateur Henri Gouhier (*Bergson et le Christ des Evangiles*, 1961), qui connaît parfaitement Bergson, l'idée de Dieu et de création dans le bergsonisme ne peuvent pas constituer ensemble l'idée d'un Dieu qui soit créateur au sens traditionnel de cause libre. Chez Bergson, l'idée de liberté bien comprise dissout l'idée traditionnelle de cause, car celle-ci suppose toujours que la cause détermine l'effet ou le résultat ; la causalité, au sens ordinaire du terme, suppose toujours une préformation, une préexistence réelle ou idéale de l'effet dans la cause. L'idée que les choses seraient *possibles* avant d'être, et que, de la possibilité à l'être, le passage serait celui d'une chose à cette chose plus son existence. Cette conception du possible et du réel (qui veut que le possible ne soit que l'image du réel avec l'existence en moins, qui présuppose leur identité d'essence) est exclue par une philosophie de la création authentique, qui admet qu'il y a plus et autre chose dans l'effet que dans la cause. Autrement dit, dans un processus créateur arrivent des événements qui n'étaient pas prévus, c'est une force qui donne plus qu'elle ne possède.

Ces aspects de la création me paraissent difficilement compatibles avec la théologie traditionnelle, qui admet, me semble-t-il, que Dieu doit être parfait. Comment une telle perfection pourrait-elle admettre l'imprévisibilité ou la surprise, la contingence que Bergson prête à l'évolution créatrice ? Et par ailleurs, si Dieu ne peut agir à titre de cause, mais est coextensif à la création *donc à la nature elle-même*, nous avons là une immanence qui ressemble fort au panthéisme qu'on prête, par exemple, à Spinoza, et qui est contradictoire avec la présupposition traditionnelle de la transcendance de Dieu. Il me semble que pour toutes ces raisons, Henri Gouhier a raison de noter que « la notion de création n'est ni religieuse ni théologique » (p. 119). Et il ajoute un peu plus loin avec raison, il me semble, que le Dieu qui apparaît dans *L'évolution créatrice* n'est qu'un Dieu cosmique » (p. 129).

D'après Gouhier, Bergson a été questionné par un de ses interlocuteurs importants sur le statut d'un tel Dieu. Or il se trouve que cet interlocuteur est un ecclésiastique, le R.P. de Tonquédec. La question de celui-ci est à l'évidence une question qui demande à Bergson si la

conclusion de *L'évolution créatrice* est moniste et panthéiste. Il demande (à propos du passage que j'ai cité plus haut) : « Au centre, le jaillissement est-il de même nature que les jets ? ». Bergson a répondu, dans une lettre : « je parle de Dieu comme de la *source* d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct » (*Ecrits et paroles*, II, p. 296). L'élan est donc distinct de la source. Il entend ainsi réfuter le monisme et le panthéisme. Par conséquent, il tient à maintenir une transcendance divine. Il semble donc qu'il faille distinguer une source sans limites ou inépuisable d'énergie créatrice, et un élan vital qui en provient, et qui, lui, est *fini*. L'élan vital peut se *défaire*, c'est ce que suggère la « genèse idéale de la matière » ; du reste les vivants sont en lutte avec la matière qui pose autant d'obstacles sur la voie de l'élan. Telle est la finitude qui distingue l'élan de sa source. Je fais remarquer, à nouveau, la difficulté que présente cette thèse avec celle qui affirmait l'impossibilité de distinguer la création et les choses créées...

Il me semble que la philosophie bergsonienne laisse en définitive ces questions en suspens, au point que la théorie de l'élan vital se rend susceptible de deux lectures, l'une théologique (si on accepte la transcendance de la source), l'autre, dont la teneur théologique est plus difficile (si on conclut à l'immanence de Dieu à la nature, qui nous conduit au fort problématique *Deus sive Natura* de Spinoza).

Nous n'en sommes pas encore à la conclusion, parce que *L'évolution créatrice* appelle à un prolongement où la question de Dieu est à nouveau en jeu. Il reste à examiner la situation particulière et privilégiée de l'homme sur les lignes d'évolution. Il reste par conséquent nécessaire d'examiner *l'anthropologie bergsonienne*. Celle-ci s'annonce dans *L'évolution créatrice* mais se déploie également dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.

L'homme est selon Bergson le point d'aboutissement d'une ligne particulière d'évolution. L'homme est une espèce, mais elle se distingue des autres espèces animales par son intelligence, dont l'équivalent animal est l'instinct. Chez Bergson, l'intelligence est étroitement liée à l'action sur la matière. Sur la ligne de la vie végétale, on trouve l'immobilisation, et sur celle des animaux non humains, on ne trouve que le mouvement, mais pas d'action à proprement parler. C'est dire qu'ici, la matière a vaincu, elle a ralenti le processus créateur, elle a comprimé la souplesse de la conscience. Au contraire, la ligne de l'homme est celle où l'élan vital déploie vraiment sa force. C'est ce qu'a permis l'intelligence. Voir ce que dit Bergson : « *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication* » (*EC*, 613). L'intelligence est la faculté humaine par excellence, qui le dispose à agir véritablement sur la matière, et à agir au moyen d'outils. Ceci est très important, car on peut dire que la ligne d'évolution qui aboutit à l'intelligence est le seul lieu où l'élan vital créateur franchit véritablement l'obstacle de la matérialité : l'homme est celui qui est capable de fabriquer des outils qui lui permettent de « tourner la matière à son profit », de l'utiliser en somme. Les outils constituent une sorte de prolongement du corps, un accroissement ou une intensification de ses puissances propres. Cette activité fabricatrice est unique, propre à l'homme selon Bergson : en tant que créatrice, elle est la réussite de l'élan vital.

Nous avons ici la base de l'anthropologie bergsonienne (qui, du reste, s'annonçait déjà dans les autres ouvrages). Si la caractéristique de l'homme c'est l'intelligence, et que l'intelligence est elle-même liée à l'action sur la matière et à la fabrication, c'est que l'homme n'est pas d'abord un *homo sapiens* mais un *homo faber*. L'homme présente à cet égard une supériorité

dans l'ensemble des lignes d'évolution, puisqu'il signe une réussite sur l'inertie et la matière — alors que les autres lignes manifestent l'essoufflement ou l'épuisement de l'élan créateur.

Mais selon Bergson, les œuvres qui découlent de l'intelligence fabricatrice ne sont pas encore les manifestations les plus hautes de l'énergie créatrice. D'autres œuvres leur sont supérieures, d'autres œuvres encore sont plus puissamment créatrices. Pour le comprendre, il faut bien voir la double tendance propre à l'intelligence elle-même (je rappelle que tout est double dans le bergsonisme, et cette dualité est toujours une dualité de tendances). L'intelligence manifeste donc une réussite. Mais en même temps, parce qu'elle se soucie exclusivement de la matière, et que son succès est indissociable de la spatialisation nécessaire l'être qui veut avoir une prise solide sur la matière, l'intelligence se caractérise aussi par « une incompréhension naturelle de la vie ». Elle tend à ignorer — d'ailleurs à juste titre, du point de vue des œuvres qui l'occupent — la source d'où elle provient. Concentrée sur ses actions pratiques, entièrement tournée vers la matière et vers ses objets, elle se détourne de sa nature profonde, qui est élan et donc durée. Et cela, au point de s'identifier aux objets de sa préoccupation, aux objets matériels. Cette matière, l'intelligence ne l'aperçoit pas dans la perspective de la durée : « l'intelligence et nos sens tendent à la sectionner en corps inorganisés », bien que comme le dit l'ontologie bergsonienne « la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose » (*EC*, 635). L'intelligence est donc en elle-même (comme tout à l'heure l'univers) porteuse d'un mouvement inverse à celui dont elle provient, et qui la rend par conséquent étrangère à elle-même.

D'après Bergson, l'intelligence fabricatrice n'est cependant pas le tout de l'homme. Des œuvres autres que celles de l'intelligence attestent que l'homme a les moyens de se hisser au-delà des limitations de l'intelligence, et de déployer des actes plus puissamment créateurs. Ces actes ne concernent plus la maîtrise de la nature matérielle ; ce sont les œuvres de l'art et de la morale. Ces actes procèdent non plus d'une intelligence de la matière, mais d'une intuition de la vie.

Le terme d'intuition est très important, car il désigne depuis *Matière et mémoire* la méthode propre de la philosophie bergsonienne ; la voie d'accès à la durée. L'intuition obéit de ce point de vue à un mouvement strictement inverse à celui de l'intelligence qui est tournée vers la matière et la saisit à travers les schèmes spatiaux. Bergson reconnaît à l'intelligence son efficacité pratique et son incontestable succès dans la connaissance scientifique de la matière inerte — on voit que la science n'est pas d'abord théorie, mais dérive d'abord de l'activité pratique ou utile. Mais il en appelle, pour toutes les réalités dont l'essence est plus proche de la spiritualité, pour toutes les réalités qui présentent un haut degré de tension de durée, à un autre type de connaissance, non intellectuel. Cette connaissance est l'intuition. Si celle-ci est non intellectuelle, elle n'en est pas pour autant suprasensible et/ou non intelligible. Il s'agit d'une connaissance au sens fort du terme, avec toute la rigueur et l'exactitude que cela requiert. C'est l'exigence du « penser en durée ».

La philosophie est donc conditionnée à un dépassement de l'intellectualité. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que ce dépassement de l'intellectualité n'est en aucun cas un saut de l'agir à la contemplation pure. S'il s'agit de retrouver la durée, il s'agit de retrouver une espèce d'acte. Or, seules les choses identiques à elles-mêmes ou les idées se contemplent ; il n'y a pas d'autre moyen pour saisir les réalités qui durent, les processus, que de se transporter en eux, de pénétrer la force dynamique qui les anime, de continuer la création qu'ils manifestent.

C'est pourquoi la connaissance intuitive est souvent décrite comme « sympathie »¹. Mais alors il ne s'agit plus de contemplation pure et simple : la contemplation de la durée est indissociable d'un agir, d'une activité. C'est un acte qui certes se distingue d'une action pratique, mais c'est une sorte d'agir supérieur, l'action créatrice propre à la pensée². Pour le philosophe, il s'agit de ne pas substituer à la réalité considérée des concepts tout faits, ce qui reviendrait à sacrifier la nouveauté et la différence ou singularité à du commun, et par conséquent aussi à l'immobilité. Penser en philosophe, penser en durée veut dire ici ressaisir l'élan vital en l'accomplissant de manière supérieure, en réalisant l'essence créatrice. C'est une sorte d'expérience supérieure, une expérimentation créatrice.

Pour l'instant, Bergson a le souci de montrer que certaines expériences non-philosophiques présentent une capacité d'intuition. Et ce sont, précisément, comme je l'ai déjà dit les actes esthétiques (de l'art), et les actes moraux, qui présentent de ce point de vue une parenté évidente (l'éthique se superposant à une esthétique). Ce qui est très important, c'est que dans ces actes, parce que l'homme dépasse l'intelligence (l'intelligence se dépasse elle-même), il dépasse du même coup ce qui fait de lui une espèce générique : « qui dit espèce, en effet, dit stationnement collectif et **l'existence complète est mobilité dans l'individualité** » (*EC*, p. 721 [289]). Mais dans ce mouvement, de même que l'intuition consistait à remonter au-delà du « tournant humain de l'expérience » (en direction de l'inhumain ou du préhumain, voir *MM*), l'homme se dirige au-delà de l'humanité, il devient surhumain, et même divin.

Pour Bergson, le point de vue de l'acte moral est supérieur ; l'activité morale présente un avantage sur l'activité artistique. C'est que l'activité artistique n'est le fait que de quelques hommes, et n'est pas continue. La création morale est une activité qui à la différence de celle de l'artiste, se poursuit à tout moment et chez tous les hommes : la création de soi par soi est un fait qui concerne tous les hommes, bien qu'à des degrés divers. L'activité morale, suggère donc Bergson, n'est donc pas une activité qui s'ordonne à des valeurs : elle est d'abord « création de soi par soi », qui signifie chez Bergson « l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde » (*ES*, p. 831 [22-23]). Et c'est cette activité qui manifeste le succès complet de l'élan vital. Évidemment, une création supérieure n'est pas d'emblée le fait de tous les hommes et de tous les moments de la vie. C'est pourquoi Bergson dit dans *L'énergie spirituelle* : « Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créé au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale ». « Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité » (*ES*, p.833-834 [26]). La morale n'est pas ici théorie, mais d'abord action, invention d'une pratique. Cette invention rejoint et prolonge l'acte spirituel et créateur de l'élan vital, elle donc au sens véritable une intuition.

Les deux sources de la morale et de la religion partent à la recherche de vies morales exemplaires. Où les trouve-t-il ? Dans l'expérience des grands mystiques chrétiens, expériences qui

¹ L'intuition, dit Bergson dans *La pensée et le mouvant*, « est la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (p. 1395).

² Très remarquable est à cet égard la déclaration suivante, qui donne à penser qu'il y a une création propre à l'activité philosophique : « la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de la *poser* plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée, et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas seulement découvrir, c'est inventer » (*PM*, p. 1293).

ont fait l'objet d'une étude psychologique par Henri Delacroix (*Etudes d'Histoire et de Psychologie du mysticisme*), mais aussi d'une étude psychologique par son ami William James (*The Varieties of religious experience, a study in human nature*, 1902). L'expérience des mystiques est l'expérience d'une force spirituelle qui transporte et qui soulève. En d'autres termes, l'expérience de l'absolu de la durée. Autrement dit, cette variété particulière de l'expérience religieuse qu'ont connue Thérèse d'Avila, Saint-Paul, François d'Assise, ou encore Jeanne d'Arc, a une portée authentiquement métaphysique. Pourquoi ? Parce que la mystique authentique n'a rien à voir avec une passivité ou un ravissement, une contemplation qui frise le délire ou la folie, une pathologie qui rendrait l'homme inefficace. Ce que souligne Bergson, au contraire, c'est que l'expérience mystique est une contemplation qui ne tue pas mais suscite l'action. Bergson en prend pour preuve les « accomplissements » multiples et intenses des mystiques, leur « activité surabondante ». « Le mysticisme complet est action » (*DS*, 1167 [242])³.

L'élan vital qui porte et soulève les mystiques prend dans *Les deux sources* le nom d'Amour ; dans la pensée chrétienne, Dieu est amour. On est donc autorisé à conclure que les mystiques sont les instruments de Dieu. Dieu se réalise dans ces hommes ou femmes mystiques, de même que l'homme réalise complètement son humanité, en la conduisant au seuil de la surhumanité ou la divinité, grâce à l'élan dont le nom semble à nouveau être Dieu. Reste à identifier qui est vraiment et complètement surhomme : ce n'est autre que le Christ lui-même, qui est à la fois Dieu et Homme, en tant qu'il est le mystique par excellence. Entièrement homme et entièrement amour.

Il semble que dans *Les deux sources*, ouvrage qui contient par ailleurs bien d'autres choses, comme une sociologie de la religion, de la morale, mais aussi une réflexion profonde et originale sur la technique, il semble donc que, dans ce livre, le bergsonisme aboutisse au christianisme, et au moins à une sorte de christologie. Encore une fois nous constatons que l'ontologie est décidément onto-théologie. Mais dire cela ne nous avance pas dans la connaissance de la métaphysique bergsonienne. Je vais donc encore, avant de conclure, souligner quelques particularités de cette métaphysique et de la théologie qu'elle recèle, pour montrer qu'elle peut faire l'objet d'une double lecture.

Je me réfère ici aux analyses d'Henri Gouhier, parce qu'il est plus compétent que moi pour soulever les problèmes d'ordre théologiques. Je trouve particulièrement intéressante sa remarque sur le statut de l'homme dans cette théodicée étrange qu'est l'histoire de la nature contée par *L'évolution créatrice*. On pourrait voir dans cette histoire, et dans la place qu'elle accorde à l'homme, une réplique de l'affaire du paradis perdu. L'homme, issu de l'élan créateur, mais la plupart du temps en deçà de lui, qui peine par les servitudes du monde matériel. Mais rien chez Bergson ne laisse penser qu'à l'origine de cette situation humaine, il y ait l'événement, capital pour la théologie traditionnelle, du *péché*. Il n'y a pas de faute dans ce récit, et par conséquent, de Paradis perdu. L'histoire de la création que nous conte *L'évolution créatrice* n'est pas par elle-même un conte moral ! Il n'y a pas de spéculation sur une chute ou une déchéance originaire : il n'y a que la constatation d'un fait d'expérience, qui est l'inertie de la matérialité, et l'effort actif de l'homme pour la tourner.

On pourrait avancer plus loin encore. La voie ou la marche à suivre que Bergson indique au philosophe et plus généralement aux animaux humains est en un sens celle de Dieu, dans

³ Et encore : « 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 » (*DS*, p. 1168 [243]).

l'imitation de Jésus et des mystiques. Soit. Mais c'est la voie d'accomplissement d'une sur-humanité, d'un accroissement dans la vie corporelle et matérielle elle-même ; ce n'est en aucun cas la voie d'un rachat qui viendrait combler le déficit de l'homme et lui enseigner la soumission à Dieu : il s'agit en quelque sorte d'être l'égal de Dieu.

Très important aussi est l'idée que la voie mystique est une forme de l'expérience, au sens fort et philosophique du terme. Elle se recourbe en direction du positivisme de Bergson, qui est toujours soucieux de partir de faits d'expérience, ou donnés dans l'expérience. Et cette expérience est belle et bien sensible : c'est sans doute une expérience ou une expérimentation supérieure, mais elle reste sensible, et donne lieu à une connaissance. On pourrait dire, en empruntant la formule à Deleuze, que se formule ici quelque chose comme un « empirisme supérieur ». De ce point de vue, l'aboutissement théologique de la philosophie bergsonienne reste un aboutissement *philosophique*. On ne quitte jamais le plan de la philosophie et de la rationalité pour la foi, et encore moins pour la religion ou le dogme — celle-ci est, du point de vue bergsonien, une institution. En particulier, voici ce qu'il nous dit de la religion, qu'à nouveau il explore comme un *fait* : « Nous nous représentons la religion comme la *crystallisation*, opérée par un *refroidissement* savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité ». La religion de fait, qu'il appelle statique, est donc à la vie créatrice ce que l'arrêt est au mouvement. Nous sommes donc autorisés à conclure qu'il demeure une cloison étanche entre les déclarations du *Testament*, qui sont relatives à la vie individuelle et morale de Bergson, et le travail du philosophe qui cherche dans l'expérience mystique l'exemple concret de ce que doit être l'intuition philosophique métaphysique de l'absolu de la durée. Je cite encore Bergson, pour dissiper tout équivoque à ce propos : la philosophie « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte », car « elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement » (*DS*, p. 1188 [268]).

Conclusions

Nous avons à présent collecté les informations suffisantes pour proposer une conclusion à la question, posée à Bergson, des rapports entre ontologie et théologie. On doit convenir qu'il est incontestable que l'ontologie de la durée prend une coloration théologique, lorsque l'élan vital la conduit à poser le problème de Dieu. Nous n'avons pas à nous prononcer sur les intentions du philosophe, mais nous pouvons faire quelques constatations. La signification très spécifique que l'idée de Dieu prend dans le contexte de *L'évolution créatrice* la met en marge, et même peut-être en conflit avec la théologie chrétienne traditionnelle. En dépit des mises au point de Bergson lui-même, il n'est pas certain que l'idée qu'il se fait du processus créateur soit tout à fait compatible avec la transcendance que la théologie traditionnelle accorde à Dieu. En d'autres termes, l'immanence de Dieu à l'élan vital et à la création naturelle pourrait renouveler à sa manière le *deus sive natura* de Spinoza, inacceptable pour la théologie de ses contemporains. Ensuite, l'idée d'une création parfaitement contingente, n'obéissant à aucun plan préétabli, supprime le finalisme que supposent les théories créationnistes (qui est l'envers du mécanisme). En accolant création et évolution au sens darwinien du terme, Bergson semble se mettre à nouveau en porte-à-faux avec la théologie traditionnelle. Que devient enfin la perfection divine, souvent identifiée à sa rationalité, dans ce contexte de parfaite contingence ? La création échappe à Dieu s'il est transcendant. Si elle ne doit pas lui échapper, alors il est immanent à cet univers contingent...

Je viens de souligner le contraste qui apparaît entre la théologie chrétienne et celle de Bergson quant au statut de l'homme. Nous avons vu en effet que d'une part, la condition de celui-ci n'est en aucune manière celle d'un pécheur qui doit réaliser son rachat par la soumission à

Dieu, ou à des valeurs religieuses préétablies. Elle ne ressemble qu'un bref instant, et pour un regard superficiel, à la condition de l'homme chassé du paradis et forcé de travailler à sa survie. En réalité, l'homme n'est privé de l'absolue spiritualité que pour des raisons parfaitement contingentes, qui ont le statut de fait ; il est, nonobstant les résistances de la matière, sur le chemin de la divinité et du surhumain. Dans certains cas, même, il semble devenir l'égal de Dieu, créé *et* créateur lui-même.

Voilà pour la théologie bergsonienne, si quelque chose de tel existe. Passons brièvement sur le statut de la religion, et de la religion chrétienne en particulier, celle dont le Christ est l'emblème. Ici encore, et en dépit de l'exemple que ce dernier constitue, il faut voir que la religion de fait est mise entre parenthèses. Elle n'est pas le problème de Bergson. D'abord parce que la religion est le résultat solidifié de l'élan vital. À ce titre elle est passible d'une analyse sociologique, de tendance naturaliste, et impropre à une évaluation comparative. Bergson, dans *Les deux sources*, enquête sur le fait religieux, et l'explique à partir du social, lui-même expliqué en regard de l'évolution et de l'intelligence. Le fait que le Christ et les mystiques sont présentés par Bergson comme des exemples pour l'homme de la rue et le philosophe n'atteste pas la supériorité *de droit* du christianisme (c'aurait pu être le fait d'une tout autre religion).

Enfin, et corollairement, il apparaît évident que le bergsonisme dans son aboutissement ne requiert aucun acte de foi. Bergson ne cesse d'obéir à l'exigence d'un constat positif, factuel, soucieux d'exactitude mené à partir de l'expérience et conduit par la raison (même si c'est une raison plus large que celle de l'intelligence spatialisante). En bref, on ne sort nullement de la philosophie. Ce qui intéresse le bergsonisme, c'est la signification métaphysique de l'intuition mystique, c'est le sens philosophique du dieu-amour des Chrétiens.

Il apparaît peut-être à présent que l'ontologie bergsonienne, l'ontologie de la durée est susceptible d'une double lecture. Une première, que je ne puis mener faute de connaissances et d'intérêt pour la chose, qui tente d'arrimer la métaphysique bergsonienne à la doctrine chrétienne. Cette lecture ne serait pas contraire à l'esprit de cette philosophie, qui ne craint pas de déclarer que Dieu est supraconscience et source de l'élan. Mais alors il reste à voir si cette doctrine chrétienne peut survivre telle qu'en elle-même à l'épreuve de l'ontologie bergsonienne de la durée (ce n'est pas certain, voir le cas de Maritain). Une autre, qui, prenant acte de ces difficultés, constate que cette ontologie tient par elle-même, en dépit de ces difficultés. Que par conséquent aucune théologie, et encore moins aucune doctrine religieuse particulière n'en est l'aboutissement nécessaire. En un sens, cette seconde lecture ne donne pas moins que la première, elle peut n'en rien abandonner. Elle peut si cela lui est nécessaire, continuer une interprétation profane et ouverte des expérimentations mystiques, une sociologie des religions, et chercher du côté de la physique la source de l'univers.

TEXTES DE BERGSON

« La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs » (*Les données immédiates de la conscience*, 67 [75]).

« Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre ; un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante ; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes. Bref, les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres » (*DI*, p. 148 [170]).

« En cela consiste la durée, la durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent » (*La pensée et le mouvant*, p. 1411 [200-201]).

« Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchi. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur [...] Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté » (*Matière et mémoire*, p. 355 [249-250]).

« Tenons-nous en alors à l'expérience : nous dirons — et plus d'un biologiste les reconnaît — que la science est aussi loin que jamais d'une explication physico-chimique de la vie. C'est ce que nous constatons d'abord quand nous parlons d'un élan vital [...] Cette insuffisance du darwinisme est le second point que nous marquons quand nous parlons d'un élan vital : à la théorie nous opposons un fait ; nous constatons que l'évolution de la vie s'accomplit dans des directions déterminées [...] Reportons à l'inné cette transmissibilité régulière : nous nous conformerons à l'expérience, et nous dirons que ce n'est pas l'action mécanique des causes extérieures, que c'est une poussée interne, passant de germe à germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute. Telle est la troisième idée qu'évoquera l'image de l'élan vital [...] on raisonne comme si l'adaptation était tout autre chose — ce qu'elle est en effet, — la solution originale, trouvée par la vie, du problème que lui posent les conditions extérieures. Et cette faculté de résoudre des problèmes, on la laisse inexplicée. En faisant alors intervenir un « élan », nous ne donnons pas davantage l'explication, mais nous signalons, au lieu de l'exclure systématiquement [...] ce caractère mystérieux de l'opération de la vie [...] Si la merveilleuse coordination des parties au tout ne peut pas s'expliquer mécaniquement, elle n'exige pas non plus, selon nous, qu'on la traite comme de la finalité. Ce qui, vu du dehors, est décomposable en une infinité de parties coordonnées les unes aux autres, apparaîtrait peut-être du dedans comme un acte simple [...] En évoquant l'image d'un élan, nous voulions suggérer cette cinquième idée, et même quelque chose de plus : là où notre analyse, qui reste dehors, découvre des éléments positifs en nombre de plus en plus grand [...] une intuition qui se transporterait au-dedans saisirait, non plus des moyens combinés, mais des obstacles tournés [...] Si la vie n'est pas résoluble en faits physiques et chimiques, elle agit à la manière d'une cause spéciale, surajoutée à ce que nous appelons ordinairement matière : cette matière est instrument, et elle aussi obstacle. Elle

divise ce qu'elle précise. Nous pouvons conjecturer qu'à une division de ce genre est due la multiplicité des grandes lignes d'évolution vitale. Mais par là nous est suggéré un moyen de préparer et de vérifier l'intuition que nous voudrions avoir de la vie. Si nous voyons deux ou trois grandes lignes d'évolution se continuer librement à côté de voies qui finissent en impasse, et si, le long de ces lignes, se développe de plus en plus un caractère essentiel, nous pouvons conjecturer que la poussée vitale présentait d'abord ces caractères à l'état d'implication réciproque : instinct et intelligence [...] devront ainsi être pris l'un dans l'autre [...] Telles sont, puisque nous avons commencé à les numéroter, la sixième, la septième et la huitième représentations qu'évoquera l'idée d'un élan vital. — Encore n'avons-nous mentionné qu'implicitement l'essentiel : l'imprévisibilité des formes que la vie crée de toutes pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution. Qu'on se place dans la perspective du pur mécanisme ou de la finalité pure, dans les deux cas les créations de la vie sont prédéterminées, l'avenir pouvant se déduire du présent par calcul ou s'y dessinant sous forme d'idée, le temps étant par conséquent inefficace. L'expérience pure ne suggère rien de semblable. Ni impulsion ni attraction, semble-t-elle dire. Un *élan* peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui en est extérieurement perçu, à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie. — Telles étaient les idées que nous enfermions dans l'image de l' 'élan vital'. » (*Les deux source de la morale et de la religion*, p. 1070-1073 [116-121]).

« *L'élan de vie* dont nous parlons consiste en somme dans une exigence de création » (*L'évolution créatrice*, p. 710 [254]).

« Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend » (*EC*, p. 703 [246]).

« Avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* » (*EC*, p. 705 [248]).

« Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire [...] Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions » (*EC*, p. 705 [249]).

« Si partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un 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. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement » (*EC*, p. 706 [[249]).

« A l'image qu'elle [la composition littéraire] peut donner d'une création de la matière par la forme, devra penser le philosophe, pour se représenter comme énergie créatrice l'amour où le mystique voit l'essence même de Dieu » (*DSMR*, p. 1191 [270]).

« Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (*DSMR*, p. 1192 [271]).

« Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale [...] Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité » (*DSMR*, ? ?).

« L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux » (*DSMR*, p. 1245 [338]).