**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 19 (1959)

**Artikel:** La philosophie religieuse de Bergson : questions de méthode

**Autor:** Miéville, H.-L.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883395

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 01.07.2025

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

# La philosophie religieuse de Bergson
## Questions de méthode

*par H.-L. Miéville*

Tout problème qui se pose à la réflexion humaine demande pour sa solution une méthode appropriée, c'est-à-dire conditionnée par la nature du problème dont il est question. Il en est ainsi du problème religieux. Mais on peut être religieux, avoir une religion, sans avoir la moindre idée d'une méthode applicable à l'examen du problème religieux, car ce problème n'existe pas pour le croyant qui ne se pose plus de questions. Faudra-til dire qu'il n'existe que pour l'incroyant? En quoi ce problème inté-esserait-il l'incroyant? – Mais ce sont là des simplifications brutalerd'une réalité psychologique qui est autrement nuancée. La condit on de la majorité des hommes n'est ni celle de la foi qui ne se posie plus de questions, ni celle d'un athéisme systématiquement négateur ou indifférent: c'est, à des degrés divers et sous des formes infiniment variables, la quête de Dieu.

La philosophie de Bergson est une quête de Dieu qui cherche à approcher le Mystère par un certain nombre d'avenues qui s'offrent à un esprit formé par les disciplines humanistes de l'Occident christianisé. Sur le plan de la quête de Dieu, la philosophie de la religion peut justifier son existence autonome. Elle ne se confondra ni avec la théologie, telle que les églises la conçoivent, dont la tâche est d'exposer systématiquement une certaine position de foi religieuse, ni avec l'histoire des religions et la phénoménologie religieuse, qui ont une fonction surtout descriptive et classificatrice, ce qui fait qu'elles sont comme l'antichambre de la philosophie de la religion. A cette dernière incombera la tâche singulièrement délicate de situer le phénomène religieux considéré dans ses manifestations individuelles et sociales dans l'ensemble des conduites humaines, afin d'en dégager la signification et la valeur. Telle est la tâche que Bergson s'est assignée dans *Les Deux Sources*. C'est dire que le problème de la

méthode est appelé à jouer un rôle capital dans sa quête et son enquête. Tel est l'angle sous lequel nous envisagerons dans cet exposé la philosophie religieuse de Bergson.

De la doctrine bergsonienne rappelons en bref les lignes fondamentales.

Si nous jetons un coup d'œil sur l'histoire morale et religieuse de l'humanité, nous constatons que les races et groupements ethniques se sont constitués dès le début en des unités sociales plus ou moins solidement charpentées, liées ensemble par des activités et des institutions communes, par des rites et des croyances et surtout par des règles qui dictent à chacun un comportement adapté aux fins de la communauté. Ce serait, selon une vue trop étroite de Bergson, la crainte des sociétés voisines et rivales et l'hostilité à leur égard qui aurait fourni aux sociétés «closes» – ainsi qu'il les appelle – le ciment de leur unité intérieure. Mais au cours de l'histoire on voit surgir des hommes animés d'un esprit qui n'est plus celui de la société close, car ils veulent une même justice pour tous les hommes sans acception de personnes ni de nationalités. Ils s'inspirent d'un amour qui déborde les limites étroites de la communauté éthnique. Ces esprits novateurs, souvent méconnus et persécutés – prophètes, fondateurs de religions universalistes, mystiques –, où ont-ils puisé leurs idées, et où trouvent-ils l'énergie qu'il faut pour les vivre et les faire rayonner? Si on les interroge à ce sujet, on constate qu'ils pensent avoir été favorisés d'une révélation, d'une grâce transformante et exaltante où ils voient l'action d'un principe transcendant: Dieu, l'Etre absolu, la Vérité.

Ne serait-ce pas – telle est l'hypothèse de Bergson – qu'en eux «l'élan de vie» qui a produit l'immense évolution des êtres s'est pour ainsi dire retrempé à sa source qui est, qui doit être, *Dieu?*

Ainsi se trouve dépassé le point de vue des *Données immédiates* – le premier en date des ouvrages de Bergson, consacré à la découverte de la «durée pure», c'est-à-dire du changement perpétuel producteur d'imprévisible nouveauté –, le point de vue aussi de *l'Evolution créatrice* où le philosophe s'applique à dégager, au travers des formes innombrables que fait naître l'évolution du monde biologique, le principe même de ce prodigieux phénomène, «l'élan vital» qui pénètre dans la matière et s'y diversifie.

Nous ne pouvons suivre dans le détail le cheminement de la pensée bergsonienne. Disons seulement que les *Deux Sources de la*

*Morale et de la Religion* qui parurent en 1932 conservent la trace de certaines hésitations: l'élan vital, qui est créateur, est-il «de Dieu» ou bien est-il «Dieu lui-même» (p. 235)? Le problème auquel s'est achoppé pendant quelque temps la réflexion bergsonienne est nettement formulé dans une lettre adressée à W. Monod, datant de 1927. Nous y lisons ce qui suit: «Le problème de Dieu est essentiellement un problème moral, le Dieu de la religion, celui auquel s'adresse la prière, n'appelle directement que des attributs moraux. N'empêche qu'une fois ce Dieu posé, nous ne pouvons pas échapper à la question de savoir quel rapport il entretient avec le Principe d'où émanent les mondes et, dans chaque monde, la vie, et, parmi les vivants, un être tel que l'homme. Faire de ce rapport un rapport d'identité n'est sans doute qu'une hypothèse, mais cette hypothèse est en un sens celle qu'il faut examiner d'abord.»

C'est cette hypothèse dont Bergson croira pouvoir affirmer, dans les *Deux Sources*, qu'elle est vérifiée par l'expérience et le témoignage des mystiques. A la question: d'où venait l'élan? il répondra: de Dieu conçu à la manière des mystiques comme un Dieu qui a créé des êtres pour pouvoir les aimer. L'élan vital n'est pas Dieu, il en est une «délégation». Orientée tout d'abord vers un *monisme*, la pensée bergsonienne opte finalement pour un *théisme* conforme à la tradition judéo-chrétienne.

On n'a peut-être pas assez marqué ce tournant, cette rupture de continuité – car c'en est une – dans la marche de la pensée bergsonienne. Elle entraîne des conséquences très importantes au point de vue méthodologique. En effet, il pourrait sembler que pour un esprit qui possède l'intuition de la durée pure ou qui en a tout au moins l'idée, même s'il ne peut pas y atteindre pleinement, le problème de l'existence de Dieu ne se pose pas, car l'intuition de la durée réelle est «vision directe de l'esprit par l'esprit», elle porte sur «le fond de la réalité», sur «la mobilité même» sans substrat, sans mobile, le changement ininterrompu étant «la substance même des choses», comme il est aussi la substance du moi[1]. Cette «continuité de jaillissement», on pourra l'appeler Dieu: «Dieu, ainsi défini, lisons-nous dans *l'Evolution créatrice*, n'a rien de tout fait»; il est «vie incessante, action, liberté»[2], réalité qui se crée au fur et

---

[1] Voir *La Pensée et le Mouvant* (Paris 1934), p. 42, 51, 88, 183 et 185.
[2] *L'Evolution créatrice*, p. 270.

à mesure, c'est-à-dire «durée absolue»[3]. Et cette durée, le temps, «étoffe résistante et substantielle» de la vie psychologique et de toute vie, nous est immédiatement donné: «cela nous suffit: il y a jaillissement de nouveauté imprévisible»[4]. Mais si tel est le cas, si «la vie et la conscience remplissent le devenir» – le devenir cosmique tout entier –, si, les ayant «saisies en leur essence en adoptant leur mouvement, on comprend comme le reste de la réalité dérive d'elles»[5], il n'y a plus lieu de se demander d'où elles proviennent; on n'a pas à leur chercher une origine, une cause génératrice en un Dieu distinct d'elles et qui, n'ayant rien de tout fait, devrait se définir comme *un autre devenir*.

C'est pourtant ce que Bergson a cru devoir faire. Dans *l'Evolution créatrice* déjà il esquisse cette théologie qui se substituera dans les *Deux Sources* à son monisme de départ, mais il veut encore laisser la question ouverte. Comment comprendre l'évolution qui se prépare dans l'esprit du philosophe?

Les vues que suggèrent à Bergson l'histoire des êtres vivants et celle des sociétés humaines, le problème de la guerre et du progrès humain l'amenèrent à distinguer l'action de deux tendances contraires en lutte dans le monde des vivants, l'une qui est l'élan vital et qui «pousse en avant» et l'autre qui entrave ce mouvement et qui est la «matérialité», celle-ci ayant pouvoir de «défaire», car elle est inertie, ce que l'autre a fait. L'élan de vie a constitué notre monde et tous les mondes qui peuvent exister, analogues au nôtre. Il est «exigence de création», mais «il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien». On devra donc se demander d'où il vient et pourquoi il est associé à la matière. Ainsi se trouvera posé en des termes nouveaux le problème de Dieu. Disons plutôt: ainsi le problème de Dieu se trouvera posé dans les termes de la théologie chrétienne traditionnelle et du rationalisme classique: l'idée de Dieu sera utilisée comme principe d'explication du donné cosmique et il faudra justifier cet emploi qui en sera fait.

Comment Bergson s'y prendra-t-il? Quelle méthode pourra nous assurer que c'est de «Dieu», d'un Dieu créateur que proviennent

---

[3] Ouvr. cit. p. 382.

[4] *La Pensée et le Mouvant* p. 133.

[5] *L'Evolution créatrice* p. 399.

l'élan vital et le monde matériel où il aurait été lancé? La seule méthode opérante, nous dira Bergson, sera celle qui exclura toute «construction dans l'abstrait» d'une idée de Dieu dont il faudrait prouver qu'une réalité lui correspond. Ce sera la méthode expérimentale: «Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience[6].» Il faudra trouver «le moyen d'aborder expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu»[7]. «La recherche s'arrêtera au point précis où s'interrompt l'expérience[8].» Mais que faut-il entendre par le mot *expérience* quand il s'agit de religion? On consultera les faits que révèlent l'histoire des religions et plus spécialement l'étude des personnalités exceptionnelles qui s'y sont montrées créatrices. Le terme de «méthode expérimentale» aura pour Bergson un double sens: un sens *empirique*, lorsqu'il sera question de ce qui est déterminable par l'observation externe portant sur des données, et un sens proprement *métaphysique*, quand il s'agira de l'intuition qui nous découvre «la durée concrète où s'opère sans cesse une refonte radicale du tout». C'est cette méthode de l'expérience interne, «dégagée, là où il le faut, des cadres que notre intelligence a constitués»[9], c'est elle que les mystiques ont pratiquée pour «approfondir intuitivement l'esprit» et remonter à la Source. Telle sera la thèse de Bergson.

Notre examen de la philosophie religieuse de Bergson portera essentiellement sur deux points. Nous ne nous demanderons pas si la classification établie par Bergson, lorsqu'il distingue deux formes essentielles de religion, la religion «statique» et la religion «dynamique», est rigoureusement exacte au point de vue de l'histoire des religions. Un Loisy la tiendra pour trop absolue[10]. Le problème qui nous retiendra plus spécialement ici, c'est un problème de valeur et de vérité. Aussi pourrons-nous nous en tenir à l'examen de

---

[6] *Les Deux Sources*, p. 265.

[7] Ouvr. cit. p. 257.

[8] Lettre à *l'Union pour la vérité* citée par Hjalmar Sundèn dans sa thèse remarquablement documentée intitulée: *La théorie bergsonienne de la Religion*, parue à Upsala en 1940, p. 19.

[9] *L'Evolution créatrice*, p. 392.

[10] Dans *Y a-t-il deux Sources de la Religion et de la Morale*, Paris 1893, p. 180/81, l'auteur déclare que «de la distinction posée dans l'absolu par Bergson l'on peut retenir que dynamisme et statisme ne sont pas deux sortes de religion,

ce que pense Bergson des deux aspects fondamentaux sous lesquels se présente, selon lui, le phénomène religieux et qui sont, pour la religion statique, le jeu de ce que Bergson appelle la *fonction fabulatrice* et, pour la religion dynamique, l'*expérience mystique*.

On sait ce qu'est, pour l'auteur des *Deux Sources*, la fonction fabulatrice. Il s'agit d'une sorte d'instinct ou de «quasi-instinct» ne comportant ni perception, ni mémoire, ni travail logique de l'esprit[11] et que «la nature» charge d'une fonction de première importance pour la conservation des sociétés humaines plus menacées de désagrégation que les sociétés animales dont on peut dire qu'elles sont réglées par le jeu automatique de l'instinct. Dans les sociétés humaines l'élan vital a déposé des germes d'intelligence. Ce fait les rend aptes à des progrès imprévisibles et illimités, mais les expose d'autre part à des initiatives de l'individu pleines de péril pour la sécurité et l'équilibre de l'ensemble.

En effet, l'intelligence créatrice d'instruments utiles favorise la volonté de puissance: «elle conseillera tout d'abord l'égoïsme». Devenue clairvoyante et prévoyante, elle peut aussi créer un désarroi profond dans la sensibilité de l'individu, car elle lui révèle son impuissance en présence de la mort et de la souffrance. Une sorte de défaitisme ou de désespoir en naîtra infailliblement, si quelque autre force ne vient pas en aide au vouloir-vivre. Cette force salvatrice existe: c'est «la nature» ou la «poussée vitale» dont Bergson dira qu'elle est optimiste et qu'elle utilise pour arriver à ses fins, «le don singulier que possède l'homme de raconter des fables et de s'intéresser à des personnages feints»; elle mobilisera à son service la fonction fabulatrice. Celle-ci suscitera dans l'esprit des impressions efficaces de «présence» qui donneront lieu, en s'intellectualisant, à des croyances multiformes. Toute la floraison des croyances religieuses relatives à des êtres surnaturels, divins ou démoniaques, qu'on peut se rendre favorables, surgira, non pas seulement par l'effet d'une sorte de mécanisme des associations, ni seulement parce que l'intelligence tenterait de s'expliquer de cette manière le jeu de la causalité

---

mais le double aspect de toute religion». D'ailleurs, Bergson admet que la religion dynamique n'existe qu'exceptionnellement à l'état plus ou moins pur; l'histoire du christianisme comme celle du bouddhisme est là pour le montrer.

[11] *Les Deux Sources*, p. 111. Bergson parle d'une «virtualité d'instinct» (p. 124).

naturelle en usant de représentations animistes. L'activité proprement religieuse de la fonction fabulatrice répond à l'appel d'un besoin, elle obéit à une finalité obscure qu'on pourrait dénommer «méta-biologique». La fonction fabulatrice est là pour soumettre l'individu aux disciplines du groupe dont il fait partie et pour le prémunir contre la crainte de la mort.

Cette théorie célèbre soulève des questions complexes d'histoire et de psychologie dont on peut se faire une idée en consultant l'étude très bien documentée que lui a consacrée Hjalmar Sundèn dans l'ouvrage déjà cité et la thèse de D. Essertier sur *Les formes inférieures de l'explication* (Paris 1927) qui conçoit autrement que Bergson le rôle de l'intelligence dans la création des représentations religieuses. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, nous constatons que l'auteur des *Deux Sources* porte sur la valeur des croyances que produit la fonction fabulatrice deux jugements, l'un négatif, l'autre positif, qui relèvent de deux critères d'évaluation fort différents. La fonction fabulatrice, dira-t-il, crée des fictions que le croyant ne reconnaît pas pour telles, des «représentations fantasmagoriques» dont la valeur de connaissance n'est pas plus grande que celle des fables qu'on raconte aux enfants, mais ces fictions sont utiles, puisqu'elles sauvegardent le vouloir-vivre et cimentent la cohérence sociale.

Dira-t-on que Bergson raisonne ici en pragmatiste? Ce ne serait pas exact, car le pragmatisme fait de l'utile le critère du vrai. S'il déclarait utile le faux, il se contredirait: or c'est là en l'occurrence la thèse de Bergson. Le croyant des religions statiques est un pragmatiste sans le savoir. Mais le philosophe qui juge que le faux peut être utile ne l'est pas. Il ne le serait que s'il déclarait que l'effet des «répresentations fantasmagoriques»[12] que suscite la fonction fabulatrice garantit l'existence des êtres dont elles peuplent le monde.

La religion statique n'est d'ailleurs qu'une étape, une très importante étape dans l'histoire religieuse de l'humanité. L'appel du héros a retenti: le prophète et le saint font leur œuvre et brisent ou tentent de briser en un séculaire effort les cadres trop étroits, l'égoïsme invétéré des sociétés closes. Comment expliquer le fait nouveau que constitue l'universalisme des grandes religions, le «passage du clos à l'ouvert»? Il n'est pas possible de l'attribuer à une simple extension de la fonction fabulatrice dont le rôle se borne à «élaborer la religion

[12] *L'Evolution créatrice*, p. 111.

statique». L'universalisme de la religion «dynamique» nous révèle une attitude toute nouvelle, celle d'une âme qui a «dilaté en elle l'âme sociale»[13] jusqu'aux limites de l'humanité et qui veut rendre possible ce qui est impossible dans une société où le salut du peuple justifie l'injustice. Il y a un *saltus:* le statique ne saurait engendrer le dynamique. Celui-ci doit jaillir d'une source profonde qui ne peut être, dira Bergson, que «l'effort créateur» qui se manifeste dans le prodigieux phénomène de la vie. Mais les grandes âmes religieuses pensent que cette source est Dieu, et les mystiques plus particulièrement croient avoir éprouvé la présence divine. Serait-ce que «l'intensification de l'intuition» leur permettrait de voir pour ainsi dire «s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination»?[14] L'intuition mystique serait-elle une «coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie»?[15]

Comment nous en assurer? L'expérience seule – tel est, nous l'avons dit, la thèse de Bergson – peut nous révéler que Dieu existe effectivement. Pourquoi ne serait-ce pas celle dont témoignent les mystiques? Il se pourrait que le mystique fût le porteur d'une vérité universelle dont l'accès est impossible à la plupart des hommes. Il serait comme quelqu'un qui a fait «un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait»[16]. Il y a un remarquable accord entre les mystiques: dans les descriptions qu'ils font de leurs expériences, on retrouve la même progression, le même enchaînement des phases qu'ils ont à traverser, les mêmes expressions, les mêmes images. Les grands mystiques chrétiens, ceux que Bergson appelle «complets», parce qu'ils parviennent à l'état dit théophorique où ils reprennent contact avec la vie des hommes dans le monde et y déploient une activité aimante, ne sont-ils pas unanimes à déclarer que Dieu est amour et objet d'amour et qu'il a besoin de nous comme nous avons besoin de lui?[17] L'accord des mystiques – non seulement chrétiens mais non chrétiens – consiste en ceci, selon Bergson, que, sans pousser tous aussi loin, ils «marquent tous la même direction»[18]. Il y a chez eux «identité d'intuition». La plus naturelle explication

---

[13] Ouvr. cit. p. 74.
[14] *Les Deux Sources*, p. 267.
[15] Ouvr. cit. p. 235.
[16] Ouvr. cit. p. 262.
[17] Ouvr. cit. p. 270 et 273.
[18] Ouvr. cit. p. 265.

de ce phénomène ne consiste-t-elle pas à admettre l'existence réelle de l'Etre avec lequel les mystiques se croient en communication?

Mais le philosophe ne peut s'en tenir purement et simplement au témoignage des mystiques. Il faudra que leur témoignage soit corroboré par une méthode de «recoupement», s'il est possible de montrer qu'il est vraisemblable qu'existe «une expérience privilégiée par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant»[19]. Or tel est bien le cas, si l'on songe que l'intuition qui nous fait découvrir la continuité de notre vie intérieure s'apparente à l'instinct, «cette conscience sommeillante» et qu'elle pourrait comporter une «intensification supérieure» qui la ferait pénétrer jusqu'aux «racines de notre être et par là jusqu'au principe même de la vie en général». L'âme mystique n'aurait-elle pas justement ce privilège? Car le mystique n'est pas simplement un croyant plus fervent qui se contenterait «de la forme imaginative que peut prendre, dans les âmes passionnées, la foi traditionnelle». Il paraît puiser directement à la source même de la religion «indépendamment de ce que la religion doit à la tradition»[20].

Dès lors la philosophie bergsonienne pourra s'achever quant à ses grandes lignes. Toutes les pièces maîtresses paraîtront se relier harmonieusement en un système à la fois souple et un. Il ne restera à élucider que des questions secondaires, car «nul philosophe n'est obligé de construire toute la philosophie».[21] L'objet de la vie humaine sera «la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui peut tirer beaucoup de peu... et ajouter sans cesse à ce qu'il y avait déjà de richesse dans le monde»[22]. Bergson croit avoir démontré dans *Matière et Mémoire* qu'une bonne partie de l'activité des âmes étant «dès ici-bas indépendante du corps», une survie est possible, probable même, qui consacrerait le «triomphe sur la matérialité» soit «pour un temps», soit «pour toujours». L'univers, pourra-t-on dire, a pour fonction essentielle d'être «une machine à faire des dieux»[23].

---

[19] Ouvr. cit. p. 265.

[20] Ouvr. cit. p. 268.

[21] *La Pensée et le Mouvant*, p. 85.

[22] Ecrit par Bergson dans l'album de J. Benrubi. Voir J. Benrubi: *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel 1942, p. 86.

[23] *Les Deux Sources*, p. 276 et 283.

Parvenus en ce point et jetant un coup d'œil sur les étapes de l'évolution religieuse, telle que Bergson nous l'a présentée, nous comprenons comment l'auteur des *Deux Sources* a pu surmonter l'illusionnisme de Feuerbach. Bergson dira que les «erreurs» auxquelles la fonction fabulatrice a abouti ne sont autre chose que «des déformations» à chaque fois avantageuses à l'espèce d'une vérité qui devait apparaître plus tard à certains individus exceptionnels. La religion statique n'est qu'une anticipation de la religion vraie dont le propre est d'être dynamique en son principe, c'est-à-dire spirituelle et universaliste[23a]. C'est pourquoi une critique des religions qui s'attacherait à ce qu'elles ont de bizarre et parfois d'extravagant ferait fausse route. Examiner à part les représentations intellectuelles qu'elles contiennent, les critiquer en tant que représentations, serait oublier qu'elles forment «un amalgame avec l'action concomitante». On ne juge pas des gestes d'un nageur sans tenir compte de la fluidité et de la résistance de l'eau qui le soutient. «C'est une erreur de ce genre que nous commettons quand nous nous demandons comment de grands esprits ont pu accepter le tissu de puérilités et même d'absurdités qu'était leur religion[24].»

Mais une remarque s'impose ici: c'est que, pour pouvoir parler d'un tissu de puérilités et même d'absurdités, il faut soumettre les représentations religieuses à un critère d'évaluation qui n'est pas celui de l'efficacité vitale. Le point de vue «métabiologique» ne permet pas de décider s'il existe un dieu de la médecine qui se montre secourable à ceux qui l'implorent en accomplissant certains rites (que l'on songe aux ex-voto du temple d'Epidaure, le sanctuaire d'Asklépios, tout semblables à ceux que l'on trouve suspendus dans les chapelles des saints catholiques ou de la Vierge). Le même point de vue métabiologique nous fournira-t-il des clartés sur l'existence réelle de «mauvais esprits», de «démons», capables de provoquer certaines maladies et de passer d'un homme, d'un «possédé» dans un troupeau de pourceaux (Marc V 1–12)? Non sans doute, et si nous jugeons que ce sont là des inventions de la fonction fabulatrice,

---

[23a] «Chaque dieu déterminé (...) est contigent, alors que la totalité des dieux ou plutôt le dieu en général est nécessaire (...). Le polythéisme proprement dit, avec sa mythologie, implique un monothéisme latent, où les divinités multiples n'existent que secondairement, comme représentatives du divin.» Ouvr. cit. p. 213.

[24] Ouvr. cit. p. 214.

c'est que nous disposons, pour en décider, d'un critère de vérité qui est le critère rationnel jouant sur la base de l'expérience comparée. Il faut alors se demander où est la limite de l'acceptable, quel est le critère de ce qu'on pourra ou ne pourra pas déclarer fondé dans la réalité des choses. Bergson n'aborde pas ce problème pourtant fondamental, il semble même vouloir nous interdire de le poser, puisqu'il n'entend pas que les représentations intellectuelles soient «considérées à part et critiquées en tant que représentations». Et pourtant, nous venons de voir qu'en se prononçant sur la valeur de connaissance de certaines de ces représentations, lui-même ne s'en tient pas à cette règle. On perçoit ici dans la pensée de Bergson un curieux et significatif balancement. On la sent osciller entre une franche acceptation des normes de la méthode rationnelle et un pragmatisme dont il ne voudra pas adopter le principe, mais auquel il se réserve de pouvoir en appeler contre une critique qu'il jugera trop «intellectualiste» des dogmes religieux.

Précisons le problème: une vérité, dira Bergson, n'est pleinement comprise que si elle est vécue. Vivre une vérité consiste à en faire un objet de vie intérieure auquel on croit, dont on se nourrit, que l'on pratique et que l'on aime au point d'unifier en lui toute son âme: «est vrai en définitive ce qui résiste à l'épreuve d'une telle vie»[25]. Appliquons ce principe: la dévotion à la Vierge «immaculée» peut être «vécue» comme une «vérité» que l'on pratique et que l'on aime et qui «résiste à l'épreuve». En résulte-t-il que la naissance miraculeuse du Christ puisse être affirmée comme un fait et que ses frères dont parlent certains textes néotestamentaires n'ont été que des cousins? N'est-il pas évident que le critère du *vécu* échappe à toute définition quelque peu précise; il est affecté d'un caractère de subjectivité qui tend à effacer toute distinction entre une *croyance* que l'individu agrée et «nourrit» pour des raisons de convenance personnelle et une *vérité* valable en principe pour tout esprit suffisamment informé. Bergson s'est borné sur ce point à des considérations générales, déclarant que si l'histoire est «connaissance», la religion, elle, est «principalement action»[26]. S'il avait poussé l'étude de ce problème avec plus de rigueur, il aurait été amené à cette

---

[25] Cité par Léon Husson dans *L'intellectualisme de Bergson*, Paris 1947 p. 57, note 1.

[26] *Les Deux Sources*, p. 213.

conclusion que la fonction fabulatrice entre en jeu en toutes occasions où la foi religieuse se mêle de statuer sur une question d'histoire qu'il n'est pas de sa compétence de trancher.

Mais ce n'est pas sur ce terrain que Bergson, abordant le problème religieux, entend se placer[27]: sa méthode lui permettra de situer la religion sur un plan d'expérience où la dualité des deux vérités, de la vérité-connaissance de ce qui est et de la vérité-efficacité «vécue», se résorbe – est censée se résorber – dans l'intériorité radicale de l'inexprimable intuition mystique. Cette intuition, dira-t-il, est de la nature de l'émotion qui s'épanche en activité, l'«explication intellectuelle» ne venant s'y ajouter que par surcroît, tel «le développement d'un thème musical donné tout d'abord dans une indivisible émotion»[28].

La question que nous avons finalement à nous poser peut donc se formuler comme suit: en «pressant, comme dit Bergson, l'intuition mystique», l'a-t-il interprétée d'une façon qui puisse se justifier philosophiquement, tel étant son propos? Le problème de Dieu peut-il être résolu par le recours à une méthode qui prétendrait être purement expérimentale et qui consisterait en l'occurrence à se référer à l'expérience mystique, à «l'accord profond» des mystiques chrétiens et non chrétiens orientés tous dans «une même direction», accord dont l'explication la plus simple, la plus *rationnelle* serait celle qui admet «l'existence réelle de l'Etre avec lequel ils se sentent en communication»?

On a fait à Bergson une critique justifiée, lorsqu'on a dit qu'il ne distingue pas suffisamment entre le «fait mystique» et ce qu'il appelle «l'expérience mystique» par où il entend en réalité une «interprétation donnée par les mystiques de leurs expériences»[29]. On doit y insister, car ce point est de capitale importance. Le langage des mystiques subit forcément l'influence de la tradition théologique ou philosophique dans laquelle leur esprit s'est formé. Le mystique chrétien dira qu'il a eu la révélation d'un Dieu personnel et même d'un Dieu en trois personnes (à partir du moment de l'histoire où ce dogme aura été formulé). Jakob Boehme déclare que dans ses visions extatiques il connut «toute l'essence créatrice dans le mal

---

[27] *Les Deux Sources*, p. 256.
[28] Ouvr. cit. p. 271 sq.
[29] Sundèn, ouvr. cit. p. 232.

comme dans le bien... et comprit comment enfantait la féconde matrice de la Vierge éternelle». Mais un Vivecananda verra resplendir la Vérité et la sentira identique avec l'Atman-Brahman, et le soufi Al-Gazali apercevra les anges et les âmes des prophètes[30]. Ces rapprochements sont hautement significatifs: un jeu de représentations, d'idées et d'images fourni par la tradition religieuse qui les a formés et des exercices spirituels préparent les mystiques aux ravissements et aux extases où se perdra dans une sorte de néant le sentiment de leur moi et toute vision distincte des choses. Il est des images suggestives d'émotions profondes. Quelque chose de ces émotions subsistera dans la conscience du mystique, alors même que toute forme et toute image se seront effacées dans l'extase. Mais quand le mystique aura traversé l'état de «contemplation obscure» – c'est ainsi que saint Jean de la Croix décrit l'état extatique –, il se servira des concepts qu'il tient de sa formation religieuse pour l'interpréter rétrospectivement. De cette «exaltation confuse, profonde rêverie sans paroles», il garde le souvenir illuminant et, s'il est chrétien, «parti du Dieu chrétien qu'il a dépouillé progressivement de toutes les formes qui le caractérisent, pour ne lui laisser qu'une obscure puissance ineffable», il pense que, dans son ravissement, il est «devenu un avec Dieu»[31]. Ayant dans l'esprit l'idée du Dieu chrétien, il éprouve des sentiments de libération et de joie qui lui paraissent divins, et, comme le dit excellemment Delacroix, il identifie «ce concept et cette expérience, le divin au sens strict (de la tradition) avec le divin au sens large»[32].

Cette identification, Bergson la fait sienne, et il ne paraît pas se demander si, en se référant au témoignage des mystiques «instruits d'orthodoxie» (comme on a dit), il n'adopte pas une interprétation contestable et pour ainsi dire préfabriquée de l'expérience mystique. Est-il légitime de définir le Dieu des mystiques comme un Dieu-personne préexistant à la création et qui, pour ne point demeurer seul, se serait décidé à faire surgir un monde? On en doute, lorsqu'on lit sous la plume de J. Baruzi que «le Dieu de Jean de la Croix et

---

[30] Voir W. James, *L'expérience religieuse*, Paris et Genève 1906, p. 348, note 2, et p. 341.

[31] H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, p. 316 et *La religion et la foi*, Paris 1922, p. 255.

[32] *Les grands mystiques chrétiens*, p. 374, note I.

l'âme dont il dit l'absorption ne sont en rien le Dieu et l'âme auxquels la conscience commune s'arrête, âme qui se libère de toute manière d'être et Dieu qui est lui-même sans mode»[33]. Dans l'état d'extase, note Delacroix, «disparaissent les notions et les actes propres au christianisme»[34]. Et si les mystiques, certains mystiques, usent du langage de la théologie traditionnelle en Occident, lorsqu'ils parlent de leur Dieu, encore ne le font-ils pas tous et s'en trouve-t-il qui se sont attiré les foudres de l'Eglise.

Ajoutons que *l'amour* dont parle le mystique chrétien ressemble peu à ce que le langage commun entend par ce mot: il s'agit d'un amour qui est «comme absorbé et englouti dans soi-même au point de perdre conscience de soi», amour «incapable de se représenter un objet: d'où les mots de fusion, liquéfaction, extase (...), exaltation du sentiment que l'on peut à peine encore appeler amour». Telle est la phase suprême de la possession amoureuse du mystique. Ce n'est que dans la phase post-extatique que cet amour «indifférencié» prendra la forme consciente d'un rapport de sujet à objet émergeant de la confusion et du vertige[35] – et ce sera l'état «théophorique» d'activité aimante.

Convient-il au philosophe – telle est la question qui se pose – d'hypostasier en Dieu cet amour qui est affectivité confuse et qui ne devient une relation avec une personne qu'avec «le retour à l'état discursif»?[36] N'est-il pas indispensable de distinguer deux choses: *l'utilisation religieuse du symbolisme personnaliste et l'utilisation théorique du concept de personne pour une définition de l'Etre absolu?* «Qu'est-ce que la personnalité, demandait Lachelier, qui sait, s'il ne s'agit pas d'en sortir?» Et Berdiaeff: «La personne n'existe qu'à la condition que les valeurs supra-personnelles existent elles-mêmes.» On chercherait vainement sous la plume de Bergson une élucidation de ce problème fondamental que son semi-pragmatisme lui permet d'éluder. Dieu, répètent les mystiques, est l'être «sans mode» qui contient en substance tous les modes, mais ne peut être désigné par aucun. Le *paradoxe de la position bergsonienne*, c'est qu'en dépit de sa critique pénétrante du langage et du concept, l'auteur des *Deux Sources* croit à la

---

[33] *Saint Jean de la Croix*, Paris 1923, p. 460.
[34] J. Baruzi, H. Delacroix, ouvr. cit. p. 370.
[35] H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris 1922, p. 261.
[36] H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, p. 384.

possibilité, pour le philosophe, de construire une métaphysique pouvant prétendre à une «objectivité» aussi grande que celle des sciences positives, quoique «d'une autre nature»[37], c'est-à-dire, déclare *l'Evolution créatrice* (p. 392), «qui ne laisserait pas de jeu entre les explications qu'elle nous suggère et les objets qu'il s'agit d'expliquer». Mais, du moment qu'il est question d'explication et d'expression verbale, il est évident que nous restons dans l'ordre du discursif; l'objectivité intentionnée ne saurait être d'une autre nature que celle, toujours *relative*, que nous obtenons dans les sciences par la construction conceptuelle; Bergson ne déclare-t-il pas dans *La Pensée et le Mouvant* (p. 52) que «des comparaisons et des métaphores doivent ici (en métaphysique) suggérer ce qu'on n'arrive pas à exprimer.»

Le recours au témoignage des mystiques confirme cette remarque: ils sont unanimes à déclarer que le langage humain, qu'il se serve de concepts ou d'images, est inapte à parler de la divinité; la réalité dernière est au-delà de l'exprimable. Mystiques chrétiens et non chrétiens sont ici d'accord: *nescio, nescio*, écrit saint Bernard, et l'hindou Yajnavalkya: *neti, neti:* je ne sais point, non pas ainsi, pas ainsi! «Nous voilà bien loin des divinités particularisées hindoues ou chrétiennes», note Aldous Huxley dans une pénétrante étude consacrée au mysticisme[38] – loin en effet d'une divinité dont les rapports avec les esprits «finis» pourraient être décrits en des termes empruntés aux relations interhumaines. L'expérience mystique, en ce qu'elle a de spécifique, c'est-à-dire dans les moments d'extase ou de ravissement, ne comporte plus le sentiment de dépendance (si marqué chez le prophète). Elle est, au suprême degré, *unitive*, absorption de l'âme en Dieu, *déification*. «Dépouillé de la conscience de soi, écrit Delacroix, le mystique s'est élevé au-dessus de l'opposition et de l'alternative du divin et du moi; il éprouve un état où il n'y a plus que le divin, où ce que l'ascétisme a laissé subsister de sa nature est transformé en Dieu.» Et encore: «Le mystique s'apparaît identifié avec un Absolu qui s'épanche; il a détruit toutes les formes de la conscience – pensée et vouloir propres – qui, en le distinguant, le séparaient de l'universelle essence[39].» En même temps que le moi «doit disparaître toute forme que le moi imposait au divin».

---

[37] Lettre au P. de Tonquédec dans J. de Tonquédec: *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris 1937, p. 59, 60.

[38] *La Fin et les Moyens*, Paris 1939, trad. franç. de *Ends and Means*, p. 342.

[39] Ouvr. cit. p. 368.

Mais Bergson classe parmi les mystiques les personnalités du type prophétique. On peut même dire que c'est d'elles qu'il s'inspire plus encore que des mystiques, lorsque, pour parfaire sa philosophie de l'élan vital, il y ajoute une superstructure théologique. Car il ne paraît pas avoir pris garde à ce qui distingue profondément, à ce qui oppose le sentiment religieux du prophète et celui du mystique. «Il est impossible, écrit F. Heiler dans son important ouvrage sur *La Prière*, de supprimer complètement cette contradiction; elle est trop forte, elle forme un véritable abîme entre la religion qui affirme la personnalité comme forme suprême de l'être et celle qui la nie, entre l'expérience de Dieu dans la révélation et dans l'extase (...). Nous ne saurions nous arroger le droit d'affirmer l'identité essentielle de ces deux pôles opposés de la piété supérieure. Ils ne cessent, dans l'histoire de la religion, de s'écarter l'un de l'autre pour aussitôt recommencer à se rapprocher[40].»

Précisons encore quelque peu: pour le mystique l'éternité n'est pas, comme pour le prophète, un état ou une vie *futurs*, une consommation de l'être qui se produira dans tant d'années, quand le point final sera mis à l'histoire. Il vit ou s'efforce de vivre l'éternité dans le moment présent *par l'abolition du temps*. Ce qui ne l'empêche pas – s'il est ce que Bergson appelle un mystique «complet», s'il atteint l'état «théophorique» – de puiser dans son expérience une énergie nouvelle qui lui restitue, à travers l'extase où s'était perdu le sentiment du moi séparé, le monde dont il s'était détourné, le monde à transfigurer, de sorte qu'il devient capable de se dépenser en activités fécondes non moins que le prophète et malgré que leur vision métaphysique puisse différer fondamentalement.

Rallié à un théisme où il pense trouver l'expression (non point seulement approximative, mais adéquate) de l'expérience privilégiée des mystiques «complets», Bergson croira pouvoir définir «l'essence divine» comme une «émotion supra-intellectuelle qui se suffit à elle-même», mais qui, cependant, suscite l'univers, parce qu'elle est «besoin d'aimer». Cette théologie, l'auteur des *Deux Sources* ne prétend pas qu'elle s'impose à la réflexion du philosophe; il ne voudra que la mettre au bénéfice de la «vraisemblance»[41]. Mais en fait elle situe le problème religieux *sur le plan de l'explication causale et de*

---

[40] F. Heiler, *La Prière*, Paris 1931, p. 329.

[41] *Les Deux Sources*, p. 274.

*l'histoire* – ce qui n'est plus le plan du «vécu» où se déroule l'expérience mystique. Et sur le plan de l'explication et de l'histoire surgit inévitablement l'insoluble problème de la théodicée: comment un Dieu qui est tout amour serait-il l'auteur d'un univers où l'élan de vie qui procède de lui et qui est pure «mobilité» se trouve associé et comme rivé à une matière qu'il «traverse», mais qui l'oblige à se fragmenter et à «tourner en rond» au lieu de progresser? Pourquoi ces espèces animales et ces races humaines qui s'entre-tuent et cette «aversion» pour la mobilité dans les sociétés closes et chez la plupart des hommes, alors que «l'être vivant est surtout un lieu de passage et que l'essence de la vie tient dans le mouvement qui la transmet»?[42] Suffira-t-il de dire que l'élan vital et la matière brute sont «deux aspects complémentaires de la création» et que la vie n'est possible qu'avec la matérialité qui la «subdivise en êtres distincts»?[43] – distincts de «l'énergie créatrice» dont on doit admettre que sa définition, c'est l'amour?[44] Et toutes objections seront-elles surmontées, si l'on ajoute que c'est sur notre planète et peut-être pas ailleurs que «la matière s'est trouvée complémentaire de la vie» dont elle était «peu faite pour accélérer l'élan»?[45] Enfin, admettra-t-on avec Bergson que «rien ne prouve que la souffrance ait été voulue», bien que l'univers soit l'œuvre de Dieu, une «irrémédiable différence de rythme» expliquant toutes les «dissonances»?[46] Un Dieu qu'il faut supposer tout-puissant n'aurait-il pas eu le pouvoir de créer un autre monde, un monde moins grevé d'imperfection? – Mais, dira Bergson, c'est là spéculer dans l'abstrait sur les possibles; la toute-puissance de Dieu n'est qu'une «pseudo-idée», une pure construction de l'esprit qui ne peut se fonder sur aucune expérience. En fait, la création «se présente comme un acte indivisible, de sorte qu'éliminer une partie (les résistances à l'élan vital et ce qu'elles entraînent de souffrances et d'échecs) serait supprimer le tout»[47]. Telle qu'elle est, la Création n'était pas nécessaire, mais de quel droit supposerions-nous qu'elle eût pu être autre? Le possible dérive du réel et n'est connu que par une référence au réel[48]. Il en suit que la puissance de Dieu ne nous est connue que par ce qui est, non par ce qui pourrait être. – Mais nous voici très loin, semble-t-il, du Dieu chrétien qui pourrait, s'il

---

[42] Ouvr. cit. p. 139.
[43] Ouvr. cit. p. 274–275.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.
[46] Ouvr. cit. p. 280.
[47] Ouvr. cit. p. 280.
[48] Ibidem. Voir aussi *La Pensée et le Mouvant* p. 132.

le voulait, susciter des enfants à Abraham tirés des pierres du chemin. Et la question surgit à nouveau de la portée du langage que les mystiques chrétiens empruntent à la tradition qui les a nourris.

Ce langage n'est pas universalisable sur la base que serait l'accord de tous les mystiques entre eux. Il y a des mystiques «complets» même en dehors de la sphère chrétienne où la religiosité prend généralement la forme de la dévotion à un Dieu personnel[49]. Un amour authentique des âmes inspira l'activité du Bouddha refusant après l'illumination (comme le dit la tradition) d'entrer dans la paix du nirvanal pour prêcher la voie du salut aux hommes, et ne sait-on pas que tel de ses disciples, le roi Açoka, créa un empire bâti sur le principe du respect des convictions religieuses divergentes, alors que l'on verra un saint chrétien, Louis IX, instituer le supplice du bûcher pour les hérétiques. «A part la joie commune à toutes les formes du mysticisme, écrira W. James dans son ouvrage classique sur *L'expérience religieuse*, celui d'un Walt Withman, d'un Richard Jeffries et d'autres fervents du panthéisme naturaliste est aux antipodes du mysticisme chrétien. Le fait est que le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre[50].»

La philosophie religieuse de Bergson a-t-elle résolu d'une façon satisfaisante le problème de méthode qui se pose à l'esprit, lorsque, partant du fait religieux, on cherche à déterminer sa signification? On pourra dire qu'en proposant sa fameuse distinction entre la religion statique et la religion dynamique, Bergson a préludé d'une façon heureuse aux recherches de la phénoménologie de la religion. Mais la phénoménologie ne se prononce pas sur les questions de valeur et de vérité, et c'est à ces questions-là que *Les Deux Sources* ont cherché une réponse que le philosophe puisse tenir pour valable.

---

[49] Il faut ajouter «généralement», car il y a des mystiques chrétiens qui échappent à cette règle: le médecin canadien Bucke éprouve dans ses états mystiques la «présence vivante» d'une réalité suprême qu'il nomme «conscience cosmique» (cité dans W. James, *L'expérience religieuse*, trad. française, Paris 1906, p. 338). Aldous Huxley cite le cas particulièrement intéressant de Marie Lataste et de l'auteur du *Voile d'ignominie au moyen âge* (ouvr. cit. p. 343–344).

[50] *L'expérience religieuse*, p. 360. Dans les *Essais in zen buddhism*, London 1927, le bouddhiste Suzuki fait remarquer que pour le Bouddha la voie du salut n'est pas l'anéantissement de la volonté de vivre, mais l'illumination d'un vouloir appelé à se détacher des choses périssables et à vaincre les impulsions égoïstes (p. 144, cité par Sundèn).

Cette réponse, Bergson a cru pouvoir la demander à une méthode qu'il voulait purement expérimentale basée sur l'intuition du vécu présent à la conscience tournée vers l'intérieur de nous-mêmes, vers la profondeur de l'être en perpétuelle gestation de nouveauté. Mais nous avons vu les difficultés qu'elle soulève, lorsqu'elle en appelle au témoignage des mystiques chrétiens pour construire une théologie qui puisse s'accorder avec les données de la biologie et de l'histoire. S'il existe une conscience religieuse, dirons-nous – et c'est là un fait incontestable –, on pourra parler d'une «expérience religieuse», mais pour en déterminer la signification, le philosophe devra procéder à une sévère critique des langages. La conscience religieuse se réfère à un Absolu qui se présente à elle sous des aspects divers et qu'elle pense ou qu'elle cherche à penser tantôt sous la catégorie de l'*être* – il est ce par quoi toutes choses sont – tantôt sous la catégorie de la *valeur* – il est ce qui nous sollicite à réaliser un «bien», une «perfection» afin que l'existence prenne un sens et soit valorisée. «Intuition» et «intellection» ne peuvent se dissocier en l'appréhension de cet Absolu que le langage religieux traduira en termes concrets, langage qui ne peut être que *symbolique*, ce que Bergson semble reconnaître, lorsqu'il déclare dans *La Pensée et le Mouvant* (p. 152): «Au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot: le *sens* (c'est nous qui soulignons) qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction.» C'est ce dont témoigne, cela est certain, l'expérience mystique. Mais lorsque le caractère inadéquat et symbolique du langage religieux n'est pas reconnu pour tel, l'Absolu divin, indûment particularisé, projeté sur le plan et dans les catégories du fini, produira dans les doctrines qui naissent de cette dégradation de son essence l'arbitraire des théologies contradictoires et les dévotions intolérantes. L'erreur commise par Bergson nous paraît être d'avoir voulu baser sur l'expérience spirituelle des mystiques de formation chrétienne une théologie qui croit pouvoir parler des faits et gestes du Créateur en termes non symboliques – d'avoir admis, en dépit de sa critique du langage, que cette théologie pouvait être reçue par le philosophe comme satisfaisant aux exigences d'une métaphysique dont «la principale raison d'être» serait «la rupture avec les symboles»![51]

---

[51] *La Pensée et le Mouvant*, p. 255.

On sait que sur la fin de sa vie, Bergson s'est rallié au christianisme catholique dans lequel il déclara en son testament qu'il voyait «l'achèvement du judaïsme», qui fut la religion de ses pères. Sa sympathie pour les grands mystiques catholiques et pour le modernisme (entretiens avec Benrubi), l'idée qu'on sut lui donner que la libre recherche était conforme à l'esprit de l'Eglise (entretiens avec l'abbé Sertillanges) font comprendre qu'il ait pu adhérer à la forme la plus autoritaire et, à certains égards, la plus statique du christianisme. Car le philosophe de la «mobilité» sentait le besoin compensatoire d'une stabilité ayant un fondement ontologique, c'est-à-dire finalement religieux[52]. On éprouve cependant quelque étonnement du fait de ce ralliement à l'Eglise de Rome, alors que l'on peut lire dans *La Pensée et le Mouvant* que «l'esprit philosophique sympathise avec la rénovation et la réinvention sans fin qui sont au fond des choses» (p. 102) et que *Les Deux Sources* déclarent qu'«il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme» (p. 256). Dans le même ouvrage il est dit au sujet de la religion dynamique et de la prière que celle-ci est «indifférente à son expression verbale»; «c'est une élévation de l'âme qui pourrait se passer de la parole» (p. 214). Aussi l'abbé Jolivet jugeait-il dans un article de la *Revue thomiste* (1933) le christianisme des *Deux Sources* plus proche «du protestantisme libéral que du catholicisme».

Quoi qu'il en soit d'ailleurs et quelques réserves que l'on puisse faire concernant certains aspects de la philosophie religieuse de Bergson, celle-ci a marqué une date dans l'histoire de la pensée. Accueillie par les uns comme une libératrice et combattue par les autres au nom du rationalisme philosophique ou de l'orthodoxie théologique, elle a couronné une œuvre qui a fortement contribué à modifier le climat intellectuel que faisait régner en France un positivisme aux horizons bornés doublé d'un intellectualisme desséchant. C'est à un «pèlerinage aux Sources» que Bergson invita ses contemporains et qu'il nous invite.

---

[52] Bergson ne veut pas qu'on compare sa doctrine avec celle d'Héraclite. S'il pense que la réalité est mobilité, il n'entend nullement «écarter la substance», puisqu'il affirme «la permanence des existences». Mais l'être de ce qui est «existence» consiste en une tendance à changer: «la permanence de la substance» n'est à ses yeux qu'une «continuité de changement». (*La Pensée et le Mouvant*, p. 238, note I.) Sommes-nous si loin d'Héraclite?