



**HAL**  
open science

## Le philosophe et la théologie

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. Le philosophe et la théologie. Ghislain Waterlot. Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion, Presses Universitaires de France, pp.303-319, 2008, 978-2-13-056327-3. hal-04410199

**HAL Id: hal-04410199**

**<https://hal.science/hal-04410199>**

Submitted on 22 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Le philosophe et la théologie

Camille DE BELLOY, o.p.

*Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt.*<sup>1</sup>

Thomas d'Aquin, *In Metaphysicam*, lib. XII, lect. 9

Je n'ai jamais confondu philosophie et religion. S'il s'agit vraiment de religion, il y va du tout de la vie, or, je savais que le livre de Bergson ne dépasserait pas le niveau de la philosophie. C'était d'ailleurs chose toute naturelle et raisonnable, et je l'aurais acceptée de la part de n'importe quel philosophe dont la pensée ne fût pas devenue depuis si longtemps l'aliment de la mienne, mais que lui, Bergson, pût s'engager sous mes yeux dans une aventure dont je savais qu'elle devait nécessairement échouer, l'idée m'en était intolérable. De toute manière, il était trop tard : je n'aurais rien pu faire pour empêcher la catastrophe, mais je ne voulais pas y assister. [...] Une sorte d'angoisse me retenait à l'entrée de ce dernier chef-d'œuvre et ce ne fut que beaucoup plus tard, après m'être moi-même assuré du sens des mots « foi » et « théologie », que j'osai m'engager dans sa lecture. Dès les premières pages, le charme opéra de nouveau. Il me fallut poser par instants le livre, en suspendre parfois la lecture comme on voudrait ralentir le flot de certaines musiques pour qu'elles ne passent point, bien qu'il leur faille passer pour être. Mais mes pires craintes se trouvaient justifiées, et au-delà. Ce n'était pas telle ou telle phrase, ni même tel ou tel développement, c'était le livre entier qui se trouvait, comme on dit, « hors du sujet ». [...] Le christianisme est essentiellement une religion du surnaturel et la

---

<sup>1</sup> « Il faut aimer aussi bien ceux dont nous suivons l'opinion que ceux dont nous rejetons l'opinion. Les uns et les autres, en effet, se sont appliqués à rechercher la vérité, et en cela ils nous ont aidés. »

mystique catholique est incompréhensible si l'on ne recourt pas à la notion de grâce. Écarter ces notions pour une raison méthodologique quelconque, c'est éliminer l'objet de la recherche. [...] Cette fois, et pour la première fois mais à n'en pas douter, Bergson prenait la réalité à contre-fil. La méthode ne s'appliquait pas à l'objet.<sup>2</sup>

On m'aura pardonné, j'espère, de m'être servi du *je* d'un autre pour introduire mon propos. Mais cette longue citation est trop connue des bergsoniens pour que la voix de son auteur, auquel j'emprunte également le titre de la présente étude, ne se fasse aussitôt reconnaître : il s'agit bien sûr d'Étienne Gilson retraçant magnifiquement, en 1960, dans *Le Philosophe et la Théologie*, son itinéraire intellectuel. Toutefois, si le lecteur a bien voulu excuser l'artifice rhétorique, il aura peut-être plus de mal à admettre le procédé heuristique : pourquoi, en effet, partir des souvenirs d'un médiéviste catholique issu d'une génération postérieure à celle de Bergson, mais au moins deux fois antérieure à la nôtre, lorsqu'il s'agit d'ouvrir de « nouvelles perspectives sur *Les Deux Sources de la morale et de la religion* » ? La raison en est simple : à mes yeux, le questionnement critique formulé dans ces pages demeure, aujourd'hui encore, l'un des plus profonds et des plus radicaux qu'un croyant chrétien ait posés ou opposés aux *Deux Sources*, en particulier au troisième chapitre du livre, « La religion dynamique ».

Dans une étude antérieure consacrée à la réception, contemporaine ou différée, du dernier livre de Bergson chez les philosophes et théologiens catholiques<sup>3</sup>, j'aboutissais à la critique gilsonienne comme à un point d'arrivée, une sorte de sommet. J'avais tâché de montrer que, tout en se situant dans la pleine continuité des jugements émis par les auteurs catholiques au moment de la parution du livre et tout en partageant avec eux une certaine perspective sur les *Deux Sources* qui m'apparaissait inexacte ou faussée, cette critique d'Étienne Gilson allait cependant beaucoup plus loin, car elle atteignait le cœur du projet bergsonien, non pas telle ou telle hypothèse, telle ou telle formulation, mais la méthode même proposée par Bergson. Or c'est dans cette méthode que le vieux philosophe de 1932 voyait « l'essentiel » et la vraie nouveauté de son livre. Il l'a dit et répété, par exemple à Jacques Chevalier : « Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de *nouveau*, c'est cela : je tente

---

<sup>2</sup> Étienne GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, Fayard, 1960, rééd. Paris, Vrin, 2005, p. 101-102, puis p. 149.

<sup>3</sup> Camille DE BELLOY, « Bergsonisme et christianisme. *Les Deux Sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 85, 2001, p. 641-667.

d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique »<sup>4</sup>. Il l'écrit encore – et avec quelle ferme insistance ! – en réponse au livre critique d'Alfred Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*<sup>5</sup>, dans une note inédite que le premier volume des *Annales bergsoniennes* m'a permis de publier : « *L'essentiel*, c'est-à-dire la proposition d'une nouvelle méthode, l'idée de poser autrement le problème, l'appel à l'expérience mystique comme à une expérience supra-rationnelle et pourtant raisonnable, lui a échappé »<sup>6</sup>. Gilson, lui, ne s'y est pas trompé : l'angoisse diffuse qui, en 1932, l'avait retenu à l'entrée du dernier chef-d'œuvre et comme réduit au silence a trouvé à s'exprimer quelque trente ans plus tard dans un constat d'une redoutable lucidité. Avec la même insistance que Bergson, mais en sens contraire, c'est la méthode, et elle seule, qu'il ne cesse de mettre en cause, pour en souligner l'échec et lui dénier, précisément, tout caractère de nouveauté :

En abordant des problèmes si différents de ceux qu'il avait étudiés jusque-là, le philosophe ne songea pas un instant à changer de méthode. [...] Ayant à réfléchir sur le christianisme, il n'eut pas un instant la tentation d'éviter Jésus-Christ. À partir de ce point, la méthode allait fatalement refuser de servir.<sup>7</sup>

On peut certes contester que l'objet du troisième chapitre des *Deux Sources* soit le christianisme en tant que tel et que la dernière grande entreprise bergsonienne ait consisté, comme l'a cru trop rapidement Gilson, à trouver « les sources de la religion [celle que confessait Gilson] au bout d'une philosophie [celle que professait Bergson] »<sup>8</sup>. C'est là l'erreur de perspective, partagée par la quasi totalité des lecteurs contemporains des *Deux Sources*, que j'avais essayé de repérer et de mettre en évidence<sup>9</sup>. Il y va bien plutôt, pour le Bergson des *Deux Sources de la morale et de la religion*, d'un geste éminemment, peut-être exclusivement philosophique, qui utilise à sa guise la religion des grands mystiques chrétiens, comme on se sert d'un instrument, ou mieux, d'un « auxiliaire puissant », et qui prétend constituer par là cette mystique en nouvelle méthode pour la philosophie.

---

<sup>4</sup> Jacques CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 152 [je souligne].

<sup>5</sup> Alfred LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* Paris, Nourry, 1933, rééd. 1934 [revue et augmentée].

<sup>6</sup> « Une mise au point de Bergson sur les *Deux Sources* », texte inédit de Bergson présenté et commenté par Camille DE BELLOY, o.p., in *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, Paris, P. U. F., « Épiméthée », 2002, p. 131-142, ici p. 135 [je souligne à nouveau].

<sup>7</sup> Étienne GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, op. cit., p. 148-149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>9</sup> Voir Camille DE BELLOY « Bergsonisme et christianisme... », art. cit., p. 660-661 et p. 664-665.

Pourtant, même après ce travail de rectification et de redressement de perspective, qui permet d'invalider et d'écarter bien des critiques, celle de Gilson garde sa pertinence et continue de sonner juste : « Cette fois, dit-il, et pour la première fois mais à n'en pas douter, Bergson prenait la réalité à contre-fil ». Ces quelques mots, s'ils ont la moindre vérité, sont le coup le plus terrible que l'on puisse porter à une philosophie qui, depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, n'eut de cesse qu'elle ne retrouvât, en chacune de ses investigations successives, le « bon sens », le sens même du réel, de la durée, de la liberté, de la perception, de la vie, débusquant et déjouant avec une finesse extrême tous les artifices symboliques du langage, toutes les habitudes de l'intelligence, tous les systèmes de pensée qui nous font prendre la réalité « à contre-fil ».

Assurément, c'est en chrétien, en catholique, que Gilson lit et critique *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, mais pour ce faire, il n'a pas eu besoin d'aller chercher quelque vieille hérésie à accoler aux *Deux Sources*, contrairement à beaucoup d'autres qui s'ingénierent à parler, par exemple, d'émanatisme ou de (semi-)pélagianisme, comme si ces qualifications pouvaient avoir la moindre prise sur le livre d'un non-chrétien. Pour critiquer le dernier Bergson, Étienne Gilson se contente d'être bergsonien, plus bergsonien peut-être que Bergson lui-même, et c'est là toute sa force. Aussi vaut-il la peine de reprendre la critique gilsonienne, cette fois comme base et point de départ d'une réflexion qui ne pourra qu'être esquissée ici, à la manière d'une question à débattre. Cette question, la voici : en refusant et en ignorant, au nom de sa méthode philosophique, tout apport de la théologie, Bergson ne s'est-il pas condamné lui-même à trahir son bergsonisme, c'est-à-dire à « tourner autour » de la réalité mystique sans pouvoir l'atteindre et sans pouvoir, du même coup, parvenir au puissant renouvellement qu'il en attendait pour la philosophie ?

### ***1. Discours de la méthode***

Dans chaque livre de Bergson, on le sait, il y a un discours de la méthode, aisément repérable grâce au titre courant qui, le plus souvent, le signale. C'est, par exemple, la « méthode à suivre » énoncée au quatrième chapitre de *Matière et mémoire* et qui consiste à « aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* », méthode qui fait de la « recherche philosophique [...] un véritable travail d'intégration »

permettant de reconstituer la forme de la courbe réelle qui s'étend en amont de ce tournant<sup>10</sup>. C'est encore une « méthode à suivre » qui, au début du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, assigne à la philosophie la tâche de « se fondre à nouveau dans le tout », par delà la solidification et le morcellement utilitaires opérés par l'intelligence, entreprise « nécessairement collective et progressive », nous dit Bergson, consistant « dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même »<sup>11</sup>.

Où se trouve donc le discours de la méthode dans les *Deux Sources* ? La réponse n'est pas difficile. Certes, les indications de méthode viennent ponctuer chacun des grands développements du livre, mais elles se concentrent plus particulièrement dans le troisième chapitre, lorsque Bergson entend déterminer la « valeur philosophique du mysticisme »<sup>12</sup>. Ce nouveau discours de la méthode se présente d'abord comme la simple reprise de celui qui ouvrait le recueil *L'Énergie spirituelle*, dans la célèbre conférence sur *La conscience et la vie* (1911) : « Nous parlions jadis, écrit le Bergson des *Deux Sources*, de ces “lignes de faits” dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin »<sup>13</sup>. La figure du mathématicien de *Matière et Mémoire* « qui détermine une fonction en partant de la différentielle »<sup>14</sup> cède ici la place au modèle de l'arpenteur « qui mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès »<sup>15</sup>. Dans cette méthode de recoupement, la première ligne de faits, ou le premier point de l'arpenteur, est fournie par les résultats de *L'Évolution créatrice*, résultats présentés par Bergson comme « une condensation de faits, un résumé de résumés », n'ayant « rien de commun avec les hypothèses » sur lesquelles se construisent habituellement les métaphysiques<sup>16</sup>. Laissons de côté pour le moment cette surprenante déclaration et transportons-nous d'emblée sur la deuxième ligne, vers le second point d'arpentage qui n'est autre que l'expérience des grands mystiques chrétiens, telle que Bergson vient de la décrire dans ce troisième chapitre des *Deux Sources*. Nous sommes, là encore, en présence de faits, mais des faits susceptibles de deux interprétations différentes que Bergson a laissé courir en parallèle depuis une bonne dizaine

---

<sup>10</sup> Voir *Matière et Mémoire* (321 ; 206) [les mots en italiques sont soulignés par Bergson].

<sup>11</sup> Voir *L'Évolution créatrice* (657-659 ; 192-195).

<sup>12</sup> *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1183-1188 ; 259-266).

<sup>13</sup> *DS* (1186 ; 263). Voir *L'Énergie spirituelle* (817-818 ; 4-5).

<sup>14</sup> *MM* (321 ; 206).

<sup>15</sup> *DS* (1186 ; 263).

de pages et qu'il ressaisit à présent dans une confrontation directe, afin de les départager définitivement en qualifiant l'une au détriment de l'autre : ou bien le mysticisme n'est que la forme imaginative, plus ardente, d'une religion traditionnelle préexistante qu'il vient régulièrement réchauffer, ou bien c'est le mysticisme qui est premier et qui, dès lors, possède « un contenu original puisé à la source même de la religion, indépendant de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises »<sup>17</sup>. Dans le premier cas, il n'y a pas de recoupement possible avec la philosophie, qui « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte »<sup>18</sup>. Dans le second cas, en revanche, nous dit Bergson, « il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique »<sup>19</sup>.

Cette fois, nous y sommes : nous n'avons plus affaire uniquement à la reprise d'un procédé ancien, mais bien à l'énoncé méthodologique fondamental et propre aux *Deux Sources de la morale et de la religion*. Ghislain Waterlot en a proposé ici même une profonde analyse à laquelle je ne prétends pas ajouter grand-chose<sup>20</sup>. Aussi me contenterai-je d'interroger cet énoncé, non dans ce qu'il entend apporter positivement à la philosophie, mais dans ce que, négativement, il en écarte sans même l'examiner : je veux parler, on l'aura deviné, de la théologie.

## ***2. Dissociation du mixte ou balayage d'impuretés ?***

Les « formules théologiques » sont présentées par Bergson comme constituant, avec les « visions » et les « allégories », une sorte de voile ou d'écran qui altère, trouble, cache la pureté du mysticisme. Je dis voile ou écran à dessein, car il ne s'agit même pas d'un mixte au sens bergsonien du mot<sup>21</sup>. Pour dissocier le mixte, le philosophe doit effectuer tout un travail

---

<sup>16</sup> *DS* (1187 ; 264).

<sup>17</sup> *DS* (1188 ; 265).

<sup>18</sup> *DS* (1188 ; 265-266).

<sup>19</sup> *DS* (1188 ; 266).

<sup>20</sup> Voir *supra*, p. xxx.

<sup>21</sup> Il serait plus exact de parler du sens deleuzien de ce mot. En effet, sans être le premier ni, de loin, le seul commentateur à en avoir souligné l'importance, Gilles Deleuze est celui qui a le plus fortement thématiqué, si ce n'est vulgarisé la dissociation du mixte comme pièce maîtresse de la méthode

d'épuration et de passage à la limite à partir de sa propre expérience, afin d'aller chercher cette expérience à sa source et de se placer au-dessus du tournant où elle devient proprement l'expérience humaine<sup>22</sup>. Il lui faut faire « un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée »<sup>23</sup>. Mais ici, il n'y a ni travail de remontée ni même à proprement parler effort de la pensée, puisque le philosophe s'occupe pour la première fois d'une expérience qui n'est pas la sienne, qu'il n'a pas faite et qu'il n'est pas en mesure de connaître, malgré « l'écho »<sup>24</sup>, la résonance de sympathie qu'elle éveille en lui. Ce n'est donc pas sur cette expérience qu'il va pouvoir travailler. Ainsi, au lieu de « se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'[il] étudie »<sup>25</sup>, comme le voudrait l'*Introduction à la métaphysique*, le philosophe sera bien obligé de rester à l'extérieur et de regarder son objet, le mysticisme, en spectateur. Dans cette posture d'extériorité qu'il occupe, bien malgré lui sans doute, que lui reste-t-il d'autre à faire que d'écarter tout ce qui lui semble, à tort ou à raison, embarrasser et gêner sa vue ? Du coup, la « manière difficile de penser »<sup>26</sup>, tant prisée par Bergson, doit nécessairement céder le pas à une certaine facilité de procédé, qui s'avoue telle et qui consiste seulement à désencombrer le terrain, à dégager la place : « il *suffirait* de prendre le mysticisme à l'état pur, *dégagé* des visions, des allégories, des formules théologiques ».

Il semble donc que, dans son *Bergson et le Christ des Évangiles*, si juste et pénétrant par ailleurs, Henri Gouhier se soit porté à une conclusion trop hâtive quand il a cru pouvoir assimiler cette ultime tentative des *Deux Sources* pour isoler une expérience mystique pure aux nombreuses dissociations de mixtes qui avaient fait jusque lors la fortune du bergsonisme, qu'il s'agisse de la durée et du temps-espace, de la qualité et de la quantité, de l'intensif et de l'extensif, du souvenir et de l'image, de la vie et de la matière<sup>27</sup>. En réalité, « tout se passe

---

bergsonienne : cf. Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, P. U. F., 1966, en part. chap. premier, « L'intuition comme méthode », p. 1-28.

<sup>22</sup> Voir *MM* (321; 205-206).

<sup>23</sup> *La Pensée et le Mouvant* (1415 ; 206).

<sup>24</sup> *DS* (1157 ; 226).

<sup>25</sup> *PM* (1415 ; 206).

<sup>26</sup> *PM* (1328 ;95).

<sup>27</sup> Voir Henri GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961, rééd. Paris, Vrin, 1987, 1999, p. 121-122. À cet égard, l'abbé Penido, censeur pourtant intransigeant de Bergson, s'est montré, à mon sens, lecteur plus clairvoyant : « Qu'un philosophe expérimentant en sa conscience, la durée, le souvenir ou la perception, s'applique à les saisir en toute leur pureté, c'est son devoir et nous ne pourrions que critiquer telle ou telle méthode particulière d'"épuration". [...] Mais prétendre démêler le "pur" et l'"impur" dans une expérience qui nous échappe, conçoit-on une entreprise plus aventureuse et plus hasardeuse ? Par la force des choses, on pratiquera cette "épuration" à partir

comme si » Bergson esquissait le geste d'une dissociation du mixte, mais devait bien vite y renoncer et se contenter d'un simple balayage d'impuretés, faute d'avoir pu réunir les conditions requises pour la réussite d'une telle entreprise. Le diagnostic gilsonien d'une méthode refusant de servir pourrait bien trouver ici sa première vérification.

### ***3. Peut-on se passer de la théologie ?***

Une deuxième interrogation se présente aussitôt. Qu'est-ce qui justifie de mettre ainsi sur un même niveau les visions, les allégories et les formules théologiques ? Qu'il faille dépasser les visions et peut-être aussi les allégories ou les images imparfaites qui tentent de traduire ces visions, les mystiques sont les premiers à le dire et Bergson l'a bien perçu. Mais les formules théologiques ? Cela, nos mystiques y tiennent ! Non pas sans doute à telle ou telle formulation prise dans sa matérialité, mais bien à la réalité d'ordre théologique ou théologal qu'elle exprime. Parler de « formules » est déjà passablement dépréciatif, mais ramener ces formules théologiques au rang des visions et des allégories, c'est encore leur refuser toute capacité à manifester ou à atteindre, si peu que ce soit, leur objet divin. Souvenons-nous que ce mode d'expression foncièrement incapable de rejoindre l'objet qu'il vise, de le saisir du dedans, a dès longtemps reçu un nom en bergsonisme : c'est un *symbole*. Si donc les visions, les allégories et les formules théologiques se trouvent ainsi regroupées sous une même accolade, c'est qu'elles sont traitées à égalité par Bergson comme trois modes d'expression symbolique du mysticisme. Or – qui peut l'ignorer ? – toute la métaphysique bergsonienne s'est d'emblée construite et pensée en opposition à l'expression symbolique. Il n'est que de citer la fracassante déclaration de l'*Introduction à la métaphysique* :

S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.*<sup>28</sup>

---

d'idées préconçues, au risque de déformer complètement l'expérience "pure" » (Maurilio Teixeira-Leite PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1934, p. 132-133).

<sup>28</sup> *PM* (1396 ; 181-182) [souligné par Bergson].

C'était en 1903. L'audacieux professeur en pleine force de l'âge s'en prenait surtout aux sciences psychologiques, impuissantes selon lui à cerner une réalité que pourtant « nous saisissons tous du dedans », notre moi qui dure. En 1932, pour le vieil académicien qu'est devenu Bergson, la métaphysique n'a rien perdu de sa jeunesse, elle est toujours « la science qui prétend se passer de symboles ». Mais voici qu'elle s'occupe désormais de questions religieuses et singulièrement du mysticisme où elle pressent « un contenu original, puisé à la source même de la religion ». Alors, face à une expérience que, cette fois, seules quelques « âmes privilégiées » connaissent en propre, mais qu'elles diffusent tout autour d'elles, la métaphysique aura encore un rôle à jouer et gardera la même « prétention ». En risquant une transposition que Bergson lui-même n'a pas faite explicitement, on pourrait énoncer cette ambition de la manière suivante : *la métaphysique est donc, en matière religieuse, la science qui prétend se passer de la théologie.*

Veut-on s'en convaincre ? Il suffit d'examiner toutes les occurrences du troisième chapitre des *Deux Sources* où Bergson évoque de près ou de loin la théologie. C'est à chaque fois pour la disqualifier en la présentant, au regard du grand courant mystique, comme une sorte de solidification intellectuelle qui le fige en un corps de doctrine assimilable et enseignable. Derrière l'élégance du style, on sent percer un certain mépris et parfois une discrète ironie. D'abord, avant même la théologie, il y a la religion qui est celle du mystique et qui lui « inculque sous forme d'idées » ce que ses visions lui présentent en images. Cette religion lui fournit aussi une « description abstraite » du Dieu auquel il s'unit dans ses extases<sup>29</sup>. Tout cela est irrémédiablement du côté de l'intelligence : « Les enseignements de la religion, écrit Bergson, s'adressent en effet, comme tout enseignement, à l'intelligence, et ce qui est d'ordre intellectuel peut devenir accessible à tous »<sup>30</sup>. Voici maintenant la pointe ironique et légèrement condescendante du philosophe : « Qu'on adhère ou non à la religion, on arrivera toujours à se l'assimiler intellectuellement, quitte à se représenter comme mystérieux ses mystères »<sup>31</sup> ! Intellectualité, extériorité, assimilation aisée, ce sont là autant

---

<sup>29</sup> Voir *DS* (1176 ; 251).

<sup>30</sup> *DS* (1177 ; 251).

<sup>31</sup> *DS* (1177 ; 251). Le terme de mystère ne reçoit jamais chez Bergson qu'une acception, sinon péjorative, du moins fortement restrictive. Dans *Matière et Mémoire*, opposant réalisme et idéalisme, il reprochait à ces deux systèmes de faire de la perception un mystère par l'intervention d'une sorte de *deus ex machina* : « Il faudra [...], pour engendrer la perception, évoquer quelque *deus ex machina* tel que l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. [...] Tout réalisme fera donc de la perception un accident, et par conséquent un mystère. Mais inversement [dans le système idéaliste] vous ne pourrez rétablir [l'ordre de la nature] qu'en évoquant à votre tour un *deus ex machina*, en

de traits de la connaissance par concepts ou par symboles caractérisant « la religion qui s'enseigne »<sup>32</sup>.

Mais la vie mystique exige pour Bergson une tout autre approche, car « le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose »<sup>33</sup>. Une fois de plus, la proximité de *l'Introduction à la métaphysique* est flagrante. Rappelons-nous : « À celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les concepts que les images »<sup>34</sup>. Or ce que fournit la théologie, ce ne sont justement, aux yeux de Bergson, que des concepts et des images, dont le mystique est nécessairement imprégné : « Sa théologie sera généralement conforme à l'enseignement des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens »<sup>35</sup>. Cet enseignement ne modèle pas seulement l'intelligence et l'imagination, il exerce aussi son autorité sur la volonté, et Bergson constate, un peu étonné, que les mystiques chrétiens « semblent bien l'accepter avec une docilité absolue »<sup>36</sup>. On aurait tort cependant, selon le philosophe, d'expliquer par là l'accord des mystiques entre eux : que l'on prenne leurs visions ou les comparaisons dont ils usent, que l'on considère leur commune soumission à une même doctrine théologique, dans chaque cas, on se sera arrêté à des « ressemblances extérieures », alors que « leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils

---

supposant, par une hypothèse arbitraire, je ne sais quelle harmonie préétablie entre les choses et l'esprit [...]. C'est la science qui deviendra alors un accident, et sa réussite un mystère » (178-179 ; 23-24). Curieusement, la fréquentation des écrits spirituels ou mystiques ne semble pas avoir amené Bergson à beaucoup modifier cette conception héritée du positivisme. Décrivant dans les *Deux Sources* l'extase du mystique chrétien, Bergson s'écrie : « Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent ; c'est une illumination » (1170 ; 244). Nulle part n'apparaît l'idée que le mystère où pénètre le mystique puisse être Dieu lui-même et que ce mystère, qu'il soit d'illumination ou de grande ténèbre, déborde infiniment la saisie cognitive et même expérientielle de celui qui s'y trouve plongé. Un peu plus loin, Bergson va jusqu'à effacer d'un trait de plume toute trace d'apophatisme ou de théologie négative du discours mystique qui, pourtant, en est si constamment marqué : « [Le mystique] n'a que faire des déterminations qui sont des négations et qui ne peuvent que s'exprimer négativement ; il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger » *DS* (1189 ; 267).

<sup>32</sup> *DS* (1178 ; 253).

<sup>33</sup> *DS* (1177 ; 251).

<sup>34</sup> *PM* (1399 ; 185).

<sup>35</sup> *DS* (1178 ; 253).

<sup>36</sup> *DS* (1185 ; 262).

se croient en communication »<sup>37</sup>. C'en est fait ; avec l'apparition, à ce moment précis, du mot « intuition », le divorce est officiellement déclaré entre la théologie qui n'est qu'un « extrait intellectuellement formulable »<sup>38</sup> de la religion et le mysticisme chrétien qui, par l'intuition, est directement en prise avec la réalité même de Dieu.

Quelle provocation ! Voilà la théologie exclue de son domaine propre, la connaissance de Dieu, tout comme trente ans plus tôt, la psychologie avait été jugée inapte à connaître le moi qui dure. Il y a toutefois une différence, et de taille, entre ces deux coups d'éclat bergsoniens. En 1903, la métaphysique qui prétendait se passer de symboles n'avait besoin d'aucune médiation extérieure pour se donner l'intuition de la durée réelle. En 1932, en revanche, le philosophe qui prétend se passer de la théologie est obligé d'emprunter aux mystiques une intuition qu'il ne partage pas. Qu'à cela ne tienne : il se servira du mysticisme, ainsi débarrassé des symboles par lesquels il s'exprime, comme d'un *auxiliaire* puissant de la recherche philosophique. Nouvelle provocation ! Je ne sais si elle fut consciente ou parfaitement innocente de la part de Bergson. Quoi qu'il en soit, ce mot d'*auxiliaire* ne laisse pas d'évoquer un certain rapport de la philosophie à la théologie, où c'est la philosophie qui est l'*auxiliaire*, l'*ancilla* d'une théologie qui en use librement sans pour autant l'asservir ni en réduire d'aucune façon l'autonomie. Étienne Gilson a raconté dans *Le Philosophe et la Théologie* quelle lumière fut pour lui la juste compréhension de ce rapport, notamment chez Thomas d'Aquin, par delà les caricatures et les durcissements postérieurs<sup>39</sup>. Évidemment, cela implique de reconnaître la théologie comme science ou sagesse, une science transcendante à tout l'ordre du savoir humain qu'elle mobilise pourtant, qu'elle intègre et unifie, selon qu'elle est, pour saint Thomas, « comme une certaine impression ou empreinte de la science divine, une et simple à l'égard de tout »<sup>40</sup>. On est à mille lieux d'une théologie réduite à un réservoir

---

<sup>37</sup> DS (1185 ; 262) [je souligne].

<sup>38</sup> DS (1177 ; 252).

<sup>39</sup> Voir Étienne GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, chap. V, « La théologie retrouvée », voir en partic. p. 92-95.

<sup>40</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 3, ad 2 ; cf. aussi *ibid.*, a. 5, ad 2 (sur l'utilisation « ancillaire » ou « auxiliaire » de la philosophie par la théologie). On ne saurait épuiser ici en quelques lignes la problématique si complexe et si riche portant sur la théologie comme *sacra doctrina* dans son rapport aux autres « sciences » et sur l'étrange relation de dépendance et distinction de la philosophie à l'égard de la révélation en régime chrétien. Mais il est intéressant de relever que les *Deux Sources* parurent au moment même où cette question retrouvait en France une très vive actualité avec le débat sur la « philosophie chrétienne », lancé au sein de la communauté philosophique par un certain historien de la philosophie médiévale nommé... Étienne Gilson, lors de ses *Gifford Lectures* de 1931 et 1932 (Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 t., Paris, Vrin, 1932, rééd. 1948, 1998). Parmi la littérature surabondante consacrée à ce sujet, signalons seulement quelques autres

de « formules », à une sorte de grand catéchisme savant, rigide et froid. Mais Bergson, lui, ne reconnaît rien au-dessus de la philosophie, du moins en matière de savoir architectonique. C'est la philosophie qui est pour lui la science par excellence, et c'est elle qui pourra s'adjoindre des auxiliaires, comme autrefois la théologie. Tout ce qui est de l'ordre de la certitude lui revient ; le reste, expérience mystique comprise, n'est que du probable. Mais en venant s'ajouter « aux résultats acquis »<sup>41</sup> par la philosophie de l'élan vital, l'expérience mystique recevra en échange « l'objectivité » propre à ces résultats, si bien que « tout ce que [l'expérience mystique] fournirait d'information à la philosophie lui serait rendu par celle-ci sous forme de confirmation »<sup>42</sup>.

L'aplomb ou la candeur de ces propos laisseront toujours pantois théologiens et spirituels. Car il va de soi qu'aucun mystique chrétien n'a jamais eu et n'aura jamais l'idée d'aller demander une confirmation de son expérience à la philosophie ! Si les mystiques demandent une confirmation de la vérité, de l'objectivité même de leur expérience, c'est à la seule théologie, et ce, non par seul souci d'orthodoxie, mais en raison de l'affinité, de la profonde connaturalité qu'ils perçoivent entre le savoir théologique et leur vie de croyants. S'il y a une science, en effet, qui puisse coïncider avec leur expérience spirituelle, parce que c'est aussi une sagesse, s'il y a une science qui puisse saisir, même très imparfaitement, cette expérience du dedans, sans avoir besoin de multiplier les points de vue extérieurs ni de procéder par prolongement et recouplement de lignes de faits, c'est bien la théologie, en tant qu'elle s'origine à la source et au principe mêmes dont vit le mystique, c'est-à-dire à la foi vive, reçue comme un don gratuit de Dieu par où il se fait connaître et aimer de sa créature.

« Ce n'est pas assez de dire que Bergson n'avait pas la foi, écrit Gilson. Il ne savait pas ce que c'est. Entendons par là qu'il n'a jamais soupçonné le sens de ce mot dans une

---

textes contemporains des *Deux Sources*. On lira d'abord l'intervention d'Étienne Gilson à la séance de la Société française de philosophie du 21 mars 1931 et le compte-rendu de la passionnante discussion qui s'en est suivie avec, entre autres, Émile Bréhier, Jacques Maritain, Léon Brunschvicg, Édouard Le Roy (*Bulletin de la Société française de philosophie* 31, 1931, p. 37-93). On notera aussi, à la même période, la position antagoniste d'Émile BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de métaphysique et de morale* 38, 1931, p. 131-162. Enfin, on mesurera combien les thèses de Gilson pouvaient rencontrer à la fois l'opposition farouche et l'appui complémentaire d'autres penseurs chrétiens en lisant respectivement le cahier de Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, « Cahiers de la Nouvelle Journée » 20, Paris, Bloud & Gay, 1932, et le recueil de Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1933.

<sup>41</sup> DS (1186 ; 263).

<sup>42</sup> DS (1188 ; 266).

théologie chrétienne »<sup>43</sup>. Sans doute s'agissait-il pour lui d'un ensemble très contingent de vérités à croire, acceptation globale, irraisonnée et docile d'une révélation tout aussi contingente, « la révélation qui a une date »<sup>44</sup>. Que le philosophe dût faire abstraction de la foi, la « laisser de côté », c'était l'évidence même et Bergson n'a pas songé à interroger cette évidence. Mais c'est alors qu'il a pris la réalité à contre-fil, en éliminant par méthode l'objet de sa recherche et en s'interdisant toute coïncidence, même partielle, avec l'expérience des mystiques qui, tout au long de la Montée du Carmel, à travers la Nuit obscure et jusque dans l'union de la Vive flamme d'Amour ne connaissent qu'un seul guide, la foi<sup>45</sup>.

### ***Conclusion : le vieil arbre et sa nouvelle sève***

Les dernières pages du troisième chapitre des *Deux Sources* qui suivent l'annonce triomphale de la méthode et qui devaient en manifester les premiers résultats en signent bien plutôt l'échec. On a même l'impression d'assister à un rétrécissement continu, à une sorte d'exhaustion progressive du propos philosophique qui, parti d'une ambitieuse réflexion sur la « nature de Dieu », en arrive à expédier « le problème du mal » en une page et demie, et s'achève sur l'hypothèse, aussi peu engageante que convaincante, d'une fantomatique « survie ». Avouons-le, l'« auxiliaire puissant », coupé de ses racines théologiques, n'a apporté à la recherche philosophique que de bien maigres fruits. Bergson, d'ailleurs, en avait pleine conscience et a décrit lui-même ce sentiment d'exiguïté, voire de stérilité, à l'extrême fin du chapitre : « Telle est la méthode que nous préconisons. Encore une fois, elle ne plaira ni

---

<sup>43</sup> Étienne GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, op. cit., p. 146.

<sup>44</sup> *DS* (1188 ; 265-266).

<sup>45</sup> Voir la critique profonde, et pour une fois délicate, formulée par Jacques Maritain dans les *Degrés du savoir*, livre paru quelques mois après les *Deux Sources*, à la fin du chap. VI, « Expérience mystique et philosophie » : « Si l'on estime que sur le mysticisme il convient d'écouter les mystiques eux-mêmes, et que le seul mysticisme qui ait pleinement abouti est "celui des grands mystiques chrétiens", il est déraisonnable de récuser le témoignage de ceux-ci sur ce qui leur importe plus que la vie, et d'omettre de les écouter quand ils affirment que l'expérience mystique, loin d'avoir un contenu qu'on pourrait regarder comme indépendant de la foi révélée, n'est que l'épanouissement parfait de cette foi ; ce qui engage alors le philosophe, je le sais bien, à se poser certaines questions métaphilosophiques et à se tourner vers des *sources* supérieures, mais n'aime-t-il pas mieux la vérité que la philosophie elle-même et son  $\langle \upsilon \mid \acute{\alpha} \rangle \Sigma \langle \square ? \rangle$  » (Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932, note p. 570-573, ici p. 573 ; cette note est la reprise par Maritain de son intervention au siège de l'« Union pour la vérité », lors de l'entretien du 11 juin 1932 consacré aux *Deux Sources* et introduit par René Le Senne, *Union pour la vérité. Bulletin* 40, 1932, p. 295-335, cf. p. 314-320).

aux uns ni aux autres. On risque, à l'appliquer, d'être pris entre l'arbre et l'écorce ». Mais « peu importe », ajoute-t-il avec une suprême et sublime désinvolture : « L'écorce sautera, si le vieil arbre se gonfle sous une nouvelle poussée de sève »<sup>46</sup>. Le vieil arbre, c'est évidemment Bergson, qui écrivit les *Deux Sources* pour lui d'abord<sup>47</sup> et qui, pour nous, demeure ou redevient, jusqu'en ses derniers tâtonnements, le ferme philosophe de l'acte libre et du geste simple, l'opiniâtre penseur du mouvement, de la vie et de la joie.

---

<sup>46</sup> *DS* (201 ; 282).

<sup>47</sup> Si l'on en croit ce propos rapporté par Jacques CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 156 : « Pourquoi me prête-t-on des arrière-pensées, alors que j'avais écrit ce livre *pour moi*, et que j'ai hésité jusqu'au dernier moment à le publier ? » [souligné par l'auteur].