



HENRI BERGSON

Dieu Vivant

Dan Scher

  
MATANEL  
FOUNDATION  
GRANTED TO GIVE



HENRI BERGSON

Dieu Vivant



Dan SCHER

HENRI BERGSON

Dieu Vivant

Matanel

2013



## ***TABLE DES MATIERES***

<i>CHAP I : DE L'INSTINCT A L'INTUITION</i> .....	<i>P. 9</i>
<i>CHAP II : LA FONCTION FABULATRICE</i> .....	<i>P. 13</i>
<i>CHAP III : UN MYSTCISME DEPOUILLE</i> .....	<i>P. 19</i>
<i>CHAP IV : DE SPINOZA A BERGSON</i> .....	<i>P. 25</i>





## CHAP I : DE L'INSTINCT A L'INTUITION

Henri-Louis Bergson (Paris 1859 – 1941) n'avait pas de culture juive. Son père, émigré allemand, descendait d'une lignée juive de banquiers polonaise ; sa mère, juive également, était anglaise. Bergson grandit à Londres avant de regagner Paris à l'âge de neuf ans. Ses parents le placèrent en pension dans une institution israélite du nom de Springer, située au 34, rue de la Tour d'Auvergne, où il passa plusieurs années. Son ambiance n'était pas particulièrement propice à susciter l'intérêt pour les choses juives. Bergson n'aurait pas du reste manifesté de curiosité particulière pour ses origines juives. Les références au judaïsme dans son œuvre sont rares. Elles se bornent à souligner la contribution des Prophètes au phénomène religieux. Il loue leur sens de la justice ; il ne les considère pas pour autant comme des mystiques, en lesquels s'incarne la créativité spirituelle. Sa culture juive se limitait visiblement à la lecture des Écritures et à une lecture volontiers chrétienne puisqu'elle considérait le christianisme comme le couronnement du judaïsme. Sans amarres dans la tradition rabbinique, il souhaitait adhérer au catholicisme, une adhésion plus morale que religieuse, à en croire sa femme écrivant à Emmanuel Mounier (Grenoble, 1905 – Châtenay-Malabry, 1950), l'une des figures intellectuelles les plus importantes de son époque : « Tout en déclarant son “ adhésion morale ” au catholicisme, mon mari avait résolu de ne pas franchir le pas décisif du baptême<sup>1</sup>. » Dans son testament, Bergson confirma sa proximité avec le catholicisme et donna les raisons qui l'empêchèrent de se convertir : « 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<sup>2</sup>. » L'antisémitisme tenait lieu de doctrine politique en Allemagne et sévissait dans les milieux éclairés et populaires en France. Bergson ne pouvait se présenter aux fonts baptismaux sans fermer derrière-lui la porte de la Synagogue. Or si celle-ci s'était vidée de toute substance, elle continuait à s'attirer la hargne des nations et de supprimer dans leurs mauvais esprits.

Dans sa philosophie, Bergson conteste à l'intelligence la prétention de couvrir de ses catégories et réglementations l'ensemble de la réalité. Elle prétend tout comprendre, elle manque l'essentiel. Elle commet « un péché originel » en traitant l'organique en termes d'inorganique, la vie en termes de matière, le tout en termes de ses parties. Elle réduit le mouvant à l'inerte, le psychique au physique, la création volontiers inventive à une fabrication manipulatrice. Elle débite la durée en instants. Elle véhicule une « illusion rétrospective » qui consiste à construire le mouvement de la vie à rebours, marquant inmanquablement un retard sur son évolution créatrice, manquant son mouvement de régénération perpétuelle. Elle véhicule de même une « illusion démiurgique » qui anime sa manie technicienne cherchant et postulant des mécanismes derrière les phénomènes. La philosophie animée par l'intelligence s'empêtre volontiers dans les nombreux et inextricables empiètements générés par ces deux illusions. De l'espace sur le temps, du parcours sur le mouvement, du point sur

<sup>1</sup> M. B. Madaule, *Bergson*, Editions du Seuil, 1967, p.19.

<sup>2</sup> M. B. Madaule, *Bergson*, p.19.

l'instant, de la quantité sur la qualité, de la nécessité sur la liberté. En pratiquant exclusivement l'intelligence, succombant à ses illusions, on contracte sans discernement ses habitudes et ses vices dont la plus troublante – la plus pragmatique aussi – reste son « mécanisme cinématographique », c'est-à-dire son incoercible tendance à n'étudier la vie et à n'en reconstituer la trame qu'à partir d'instantanés. Or la vie, en l'occurrence le temps vécu comme durée, se dérobe à l'intelligence. Elle est animée par des instincts et se déploie par intuitions, et la philosophie ne s'entend pas plus à l'intuition qu'à l'instinct : « Elle imite la durée », déclare Vladimir Jankélévitch (Bourges, 1903 – Paris, 1985), le disciple et commentateur le plus éloquent de Bergson, « le mouvement, l'instinct, elle est immédiatement et par artifice ce que l'intuition est immédiatement ; armée de symboles, forte du morcelage qu'elle pratique sur l'univers, elle confectionne laborieusement des succédanés où la fraîcheur du vital ne se reconnaît plus<sup>3</sup>. »

La critique bergsonienne de l'intelligence est triple. C'est d'abord une critique épistémologique qui, comme telle, recouvre une critique des procédures et des méthodes auxquelles elle recourt. C'est également une critique ontologique lui reprochant de ne pas traiter du vivant sans le réduire à de la matière. C'est enfin une critique existentielle puisque Bergson préconise un mode de connaissance plus respectueux du vivant et des élans qui l'animent. Il en vient tout naturellement à distinguer deux modes de connaissance, l'une pratique et intéressée, l'autre spéculative et désintéressée :

### ***Deux modes de connaissance***

*Le premier genre de connaissance a l'avantage de nous faire prévoir l'avenir et de nous rendre, dans une certaine mesure, maîtres des événements ; en revanche, il ne retient de la réalité mouvante que des immobilités éventuelles, c'est-à-dire des vues prises sur elle pour notre esprit : il symbolise le réel et le transpose en humain plutôt qu'il ne l'exprime. L'autre connaissance, si elle est possible, sera pratiquement inutile, elle n'étendra pas notre empire sur la nature, elle contrariera même certaines aspirations naturelles de l'intelligence ; mais, si elle réussissait, c'est la réalité qu'elle embrasserait<sup>4</sup>.*

Dans ses considérations sur la vie, Bergson insiste sur la distinction entre l'instinct et l'intuition qui animent deux modalités du deuxième mode de connaissance. En deçà de l'intelligence, l'instinct assure une connaissance infra-intellectuelle ; au-delà de l'intelligence, l'intuition assure une connaissance supra-intellectuelle. L'une et l'autre garantissent un accès immédiat à la vie. Elles se portent vers l'organique, voire s'inscrivent dans l'élan qui anime la vie pour saisir son cours de l'intérieur. Tandis que l'instinct reste aveugle, l'intuition est instruite, elle, par l'intelligence dont elle se pose en contraction et en dépassement. Elle ne s'en détourne pas pour régresser dans l'instinct mais pour la dépasser en revitalisant ses procédés mécanistes et discursifs :

### ***L'intuition et l'intelligence***

*L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir les*

<sup>3</sup> V. Jankélévitch, *Bergson*, Felix Alcan, 1931, p. 232.

<sup>4</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Quadrige/PUF, 1983 (1941), p. 342.

*moyens de les compléter. D'un côté en effet elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Aussi, elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante. Puis par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée. Mais si par là, elle dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aurait fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence, elle serait restée sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial. [...] C'est de l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de s'élargir infiniment<sup>5</sup>.*

En privilégiant l'intuition sur les procédés mécaniques et statiques de l'intelligence, Bergson assimile sa propre pratique de la philosophie à une psychologie qui aurait pour vocation d'étudier le vivant de l'intérieur sans attenter à sa vitalité. Il récuse le poids qu'on attribue communément à la raison, ne lui concédant qu'un rôle d'arbitre dans les délibérations qui entravent le libre épanouissement de la vie : elle ne serait qu'un volant qui nous aide à nous orienter : « Autant vaudrait croire », déclare Bergson, « que c'est le volant qui fait tourner la machine. » En revanche, l'intuition plonge dans les souvenirs qui meublent notre mémoire pour animer et instruire l'empathie, modalité par excellence de la connaissance psychologique. Dès lors, la psychologie consiste selon Bergson à fouiller la mémoire pour mieux démêler l'écheveau des souvenirs qui convergent dans l'intuition.

Bergson ne s'accommode pas davantage du dualisme psycho-physique distinguant entre l'âme et le corps et postulant toutes sortes d'interactions entre eux que du dualisme entre la vie et la matière. Le parallélisme, généralement invoqué pour tenter de débrouiller les relations entre le psychisme et le physique, ne serait qu'un paralogisme provenant du chevauchement des deux thèses contradictoires que sont le réalisme et l'idéalisme. Le premier présume de la réalité des phénomènes dont nous prenons connaissance, le second considère les phénomènes comme autant de constructions de l'esprit, ne livrant en aucun cas accès à la réalité telle qu'elle serait en soi et n'autorisant par conséquent qu'une réalité perçue. Ces deux postures de la connaissance recouvrent deux modes de notation, celui des choses dans le premier cas, celui des représentations dans le second. La postulation d'un parallélisme entre la représentation – qui tombe sous le registre de l'esprit – et la réalité – qui tombe sous celui de la matière serait à la limite dénuée de tout intérêt. Elle ne nous avance en rien. Bergson ne peut que s'en remettre à la connaissance que notre esprit propose de la réalité. Il a cette métaphore pour se secouer des controverses sur la question psycho-physique :

### ***Le clou et le vêtement***

*Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a une solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché car si l'on*

---

<sup>5</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 178.

*arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de le pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique<sup>6</sup>.*

Bergson n'attend pas grand-chose de la recherche sur le cerveau qui ne serait qu'« un organe de pantomime » mimant la vie mentale. Là aussi, il conteste que la recherche, volontiers mécaniste, puisse restituer la plasticité des sentiments, l'arôme des souvenirs... le halo vital des phénomènes cervicaux :

*Il [le cerveau] se trouverait vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent. Ou bien encore il serait comme la personne qui ne perçoit d'une symphonie que les mouvements du bâton du chef d'orchestre<sup>7</sup>.*

Dans tous les cas, l'activité mentale déborde l'activité cérébrale et ce débordement plaide en faveur d'un « surplus » – l'âme ? – débordant le corps et survivant à sa décomposition matérielle.

La critique bergsonienne de l'intelligence s'étend également à l'intellectualisme moral qui stipule qu'on ne pêche que par défaut ou par ignorance. Toutes les raisons avancées par l'intelligence pour susciter ou corriger le comportement moral ne réussissent pas à plier la volonté. Celle-ci est plus impressionnée par l'héroïsme religieux et moral des grandes âmes animées par l'amour de Dieu s'épanchant en amour du prochain que par les exhortations ou les maximes de la raison. Bergson récuse les thèses d'Emmanuel Kant (1724-1804), le maître de Königsberg, pour qui il n'est de morale qu'universelle, extensible à l'ensemble de l'humanité, régie par des maximes qui présument de la rationalité pratique de tous les hommes. L'une de ces maximes énonce : « Agis de telle sorte que tu traiteras l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » L'impératif catégorique que véhicule cette maxime ne serait pour Bergson qu'une construction de la raison et que la pâle imitation de l'impératif dicté par la « nature instinctive ou somnambulique » de nos habitudes<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Quadrige/PUF, 1985 (1939), p. 5.

<sup>7</sup> H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Quadrige/PUF, 1982 (1919), p. 75.

<sup>8</sup> Voir H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, PUF, 1965, p. 30.

## CHAP II : LA FONCTION FABULATRICE

Dans son souci de restituer à la vie tous ses droits contre son traitement schématique par l'intelligence, Bergson plaide pour le devenir, volontiers dynamique, contre l'être, foncièrement statique. Il restaure le temps dans toute sa concrétude. Ce n'est plus une suite discontinue et infinie d'instantanés mais la durée vécue sur le mode d'un développement. On ne saurait postuler une métaphysique sans lien avec les contingences et les vécus humains, mais excitée, animée et conduite par le temps dans le temps. Celle-ci présenterait l'insigne mérite de réhabiliter le sens commun contre les abstractions atemporelles tels les Idées, les Essences ou les Concepts. Voire, elle ne s'attesterait qu'autant qu'elle s'éprouverait comme psychologie. Dans ce contexte, les questions philosophiques ne se poseraient plus en termes d'espace – à l'instar des questions portant sur la distinction entre le sujet et l'objet de la connaissance – mais en termes de temps qui constitue « l'étoffe de la vie psychologique ».

Bergson en vient à récuser toute conception substantielle – statique – de l'identité pour une conception mouvante, investie par le passé et ouverte à l'imprévisibilité de l'avenir. L'identité est vécue sur le mode d'une histoire en élaboration constante dont la trame resterait inachevée : « Que sommes-nous en effet, qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre enfance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions parentales<sup>9</sup>. » La personnalité serait cumulative, se bâtissant des expériences passées qui instruisent, à chaque instant, nos choix et nos actions sans les déterminer pour autant : « On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes<sup>10</sup>. »

Cette conception privilégie le rôle de la mémoire dans la connaissance et dans la pratique. Elle s'impose comme le synthétiseur des souvenirs qui instruisent le vécu et aiguillent l'histoire de la personnalité. C'est elle qui déploie la perspective du passé sur le présent, le remodelant sans cesse, selon l'individu et en fonction de son âge. Sans cesse, l'expérience acquise instruit l'expérience présente pour finir, avec la vieillesse, par la submerger. La connaissance se déploie comme anamnèse : « Percevoir finit par n'être qu'une occasion de se souvenir<sup>11</sup>. » Le poids du passé exercé par la mémoire sur l'action nuance la liberté de l'individu :

### ***Le choix de la mémoire***

*Ce choix s'inspire sans aucun doute des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues. On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le*

<sup>9</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 5.

<sup>10</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 167-68.

<sup>11</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 68.

*passé, que la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent, et que la mémoire est ainsi la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté<sup>12</sup>.*

En fait, Bergson distingue entre deux mémoires :

### ***Mémoire et habitude***

*L'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. Elle fait que nous nous adaptons à la situation présente, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Co-extensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite des uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait et par conséquent lui marquant sa date.*

La réhabilitation de la mémoire comme réservoir (davantage que comme source) du sens conteste les prétentions de l'idéalisme à structurer la connaissance selon les seules lois d'une raison désincarnée et désengagée du monde. Elle recouvre une réhabilitation des souvenirs et des préjugés écartés par souci d'objectivité : « Notre perception », écrit Jankélévitch, « attire du fond de la mémoire des préjugés en quête de matière – car la mémoire est bien le magasin des préjugés, si l'on entend par préjugé un certain genre d'a priori qui n'est pas une forme intellectuelle fixée pour toujours, mais la plénitude concrète de mon passé. En fait, il n'est de perception qu'interprétée car mon passé suit mon action comme une ombre, et c'est bien ce qui empêche les subjectivistes d'admettre une perception "pure"<sup>13</sup>. » La mémoire est active tant au niveau de la perception, chacune réalisant la synthèse des sensations et des souvenirs générées par elles, qu'au niveau de l'action, chacune étant portée par la synthèse des sollicitations et des souvenirs. Que les préjugés cultivent l'illusion plutôt que la vérité ne serait pas pour intimider un auteur plaidant pour la vitalité de la vie contre l'anémie de l'intelligence. Toute connaissance étant nourrie de préjugés, elle se révèle riche en illusions, plus vitales – mobilisatrices d'énergie créatrice – que les vérités – inhibitrices – de l'intelligence. Là encore, Jankélévitch tire les conséquences des thèses de son maître :

*L'illusion est le pain quotidien de l'expérience ; elle supplée aux lacunes du donné ; elle parle encore quand l'illusion s'est tue depuis longtemps ; elle travaille là où la réalité cesse de fournir ; la perception mixte n'est elle-même que le commerce perpétuel de nos illusions, à l'illusion elle doit son âme, comme elle doit son corps aux choses véritables. L'illusion n'est donc pas seulement l'évasion de ceux que le présent vient trahir, elle met le perçu en notre possession plénière, elle nous place dans un avenir de familiarité où rien n'est muet à notre expérience, indifférent à notre mémoire. La connaissance devient reconnaissance ; un réseau de subtiles et merveilleuses sympathies attache l'esprit au réel<sup>14</sup>.*

---

<sup>12</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 67.

<sup>13</sup> V. Jankélévitch, *Bergson*, p. 145-46.

<sup>14</sup> V. Jankélévitch, *Bergson*, p. 146-47.

Le récit de la vie se présente ainsi à chaque moment comme la synthèse inachevée des souvenirs conservés dans la mémoire où ils investissent les sensations pour en faire des perceptions. Bergson recourt à des métaphores quasi littéraires pour restituer la continuité imprévisible et inachevée du psychisme :

### ***La phrase de la vie***

*Je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dans le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée de points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient – je veux dire présent à nous de telle manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n'ait pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjoindre d'étranger : elle n'a, pour percevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile<sup>15</sup>.*

Dans son parcours de vie, l'individu ne cesse de choisir sa voie, écartant toutes les autres ; d'assumer un personnage, négligeant tous les autres ; d'exercer sa liberté, éliminant par là des possibilités de vie qu'il ne retrouvera plus :

*La route que nous parcourons dans le temps et comme temps est jonchée de débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elles, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément<sup>16</sup>.*

L'individu se retrouve constamment à une croisée des chemins, confronté à des choix, qu'il prend ou qu'on prend pour lui, dans le contexte d'une vision – d'une toile – générale du monde et de l'homme, où se mêlent considérations logiques, morales, religieuses, sociales. Dans son développement, il ne cesse de rétablir les synthèses sur le fond desquelles il évolue et que de nouvelles conditions génétiques et/ou contextuelles viendront déranger et remanier. À chaque instant, le moi entretient avec soi une relation qui prend ses instructions à un récit : nous serions (le personnage d') un récit meublé de souvenirs, dans la composition duquel entrent le travail de l'intelligence et celui de l'imagination, inextricablement mêlés l'un à l'autre, au point que toute tentative de les séparer, distinguant le génétique du social, le logique du passionnel, etc., se solderait par un échec. On peut certes esquisser une histoire générique, qu'elle se veuille universelle ou particulière, à l'instar des diverses théories du développement, fondées sur des stades génétiques et sexuels (Sigmund Freud), génétiques et logiques (Paul Piaget), génétiques et moraux (Laurence Kohlberg), sociaux et génétiques (Erik E. Erikson), etc. Mais toute histoire de ce genre ne proposerait qu'un squelette du psychisme, sans toutes les passions de la chair et tous les raisonnements de l'esprit qui donnent ensemble sa singularité à l'individu.

Bergson récuse, nous l'avons vu, la préséance méthodologique de l'idéalisme, qui considère le monde comme une représentation ou une construction de l'intelligence, sur la vie dans le travail et l'œuvre de la pensée : « Avant de philosopher », déclare-t-il, « il faut vivre. » Or la vie est animée par l'instinct, la pensée par l'intelligence et c'est en principe l'instinct qui suscite l'intelligence pour réaliser ses desseins. L'instinct est premier, l'intelligence seconde. Celle-ci ne serait même que de l'instinct

<sup>15</sup> H. Bergson, *L'Energie spirituelle*, p. 57.

<sup>16</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 101.

porté à la conscience de soi : « Il ne faut pas oublier qu'il reste une frange d'instinct autour de l'intelligence, et que des lueurs d'intelligence subsistent au fond de l'instinct<sup>17</sup>. » L'instinct ne s'incline pas tant devant l'intelligence qu'il continue d'œuvrer derrière elle ou de concert avec elle pour parer à ses carences. Il corrige au demeurant les perturbations qu'elle introduit dans le régime de nature. Il conçoit toutes sortes de récits et de sous-récits destinés à compenser le prix émotionnel et passionnel qu'elles réclament de nous. L'instinct anime une fonction que Bergson n'hésite pas à caractériser de fabulatrice : « innée à l'individu », décelable à « quelque degré chez tout le monde », assimilable à « une faculté spéciale d'hallucination volontaire »<sup>18</sup>, elle consiste à « créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire ». Cette fonction préside à toute création, en l'occurrence de dieux, tramant les mythes et les fables nécessaires à la cohésion sociale et à la survie de l'individu. On ne se *leurre* pas sans raison, mais pour des raisons supérieures à l'intelligence :

### ***La fonction fabulatrice***

*Considérons une faculté bien définie de l'esprit, celle de créer des personnages dont nous nous créons à nous-mêmes l'histoire. Elle prend une singulière intensité de vie chez les romanciers et les dramaturges. Il en est parmi eux qui sont véritablement obsédés par leur héros ; ils sont menés par lui plutôt qu'ils ne le mènent ; ils ont même de la peine à se débarrasser de lui quand ils ont achevé leur pièce ou leur roman. Ce ne sont pas nécessairement ceux dont l'œuvre a la plus haute valeur ; mais, mieux que d'autres, ils nous font toucher du doigt l'existence, chez certains au moins d'entre nous, d'une faculté spéciale d'hallucination volontaire. A vrai dire, on la trouve à quelque degré chez tout le monde. Elle est très vivante chez les enfants. Tel d'entre eux entretiendra un commerce quotidien avec un personnage imaginaire dont il vous indiquera le nom, dont il vous rapportera les impressions sur chacun des incidents de la journée. Mais la même faculté entre en jeu chez ceux qui, sans créer eux-mêmes des êtres fictifs, s'intéressent à des fictions comme ils le feraient à des réalités. Quoi de plus étonnant que de voir des spectateurs pleurer au théâtre ? On dira que la pièce est jouée par des acteurs, qu'il y a sur la scène des hommes en chair et en os. Soit, mais nous pouvons être presque aussi fortement "empoignés" par le roman que nous lisons, et sympathiser au même point avec les personnages dont on nous raconte l'histoire. Comment les psychologues n'ont-ils pas été frappés de ce qu'une telle faculté a de mystérieux ? On répondra que toutes nos facultés sont mystérieuses, en ce sens que nous ne connaissons le mécanisme d'aucune d'elles. Sans doute ; mais s'il ne peut être question ici d'une reconstruction mécanique, nous sommes en droit de demander une explication psychologique. Et l'explication est en psychologie ce qu'elle est en biologie ; on a rendu compte de l'existence d'une fonction quand on a montré comment et pourquoi elle est nécessaire à la vie. Or, il n'est certainement pas nécessaire qu'il y ait des romanciers et des dramaturges ; la faculté de fabulation en général ne répond pas à une exigence vitale. Mais supposons que sur un point particulier, employée à un certain objet, cette fonction soit indispensable à l'existence des individus comme à celle des sociétés : nous concevons sans peine que, destinée à ce travail, pour lequel elle est nécessaire, on l'utilise ensuite, puisqu'elle reste présente, pour de simples jeux. Par le fait, nous passons sans peine du roman d'aujourd'hui à des contes plus ou moins anciens, aux légendes, au folklore, et du folklore à la mythologie, qui n'est pas la même chose, mais qui s'est*

<sup>17</sup> Voir H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 122.

<sup>18</sup> Voir H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 207 et suiv.



*constituée de la même manière ; la mythologie, à son tour, ne fait que développer en histoire la personnalité des dieux, et cette dernière création n'est que l'extension d'une autre, plus simple, celle des "puissances semi-personnelles" ou "présences efficaces" qui sont, croyons-nous, à l'origine de la religion. Ici nous touchons à ce que nous avons montré être une exigence fondamentale de la vie : cette exigence a fait surgir la faculté de fabulation ; la fonction fabulatrice se déduit ainsi des conditions d'existence de l'espèce humaine<sup>19</sup>.*

Contenu par l'intelligence, voire étouffé par elle, l'instinct trouve comme un exutoire dans la fonction fabulatrice dont l'expression la plus éloquente serait davantage *littéraire* que sociale ou religieuse. D'un côté, elle remplit dans les sociétés humaines le même rôle, vital et créateur, que l'instinct dans les sociétés animales ; de l'autre, c'est « une faculté spéciale d'hallucination volontaire » qu'on rencontre « à quelque degré chez tout le monde ». La fonction fabulatrice serait une ruse que prend l'instinct ou son résidu, averti des procédés de l'intelligence au point de recourir à des « représentations imaginaires », pour parer aux dangers des « représentations intellectuelles ». Cette fonction engendre des fictions vitales qui permettraient l'épanouissement de la vie. Ce ne sont pas toujours des erreurs mais des anticipations de vérités atteintes par le court chemin de l'intuition et que l'intelligence n'atteindrait, elle, qu'au terme de longs parcours : « Qui sait même si les erreurs où elle a abouti ne sont pas les déformations, alors avantageuses à l'espèce, d'une vérité qui doit apparaître plus tard à certains individus<sup>20</sup> ? » Ces fictions de la fonction fabulatrice présentent l'avantage d'exercer sur la volonté une action plus efficace que celle de l'intelligence, puisque expressions de l'instinct vital, elles communiquent à la vie l'élan qui préside à leur élaboration. *L'erreur*, plus existentielle, se révèle plus utile et plus vitale que la *vérité*, plus stérilisante. Cela dit, l'instinct prend en permanence le risque de voir l'intelligence s'émanciper de son contrôle, se retourner contre lui et attenter à sa vitalité. D'une certaine manière, Bergson dédramatise l'illusion : sans fiction, ce serait l'ennui, et le désespoir en sus.

La religion se propose comme l'expression la plus accomplie de cette fonction fabulatrice qui ne mettrait pas tant en scène l'instinct, désormais écarté par les progrès de l'intelligence, qu'un « instinct virtuel », détour de l'instinct contournant les inhibitions de l'intelligence et assimilable à l'intuition mystique dans les religions évoluées ou supra-intellectuelles. Toute religion, même la plus primitive, s'impose ainsi comme une réaction vitale contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence et présente une vocation sociale qu'elle remplit en alliant l'action à la connaissance. L'intérêt que montre Bergson pour la religion converge avec le rôle sociopolitique que lui prête Baruch ou Benedictus (de) Spinoza (Amsterdam, 1632 – La Haye, 1677), né de parents d'origine juive espagnole, exclu de la synagogue en 1656 par les responsables de la communauté juive d'Amsterdam pour « actions monstrueuses » et « effroyables hérésies ». Dans son œuvre la plus importante, *L'Éthique*, publiée après sa mort, il assimile Dieu à la nature, ruinant la conception monothéiste qui le présente comme maître et roi de la nature, au-dessus de ses lois et transcendant toute réalité. Bergson, comme Spinoza, ne consent à la religion que le rôle social de contribuer à la cohésion civile : « De tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement

<sup>19</sup> H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, p. 205-206.

<sup>20</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 114.

coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence. L'homme ne peut pas exercer sa faculté de penser sans se représenter un avenir incertain, qui éveille sa crainte et son espérance<sup>21</sup>. » Un autre danger, celui-là d'ordre existentiel, réside dans la tendance déprimante de l'intelligence qui brandit en permanence la menace de la mort, conteste la liberté et décourage l'action rédemptrice. La fonction fabulatrice, qui ne connaît pas de répit, s'illustre surtout dans l'élaboration de religions dites statiques. Elle génère des fables sur l'homme complet et non sur cet homme partiel qu'est le sujet dans la connaissance idéaliste. Ces fables sont l'œuvre de mystiques, de génies et d'artistes. Leur expression la plus engageante reste, là encore, littéraire. Les *Deux Sources* se conclut par cette phrase : « 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 de vivre. A elle de se demander 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 manière de faire des dieux. » Deux fonctions se disputent ainsi les facultés de l'homme, la fonction intellectuelle et la fonction fabulatrice. Quels que soient ses ressources et les procédés auxquels elle recourt, l'intelligence ne réussit pas à s'arracher totalement à l'instinct. Celui-ci, voué de nature à l'intérêt vital, continue de hanter l'imagination – s'en arracherait-il que cette rupture constituerait une menace sur la vie. De même pour l'intuition qui ne serait qu'un super instinct ou un instinct éclairé. Portée par l'instinct ou l'intuition, la fonction fabulatrice trame les créations les plus sublimes de l'esprit. Elle tempère le pouvoir dissolvant de l'intelligence, voire réagit contre lui en donnant une expression détournée à l'instinct.

---

<sup>21</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 222.

### CHAP III : UN MYSTICISME DEPOUILLE

Jusqu'à la composition des *Deux Sources de la morale et de la religion*, l'intuition invoquée pour compenser les limites et les carences de l'intelligence ne réussissait pas vraiment à s'éclaircir sa vocation. Elle s'autorisait certes de son homologie avec l'instinct pour prétendre accéder à la vie sans entamer sa vitalité. Mais si l'on excepte l'avantage esthétique que l'on trouverait à cette homologie, celle-ci ne présente pas grand intérêt puisque la vision intuitionniste s'interdit toute manipulation et par conséquent toute application. Elle rétablit certes l'individu dans toute sa vitalité – d'où sa portée existentialiste – en stigmatisant le rôle de spectateur que lui concède l'idéalisme et en réhabilitant son rôle d'acteur dans un monde où le multiple se dérobe à l'un, le continu au discontinu, la qualité à la quantité. En abandonnant la matière à la connaissance, l'intuition restait sur l'expectative. En récusant les théories mécanistes et finalistes, Bergson ne résolvait pas par ailleurs l'énigme que constitue l'origine de la vie ou de l'élan vital qui lui imprime son évolution. Ce faisant, il laissait la porte ouverte à la postulation d'une source transcendant la vie – peut-être l'amour – et ne laissait à l'intuition qu'une vocation spirituelle. Cette source et cette vocation sont au cœur des *Deux Sources de la morale et de la religion*.

Dans ce dernier ouvrage, les considérations spirituelles relaient les questions biologiques restées sans réponse dans *L'Evolution créatrice*. *Les Deux Sources* boucle la pensée de Bergson plutôt qu'il ne trahit une déviation ou un retournement. L'élan, notion par trop générale, échouait à expliquer l'évolution de la vie. On ne comprenait pas comment cela marche : quelles voies emprunte l'élan pour imprimer sa créativité à la vie ? qui sont les agents ou les porteurs de l'énergie créatrice ? Dans *Les Deux Sources*, Bergson se laisse tenter par le mysticisme et en particulier par l'extase animée et instruite par l'amour où s'accomplit l'union entre l'être et le connaître – comme dans la kabbale – et qui imprime son élan amoureux à la volonté débordant d'amour divin pour la créature. L'expérience des mystiques chrétiens serait la seule source d'inspiration de Bergson et encore n'en retient-il qu'un « 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>22</sup>. C'est l'amour dans lequel se consume le mystique et auquel il puise les ressources psychiques – vitales – pour accomplir les desseins qu'il nourrit pour Dieu qui donnerait à l'élan vital sa vocation spirituelle. L'amour par lequel le mystique est mû dans sa communion avec Dieu exerce une réelle fascination sur Bergson :

*Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. Il voudrait avec l'aide de Dieu parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même. Ou, pour employer des mots qui disent, comme nous le verrons, la même chose dans une autre*

---

<sup>22</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Felix Alcan, 1932, p. 266.

*langue, sa direction est celle de la vie ; il est cet élan communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière*<sup>23</sup>.

Ce sont les hommes de génie portés par l'élan d'amour à se vouer à l'humanité et à s'illustrer dans la création morale qui reculent les bornes de l'intelligence. Ils sont animés par des émotions sublimes et qui précèdent et stimulent l'intelligence. Bergson ne se pose pas tant en mystique qu'en philosophe du mysticisme. Il distingue rigoureusement entre philosophie et religion, dénonçant leur amalgame ou même leur croisement, ne récusant pas pour autant leur collaboration : « Là même où le mélange se fait, les éléments conservent leur individualité : la religion aura des vellétés de spéculer, la philosophie ne se désintéressera pas d'agir, mais la première n'en restera pas moins essentiellement action, et la seconde, par-dessus tout, pensée. Quand la religion est réellement devenue philosophie chez les Anciens, elle a plutôt déconseillé d'agir et renoncé à ce qu'elle était venue faire dans le monde<sup>24</sup>. » Bergson distingue par ailleurs entre religion statique et religion dynamique. La première ne désigne pas toujours une religion primitive. Elle s'adresse volontiers à des êtres qui réfléchissent et qui, anémiés par l'intelligence, « en déficit éventuel de la vie », cherchent dans la religion comme une compensation vitale aux inhibitions et aux entraves de l'intelligence :

#### ***Religion close et religion ouverte***

*La religion statique attache l'homme à la vie, et par conséquent l'individu à la société, en lui racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants. Sans doute ce ne sont pas des histoires comme les autres. Issues de la fonction fabulatrice par nécessité, et non pour le simple plaisir, elles contrefont la réalité perçue au point de se prolonger en actions : les autres créations imaginatives ont cette tendance, mais elles n'exigent pas que nous nous y laissions aller ; elles peuvent rester à l'état d'idées ; celles-là, au contraire, sont idéo-motrices. Ce ne sont pas moins des fables<sup>25</sup>...*

En revanche, la religion dynamique ne s'adresse pas à une population précise ni ne reste limitée à une société close. Elle s'incarne dans des personnalités hors du commun et parle à l'ensemble de l'humanité. Plutôt que de s'encroûter dans des habitudes et des convenances, elle ne cesse d'évoluer, nourrie par des émotions supra-intellectuelles génératrices, elles, de représentations. Elle répond dans et par enthousiasme à un appel mobilisateur :

*Tandis que la première [religion statique] est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde [religion dynamique], pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle<sup>26</sup>.*

Réservée à une élite, la religion dynamique se donne pour vocation de relancer la religion statique destinée aux masses.

---

<sup>23</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 250-51.

<sup>24</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 217.

<sup>25</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 225.

<sup>26</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 29.

La distinction bergsonienne entre les deux religions recouvre une distinction entre deux types de morales. La religion statique recouvre une morale close, régie par l'instinct et l'habitude, procédant par pressions dans une société close. Instruite par la nature, qu'elle invoque volontiers, cette morale est nourrie par des émotions infra-intellectuelles provenant de représentations ou engendrées par elles :

*Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain. Celui-là caractérise un ensemble d'habitudes qui correspondent symétriquement, chez l'homme, à certains instincts de l'animal ; il est moins qu'intelligence. Celui-ci est aspiration, intuition et émotion ; il s'analysera en idées qui en seront des notations intellectuelles et dont le détail se poursuivra indéfiniment ; il contient donc, comme une unité qui envelopperait et dépasserait une multiplicité incapable de lui équivaloir, toute l'intellectualité qu'on voudra ; il est plus qu'intelligence. Entre les deux, il y a l'intelligence même. Là fût demeurée l'âme humaine, si elle s'était élancée de l'un sans aller jusqu'à l'autre. Elle eût dominé la morale de l'âme close ; elle n'eût pas encore atteint ou plutôt créé celle de l'âme ouverte. Son attitude, effet d'un redressement, lui aurait fait toucher le plan de l'intellectualité. Par rapport à ce qu'elle viendrait de quitter, une telle âme pratiquerait l'indifférence ou l'insensibilité ; elle serait dans l'« ataraxie » ou l'« apathie » des épicuriens et des stoïciens. Par rapport à ce qu'elle trouve de positif en elle, si son détachement de l'ancien veut être un attachement à du nouveau, sa vie serait contemplation ; elle se conformerait à l'idéal de Platon et d'Aristote. Par quelque côté qu'on la considère, l'attitude sera droite, fière, vraiment digne d'admiration et réservée d'ailleurs à une élite. Des philosophies parties de principes très différents pourront coïncider en elle. La raison en est qu'un seul chemin mène de l'action confinée dans un cercle à l'action se déployant dans l'espace libre, de la répétition à la création, de l'infra-intellectuel au supra-intellectuel. Qui s'arrête entre les deux est nécessairement dans la région de la pure contemplation et pratique en tout cas naturellement, ne s'en tenant plus à l'un et n'étant pas allé jusqu'à l'autre, cette demi vertu qu'est le détachement<sup>27</sup>.*

Le mysticisme se propose en couronnement des considérations psycho-biologiques de Bergson. Sa trame, en l'occurrence l'activation créatrice de la volonté vécue comme liberté d'action dans la communion avec Dieu, correspond à celle que déploie l'élan vital : « Le mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie<sup>28</sup>. » Jankélévitch se risque, lui, à rapprocher l'intuition mystique de l'extase : « L'intuition répugne à s'annexer violemment le réel ; et c'est en quoi elle mérite, comme l'instinct, que nous l'appelions du nom d'extase. L'intelligence, bardée de préjugés, traîne mélancoliquement parmi les choses sa cuirasse de concepts et de schémas. »

Bergson traite philosophiquement de thèmes caractérisant la religion, comme la création et l'immortalité de l'âme. Or l'assimilation de Dieu à la Vie instaure comme une immanence vitaliste, excluant toute transcendance, et n'autorise qu'une considération vitaliste des questions religieuses fondamentales. Bergson parle certes de création continuée, mais celle-ci perd ses connotations religieuses. Elle n'est plus l'œuvre d'un créateur tout-puissant créant le ciel et la terre, mais celle impersonnelle

<sup>27</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, PUF, 1965, p. 62-4.

<sup>28</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 235.

de la vie. Récusant toute notion de néant, Bergson ne s'entend pas du reste à la création ex-nihilo : « L'inexistence de l'existant », déclare-t-il, « ne s'enregistre pas<sup>29</sup>. » Sa création ne s'inscrit pas par ailleurs dans une révélation, mais prolonge je ne sais quelle « impulsion initiale », décelable jusque dans la fonction chlorophyllienne végétale, dans l'appareil sensori-moteur animal et dans l'œil. Expression de l'élan vital, la création introduit l'indétermination jusque dans la matière, soumise pourtant au règne de la nécessité. Elle est la marque d'une vie affranchie de tout déterminisme et vécue, par là, comme liberté : « La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons dès que nous agissons librement. » L'œuvre divine de la création se confond – comme dans toute conception postulant l'immanence de Dieu, qui trouve son accomplissement ou sa dégénérescence dans un acosmisme, un panthéisme ou un alliage des deux – avec la vie divine sinon avec la divinité elle-même. Vladimir Jankélévitch souligne le paradoxe que constitue la présence de la matière dans une doctrine qui se veut vitaliste. Il penche pour une interprétation métaphorique de la matière, tendance négative au sein de la vie, « inclination anti-spirituelle », alimentant le mouvement même de la vie en lui imprimant l'élan nécessaire à son rebondissement : la matière serait l'écueil, engendré par la vie pour pouvoir rebondir et poursuivre sa course, et sans lequel elle s'exténuerait<sup>30</sup>.

Les commentateurs s'accordent à prêter un Dieu à Bergson et même à lui concéder la... vie. Son assimilation à la Vie l'arrache au registre de l'être pour le ranger sous celui du devenir. La conception aristotélicienne de la divinité consacrait le triomphe de la métaphysique de l'être contre celle du devenir. Elle n'autorisait qu'une substance – un être suprême – en guise de Dieu :

*Quand la philosophie parle de Dieu, il s'agit si peu du Dieu auquel pensent la plupart des hommes que si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait. Statique ou dynamique, en effet, la religion le tient avant tout pour un être qui peut entrer en rapport avec nous : or c'est précisément de quoi est incapable le Dieu d'Aristote adopté avec quelques modifications par la plupart de ses successeurs<sup>31</sup>.*

Le Dieu de Bergson n'est pas ; il devient. La vie garantit sa divinité contre tout encroûtement et toute sclérose. La question de son existence ne présente plus autant d'intérêt – la vie recouvrant l'être et le devenir, on ne saurait pas plus remettre en cause son existence que de son devenir. Le vitalisme de Dieu porte atteinte néanmoins à sa personnalité. Il n'est plus tant personnel qu'impersonnel, d'où le caractère privilégié, sinon paradigmatique, de l'expérience mystique, où l'extase et l'union brouillent les limites entre l'individu et la divinité. Le débordement imprévisible de l'amour désintéressé sur le plan spirituel restitue le mode de création de l'élan vital sur le plan philosophique.

*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* décèle une évolution intellectuelle qu'il ne m'a pas toujours été possible de reconstituer. D'un côté, une exaltation de la vie (du temps, du mouvement, de l'intuition...) ; de l'autre, une démonisation de la matière (de l'espace, de la mécanique, de l'intelligence...). La première pousse vers des hauteurs mystiques qui restent inaccessibles au commun des mortels qui manqueraient

<sup>29</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 292.

<sup>30</sup> Voir V. Jankélévitch, *Bergson*, Felix Alcan, 1931, p. 243.

<sup>31</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 258.

d'élan, faute d'inspiration, pour y accéder et chuteraient dans la matière. Un dessein somme toute classique où l'on retrouve des réminiscences plotiniennes et par conséquent kabbalistiques. La philosophie, essentiellement intellectuelle, procéderait par et dans des poussées mystiques davantage que par et dans des avancées de l'intelligence, à l'instar de l'évolution qui procéderait par sauts brusques plutôt que continûment comme le voulait Darwin. De même pour les considérations bergsoniennes sur l'amour censé animer l'élan créateur et présidant à l'évolution même de la vie. On ne s'y résout qu'en l'arrachant au registre spirituel, qui ne convainc qu'autant qu'on est acquis aux vertus du mysticisme charismatique s'incarnant dans des personnalités hors du commun, pour le ranger sous le registre trans-génétique – procédant par procréation. On ne sait pas pour autant si l'intuition représente le dépassement de l'intelligence, son couronnement ou sa démission ? Quand l'invoquer et quand se contenter de l'intelligence ? Peut-être devrait-on distinguer entre intuition intensive, qu'invoque le vulgaire, ne se révélant pertinente que dans la mesure où elle est nourrie par le sens commun et porte sur les réalités les plus communes, et intuition extensive ou synoptique prenant une vue d'ensemble sur telle ou telle question, telle ou telle réalité. L'une et l'autre se présentant comme des raccourcis de l'intelligence, la première à sa traîne, la seconde la devançant...





#### CHAP IV : DE SPINOZA A BERGSON

La conversion au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle de nombre de personnalités israélites, acquises au dépassement chrétien du judaïsme, est ressentie aujourd'hui comme une indignité. Les velléités de Bergson, elles, resteraient dignes, malgré leur ambiguïté ou grâce à elle. On ne peut s'empêcher pour autant de le considérer comme un cas intéressant de juif moderne tenté par la conversion – peut-être l'un des derniers. Son cas n'est pas sans évoquer celui de Spinoza, le premier juif moderne à envisager la conversion. Ce dernier ne s'entendait qu'à un régime d'immanence dans une substance infinie. Dieu s'imposait à lui comme un être immuable, quasi-géométrique, dénué de toute temporalité, se prêtant à sa connaissance par l'intelligence. L'immersion de l'homme dans l'immanence de l'être le prédispose à une plénitude contemplative où se diluent, comme fictives, toutes les distinctions de l'esprit auxquelles ne correspondent pas des distinctions géométriques. La distinction morale entre le Bien et le Mal, celle temporelle entre un instant et l'autre, celle existentielle entre les individus. Or l'occultation de toutes ces distinctions chez Spinoza se solde par une *dé-valorisation* de l'univers, livré à une nécessité inexorable, et intime une imperturbabilité religieuse et morale pavant la voie à l'assimilation du juif sinon à sa disparition. S'il n'est aucune distinction morale en Dieu, on ne saurait pas plus distinguer entre un juif et un chrétien qu'entre un homme et l'autre. Dans le spinozisme, l'altérité n'a aucun sens parce qu'il n'a pas lieu d'en avoir. Ce n'est qu'une fiction de la connaissance du premier genre, connaissance du vulgaire qui n'a pas accédé à une vision désincarnée, sous l'angle de l'éternité, de la substance. Il ne voit pas les choses en Dieu, *more geometrico*, il les voit à travers la lorgnette somme toute limitée de l'homme. En revanche quiconque s'inscrit dans la trame géométrique de la divinité ne peut que se montrer allergique à la manie du vulgaire de procéder indûment à des distinctions générant autant de contorsions religieuses et d'indispositions morales.

Dans les deux cas, l'immanence dans l'être pour Spinoza ou dans la vie pour Bergson, on assiste à une résiliation de toute transcendance et les deux auteurs se laissent tenter par le dépassement chrétien du judaïsme. Ils camperaient deux modes de la dissolution qui guette le traitement philosophique du judaïsme (à distinguer de son explicitation, forcément apologétique, en termes philosophiques). L'un et l'autre accomplissent un pas supplémentaire et s'arrachent à l'intelligence pour privilégier l'intuition : se réduisant à un point chez Spinoza, saisissant toute chose dans le panorama de la totalité de la substance ; se réduisant à l'instant chez Bergson, saisissant toute chose dans l'évolution de la vie. Chez l'un et l'autre, l'intuitionnisme invite à un mysticisme supra-intellectuel qui ne récuse pas tant la raison qu'il marque ses limites. Un mysticisme philosophique, implicite chez Spinoza, explicite chez Bergson, hors de toute tradition historique, pauvre par conséquent en symboles, voire symboliquement nul. Ce mysticisme prédisposerait au silence davantage qu'à cette générativité métaphorique et symbolique qui caractérise tant la kabbale. Or ce mysticisme, chez Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951), père du positivisme logique, comme chez Spinoza et Bergson, sonne le glas des religions historiques. Sa sonorité religieuse ne serait pas sans évoquer celle qui caractérise les religions asiatiques

cultivées sur le terreau du taoïsme. Le bergsonisme ne relance pas tant la création religieuse qu'elle la laisse sur une expectative mystique. En renonçant à se donner des fondements métaphysiques et en s'interdisant toute création positive, sinon pour alimenter les religions statiques, son mysticisme entame les vertus pédagogiques et sociales de toute religion. Il se présente à la limite comme un mysticisme sans Dieu – du moins sans celui qui inspire les fables qui meublent les religions historiques. Bergson reconnaît du reste que sa variété de mysticisme est réservée à une élite et qu'elle ne peut remplir le rôle qu'il attribue à la religion statique.

Bergson ne connaissait pas plus les grandes philosophies du judaïsme, du penseur médiéval Maïmonide (1135 – 1204) au fondateur du néo-kantisme Hermann Cohen (1842 – 1918), que le Talmud. Il ne s'en est pas moins trouvé des commentateurs pour assurer que « l'inspiration bergsonienne jaillit de ce qu'il y a de plus juif dans la sensibilité du philosophe » et pour persister à le retenir dans le giron du judaïsme : « La lame de fond de la pensée bergsonienne monte des abîmes que Bergson lui-même n'a pas sondés<sup>32</sup>. » On se plaît surtout à établir des parallèles entre Bergson et A. D. Gordon (1856 – 1922) chez lequel nous retrouvons les mêmes considérations sur l'intensité de la vie, sur son irrésistible évolution, sur la distinction entre le vécu et la connaissance et l'instinct et l'intuition... sur la vie comme site de Dieu. Les deux penseurs ne soupçonnaient pas l'existence l'un de l'autre. En revanche, tous deux connaissaient peut-être Tolstoï et son culte de la nature sinon de la vie. Contrairement à Bergson, Gordon s'inscrivait dans la grande geste kabbalistique de l'émanation assimilée à la vie universelle, de la rédemption par le culte du travail et de la renaissance nationale du peuple juif.

Les indices sur lesquels s'appuient les commentateurs plaidant pour le judaïsme de Bergson ne pèsent pas lourd comparés à son adhésion spirituelle au christianisme. Les passages qu'il consacre au prophétisme ne laisse pas de doutes sur sa position. Quarante lignes consacrées au judaïsme dans un livre de quatre cents pages sont plus déprimantes qu'encourageantes : « La raison », écrit Pallière, « est qu'il n'a vu dans le mosaïsme, même traduit et vivifié par les prophètes, qu'une forme de religion statique, peut-être la plus parfaite de l'Antiquité puisqu'elle a maintenu mieux qu'une autre la collectivité à laquelle elle s'adressait, mais enfin un simple ordre social sous sa couleur religieuse et non pas une religion proprement dite, c'est-à-dire un mysticisme<sup>33</sup>. » La conception que se fait Bergson du judaïsme reste primaire, encore plus que celle d'un Hegel, reprenant les clichés que le catholicisme n'a cessé de répandre sur le judaïsme. En plaçant son souci de la justice au-dessus du salut du peuple, le prophétisme marque peut-être un progrès sur les religions statiques, leur souci n'en concernait pas moins le seul peuple d'Israël. Si un prophète comme Isaïe « a pu penser à une justice universelle, c'est parce qu'Israël, distingué par Dieu des autres peuples, lié à Dieu par un contrat, s'élevait si haut au-dessus du reste de l'humanité que tôt ou tard il serait pris pour modèle<sup>34</sup>. » Prisonnier des contraintes et limites nationales, le prophétisme historique ne prêche qu'une morale close. Seul le christianisme lui permet d'accomplir le passage à une morale ouverte en étendant son souci de justice à l'ensemble de l'humanité : « Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme. On l'a dit bien des fois : à la religion qui était encore essentiellement nationale se substitue une religion capable de devenir

<sup>32</sup> Voir S. B. Urbach, *Mishnato shel Henri Bergson*, Université de Bar-Ilan, p. 177-78.

<sup>33</sup> A. Pallière, *Bergson et le Judaïsme*, Felix Alcan, 1932, pp. 23-24.

<sup>34</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 75.

universelle. A un Dieu qui tranchait sans doute sur tous les autres par sa justice en même temps que par sa puissance mais dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour et qui aimait l'humanité<sup>35</sup>. » Le Dieu sévère de l'Ancien Testament cède la place au Dieu d'amour des Evangiles, livrant accès à un mysticisme instruit par l'amour au point de ne saisir Dieu que dans une pamoison amoureuse : « Dieu est amour et il est l'objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. » L'amour en vient à tenir le rôle de l'élan vital et le vitalisme caractérisant la première période de Bergson trouverait son accomplissement dans le mysticisme.

Bergson n'est plus dans le judaïsme ; il est au-delà. Dans le christianisme. Son « adhésion morale » au catholicisme recouvre davantage une adhésion à sa morale ouverte qu'à ses dogmes. Elle est commandée par des considérations se nouant autour d'un sens de la responsabilité à l'égard de l'homme conscient de l'importance de la religion pour le maintien de la vie sur la planète. Bien sûr l'on peut gloser judaïquement sur plus d'un point dans la doctrine bio-religieuse de Bergson. La place qu'il ménage à la mémoire et au ressouvenir ne serait pas étrangère au judaïsme dont l'on sait le culte de la mémoire : ce sont les souvenirs historiques et généalogiques qui dessinent l'horizon de l'interprétation des textes et de la réalité et déterminent la perspective de l'action et de la pratique. Le judaïsme préconise une pédagogie du souvenir, recourant au rite et à la loi pour graver le souvenir des événements fondateurs, comme la sortie d'Egypte et le don de la Torah sur le mont Sinaï, dans la mémoire collective et dans celle des individus. Elle trouverait, par un heureux hasard, sa légitimation sinon l'un de ses énoncés possibles chez Bergson. Il n'en subsiste pas moins une différence de taille. Le judaïsme ne se coule pas dans la vie autant qu'il coule celle-ci dans un moule calendaire ritualisé au possible. Il se replie sur lui-même davantage qu'il ne se répand et ne stimule pas ses ressources créatrices, par trop apologétiques, sans acculer à une révolte. Or celle-ci prendrait, comme dans les cas de Spinoza et de Bergson, une tournure chrétienne.

---

<sup>35</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 256.