



CLASSIQUES  
GARNIER

WATERLOT (Ghislain), « Bergson et l'ouverture inachevée », *Éthique, politique, religions*, n° 7, 2015 – 2, *Sociétés fermées et sociétés ouvertes, de Bergson à nos jours*, p. 15-40

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-05782-6.p.0015](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-05782-6.p.0015)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2016. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

WATERLOT (Ghislain), « Bergson et l'ouverture inachevée »

RÉSUMÉ – La “religion mixte” est un concept des *Deux Sources* peu étudié. Pourtant, il permet de comprendre comment la “mystique complète” s’insère dans la réalité sociale et politique. Par la “religion mixte” les sociétés humaines ont pu passer de la solidarité organique à l’aspiration à la fraternité. Socialement, seule l’entrouverture est une réalité et la pleine ouverture qui peut être réalisée chez de rares personnes singulières ne peut être qu’une espérance dans les collectivités.

MOTS-CLÉS – Religion mixte, clos et ouvert, religion dynamique, mystiques complets, émotion créatrice

ABSTRACT – "Mixed religion" is a concept present in *The Two Sources* that has thus far received relatively little attention. And yet it is an essential idea which allows us to understand how the "complete mysticism" is able to fit into social and political reality. Thanks to the idea of "mixed religion", we understand that human societies were able to move from organic solidarity to yearning for fraternity. If we consider the social universe, only an incomplete opening could ever become a reality as reality; a complete opening could only become a reality for rare individuals and even then only in the form of hope placed in communities.

KEYWORDS – Mixed religion, the Closed and the Open, dynamic religion, complete mysticism, creative emotion

# BERGSON ET L'OUVERTURE INACHEVÉE

## RÉFLEXIONS SUR L'ENTROUVERTURE DES SOCIÉTÉS ET CE QU'IL EST PERMIS D'ESPÉRER

Dans cet essai, nous nous demanderons ce que signifie et comment survient, selon Bergson, la « société ouverte ». Beaucoup de réflexions prennent appui sur le couple « société close / société ouverte », et les deux termes renvoient effectivement l'un à l'autre. Mais de ce fait, on a souvent négligé de considérer les différenciations nécessaires à l'intérieur même de la notion de « société ouverte », et de bien distinguer l'aspiration à la *société (radicalement) ouverte* et la réalité envisageable d'une telle « société » dans les conditions qui sont celles de la vie sur notre planète. C'est à une telle réflexion que nous voudrions nous livrer ici, en mettant à l'occasion en évidence ce que Bergson a voulu dire par un terme généralement peu interrogé, et qui n'est effectivement présent qu'une seule fois dans *Les Deux Sources* : la « religion mixte ». On verra que, sans qu'il soit possible d'identifier « société ouverte » et « religion mixte », ce dernier concept permet d'éclairer les difficultés de l'ouverture.

### LE CLOS ET L'OUVERT

Les notions d'ouverture et de clôture ne sont ni une nouveauté ni une surprise des *Deux Sources*<sup>1</sup>. Elles sont présentes dès *L'Évolution créatrice*.

---

1 Toutes les œuvres de Bergson seront citées dans l'édition critique des PUF parue en collection Quadrige de 2007 à 2011. Table des abréviations utilisées dans les notes de cet article : *Essai sur les données immédiates de la conscience* = DI ; *Matière et Mémoire* = MM ; *Le Rire* = R ; *L'Évolution*

L'inattendu, ce n'est pas l'irruption de ces notions, c'est le rôle central qu'elles vont jouer, à partir des *Deux Sources*, dans l'économie de la pensée bergsonienne en jetant rétrospectivement sur elle une lumière singulière. Rien d'étonnant d'ailleurs que le clos et l'ouvert ne soient pas un surgissement subit dans le dernier grand livre de Bergson, puisqu'ils sont au cœur de la structure et de la dynamique de la vie, telle qu'elle est découverte et analysée dans *L'Évolution créatrice*<sup>1</sup>.

Chaque espèce vivante est le résultat d'une tension entre l'effort créateur de la vie et la résistance de la matière que la vie doit se donner à elle-même pour créer<sup>2</sup>. Créer des formes implique de consentir à la finitude, à la limitation. Et effectivement, si la source de l'élan vital est sans limite<sup>3</sup> ; l'élan vital lui-même qui parcourt notre planète, élan parmi d'autres élans qui strient l'univers, est fini, limité<sup>4</sup>. Par sa finitude, il ne demeure pas pure virtualité, mais s'affirme comme principe créateur de formes vivantes qui sont autant d'espèces. Toutefois la nécessité de composer avec une matière que l'élan s'est donné à lui-même, du fait de son « interruption<sup>5</sup> », produit une tension interne à l'histoire de la vie. « Deux processus de direction opposée<sup>6</sup> » sont confrontés l'un à l'autre. Certes, la vie au cœur de l'élan « toujours va de l'avant<sup>7</sup> », elle est ouverte « à tous les progrès<sup>8</sup> ». Mais les espèces qui sont le produit de son effort à travers la matière tournoient ou se replient sur elles-mêmes. Les espèces vivantes sont égoïstes ou « ne pensent qu'à (elles)<sup>9</sup> ». Chacune de ces espèces tend

---

*créatrice* = EC ; *L'Énergie spirituelle* = ES ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion* = DS ; *La Pensée et le Mouvant* = PM ; *Écrits philosophiques* = EP ; *Mélanges* = M ; *Correspondances* = C.

- 1 « La vie tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos » (EC, p. 12) ; ou encore : « Les sociétés d'Abeilles ou de Fourmis sont admirablement disciplinées et unies, mais figées ; les sociétés humaines sont ouvertes à tous les progrès, mais divisées, et en lutte incessante avec elles-mêmes. L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable. » (EC, p. 101-102). Le « figé » dans cette dernière citation est l'expression du clos (cf. DS p. 301) ; la « société toujours en marche » doit être rapportée à la « marche en avant » que l'on rencontrera dans DS, p. 49-57.
- 2 EC, p. 128 : « (L'effort de l'élan) est à la merci de la matière qu'il a dû se donner. » Voir aussi DS, p. 221 ; p. 223 en bas.
- 3 EC, p. 248.
- 4 EC, p. 142 ; p. 254.
- 5 EC, p. 209 ; p. 211.
- 6 EC, p. 202.
- 7 EC, p. 129.
- 8 EC, p. 102.
- 9 EC, p. 51 : « Chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela

à « tourbillonner » ou à « piétiner sur place<sup>1</sup> », préoccupée par les luttes incessantes dans un monde du vivant où il faut être attentif, faire effort, « travailler » pour simplement vivre et « qui condamne le vivant à se repaître du vivant<sup>2</sup> ». La vie irait volontiers au plus court, tout droit vers la création sans cesse renouvelée, mais la nature impose la constitution d'espèces repliées sur elles-mêmes qui entraînent le courant de la vie dans un mouvement circulaire. La clôture, mouvement de protection et facteur de conservation, est ainsi une tendance fondamentale de la nature (par quoi il faut entendre l'ensemble des productions de la vie et le cadre où elles se sont épanouies), alors que la vie tendrait à continuer en mode ouvert, c'est-à-dire selon un mouvement constamment créateur.

La clôture caractérise l'espèce. Toutefois, au sein de chaque espèce, la vie continue de travailler, et cet effort est la source des nouvelles espèces. Toute apparition d'espèce nouvelle est un « saut brusque<sup>3</sup> ». Il y a donc ouverture à chaque apparition d'espèce, à chaque nouvelle poussée créatrice de la vie. Ouverture qui cependant est immédiatement suivie d'un mouvement de fermeture. De l'espèce elle-même, de toute espèce en tant que telle, il n'y a à attendre que sa conservation.

On pourrait objecter que la différence entre l'humanité et les autres espèces vivantes consiste précisément en ce que l'humanité « brise la chaîne » qui retenait les autres<sup>4</sup>. À travers l'humanité, et seulement à travers elle, il semble que la vie ait atteint son but : produire une espèce capable de créer<sup>5</sup>. Mais comment l'atteint-elle ? Par le moyen des individus, et non par le progrès collectif de toute l'espèce humaine. Certes, toute une partie du progrès technique est collective et se produit de manière impersonnelle dans la mesure où elle exige essentiellement l'application des opérations de notre intelligence sur une matière donnée, sans effort particulier d'invention ; on étend des méthodes toutes faites à de nouvelles portions du réel sur lesquelles on s'applique. Mais pour la science,

---

consiste *l'adaptation*. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux – d'où un conflit possible avec les autres formes de la vie. »

1 EC, p. 129 ; ES, p. 24.

2 DS, p. 249.

3 EC, p. 65 ; p. 186.

4 EC, p. 264.

5 EP, p. 438 ; Onzième conférence d'Édimbourg, printemps 1914 : « Selon toute apparence le rôle de chaque personne est de créer, exactement comme si le grand Artiste avait produit d'autres artistes comme ouvrages. »

l'art, la philosophie, la morale et la mystique, toute avancée significative dépend d'une personnalité. Ainsi la méthode en biologie aurait bénéficié d'un progrès décisif lorsque Claude Bernard a inventé une nouvelle manière pour l'esprit de se tenir en présence des faits, d'instituer « le dialogue entre l'esprit et la nature<sup>1</sup> ». Dans tous les grands domaines de l'activité humaine créatrice, il faudrait compter sur des personnes. Pourtant la science, la philosophie ou l'art sont des entreprises collectives et impliquent des communautés; de même tout créateur n'est ni isolé ni l'auteur d'une œuvre totale et ultime : un des grands défauts de la philosophie, justement, est d'avoir procédé pendant des siècles comme si chaque penseur était tenu de formuler la vérité toute entière, de la livrer comme « à prendre ou à laisser » dans un système prétendument définitif<sup>2</sup>. Aux yeux de Bergson, la philosophie à venir est une « entreprise (qui) ne pourra plus s'achever tout d'un coup; elle sera nécessairement collective et progressive<sup>3</sup> ». Mais chaque pas nouveau aura supposé un effort d'intuition personnel et original qui sera rapporté et comparé aux autres efforts accomplis<sup>4</sup>. « Là où il n'y pas un effort personnel, et même original, il n'y a même pas un commencement de science<sup>5</sup> ». Ce qui vaut pour le « scientifique » vaut pour le philosophe. Il faut donc distinguer – pour mieux unir – le collectif et l'individuel, le social et le personnel. On notera d'ailleurs que Bergson a fortement soutenu après 1907, donc après la publication de *L'Évolution créatrice*, l'idée que la *personnalité* est ce vers quoi toute la philosophie, sa philosophie, doit s'orienter<sup>6</sup>. C'est par la personnalité, en dernière instance, que se comprend et se produit la création dans l'univers humain.

1 *PM*, p. 230.

2 *EC*, p. 192.

3 *EC*, p. 193.

4 Il ne faut pas se méprendre sur la compréhension bergsonienne du travail collectif, tel qu'il le présente également dans la seconde partie de l'Introduction de *La Pensée et le Mouvant* : il s'agit de rapporter et confronter les uns aux autres des efforts d'intuition qui, pour pouvoir être réalisés, demandent effectivement le moment d'isolement dans un « poêle »!

5 *PM*, p. 232.

6 À la première conférence d'Édimbourg, donnée dans le cadre des *Gifford Lectures* au printemps 1914, Bergson déclarait : « On peut considérer le problème de la personnalité comme le problème central de la philosophie [...] Tous les problèmes philosophiques convergent vers ce problème suprême, qui apparaît donc comme le centre autour duquel toute la philosophie gravite ou devrait graviter. » (*EP*, p. 418-419). Sur le problème de la personnalité, voir Patricia Verdeau, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-Paris, Éd. Peeters, 2011.

Insistons-y un peu : l'humanité n'est pas une réalité ouverte en tant qu'elle est une espèce essentiellement marquée par son caractère social. La multitude des sociétés humaines, à travers lesquelles l'humanité s'est toujours manifestée (il n'y a pas d'unité naturelle de l'humanité), occupent le pendant des sociétés d'hyménoptères et toutes se tiennent comme en vis-à-vis « au bout des deux principales lignes de l'évolution animale<sup>1</sup> ». Pour assurer leur cohésion et leur unité, les sociétés humaines constituent un solide « système d'habitudes<sup>2</sup> » qui lient leurs membres et les inclinent presque irrésistiblement à répondre aux attentes collectives. Ayant une force analogue à celle de l'instinct, le système d'habitudes peut être qualifié d'« instinct virtuel<sup>3</sup> ». « Autorité, hiérarchie, fixité<sup>4</sup> » constituent le fond des sociétés humaines laissées à elles-mêmes, à leur développement spontané. Ce n'est pas par-là qu'elles peuvent être dites *ouvertes*. Non, si les sociétés humaines s'ouvrent jusqu'à faire paraître la perspective d'une humanité, c'est grâce à l'effort de certaines personnes, personnes singulières, qui se sont montrées capables d'intensifier de manière décisive le halo d'instinct<sup>5</sup> entourant leur intelligence et de le retourner en intuition<sup>6</sup>. Cette intuition, dont la plus élémentaire consiste à réfléchir l'écoulement continu de la durée au cœur de la conscience, permet plus globalement de renouer le contact avec le mouvement de la vie et de coïncider avec lui, jusqu'à remonter à sa racine dans un effort de genèse à rebours. L'intuition ouvre ainsi l'accès à ce que l'intelligence ne saurait atteindre, puisque cette dernière ne touche qu'à ce qui est tout fait (qu'elle analyse) et non pas à ce qui *se fait*. Mais en tant qu'ils sont la manifestation d'une espèce animale, les êtres humains sont irréductiblement marqués par la clôture. L'ouverture leur vient du fait que, dans cette espèce, des individus peuvent, s'ils sont capables d'un effort particulier et difficile, se libérer de leur condition naturelle et communiquer ou transmettre certains fruits de leur libération.

1 *DS*, p. 23, p. 122, p. 283.

2 *DS*, p. 2, p. 53.

3 *DS*, p. 23, p. 114.

4 *DS*, p. 301.

5 L'instinct est un mode de connaissance qui consiste à connaître immédiatement une réalité, de l'intérieur, sans médiation. À propos de l'instinct, le texte bergsonien majeur est le chapitre 2 de *EC*.

6 Le retournement de l'instinct en intuition consiste à détacher l'instinct des objets auxquels il est naturellement rivé et qui l'extériorisent en mouvements de locomotion. L'intuition est « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. » (*EC*, p. 178).

LES DEGRÉS DE LIBÉRATION  
ET LE RÔLE DE LA MYSTIQUE

Il y a plusieurs degrés de libération (plusieurs façons de réaliser le sens de la vie). On le voit à la fin de l'article « La conscience et la vie<sup>1</sup> » où sont évoqués successivement l'amour maternel, le commerçant et le chef d'usine entreprenants, les artistes, les savants. À chaque fois la libération est articulée à une création. Plus exactement, c'est dans une création (et Bergson soutient que l'éducation d'un enfant est une création) que l'humanité en l'humain se libère. Cela peut tenir en une formule : au lieu de reconduire sempiternellement ce qui est, comme cela se passe dans toutes les espèces animales, les êtres humains créent et par-là même se créent. Mais le plus haut degré de création est celui des « grands hommes de bien<sup>2</sup> ». L'artiste et le savant ne vont pas si loin ou si haut, parce qu'ils sont tournés vers la saisie intuitive et la connaissance des formes que l'effort de la vie a déjà constituées en ce monde, c'est-à-dire en notre système solaire. Ils considèrent donc ce qui *est fait* ; leur effort est tourné vers des réalités dont la beauté exprime la puissance de la vie, mais qui sont en même temps *l'expression d'autant d'arrêts de la vie*. Pour Bergson en revanche le « grand homme de bien », qualifié de « moraliste » dans « La conscience et la vie », apporte du nouveau dans et à travers son action même, et cette nouveauté est de nature sociale. Le « grand homme de bien » produit au cœur de la société une sorte de révolution. Son « action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité<sup>3</sup> ». Commence alors un courant indéfiniment créateur. C'est ce courant qu'il nous faut examiner.

Mais tout lecteur de Bergson sait que *Les Deux Sources* réservent une surprise par rapport à l'article de 1919 sur lequel nous venons de nous arrêter. Nous l'avons vu à l'instant : à la pointe de la création, il était question du « moraliste ». En 1932 c'est terminé, ou ce terme, encore employé quelquefois, est décliné dans son sens traditionnel et

---

1 Premier article dans le recueil *ES*.

2 *ES*, p. 25.

3 *Ibid.*



réservé aux philosophes de la morale<sup>1</sup>. Les « grands hommes de bien » sont désormais « les saints du christianisme, [...] les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme<sup>2</sup> ». Ou encore ils sont « des fondateurs et réformateurs de religion, des mystiques et des saints<sup>3</sup> ». Pour qualifier les représentants de la morale ouverte, on ne semble sortir de la sphère des personnages religieux qu'une seule et unique fois : à la page 47, Bergson évoque les « héros obscurs de la vie morale<sup>4</sup> ». Mais l'expression ne dit rien de net. On pourrait encore objecter que l'auteur des *Deux Sources* compte Socrate parmi les éminents représentants de la morale ouverte... mais cela ne change rien puisqu'il dit de lui que « sa mission est d'ordre religieux et mystique<sup>5</sup> ».

En réalité, la morale ouverte qui brise la clôture du social est maintenant incarnée par les mystiques. Le dernier Bergson estime que l'événement fondamental de l'histoire de l'humanité, l'ouverture de la société, est advenu par l'action des mystiques, et plus précisément des « mystiques complets ». La différence entre « mystiques complets » et « incomplets » tient à l'implication de la volonté dans la relation à Dieu ou « à l'élan de vie<sup>6</sup> ». Les « mystiques incomplets » (Grecs ou orientaux<sup>7</sup>) s'arrêtent à la contemplation de Dieu ou à la suspension de toutes choses dans le « nirvana ». Les « mystiques complets » sont ceux qui vont jusqu'à vider radicalement leur volonté propre pour la laisser investir par la volonté divine. À tel point qu'ils sortent de l'espèce et constituent une reprise du mouvement créateur de l'élan vital sur cette Terre : « cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu<sup>8</sup> ». Ces personnes-espèces ne sont pourtant pas sans

1 DS, p. 61, p. 67, p. 98, p. 193, p. 291, p. 296, p. 323.

2 DS, p. 29.

3 DS, p. 49.

4 Ce qui ne permet pas de dire si l'on sort ou non du champ religieux.

5 DS, p. 60.

6 DS, p. 249-250 : « L'amour mystique de l'humanité [...] (coïncide) avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait [...] Il voudrait avec l'aide de Dieu parachever la création de l'espèce humaine [...] Ou pour employer des mots qui disent [...] la même chose dans une autre langue : sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même. »

7 DS, p. 229-240. Le mysticisme grec est articulé à la philosophie antique (sans s'y identifier) et va de Dionysos à Plotin (Bergson ne cite pas Proclus). Le mysticisme oriental recouvre l'hindouisme et le bouddhisme, ainsi que les courants mystiques iraniens antiques.

8 DS, p. 285. Voir également p. 97.

liens les unes avec les autres. Paradoxalement, elles constituent une sorte de famille, puisqu'elles sont toutes rapportées au Christ. C'est en effet une particularité, et éminemment discutable, de la pensée bergsonienne : estimer qu'il n'y a de « mystique complète » que par le christianisme<sup>1</sup>. Une telle affirmation pour Bergson signifie avant tout que c'est par le Christ des Évangiles que serait survenue la nouveauté qui consiste à vivre « l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine<sup>2</sup> ».

Allons plus loin : si en tant qu'imitateurs du Christ les « mystiques complets » vivent une *suivance*<sup>3</sup> radicalisée et l'ascèse d'une métamorphose décrite dans les pages 243 à 247 des *Deux Sources*, le Christ lui-même est appelé à entrer dans la pensée bergsonienne comme point limite de cette même pensée. En effet l'ouverture survient par les « mystiques complets », et ces mystiques sont tels du fait qu'ils suivent et continuent le Christ. Le Christ, origine de la mystique complète, devient alors une sorte de foyer de rayonnement pour *Les Deux Sources* et, en même temps, le point limite par lequel l'ouvrage est aux confins de la théologie<sup>4</sup>. Car avec le Christ, il s'agit de penser l'impensable : l'incarnation directe du principe même de l'élan. Il ne s'agit pas, avec le saint des Évangiles, d'un mystique éminent, ou du premier entre des

---

1 Cette thèse de l'exclusivité chrétienne du mysticisme complet a été discutée et contestée par de nombreux lecteurs et interprètes des *Deux Sources*. Par exemple on peut lire de Paul Masson-Oursel, « L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme incomplet ? » (*Revue de métaphysique et de morale*, XL, n° 3, juillet-septembre 1933, p. 355-362) ; ou encore, à propos du judaïsme, un article de Francis Kaplan, « Le christianisme de Bergson » (*Évidences*, n° 19, mai-juin 1951, p. 12-17). Aujourd'hui que nous connaissons davantage les mysticismes des différentes religions majeures, il apparaît clairement que la position bergsonienne est, sur ce point précis, faible. En considérant les choses rétrospectivement, la position d'une Simone Weil sur cette question semble beaucoup plus féconde. Certes elle ne parle pas d'une incarnation qui surpasserait celle du Verbe en Jésus, mais soutient la pluralité des incarnations du Verbe en diverses figures (Krishna, Osiris, ...). Voir à ce sujet, entre autres, *Lettre à un religieux* (Paris Gallimard, 1951) où on peut lire : « Il n'est pas certain que le Verbe n'ait pas eu des incarnations antérieures à Jésus, et qu'Osiris en Égypte, Krishna en Inde n'aient pas été de ce nombre. » (p. 989 in *Œuvres*, éd. Fl. de Lussy, Gallimard, coll. « Quarto », 1999).

2 *DS*, p. 242.

3 Le terme (traduction de *Nachfolge*) est emprunté au théologien protestant allemand Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

4 Il convient de noter que dans une lettre du 24 mars 1933, adressée à Blaise Romeyer (sj), Bergson écrit : « Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement [...] un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle ».

pairs (et premier chronologiquement). Étienne Borne demandait dans un article important<sup>1</sup> si, dans la perspective bergsonienne, d'autres Christ devaient venir, voire des mystiques qui le surpasseraient. Mais c'est qu'il n'avait pas saisi la portée de l'affirmation bergsonienne selon laquelle « les grands mystiques [...] se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles<sup>2</sup>. »

*Originaux mais incomplets.* Voilà qui est singulier, car les « grands mystiques » décrits tout au long des quinze pages précédant ce passage sont précisément les mystiques...complets. À partir de là, de deux choses l'une : soit il faut admettre que les mystiques complets sont en fait incomplets par comparaison au Christ qui serait le seul vraiment complet ; soit le Christ est plus qu'un mystique. Cette deuxième branche de l'alternative est délicate et le lecteur philosophe résistera, toujours tenté d'intégrer la christologie bergsonienne dans les christologies rationnelles. Ainsi fit Henri Gouhier à la fin de son *Bergson et le Christ des Évangiles*<sup>3</sup>. Mais il faut bien dire que la tentative est tirée par les cheveux. Elle consiste à comprendre la prééminence du Christ comme liée à un fait : il est celui par qui l'ouverture survient pour la première fois dans sa radicalité et il est, dans son geste même d'ouverture de la volonté à Dieu, indépassable<sup>4</sup>. Mais en réalité le cœur du problème n'est pas là. Où serait-il alors ? À quoi tiendrait-il ? Il tiendrait au fait que le Christ est présenté dans les Évangiles comme le seul mystique à s'être tenu *naturellement dans l'ouvert*, sans devoir passer par la métamorphose radicale que vivent et subissent tous les autres mystiques orientés vers lui et désirant le suivre ou répondre à l'appel qu'ils pensent leur être adressé. Le Christ aurait été de lui-même et spontanément le premier mystique complet<sup>5</sup>. Certes, il « peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël<sup>6</sup> ». Mais aussitôt Bergson ajoute que le prophétisme

1 « Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne », dans *Études carmélitaines*, 17, n° 2, octobre 1932, p. 157-184.

2 *DS*, p. 254.

3 Paris, Fayard, 1961 ; rééd. Paris, Vrin, 1987, 1999<sup>3</sup> (éd. revue et corrigée).

4 *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, p. 119.

5 Théologiquement parlant cela revient à dire que Jésus n'est pas marqué par le péché (la clôture dans le langage de Bergson) et qu'il est donné comme l'incarnation du Fils éternel de Dieu.

6 *DS*, p. 254.

juif ne peut pas être tenu pour mystique, parce que « Jahveh était un juge trop sévère » et parce que la religion des prophètes « était encore essentiellement nationale<sup>1</sup> ». Les prophètes juifs ont donné au Christ la modalité de manifestation de sa mystique, ils ont communiqué « la passion de la justice<sup>2</sup> », mais il ne leur doit pas la présence immédiate de Dieu à sa volonté. Cette présence immédiate supprime toute « histoire personnelle » de Jésus, qui est en effet insaisissable dans les Évangiles, même dans l'Évangile de l'enfance que l'on trouve chez Luc. Ce dernier semble n'avoir été écrit que pour montrer que le Christ, même enfant, était déjà ce qu'il avait à être<sup>3</sup>. Si les mystiques complets, tous et chacun d'eux, sont des imitateurs *originaux* du Christ, c'est qu'ils ont en effet une identité, une personnalité constituée à travers une histoire individuelle avec ses vicissitudes à assumer : ils deviennent mystiques, ils deviennent « une espèce à individu unique ». Ils ne le sont pas *de naissance*. Le Christ, lui, semble être impersonnel, ne pas avoir de visage ou pouvoir en revêtir beaucoup. Il n'a pas de passé à transfigurer, il n'a pas vraiment de famille<sup>4</sup>, il est comme un *hapax*<sup>5</sup>. Ce que Bergson reconnaît pleinement puisqu'après la publication des *Deux Sources* il déclare dans un entretien avec le chanoine Magnin que le Christ est « le Surmystique<sup>6</sup> ». Si bien que les « mystiques complets » peuvent être nommés tels sans contradiction, car eux ne posent pas un problème insurmontable à la philosophie. Celui qui pose vraiment un problème à la philosophie, devant lequel la philosophie est même conduite à se taire (et il n'y a effectivement pas de christologie à proprement parler chez Bergson), c'est le Christ. Tout ce que la philosophie penserait être amenée à en dire relèverait en fait de la théologie. Et en même temps,

---

1 *Ibid.*

2 *DS*, p. 255.

3 Dès sa présentation au temple, alors qu'il est nourrisson, il est reconnu comme le Messie par un certain Syméon (*Luc* 2.25-33); puis à douze ans il extasie les maîtres du temple par l'intelligence de ses propos et déclare à ses parents : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? » (*Luc*, 2.49).

4 « Qui sont ma mère et mes frères ? Et, parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : "Voici ma mère et mes frères" » (*Marc* 3.33-34). Voir aussi *Matthieu* 12.46-50 et *Luc* 8.19-21.

5 Ce point a été étudié par Anthony Feneuil dans l'ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011.

6 « Entretien de Bergson avec le chanoine Magnin », in Émile Poulat, *L'Université devant la mystique*, *Op. cit.*, p. 276 : « Jésus est bien, en effet, le Surmystique ».

le Christ est le point limite qui fait pour ainsi dire se toucher la philosophie et la théologie.

S'il était important de le souligner, c'est pour marquer que, dans la perspective bergsonienne, l'ouverture des sociétés humaines dépend d'une activité morale qui elle-même s'enracine dans la vie mystique des mystiques complets, eux-mêmes tributaires d'une relation à un être qui demeure opaque pour la philosophie. La philosophie peut comprendre ce que signifie l'ouverture radicale. Elle ne peut pas comprendre comment cette ouverture a pu survenir, comprendre la racine de la vie mystique complète : elle ne peut que la désigner. Elle dépend ainsi, pour cette question, d'une donation première (la figure du Christ des Évangiles), elle-même ininterrogeable par la philosophie telle que Bergson la conçoit.

En revanche elle peut se poser la question des modalités de diffusion ou de contagion de l'esprit d'ouverture inhérent à la mystique. Comment l'ouverture issue de la mystique complète a-t-elle pu gagner la société ?

DE L'« ÉMOTION CRÉATRICE »  
À LA « RELIGION MIXTE »

Des personnalités dont il faut supposer des aptitudes exceptionnelles ont été libérées de la nécessité d'être une espèce et par leur rayonnement ont suscité dans leur entourage un éveil qui a provoqué la société à l'ouverture. Insistons sur le caractère d'éveil que constitue le rayonnement de « l'émotion créatrice ». Car une raison (*la* raison) par elle-même ne mobilise ni n'entraîne la volonté. C'est le vieux problème, repris par Bergson, des mobiles de la raison pratique : pour que la volonté morale soit efficace et entraînante, il importe que nos passions et nos inclinations soient muselées ou plus exactement surmontées par une puissance plus grande. La meilleure des raisons, celle qui semble la plus vraie et la plus juste à notre intelligence et à notre jugement, ne constituera pas un mobile suffisant<sup>1</sup>. Seul un sentiment, mieux : une émotion, peut surmonter la force de la passion en moi<sup>2</sup>. Dans le cadre de l'univers social commun et de la vie

1 *DS*, p. 88.

2 *DS*, p. 35.

ordinaire, c'est un système d'habitudes, si fortes qu'elles ressemblent à de l'instinct, qui a su maîtriser les inclinations individuelles à ne penser qu'à soi. Mais avec la morale ouverte, il n'est plus question d'habitudes, mais d'émotion suscitée et soulevée par la rencontre d'un mystique<sup>1</sup>. Émotion de voir s'ouvrir la perspective d'un monde nouveau, où nos motifs d'agir ne sont plus conditionnés par nos intérêts individuels et sociaux, où les modes de relation à autrui, et même à toute altérité, sont bouleversés<sup>2</sup>. La chaleur d'une fraternité, d'une bienveillance générale, la perspective d'une disparition des haines – donc des guerres – parce que les motifs même de ces haines paraîtraient pour ce qu'ils sont ; une telle perspective, dont les arrhes sont déjà données au cœur d'une rencontre agissante, suscite une espérance enthousiasmante, une « émotion créatrice » au sens où, libérant l'esprit de ce qui l'occupe naturellement, elle lui permet de penser des formes nouvelles d'intersubjectivité et de socialisation.

Ainsi les mystiques ont suscité l'idée antinaturelle d'égale dignité de toute personne<sup>3</sup> ; ou encore l'idée que la guerre est *par elle-même* mauvaise et qu'il est injustifiable de se glorifier des massacres perpétrés, comme on l'a pourtant si longtemps fait depuis l'apparition des *sapiens sapiens*<sup>4</sup> ; etc. Mais ces idées ont mis un temps considérable pour mûrir et s'implanter dans les corps sociaux. Pour quelles raisons ? D'abord parce que les personnes capables de vivre un contact avec le principe de la vie sont rares<sup>5</sup>. Nous le disions, un « mystique complet » est comme une espèce nouvelle à lui seul, mais qui n'aura pas de descendance génétique. Il ne peut transmettre à une descendance « la continuité d'un plasma germinatif » modifié, pour parler comme Weismann<sup>6</sup>. Pourtant transmission il y a, mais par une autre voie, par l'éveil d'une émotion suscitée chez certains de ceux qu'il rencontre, émotion qui provoque une

---

1 DS, p. 30.

2 DS, p. 50.

3 DS, p. 299.

4 DS, p. 297.

5 DS, p. 225 : « Le mysticisme pur est une essence rare. »

6 EC, p. 26. Dans un article intitulé « L'exception mystique et la santé moyenne de l'esprit dans *Les Deux Sources* » (*Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002, p. 215-229), Jean-Christophe Goddard a été attentif à l'exceptionnalité mystique qu'on *pourrait* interpréter en termes génétiques, bien qu'il faille écarter cette tentation. Mais il a été fasciné par la différence entre ce qu'il nomme « l'anthropos céleste » et « l'anthropos terrestre », au point de ne plus être sensible au travail du mixte, c'est-à-dire au lieu d'entrecroisement de l'un et de l'autre.

imitation singulière, c'est-à-dire une imitation qui n'est pas le mime, la copie de la personne inspirante et admirée, mais invitation à découvrir au fond de soi une personnalité mystique virtuelle que l'émotion appelle à l'existence<sup>1</sup>. Tout se passe comme si nous étions tous porteurs de la virtualité d'un développement mystique, mais qui doit, pour cesser d'être virtualité, recevoir le choc d'une rencontre. Ainsi l'émotion créatrice a pour signification profonde, chez celui qui l'éprouve, de faire naître une personnalité mystique nouvelle dans le monde, c'est-à-dire une personnalité qui vit un contact plus ou moins profond avec le principe de la vie. Mais il faut tout de suite atténuer le propos, et rappeler ce que l'expérience même fait dire à Bergson, à savoir qu'il y a très peu de personnalités mystiques de haut vol parmi les êtres humains, et même peu de mystiques tout courts<sup>2</sup>. Pourquoi cette rareté ?

Les raisons sont multiples. La première tient sans doute aux différences individuelles fortes, et au fait que les individus n'ont pas les mêmes capacités à faire fructifier en eux une relation avec le principe de la vie. Bergson lui-même, qu'on interrogeait sur son rapport à la mystique, a reconnu à la fin de sa vie qu'il n'y avait jamais eu en lui que les linéaments d'une vie mystique<sup>3</sup>. Il en irait de même de la plupart des êtres humains : il y a bien de la différence entre la possibilité de faire quelques pas dans la voie mystique, si l'on y est entraîné ou si l'on s'y décide, chose d'après lui à la portée de presque tous<sup>4</sup>, et développer pleinement une vie mystique, jusqu'à la rendre complète. Pour la plupart, cela finirait mal, « l'effort (les) briserait<sup>5</sup> ». Qui s'est informé de chemine-ments mystiques concrets sait qu'il y a plus d'un naufrage<sup>6</sup>. « L'aventure mystique », pour parler comme Jean-Pierre Jossua<sup>7</sup>, est risquée, comme toute aventure. Bergson évoque d'ailleurs, brièvement mais nettement,

1 *DS*, p. 30-31, p. 102.

2 *DS*, p. 226, p. 285.

3 Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 275, 2 mars 1938 : « Il y avait chez moi, non l'étoffe, mais le commencement d'un mystique. J'aurais voulu qu'il y eût plus qu'un commencement. Mais on ne peut que se mettre dans un état d'âme qui favorise le mysticisme. »

4 *DS*, p. 260-261.

5 *DS*, p. 227.

6 Voir par exemple Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* de Dominique-Marie Dauzet, Paris, Cerf, 2006. Spécialement le chapitre III.

7 Cf. Jean-Pierre Jossua, *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Paris, Gallimard, 1996.

la dureté de l'épreuve de métamorphose mystique aux pages 244-245 des *Deux Sources*. La deuxième raison de la rareté des personnalités mystiques est la pression du corps social sur les individus. Qui s'engage sur la voie mystique tourne d'abord le dos aux dieux et à la cité<sup>1</sup>. Le prix à payer est élevé : la peur nous transit lorsque nous nous trouvons en porte-à-faux, voire en réelle sécession avec le corps social dont nous tirons pour l'essentiel, sans y penser, le sentiment de notre identité et jusqu'au respect que nous avons pour nous-mêmes<sup>2</sup>. Comme l'écrivait Simone Weil, « la personne ne s'épanouit que lorsque du prestige social la gonfle<sup>3</sup> ». Tourner le dos au corps social, c'est consentir à larguer les amarres sans être sûr d'aborder quelque part, puisque la vie mystique commence par des pressentiments forcément vagues et incertains, Bergson parlant simplement, au commencement, de quelque chose qui *fait écho*<sup>4</sup>. Une troisième raison tient au fait que la majorité des êtres humains a l'attention rivée sur l'effort nécessaire pour simplement vivre, perpétuer l'existence. La disponibilité spirituelle requise est impossible lorsque la vie est une lutte sourde et quotidienne pour savoir si l'on conservera demain, dans le monde qui est d'abord un monde du travail avec sa loi du marché, les moyens de vivre et de se nourrir<sup>5</sup>.

Dans les faits, les « mystiques complets » atteignent quelques disciples, qui en atteignent d'autres, et forment ainsi des sortes de communautés de vie ouverte, où l'existence est considérée selon des critères nouveaux. Mais en passant de disciples en disciples, l'intensité de vie mystique s'amortit sensiblement<sup>6</sup>, se dilue, s'atténue. Et surtout la question devient : comment faire en sorte que la société dans son ensemble soit touchée par l'impulsion donnée par quelques-uns ?

À ce point précis survient la « religion mixte », dont il n'est question qu'une fois dans *Les Deux Sources*<sup>7</sup>, mais qui est un concept important<sup>8</sup>.

1 *DS*, p. 235.

2 *DS*, p. 65.

3 « La personne et le sacré » dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 27.

4 *DS*, p. 228.

5 *DS*, p. 249.

6 *DS*, p. 250 : même dans des communautés religieuses réunissant « un petit nombre de privilégiés », l'« élan mystique » est « déjà affaibli ».

7 *DS*, p. 227.

8 C'est l'un des deux concepts par lesquels on peut comprendre la diffusion du mysticisme dans le monde humain. Le deuxième, beaucoup plus évident dans *Les Deux Sources* et qui



C'est par la « religion mixte », en fin de compte, que l'on comprend pourquoi il est encore légitime de parler de religion quand on considère d'une part la « fonction fabulatrice<sup>1</sup> » et ses productions fantasmatiques et idéo-motrices, à la racine de la plupart des religions, et d'autre part l'intuition mystique complète et la métamorphose qu'elle produit dans la personne. Les produits de la fonction fabulatrice et les fruits de l'intuition mystique diffèrent en nature, mais si on peut donner aux uns et aux autres le nom de religion, c'est parce qu'ils se rencontrent dans une « religion mixte ». Qu'est-ce que cette religion mixte ?

C'est la religion issue de la fonction fabulatrice (« religion statique » qui est présente à tous les corps sociaux) investie et subvertie par la vie mystique (« religion dynamique » vécue par les mystiques). La religion issue de la fonction fabulatrice, si on la considère dans son état de maturation avancée, est un ensemble rassurant, palliant à certains dangers que l'intelligence fait courir à l'individu et à la société, de croyances représentables et partagées, coordonnées dans des récits et appuyées sur des mythes, rappelées dans des rites et des cérémonies qui soudent une communauté, inscrites enfin dans chaque sujet par des actes déterminés, en particulier la prière. Les principaux acquis de la mystique, en particulier le type nouveau de relation de l'homme au principe de la vie, prennent forme de récit, cristallisent en doctrine et s'insèrent dans la religion statique qu'ils rencontrent et transforment significativement<sup>2</sup>. Il était impossible pour le mystique de s'adresser à tous directement. Il le fera donc indirectement, par le biais de la forme de religion généralement partagée (la « religion statique » qui est une sorte de « religion naturelle » en un sens bien particulier<sup>3</sup>), en laquelle a été infusée de la mysticité, une parole renvoyant à une expérience nouvelle. Évidemment, l'émotion mystique aura pour ainsi dire disparu

---

vient compléter le dispositif comme moyen risqué mais nécessaire, c'est la « mécanique » (l'industrie) comme point d'appui et pivot de la libération de l'attention des hommes (cf. tout le chapitre 4).

1 Pour une définition du concept, voir *DS*, p. 111-115 et p. 205-208.

2 *DS*, p. 252 : « Nous nous représentons donc la religion comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité. Par elle, tous peuvent obtenir un peu de ce que possédèrent pleinement quelques privilégiés. Il est vrai qu'elle a dû accepter beaucoup de choses, pour se faire accepter elle-même. L'humanité ne comprend bien le nouveau que s'il prend la suite de l'ancien. » Il faut entendre ici « la religion » comme étant la « religion mixte ».

3 *DS*, p. 216-217.

dans l'opération, en tout cas il n'en restera pas grand-chose, seulement une vague atmosphère. Mais Bergson ajoute que ce qu'elle aura gagné, c'est la force de pression inhérente à la religion statique ; et que par ailleurs aux esprits prédisposés, une indication suffit pour que naisse une émotion capable de susciter la vie mystique<sup>1</sup>. Ils peuvent rencontrer cette indication dans la « religion mixte ».

En tout cas nous voyons nettement apparaître, avec la « religion mixte », ce qui a le plus souvent été négligé dans les lectures de Bergson : c'est le point de rencontre entre la vie mystique et la réalité humaine la plus ordinaire. Les lecteurs se laissent volontiers fasciner par la méthode bergsonienne qui consiste à aller aux extrêmes pour comprendre de quoi est composée la réalité ordinaire, toujours mixte<sup>2</sup>. On se tient volontiers aux « deux limites extrêmes<sup>3</sup> » sur lesquelles on glose alors que Bergson lui-même nous prévient qu'elles ont « plutôt un intérêt théorique ; il n'arrive guère qu'elles soient réellement atteintes<sup>4</sup> ». Et l'on néglige le retour à la réalité qui est sous nos yeux, qu'il s'agissait pourtant de comprendre. Cette réalité comporte des religions mixtes que Bergson avait le souci de préserver. Mais quelles sont ces « religions mixtes » dont nous n'avons donné pour l'instant que le nom bergsonien ? C'est en premier lieu et pour l'essentiel, aux yeux de l'auteur des *Deux Sources*, les diverses formes de christianisme. Le catholicisme romain, les courants du protestantisme, les diverses orthodoxies, l'anglicanisme, etc., sont en effet les formes concrètes que la « religion mixte » a prises dans l'histoire humaine. Bergson laisse de côté, comme on sait, et de manière on ne peut plus contestable, le judaïsme et l'islam<sup>5</sup>. En tout cas il semble porter de fait le souci de la préservation des formes historiques

1 *DS*, p. 239. Ou encore *DS*, p. 227 : « Il arrive à des formules presque vides de faire surgir ici ou là, véritables paroles magiques, l'esprit capable de les remplir. »

2 *DS*, p. 81-82. Le sociologue Albert Bayet (« Morale bergsonienne et sociologie », dans *Année sociologique*, année 1935, p. 1-51) est un cas typique de lecture unilatérale de Bergson, précisément par refus d'intégrer les présupposés de méthode et pour n'avoir pas compris l'analyse des mixtes à laquelle Bergson se livre toujours. Sur la question des mixtes et de leur analyse chez Bergson, voir *Le bergsonisme* (1966) de Gilles Deleuze.

3 *DS*, p. 48.

4 *Ibid.*

5 Quant aux formes de culte et d'organisation propres à l'hindouisme et au bouddhisme, il les laisse implicitement hors de considération dans la mesure où il ne s'agit pas, pour lui, de mysticismes complets, et par conséquent pas davantage de « religions mixtes » au sens plein du terme.

et ecclésiales du christianisme, puisqu'au Père A.-D. Sertillanges qui l'interrogeait en 1940 sur l'importance de la présence du catholicisme dans le corps social et disait : « Le Christ agit historiquement par l'Église. Son Évangile est socialisé, et c'est ce qui en fait l'efficace » ; Bergson aurait répondu : « De cela je ne doute en aucune façon<sup>1</sup> ».

La réalité concrète, toujours mixte, est ce à quoi il faut veiller. Mais cette réalité nous met devant « une singulière complication de sentiments, d'idées, de tendances qui s'entrepénètrent<sup>2</sup> », et nous ne pourrions la démêler correctement sans « styliser l'expérience », dans « un schéma où figurera l'essentiel<sup>3</sup> », c'est-à-dire la stylisation des deux forces contraires (l'une de pression, l'autre d'aspiration) dont la rencontre produit le mixte, mais qui, considérées pour elles-mêmes, expriment d'une part la société telle que l'aurait déposée la nature, close et disciplinée jusqu'au quasi-automatisme, et de l'autre côté la vie mystique dans sa radicalité, continuité de vie créatrice au sein d'une individualité qui est comme une espèce nouvelle à individu unique. C'est pourquoi aussi il importe de bien distinguer les personnes qui peuvent, exceptionnellement (si elles sont des « personnalités privilégiées ») s'installer à demeure dans l'ouvert et les sociétés qui auront toujours tendance, quelles qu'elles soient, à se refermer, même après avoir accueilli un tant soit peu l'ouverture à travers la constitution de *religions mixtes*. L'ouverture vient aux sociétés par certains de leurs membres ; mais ce qui est transmis doit consentir à être profondément altéré, quant à la forme et dans une certaine mesure quant au fond, pour pouvoir être accueilli : c'est le prix de l'accueil des fruits de l'activité mystique par le corps social. Mais cet accueil est aussi ce qui peut rendre possible, dans la société ainsi entrouverte, un réveil du feu que quelques-uns ont su allumer<sup>4</sup>.

---

1 Antonin-Dalmace Sertillanges (o.p.), *Avec Henri Bergson*, Paris, Gallimard, « Collection Catholique », 1941, 59 p. ; rééd. Mons, Sils-Maria Éd., « Les Fac-similés », 2002. L'extrait cité est à la page 55. Comme il s'agit d'une restitution d'entretien non relu par le philosophe, il faut bien sûr employer le conditionnel quand un propos est attribué à Bergson. Mais on sait qu'à la fin de sa vie il a déclaré se sentir très proche du catholicisme, et le codicille de son testament, rédigé le 9 mai 1938, affirmait qu'il se serait converti s'il n'avait vu « se préparer depuis des années [...] la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. » (C., p. 1169-1670).

2 *DS*, p. 19.

3 *Ibid.*

4 *DS*, p. 47.

SOCIÉTÉS ENTROUVERTES  
ET HORIZON DE FRATERNITÉ

Au sein de la « religion mixte », ce qui est recouvert et en attente d'être réactivé est beaucoup plus qu'un corps de doctrine ; c'est une attitude, une manière d'être au monde et d'agir, à laquelle on a donné le nom de *fraternité*<sup>1</sup>. Toute société est porteuse de l'exigence d'une *solidarité sociale* sans laquelle elle ne pourrait exister. La pénétration en chacun des exigences de cette solidarité, pénétration manifestée en système d'habitudes profondément enracinées par une discipline reçue dès le plus jeune âge, constitue toute l'obligation morale d'une société close<sup>2</sup>. Mais la fraternité n'a rien à voir avec la solidarité. Elle n'exprime pas, comme la solidarité sociale, la volonté d'unir étroitement les individus d'une société en vue de l'affirmation optimale de sa propre force et de sa capacité à tenir face aux autres communautés humaines tenues pour des ennemies virtuelles<sup>3</sup>. La fraternité est la gratuité d'un don, la volonté de considérer tous et chacun, y compris les étrangers, les déclassés, les marginaux, comme personnes à respecter dans leur destination d'être elles-mêmes créatrices et par-là reliées à Dieu en dernière instance<sup>4</sup>. Bref, au cœur de la fraternité il y a un mot nouveau, ou presque, dans la philosophie de Bergson, mais que l'on rencontre souvent dans *Les Deux Sources* : le mot *amour*<sup>5</sup>. Nous évoquions tout à l'heure, reprenant une image de Bergson, un feu qui serait au cœur de « la religion dynamique » ou de la vie mystique, et qui serait virtuellement présent dans la « religion mixte ». Le nom de ce feu est l'amour. De ce point de vue, Bergson s'inscrit dans une perspective clairement johannique en écrivant

---

1 *DS*, p. 78.

2 *DS*, p. 12, p. 100.

3 *DS*, p. 28 : « C'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit. »

4 *DS*, p. 248-249. La fraternité est l'expression socialisée de l'amour de Dieu (ou de l'élan même de la vie qui « est de Dieu si ce n'est pas Dieu lui-même » [*DS*, p. 233]) qui « voudrait [...] 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 ».

5 Spécialement voir *DS*, p. 34-35, 51-52, 78, 97, 102, 225, 238, 247-248, 267-268, 270-274, 300, 332.

« Dieu est amour, et il est objet d'amour, l'essentiel du mysticisme est là<sup>1</sup> ». Et l'espoir du philosophe réside en partie, même s'il ne se fait guère d'illusion en son temps, sur l'émergence de nouvelles personnalités mystiques susceptibles d'être acceptées dans des sociétés qui ont recueilli quelque chose de la mystique dans leur « religion mixte ». La technique elle-même, qui devrait avoir pour destination première de supprimer définitivement la dépendance à l'égard de la matière et la soumission aux nécessités de la nature, devrait faciliter cette émergence, si elle n'était pas subvertie par notre orgueil et le désir de puissance<sup>2</sup>.

L'affirmation et l'action de nouvelles personnalités mystiques dans des sociétés enclines à les accueillir pourrait faire rayonner l'amour de Dieu, comme le caillou tombé dans l'eau fait rayonner des cercles centrifuges qui, si l'impact est fort, s'élargissent loin autour de lui. Car les mystiques, par leur seule présence, par leurs actes, entraînent derrière eux des foules<sup>3</sup>, et produisent des effets sociaux. Mais une foule n'est pas un peuple<sup>4</sup>. Quoi qu'il arrive, l'ouverture en tant que réalité sociale ne peut jamais être radicale. Les institutions veillent d'ailleurs à neutraliser plus ou moins complètement le caractère jugé *aventureux* de l'intuition mystique. L'institution du franciscanisme au XIII<sup>e</sup> siècle et le passage de la « fraternité » rêvée par François à un « ordre » réglé selon les principes d'une institution ecclésiastique ordinaire est à cet égard un cas d'école<sup>5</sup>. La nature même d'une société est de tendre à la clôture : seule une personne peut, à la limite – limite figurée par le Christ – être radicalement ouverte<sup>6</sup>. L'infusion de la mystique dans la réalité sociale

1 *DS*, p. 267. Pour l'évangéliste Jean, on songera à la première épître, 4.8 : « Qui n'aime pas n'a pas découvert Dieu, puisque Dieu est amour ».

2 Sur l'accident d'aiguillage qui aurait détourné la technique de sa destination, voir notre article « Luxe et simplicité dans la pensée de Bergson. Politique et mystique face à la guerre », dans *Annales bergsoniennes*, t. V, Paris, PUF, 2012, p. 175-196.

3 *DS*, p. 30.

4 Pour prendre un exemple parlant, François d'Assise commence sa prédication et son itinérance en 1208. Il est accompagné d'une petite poignée de disciples. En quelques années, 6000 personnes le rejoignent. Mais il y a loin de 6000 personnes à toute l'Italie !

5 Voir sur cette question précise l'ouvrage de Théophile Desbonnets, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris, Éditions franciscaines, 1983. Ou encore d'André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009, première partie.

6 À noter que certains successeurs de François d'Assise ont été tellement marqués par son imitation du Christ qu'ils l'ont nommé « alter Christus ». Cf. *À l'origine des fioretti : les actes du bienheureux François et de ses compagnons*, éd. Jacques Dalarun et alii, Paris, Cerf, 2008.

n'est donc pas une ouverture radicale, mais l'institution d'une tension entre le clos et l'ouvert. La société au bout du compte ne fait jamais que s'entrouvrir, et toujours elle se referme ou tend à se refermer une fois l'ouverture réalisée, une fois la brisure du clos effectuée. Elle tend à convertir le dynamique en statique, et c'est pourquoi Bergson en appelle soit à des ressourcements mystiques réguliers au sein du corps social<sup>1</sup>, prenant habituellement appui sur la « religion mixte » installée dans ce corps, soit à des expédients qu'il décrit dans le chapitre 4 des *Deux Sources* : un « organisme international » à l'échelle de la planète qui, par sa réglementation, interviendrait « d'autorité dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration<sup>2</sup> », si l'on ne veut pas voir les sociétés entrer à l'avenir dans des luttes et des guerres toujours plus radicales ; ou encore un développement de ce qu'il nomme les *sciences psychiques* qui consistent à aborder certaines questions qui touchent au religieux (en particulier celle de la « survie de l'âme ») par l'application des méthodes développées dans les sciences de la nature à l'étude des phénomènes paranormaux<sup>3</sup>.

À ses yeux en tout cas, seuls seront pleinement significatifs les progrès obtenus par l'effort dans la tension du clos et de l'ouvert. Cet effort est l'essence même de la vie en tant qu'on la considère d'un point de vue psychologique. Une reprise constante de cet effort est nécessaire contre la nature (résultat du travail de la vie) qui s'appuie sur la torpeur, la paresse<sup>4</sup> et le repli sur soi en vue de se préserver et de se perpétuer dans la forme acquise. Mais l'effort requis ici par l'entrouverture comporte quelque chose de radical qui excède largement ce qui est demandé ordinairement aux membres d'une société. Ordinairement la pression sociale exercée naturellement sur les individus les conduit à « se mettre

1 Une sorte de *semper reformanda* laïcisé.

2 *DS*, p. 309.

3 *DS*, p. 334-337. Pour comprendre l'attachement singulier de Bergson à ces recherches, lire « Fantômes de vivants » et « recherche psychique », dans *ES*, p. 61-84.

4 Le chapitre 2 de *EC* montre quel est le rôle de la « torpeur » qu'il estime être une des grandes directions de la vie avec l'intelligence et l'instinct. La torpeur a d'abord une fonction préservatrice. Dans l'univers végétal, elle favorise le stockage de l'énergie. Chez les êtres humains, elle prend le nom de paresse et consiste à maintenir les représentations et les usages comme ils sont. Voir un exemple singulier de paresse dans *DS* p. 158-159. Chez les hommes, la torpeur (paresse) joue *contre* l'effort de la vie créatrice ; tandis que chez les végétaux, elle joue *en faveur* de cet effort si l'on considère que les végétaux sont la condition de la libération animale, puisque grâce aux végétaux les animaux n'ont pas à stocker lentement l'énergie mais seulement à se servir.

en selle<sup>1</sup> » et à intégrer les exigences de la société. La perspective où nous nous plaçons est bien différente, puisqu'il est question d'élever les sociétés au-delà d'elles-mêmes et pour cela de porter leurs membres à vivre en fonction de principes qu'ils ne trouvent pas préfigurés en eux comme membres d'une espèce<sup>2</sup>. La tâche suscitée par l'ouverture est donc d'une difficulté redoutable : l'effort n'est pas un effort pour répondre au niveau requis par l'espèce, il est effort en vue d'adopter quelque chose de nouveau que l'espèce ne portait pas en elle. C'est pourquoi non seulement le nouvel effort est aléatoire, mais même une fois donné par une société il n'est jamais définitif : un retour en arrière est toujours possible. Par exemple un des principaux progrès moraux des sociétés entrouvertes qui ont accueilli des « religions mixtes » n'est pas tant d'avoir significativement réduit le recours au crime et aux hécatombes que d'avoir « au moins obtenu qu'on ne s'en vantât pas<sup>3</sup> ». Las, même un progrès si modeste peut être menacé : peu après la publication des *Deux Sources*, l'essor du nazisme faisait réapparaître l'exaltation et la fierté des hécatombes, comme une résurgence de ce que Bergson nomme le paganisme. « C'est Hitler qui a démontré la vérité des *Deux Sources* » aurait dit Bergson à Jacques Chevalier<sup>4</sup>. Quelle est la vérité dont il est question ici ? Que les sociétés humaines n'ont pas été transformées *de l'intérieur* par la constitution et la diffusion des religions mixtes<sup>5</sup>, que « c'est dans les mœurs, dans les institutions, dans le langage même que se déposent les acquisitions morales<sup>6</sup> », donc que tout progrès est précaire et que les tendances propres à la « société humaine naturelle, vaguement préfigurée en nous<sup>7</sup> » peuvent refaire surface et s'imposer dans les circonstances où la civilisation est fragilisée. L'inclination à la violence, le goût de la guerre sont toujours là et peuvent être réactivés.

Le progrès moral n'est pas un progrès collectif qui transformerait la société de l'intérieur. Seuls des individus peuvent être transformés définitivement, et perdre en quelque sorte leurs caractéristiques

1 DS, p. 14.

2 Sur la préfiguration du système d'habitudes et le conditionnement circulaire de l'individu et de la société, voir DS, p. 209-210.

3 DS, p. 297.

4 Jacques Chevalier, *Op. cit.*, p. 215.

5 Une idée-force des *Deux Sources* consiste à réfuter la transmission héréditaire des caractères acquis.

6 DS, p. 289.

7 DS, p. 291.

naturelles de par l'expérience spirituelle qu'ils vivent<sup>1</sup>. La plupart des individus ne vivent pas et ne peuvent vivre une telle transformation. Pour les atteindre, il a fallu chercher « une traduction du dynamique en statique, que la société soit à même d'accepter<sup>2</sup> ». Cette traduction repose sur des institutions fragiles, elles-mêmes incapables de se tenir pleinement dans l'ouvert. D'où l'enjeu de l'éducation, la nécessité de soutenir constamment l'effort et la tension, et le risque de régression en cas de relâchement<sup>3</sup> ou en cas de retour agressif de la nature en nous. Autre manière de souligner que l'on ne peut jamais quitter, sur le plan social, l'entrouverture.

Avec Louis Aragon et sa *Diane Française* (1946), nous répétons que « rien n'est jamais acquis à l'homme ». Plus exactement, rien n'est jamais acquis à l'homme *politique et social*. Telle est la raison de l'inquiétude manifeste de Bergson dans le quatrième chapitre des *Deux Sources*. La nature peut toujours reprendre le dessus et l'histoire humaine n'est pas structurée selon le schème d'un progrès linéaire et irréversible, mais plutôt comme une spirale ascendante doublement menacée de brisure et de retombée : d'une part par la « frénésie » virtuelle des tendances humaines à la mysticité et à l'invention mécanique qui se succèdent<sup>4</sup> ; d'autre part par la nature qui n'est jamais surmontée par l'espèce dans sa généralité. La nature, c'est la clôture. L'ouverture comme entrouverture de la société ne doit pas tant être entretenue que reprise contre l'effort de la nature qui « revient au galop ». Tout le problème tient à ce que cette ouverture passe exclusivement par des personnes, ce qui implique une précarité de l'ouverture quand on considère le devenir de l'humanité dans son ensemble.

Pourtant, des seuils ont été franchis. En particulier Bergson reconnaît l'irruption d'une exigence démocratique nouvelle dans les sociétés dites occidentales et industrielles, exigence radicalement différente des « fausses démocraties que les cités antiques, bâties sur l'esclavage<sup>5</sup> » avaient prétendu réaliser. Mais la compréhension bergsonienne de la démocratie est radicale et foncièrement *religieuse*. Elle est selon lui

1 *DS*, p. 245.

2 *Ibid.*

3 Il pourrait donc y avoir chez Bergson une pensée de la *décadence* qui ne serait rien d'autre qu'un relâchement de l'effort.

4 *DS*, p. 313-317.

5 *DS*, p. 299.



« d'essence évangélique<sup>1</sup> » et l'essentiel en elle est l'amour, soit un appel, une orientation vers la fraternité. Nous le remarquons tout à l'heure, l'amour quand il se socialise s'exprime comme fraternité. Si l'on affirme que « la fraternité est l'essentiel<sup>2</sup> » de la « devise républicaine » et qu'elle seule permet de réconcilier « ces deux sœurs ennemies » que sont la liberté et l'égalité, alors il est clair que la démocratie devient un horizon, « une direction où acheminer l'humanité<sup>3</sup> », l'équivalent laïc de la réalisation du royaume de Dieu plutôt qu'une réalité effective. Bergson n'hésite d'ailleurs pas à convoquer, au moment où il parle de l'aspiration démocratique, le fameux « *Ama, et fac quod vis* » de saint Augustin<sup>4</sup>. On voit le décalage avec la démocratie telle qu'elle s'est jusqu'à présent réalisée dans certaines nations, fondée sur l'alternance des partis<sup>5</sup>, la confrontation réglée des intérêts et la protestation contre les abus, les inégalités ou les privilèges.

Certes, Bergson ne dit jamais que les démocraties issues des révolutions modernes sont de fausses démocraties comme l'étaient les démocraties antiques. Mais l'essentiel en elles doit être recherché sous les modalités et les attitudes par lesquelles elles se sont imposées. Sous ces attitudes et cachée, voire trahie par elles, se trouve une aspiration qui est un effort de réalisation d'une fraternité suscitant des formes nouvelles de relations sociales. Aussi imprévisibles qu'un acte libre, plus difficiles encore à réaliser<sup>6</sup>, ces formes nouvelles de relations sociales seront une création. Mais en attendant, la démocratie en tant que poussée de la fraternité dans la réalité sociale est menacée de partout. Elle pourrait disparaître en s'enlisant dans les tendances de la nature que nous avons rappelées au début de cet essai et qui avaient été analysées dès *L'Évolution créatrice* : « Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante

1 *DS*, p. 300.

2 *Ibid.*

3 *DS*, p. 301.

4 « Aime, et fais ce que tu veux », saint Augustin, *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, traité VII, § 8, Paris, Cerf, 1961, p. 329.

5 *DS*, p. 312.

6 Sur la difficulté de l'acte libre : *DI*, p. 126-127. La réalisation d'une fraternité est autrement plus difficile que la production d'un acte libre parce que son inspiration doit venir de beaucoup plus loin que de l'« âme toute entière ».

se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que la mort garde encore quelque temps les traits du vivant<sup>1</sup>. »

Ainsi aucune société ne peut prétendre être totalement ouverte. Chacune doit lutter avec elle-même pour ne pas se refermer. Mais la tentation pour une société et ses membres de se considérer comme soustraite à cette obligation, ou au-dessus d'elle, bref la tentation de l'idéologie, est forte. De ce point de vue, rien n'est plus instructif que de voir Bergson lui-même s'égarer dans les écrits de circonstance occasionnés par la guerre de 1914-1918<sup>2</sup>, où il compromet sa plume, à l'instar de nombreux intellectuels et philosophes, afin de défendre « la France adorée<sup>3</sup> », en laissant penser que la France toute entière est une sorte de société mystique. Dans ces textes, il affirme en effet l'idée que les soldats français, et même la France dans son ensemble, vit un état analogue à celui des grands mystiques. « Les grands mystiques [...] ont trouvé ce que j'appellerai le contact avec Dieu [...]. Loin de moi d'identifier l'état d'âme de la France et cet état mystique, mais je dirai que, de tous les états connus, c'est celui qui peut en donner l'idée la plus proche<sup>4</sup> ». Rien de moins ! Il ajoute que, soulevée par la mission qui est la sienne la France ne défendrait aucun égoïsme national, à la différence de l'Allemagne entièrement centrée sur elle et l'affirmation de la force. La France, unie et réconciliée avec elle-même, serait au monde ce que Jeanne d'Arc fut à la France du xv<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Il s'agirait donc pour elle de défendre au bénéfice du monde entier l'idée que chaque nation est

1 *EC*, p. 128.

2 Par exemple « La force qui s'use et la force qui ne s'use pas » (2 novembre 1914), *EP*, p. 439-441); « Allocution avant une conférence sur la guerre et la littérature de demain » (23 avril 1915), *M*, p. 1151-1156; ou encore « L'amitié franco-américaine », *M*, p. 1257-1268.

3 « Mes Missions », dans *M*, p. 1564. On peut voir, sur cette question du détournement et de l'usage idéologique de la philosophie, notre article « Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson », dans *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, PUF, 2010, p. 131-151.

4 « Conférence de Madrid sur la personnalité » (6 mai 1916), *EP*, p. 534-535.

5 *M*, p. 1257 : « La mission que Jeanne d'Arc a accompli chez nous, il semble aux Américains [...] que la France soit venue pour l'accomplir parmi les nations ».

une personne que le droit protège ; et que les nations doivent composer ensemble un corps des nations ayant surmonté l'instinct guerrier qui travaille naturellement les sociétés. Bien sûr cette aspiration légitime la guerre engagée, qu'il faut mener jusqu'au bout, sans compromis et radicalement, puisque l'enjeu n'est autre que l'alternative entre ouverture accomplie et clôture définitive. Tout se passerait comme si la réalisation de l'idéal était imminente.

Une telle présentation des choses est motivée par le désir de convaincre l'Espagne<sup>1</sup> et surtout les États-Unis d'Amérique, où Bergson se rend deux fois chargé de missions dont l'une aura un poids particulier au début de l'année 1917, de se ranger du côté de l'Entente. Ne faisant qu'un avec sa nation, Bergson réquisitionne sa philosophie au service du discours de propagande et fait coïncider sa conception du rapport de l'expérience mystique à l'histoire avec l'idéalisation de la France et la galvanisation des énergies contre l'ennemi. Plus encore, il est amené à *rêver* l'histoire se faisant et ce rêve même est instructif. Voyant dans le conflit mondialisé un nœud décisif de l'histoire humaine toute entière, il ne peut qu'être amèrement déçu par les fruits de la paix. Il exprimera cette déception dans un texte des dernières années, intitulé *Mes missions*, où il évoque ses deux longs séjours aux États-Unis, ses rencontres avec les politiques, et spécialement le président Wilson, en 1917 et 1918. Dans ce texte, il écrit que l'échec de la Société des Nations, programmé par le refus des États-Unis d'y adhérer, entraînant dans leur défection l'Angleterre, fit perdre « l'occasion unique qui s'était offerte au monde, depuis la prédication de l'Évangile, de faire passer l'esprit évangélique dans les rapports entre nations. L'humanité se serait élevée à des hauteurs inespérées<sup>2</sup> ». Parlante déception, qui prouve *a contrario* la thèse à laquelle Bergson lui-même n'est pas demeuré fidèle lorsqu'il s'est fait, par amour passionné de son pays, idéologue.

En réalité, loin d'être un lieu de réalisation parfaite de l'esprit divin dans l'univers, l'histoire humaine n'est rien d'autre que l'histoire de la *tension* toujours continuée entre le clos et l'ouvert. À considérer la condition humaine et l'univers social, le concept d'ouverture n'a de sens que par sa mise en tension avec la clôture. S'il n'y avait que la clôture, les êtres humains ne pourraient envisager que la conservation

1 Où il donne une série de conférences avec une délégation française au printemps 1916.

2 *Ibid.*, p. 1566.

et la reproduction de la vie dans un état social fonctionnant au mieux, comme dans les sociétés d'hyménoptères. Si les sociétés humaines aspirent à autre chose, c'est parce que des individualités privilégiées ont introduit en elles des perspectives inouïes portées par l'ouverture. Mais toute société qui s'ouvre est également travaillée par le phénomène du repli sur soi, phénomène accru par la multiplication des problèmes liés à la coordination générale et à l'interdépendance des sociétés dans le monde moderne, coordination que l'on nomme « globalisation ». Cette situation indépassable a pour effet d'interdire l'optimisme radical d'une pensée qui verrait dans le développement de l'humanité une sorte de réalisation nécessaire de Dieu ou de l'Esprit. Non seulement il y aura toujours un écart entre Dieu (infini) et la réalisation de l'élan vital (fini)<sup>1</sup>, mais en plus il ne peut y avoir sur cette « planète réfractaire<sup>2</sup> » un mouvement de création et d'amour toujours continué, pleinement réalisé. Seul est possible le maintien de l'effort en vue d'empêcher la (re)clôture sur elle-même de chaque société entr'ouverte et en vue de favoriser la diffusion d'un « divin amour<sup>3</sup> » qui révèle la destination inachevable de l'être humain à faire l'humanité.

Ghislain WATERLOT  
Université de Genève

---

1 Rappelons que tout élan vital est fini, mais que le nombre des élans vitaux striant l'univers est indéfini. Seule la source des élans peut être qualifiée d'infinie.

2 *DS*, p. 338.

3 *DS*, p. 247.