



HAL
open science

La métaphysique de l'amour chez Bergson : l'élan d'amour, de l'origine de la vie à l'humanité divine

Jeanne Diouma Diouf

► To cite this version:

Jeanne Diouma Diouf. La métaphysique de l'amour chez Bergson : l'élan d'amour, de l'origine de la vie à l'humanité divine. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2019. Français. NNT : 2019TOU20013 . tel-03170194

HAL Id: tel-03170194

<https://theses.hal.science/tel-03170194>

Submitted on 16 Mar 2021

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

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



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
Jeanne Diouma DIOUF

Le 15 mars 2019

**La métaphysique de l'amour chez Bergson. L'élan d'amour, de
l'origine de la vie à l'humanité divine**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les
Savoirs**

Thèse dirigée par
Paul Antoine MIQUEL

Jury

Mme Anne Devarieux, Rapporteur
M. Arnaud François, Rapporteur
M. Pierre Montebello, Examineur
M. Paul Antoine MIQUEL, Directeur de thèse

Université Toulouse-Jean Jaurès
Laboratoire Erraphis

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE-JEAN JAURES

Spécialité

Philosophie

Titre

La métaphysique de l'amour chez Bergson.
L'élan d'amour : de l'origine de la vie
à l'humanité divine

DI OUF Jeanne Diouma

Présentée et soutenue publiquement

Le 15 mars 2019

Directeur de Recherche

MIQUEL Paul-Antoine, Professeur des universités

JURY

MONTEBELLO Pierre, Professeur des universités, président du jury

FRANÇOIS Arnaud, professeur des universités, Rapporteur

DEVARIEUX Anne, Hdr, Rapporteur

À la mémoire de mon père Joachim DIOUF

Remerciements

- ♥ À mon directeur de thèse, M. Paul-Antoine MIQUEL dont la rigueur professionnelle et la générosité ont aidé à conduire à son terme mon entreprise,
 - ♥ À M. Pierre MONTEBELLO, pour le soutien et les conseils prodigués,
 - ♥ À M. Arnaud FRANÇOIS, pour l'intérêt accordé à ce travail de recherche.
 - ♥ À Mme Anne DEVARIEUX, pour ses compétences et sa disponibilité,
- Trouvez ici chers professeurs et membres du jury l'expression de ma sincère gratitude.

Ma reconnaissance va également aux sœurs de la Présentation de Marie qui, par la confiance, le soutien fraternel et financier, m'ont permis de consacrer toutes ces années à la recherche.

Au terme de ce parcours, je ne saurais oublier ceux avec qui le chemin a été fait au quotidien :

- ♥ Les formateurs et le personnel administratif de l'École doctorale Allph@ pour les services constants et la bienveillance. Mention spéciale à la directrice, Mme Nathalie DESSENS, à la secrétaire Mme Christine MOREAU et à Mme Marie-Laure MARAVAL chargée de l'Appui à la recherche,
- ♥ Les membres du groupe Phiscivi, les professeurs et doctorants d'Erraphis.

Ce travail porte les marques des précieuses corrections et relectures de Mme Dominique-Marie FELIX, du P. Damien MEKI, des srs Marie du Christ GAUCHERAND, Isabelle, Odile et Madeleine Coly que je remercie pour leur disponibilité.

Je voudrais également exprimer toute ma reconnaissance au P. Samson KANTOUSSAN, à Mgr GUEYE, à Françoise, Lamine, Sophie, Clarisse et Sylvestre pour leur sens élevé de l'amitié.

Je remercie aussi les familles DIOUF, SENE, FAYE, YOUM et MANEL, parmi lesquelles je me fais l'obligation de nommer mes parents : Jean-Pierre et Rosalie, mes frères et sœurs Raphaël, Denis, Yvonne, Jacques, Bernard, Henri et Marie-Madeleine, sans oublier Nicolas, Jeanne, ma tante Henriette et mes oncles André et Henri.

Je dis un merci spécial à la Société des Amis de Bergson et à la Société Sénégalaise de Philosophie qui perpétuent la passion philosophique et nous aident à nous intégrer dans le monde de la recherche, ainsi qu'aux professeurs du Département de philosophie et de la FASTEF de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar qui ont façonné mon esprit philosophique.

De nombreuses personnes ne sont pas nommées, pourtant leurs conseils, leurs encouragements et leurs soutiens n'ont pas été des moindres dans la réalisation de ce travail. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma sincère gratitude.

Sommaire

INTRODUCTION GENERALE	13
1. DE LA PHILOSOPHIE DE LA VIE A LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR	33
INTRODUCTION	35
1.1. LE RETOUR DE LA PHILOSOPHIE A LA VIE	36
1.1.1. La rupture métaphysique	36
1.1.1.1. <i>Le problème de la liberté et du temps, un héritage de la</i> <i>métaphysique classique</i>	36
1.1.1.2. La critique de l'intellectualisme grec	39
1.1.1.3. <i>Le temps-illusion de Platon</i>	41
1.1.1.4. <i>Tentative de dépassement de la métaphysique chez Kant</i> ..	45
1.1.2. La métaphysique positive de Bergson	47
1.1.2.1. L'intuition, méthode d'approche du vivant	47
1.1.2.2. <i>La réhabilitation de la durée et de la liberté</i>	49
1.1.2.3. La nécessité d'une philosophie de la vie	54
1.2. L'ÉVOLUTION BERGSONIENNE DE LA VIE	57
1.2.1. Les sources de l'évolutionnisme bergsonien : Spencer et Darwin	57
1.2.1.1. <i>Spencer</i>	57
1.2.1.2. <i>Darwin</i>	62
1.2.2. L'évolution créatrice de la vie	65
1.2.2.1. <i>Le processus vital, une vérité pragmatique de la vie</i>	65
1.2.2.2. L'élan vital	70
1.2.2.3. De l'évolution biologique à l'évolution spirituelle	80
1.2.2.3.1. <i>L'évolution biologique de l'impulsion initiale à l'homme</i>	80
1.2.2.3.2. <i>L'évolution psychologique ou de la torpeur à la conscience de</i> <i>soi</i>	83
1.3. LE PASSAGE DE LA THEORIE DE LA VIE A LA THEORIE DE L'AMOUR. 88	
1.3.1. Les conceptions bergsoniennes de l'amour	90
1.3.1.1. <i>Du sentiment au principe de moral</i>	90
1.3.1.1.1. <i>L'amour, un sentiment</i>	90
1.3.1.1.2. <i>Amour de soi et amour d'autrui</i>	91
1.3.1.2. L'amour, principe de vie et d'action	92
1.3.2. Les raisons de l'élargissement de la philosophie à la métaphysique de l'amour	93
1.3.2.1. Hésitation entre l'esthétique et la morale	93

1.3.2.2. <i>Le problème de l'immoralité et le besoin de refondation de la morale</i>	96
1.3.2.2.1. <i>Le triomphe de l'immoralité au XX^e siècle</i>	96
1.3.2.2.2. <i>L'urgence de remédier définitivement à la guerre</i>	99
CONCLUSION.....	102
2. LA METAPHYSIQUE BERGSONIENNE DE L'AMOUR : UNE THEORIE À LA CHARNIERE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA MYSTIQUE .	103
INTRODUCTION	105
2.1. LES SOURCES DE LA THEORIE BERGSONIENNE.....	107
2.1.1. <i>Dialectique de l'amour et morale chez Platon.</i>	108
2.1.1.1. <i>La théorie ou les théories de l'Éros de Platon</i>	109
2.1.1.1.1. <i>La nature complexe de l'Éros</i>	109
2.1.1.1.2. <i>Eros humain et Eros philosophique</i>	111
2.1.1.2. <i>L'Éros comme principe moral</i>	112
2.1.2. <i>Théorie de l'amour, morale et mystique chez Plotin</i>	115
2.1.2.1. <i>La métaphysique plotinienne de l'amour</i>	115
2.1.2.1.1. <i>L'héritage platonicien de Plotin</i>	116
2.1.2.1.2. <i>L'érôs, principe de procession et conversion</i>	118
2.1.2.2. <i>La métaphysique de l'amour comme réponse au problème du mal</i>	123
2.1.2.3. <i>La mystique, moyen de purification de l'âme</i>	126
2.1.2.4. <i>L'héritage plotinien de Bergson</i>	128
2.1.3. <i>Métaphysique et psychologie de l'amour chez Spinoza</i> ...	131
2.1.3.1. <i>La métaphysique spinoziste</i>	131
2.1.3.1.1. <i>Monisme et panthéisme</i>	131
2.1.3.1.2. <i>L'intuition : un pont entre l'esprit humain et Dieu</i>	133
2.1.3.2. <i>L'amour chez Spinoza</i>	134
2.1.3.3. <i>L'éthique spinoziste</i>	136
2.1.4. <i>L'amour chez Rousseau</i>	140
2.1.4.1. <i>La bonté naturelle de l'homme</i>	141
2.1.4.2. <i>L'amour rousseauiste : passion troublante ou principe ?</i> ..	144
2.1.4.3. <i>Le dépassement rousseauiste de Bergson</i>	147
2.1.5. <i>Métaphysique de l'amour, morale et mystique chez Schopenhauer</i>	149
2.1.5.1. <i>L'amour comme principe de perpétuation de la volonté de vivre</i>	150
2.1.5.2. <i>La refondation morale de Schopenhauer</i>	153
2.1.5.2.1. <i>La critique des morales classiques</i>	153
2.1.5.2.2. <i>La Volonté de vivre comme fondement moral</i>	157
2.1.5.3. <i>La mystique, négation de la volonté de vivre</i>	159

2.2. METAPHYSIQUE DE L'AMOUR ET MYSTIQUE : CONTINUITÉ OU DEFORMATION DANS LA PENSÉE BERGSONIENNE ?	161
2.2.1. Le mysticisme classique : une source d'inspiration	162
2.2.1.1. Qu'est-ce-que la mystique ?	162
2.2.1.2. <i>Le mysticisme incomplet</i>	164
2.2.1.2.1. Le mysticisme grec ou l'élévation de l'esprit	164
2.2.1.2.2. Le mysticisme oriental comme tentative de conciliation entre la mystique et la religion	165
2.2.1.3. Les conditions d'émergence de la mystique complète	168
2.2.1.3.1. Les conditions matérielles apportées par l'industrialisme .	168
2.2.1.3.2. La conciliation entre rationalité, religion et mystique	169
2.2.1.3.3. L'ouverture universelle : un apport du judaïsme	170
2.2.1.4. <i>La mystique chrétienne : une illustration de la mystique complète</i>	173
2.2.1.4.1. Les caractéristiques de la mystique chrétienne	173
2.2.1.4.2. Amour et mystique	177
2.2.1.5. <i>La quintessence de la mystique selon Bergson</i>	185
2.2.1.5.1. L'ouverture au principe créateur	185
2.2.1.5.2. La "dépossession de soi" : le dilemme de la mystique	185
2.2.1.5.3. L'action mystique	187
2.2.1.5.4. "Le Christ des Évangiles", le mystique par excellence	189
2.2.2. La Mystique ou les mystiques bergsoniennes ?	192
2.2.2.1. <i>La métaphysique bergsonienne de la mystique</i>	193
2.2.2.1.1. L'ineffabilité de la mystique	193
2.2.2.1.2. Bergson, interprète de la mystique	194
2.2.2.2. <i>La mystique, une méthode philosophique</i>	197
2.2.2.2.1. L'enjeu méthodologique de la mystique	197
2.2.2.2.2. La mystique, une nouvelle méthode de philosophie	200
2.2.2.2.3. De l'intuition philosophique à l'intuition mystique	202
2.2.2.3. <i>Métaphysique et mystique : continuité ou saut dans la pensée ?</i>	203
2.2.2.3.1. Le dépassement de la philosophie par la mystique	203
2.2.2.3.2. De la philosophie à la mystique : un saut de la pensée	205
2.2.2.4. <i>La valeur philosophique de la mystique : une pensée du vraisemblable</i>	206
2.2.2.4.1. La source non philosophique de Bergson	206
2.2.2.4.2. Métaphysique et mystique : un mariage forcé pour l'amour de l'humanité	209
2.2.2.4.3. La métaphysique bergsonienne : une philosophie de suspens	214
2.3. L'ÉVOLUTION DE L'ÉLAN D'AMOUR : DE L'ORIGINE DE LA VIE À LA FIN ESCHATOLOGIQUE	216
2.3.1. De l'élan vital à l'élan d'amour	217
2.3.1.1. <i>Le dédoublement de l'élan originel en vie et en amour</i>	217

2.3.1.2. <i>L'élan d'amour, l'autre face de l'élan vital</i>	220
2.3.1.2.1. L'élan d'amour comme processus	221
2.3.1.2.2. L'élan d'amour comme principe créateur	223
2.3.1.3. <i>L'élan d'amour comme dépassement de l'élan vital</i>	225
2.3.1.3.1. L'amour comme émotion créatrice ou émotion supra-intellectuelle	226
2.3.1.3.2. L'élan d'amour, une émotion supra-intellectuelle comme fondement moral.....	229
2.3.1.4. <i>La finitude de l'élan d'amour</i>	231
2.3.1.4.1. L'opposition entre la matérialité et la spiritualité.....	231
2.3.1.4.2. L'imprévisible liberté de l'intelligence	233
2.3.2. L'odyssée de l'amour de l'impulsion initiale au règne animal	233
2.3.2.1. <i>L'Amour, principe de vie</i>	235
2.3.2.1.1. L'amour bergsonien : divinité ou principe créateur ?	235
2.3.2.1.2. Amour et création.....	240
2.3.2.2. <i>De "l'amour" végétal et animal</i>	242
2.3.2.2.1. "L'amour végétal".....	243
2.3.2.2.2. L'amour dans le règne animal	244
2.3.3. L'humanité entre amour et désamour	246
2.3.3.1. <i>Aimer : la destinée de l'humanité</i>	247
2.3.3.1.1. L'origine de l'amour humain.....	247
2.3.3.1.2. L'amour, une finalité universelle	248
2.3.3.2. <i>La déchéance de l'amour dans l'humanité</i>	250
2.3.3.2.1. L'orgueil humain.....	250
2.3.3.2.2. Le fait de la guerre	251
2.3.3.3. <i>Les tentatives de réhabilitation de l'amour dans l'histoire</i> .	254
2.3.3.3.1. Le patriotisme ou l'amour élargi à la nation	254
2.3.3.3.2. La démocratie antique ou la tentative de réhabilitation de l'égalité naturelle des hommes.....	256
2.3.3.3.3. La résurgence de l'amour ou le retour à l'élan d'amour de la mystique.....	259
2.3.4. <i>L'humanité divine : triomphe de l'élan d'amour</i>	261
2.3.4.1. <i>Du "surhomme" à l'humanité divine</i>	262
2.3.4.1.1. De l'idée du surhomme à celle de l'humanité divine" : une rupture avec Nietzsche	262
2.3.4.1.2. L'humanité divine : une reformulation du projet cosmopolitique de Kant ?	265
2.3.4.2. <i>L'humanité divine, accomplissement de l'acte créateur</i>	269
2.3.4.2.1. L'univers : une " machine à faire des dieux" d'amour	269
2.3.4.2.2. L'humanité divine ou le terme de l'acte créateur.....	270
2.3.4.2.3. L'humanité divine, un grand Corps fraternel.....	272
CONCLUSION.....	274
3. LA MORALE DE L'AMOUR	275

INTRODUCTION	276
3.1. LE PROBLEME DU FONDEMENT DE LA MORALE ET DE L'ORIGINE DE L'IMMORALITE	277
3.1.1. Le problème du fondement moral.....	277
3.1.1.1. <i>La critique de la philosophie morale</i>	277
3.1.1.1.1. La morale intellectualiste : un héritage socratique	278
3.1.1.1.2. Le tort du sage Socrate.....	280
3.1.1.2. <i>L'apport de la morale moderne : la tentative de conciliation entre l'empirisme et la métaphysique</i>	284
3.1.1.2.1. Hume, père de la morale du sentiment.....	284
3.1.1.2.2. La refondation métaphysique de la morale par Kant.....	287
3.1.1.2.3. Morale et imaginaire social : Dialogue entre Bergson et Durkheim.....	294
3.1.2. La question de l'origine de l'immoralité	297
3.1.2.1. <i>Le problème du mal et de la souffrance</i>	297
3.1.2.1.1. La souffrance, une réalité immanente à la vie	298
3.1.2.1.2. Le mal, une inclination humaine	299
3.1.2.2. <i>L'illusion d'une inégalité naturelle entre les hommes</i>	301
3.1.3. Le processus moral de l'humanité ou le procès de l'intelligence	302
3.1.3.1. <i>La morale sociale ou la morale du bon sens</i>	303
3.1.3.1.1. La société : une réalité immanente à l'individu	303
3.1.3.1.2. L'imaginaire social comme origine de l'autorité morale	304
3.1.3.1.3. Distinction entre la morale sociale et la morale naturelle .	306
3.1.3.2. <i>La naissance de la morale religieuse</i>	309
3.1.3.2.1. La fonction fabulatrice de l'esprit ou l'attachement naturel à la vie	309
3.1.3.2.2. Origine et fonction de la religion statique.....	310
3.1.3.2.3. Les excès religieux comme source d'immoralité	313
3.1.3.3. <i>La religion dynamique ou la morale de l'ouverture universelle</i>	317
3.1.3.3.1. La religion dynamique ou l'émotion comme principe d'attachement à la vie	317
3.1.3.3.2. La mystique complète comme prototype de la religion dynamique	319
3.1.3.3.3. L'amour, l'élément religieux caché derrière la mystique et la religion dynamique.....	320
3.1.3.4. <i>La déviation spirituelle ou les paradoxes de l'époque moderne</i>	323
3.1.3.4.1. L'ère industrielle : le premier palier de la mystique complète	323
3.1.3.4.2. La "dé-spiritualité" ou l'égaré dans la matérialité de l'humanité.....	324
3.1.3.4.3. Oscillations entre la "loi de dichotomie" et la loi de "double frénésie"	327
3.1.4. Le "supplément d'âme" ou l'urgence de refonder la morale	329

3.1.4.1. <i>La morale bergsonienne comme "supplément d'âme"</i>	330
3.1.4.2. <i>L'apport du mysticisme dans le renouveau spirituel</i>	333
3.1.4.2.1. <i>Le retour à l'élan originel ou la spiritualisation de la vie</i> ...	333
3.1.4.2.2. <i>L'échec mystique</i>	335
3.1.4.3. <i>De la mystique à la mysticité de la vie dans la pensée bergsonienne</i>	338
3.2. LA REFONDATION BERGSONIENNE DE LA MORALE	339
3.2.1. La nouvelle méthode pour penser la morale.....	340
3.2.1.1. <i>Un raisonnement par l'absurde</i>	341
3.2.1.2. <i>Les hypothèses de clôture et d'ouverture</i>	342
3.2.1.3. <i>La tension entre clôture et ouverture comme expression de la finitude de l'élan d'amour</i>	344
3.2.1.3.1. <i>De la société close à la société ouverte</i>	344
3.2.1.3.2. <i>Amour clos et amour ouvert : deux principes d'action et de relation</i>	347
3.2.1.3.3. <i>Les deux tendances de la moralité : la clôture et l'ouverture</i>	348
3.2.2. L'amour comme fondement métaphysique de la morale .	351
3.2.2.1. <i>La double portée métaphysique et morale de l'amour</i>	352
3.2.2.1.1. <i>La portée métaphysique de l'amour révélée par la mystique</i>	352
3.2.2.1.2. <i>La force morale de l'élan d'amour</i>	354
3.2.2.2. <i>De la pression sociale à l'élan d'amour</i>	357
3.2.2.2.1. <i>La double origine de la morale : "pression sociale" et "élan d'amour"</i>	358
3.2.2.2.2. <i>La morale mixte ou la conciliation entre le sens social et sens métaphysique de la morale</i>	360
3.2.2.3. <i>La vie comme unique source de la morale</i>	363
3.2.2.3.1. <i>Le fondement biologique de la morale</i>	363
3.2.2.3.1. <i>L'amour comme vrai sens de la vie</i>	365
3.3. LA FINALITE DE LA MORALE BERGSONIENNE	367
3.3.1. Finalité spirituelle de la morale de l'amour	368
3.3.1.1. <i>Un amour héroïque</i>	368
3.3.1.2. <i>Une morale de la joie et de l'allégresse</i>	369
3.3.2. La finalité politique de la morale de l'amour.....	372
3.3.2.1. <i>L'idée d'une Supra-Nation pour l'humanité divine</i>	372
3.3.2.2. <i>La politique comme création d'une fraternité universelle</i> ..	375
3.3.2.2.1. <i>La vraie démocratie fondée sur l'amour universel</i>	376
3.3.2.2.2. <i>L'amour comme fondement des institutions politiques internationales</i>	379
3.3.3. Les moyens de diffusion de la morale de l'amour.....	382
3.3.3.1. <i>La mysticité comme voie de diffusion de l'amour</i>	383
3.3.3.2. <i>L'éducation à l'amour d'autrui</i>	384
3.3.3.3. <i>La métaphysique de l'amour comme moyen de conviction morale</i>	385

3.4. PERTINENCE ET LIMITES DE LA THEORIE L'AMOUR	387
3.4.1. L'optimisme envers l'humanité	387
3.4.2. Le vrai sens de l'amour : principe ontologique et moral..	389
3.4.3. La philosophie de l'amour : une solution pour la paix	392
CONCLUSION	395
CONCLUSION	397
4. BIBLIOGRAPHIE.....	409
OUVRAGES DE HENRI BERGSON	411
ÉTUDES BERGSONIENNES.....	411
ARTICLES	414
OUVRAGES GENERAUX.....	415
WEBOGRAPHIE	420
5. INDEX	421

INTRODUCTION GENERALE

La question de la relation entre l'*éros* et l'être, jamais résolue dans la philosophie ancienne, resurgit à l'époque moderne dans une perspective morale imposée par les bouleversements tant du point de vue socio-politique qu'économique. Dans cette résurgence, elle change de formulation, car ce n'est plus la relation entre l'amour et l'être absolu qui se pose, mais celle entre l'amour et la vie en général. Parce que l'amour et la vie sont indissociables, l'amour étant une des caractéristiques de la vie, toute théorie de la vie qui l'écarte demeure incomplète.

En contraignant la philosophie à repenser l'essence de la vie, les problèmes de l'immoralité et de la violence au XX^e siècle l'obligent à revenir sur la relation entre la vie et l'amour d'une part, d'autre part entre l'amour et la moralité. On comprend dès lors qu'une telle corrélation autorise le passage explicite ou implicite d'une philosophie de la vie à une métaphysique de l'amour, comme c'est le cas dans la pensée d'Henri Bergson. D'ailleurs, sa philosophie peut être assimilée à un labyrinthe dans lequel sont contenus tous les rouages de la vie : les aspects biologiques et spirituels, ainsi que les principes de vie, d'action et de connaissance de l'humanité.

Le concept "amour" se classe parmi ces principes bergsoniens, aux côtés de la durée, de la liberté, de la vie et de la conscience. En effet, lorsqu'on scrute de près la pensée bergsonienne de 1932, l'amour se dévoile comme un principe métaphysique et moral que le philosophe expose implicitement. Aussi voulons-nous parcourir, à la suite des grands lecteurs et commentateurs de Bergson, toute sa pensée pour démontrer notre conviction. Partant de l'idée que tout penseur, qui veut scruter le labyrinthe bergsonien, doit d'abord chercher le fil d'Ariane, nous avons choisi le concept d'*élan d'amour* comme guide de lecture pour dévoiler la nature et la portée de l'amour dans sa pensée.

De l'analyse de cette pensée, il ressort que le principe créateur de la vie se manifeste sous deux aspects, correspondant aux deux tendances suivies par la vie dans son évolution, que Bergson nomme *élan vital* et *élan d'amour*. C'est ce dernier, en tant que principe explicatif du processus général de l'amour depuis l'impulsion originelle jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*, qui révèle l'existence d'une métaphysique bergsonienne de l'amour. Pour la comprendre, il convient d'abord de resituer le philosophe dans son époque, afin de saisir sa préoccupation au moment de l'élaboration de sa théorie de l'amour. De fait, dans un contexte marqué par des pratiques immorales récurrentes, comment ne pas s'interroger sur l'origine de l'immoralité et chercher des solutions efficaces ? Cette tâche incombe à la philosophie morale, car la solution dépend de la connaissance du vrai fondement de la morale. Bergson, interpellé par l'urgence d'humanisation qui s'imposait alors, se rallie à cette cause en s'engageant dans une quête métaphysique pour déceler l'origine de l'immoralité et d'y remédier.

Cette entreprise le conduit à une étude évolutionniste qui le replonge dans le processus vital depuis ses origines jusqu'au XX^e siècle. C'est à dessein que sa doctrine se fait l'écho de l'Europe de l'entre-deux-guerres marquée de profondes crises sociales, politiques, morales et économiques : les tensions entre les grands empires, l'essor industriel avec son lot de misère (capitalisme, discrimination et injustices sociales),

la montée du totalitarisme, le recul de la démocratie et les horreurs de la première guerre mondiale. Ces crises représentent, à ses yeux, les dérives de l'homme lorsqu'il s'écarte de son mouvement originel, l'*élan vital*, et les immoralités que notre auteur cherche à résoudre. La philosophe Nadia Yala Kisukidi résume avec concision cette idée lorsqu'elle décrit le bergsonisme comme « *une herméneutique de l'histoire européenne [...] proposant une lecture de la modernité dont la fin consiste à dégager, de manière critique, des perspectives pour contrer hic et nunc certains de ses effets* »¹. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, le philosophe dresse un tableau nuancé de la géopolitique européenne et mondiale. Au moment où il décrit les grandeurs et les misères de l'humanité, ce qui le préoccupait le plus c'est le risque d'une seconde guerre mondiale. Il redoutait de voir l'humanité sombrer dans les pires atrocités de l'histoire, puisque son analyse géopolitique révélait l'imminence d'une autre guerre plus exterminatrice, vu l'instabilité du monde et la fragilité des accords de paix signés au lendemain de la première guerre mondiale. Il faut dire qu'à tous les niveaux de relations interpersonnelles, inter-institutionnelles et mondiales, la menace devenait latente et la tension croissante. En un mot, cette humanité ruinée par la première guerre mondiale et encore vulnérable, est loin d'enterrer la hache de guerre et même d'y renoncer. Dès lors, la possibilité d'une autre guerre devenait inéluctable. D'où l'urgence de résoudre la question de l'immoralité.

C'est cette urgence qui conduit Bergson à une réflexion morale appuyée sur une métaphysique de l'amour. En fait, son herméneutique lui fait comprendre que c'est la méconnaissance de l'essence humaine qu'il faut combattre, puisque la première guerre mondiale possède un soubassement idéologique. En d'autres termes, les hommes se livrent aux guerres fratricides, parce qu'ils ignorent leur origine et appartenance commune à la Vie. Bergson demeure convaincu que la meilleure manière de déraciner le mal c'est de s'attaquer à sa racine, en remontant à son origine aussi lointaine qu'elle puisse paraître. Aussi, répond-il à la question "d'où vient l'immoralité ?" de manière audacieuse en s'appuyant sur sa théorie évolutionniste de la vie.

Pour lui, si tout porte à croire que l'immoralité est inscrite dans la nature humaine, puisqu'une incursion témoigne de son profond ancrage dans l'histoire, la réalité s'avère autre. Penser l'immoralité comme une réalité inhérente à l'humanité, c'est méconnaître son essence et le sens même de la vie. S'il s'avère juste que la vie est à l'origine de l'humanité, il n'en demeure pas moins que les actes inhumains ne relèvent pas d'elle, parce que l'*élan vital* n'engendre ni la mort, ni l'immoralité. Ce ne sont non plus ni la société, ni la morale, ni la religion qui fondent les pratiques immorales, puisqu'elles sont inhérentes à la vie et servent à sa conservation. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir l'odyssée de l'énergie originelle, que Bergson nomme la "Conscience universelle", en descendant aux origines même de la vie.

L'analyse de ce processus révèle que toutes les stupidités humaines viennent des tendances antagonistes de l'*élan vital* ; elles dérivent précisément de l'intelligence, d'où son paradoxe. Comment concevoir donc que cette faculté de réflexion et d'action

¹ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 219.

destinée à favoriser l'ouverture et la cohésion des hommes conduite à l'immoralité engendrant la mort ? Ce paradoxe s'explique parce que, malgré sa place centrale dans l'évolution de la vie, l'intelligence demeure limitée. Cette finitude l'empêche de réaliser pleinement sa finalité dans la création et dans l'humanité. Selon Bergson, la nature avait prévu une certaine extension de la vie sociale par l'intelligence² pour favoriser la cohésion entre les hommes, mais c'est sa finitude qui ouvre la brèche aux potentielles dérives mettant en danger l'existence humaine. Il explique :

« C'est l'esprit d'invention qui ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité. Il crée une foule de besoins nouveaux ; il ne s'est pas assez préoccupé d'assurer au plus grand nombre, à tous si c'était possible, la satisfaction des besoins anciens »³.

En termes bergsoniens, nous dirons que ce sont la dichotomie et la frénésie de l'intelligence, lorsqu'elles dictent leurs lois aux mutations humaines, qui sont à l'origine des problèmes sociaux, politiques et économiques. L'intelligence, en effet, introduit la rivalité et l'hostilité entre les hommes, lorsqu'elle crée sans cesse des problèmes qui les poussent à rivaliser dans la recherche de solutions. Ainsi naît une concurrence mortelle entre les hommes et entre les sociétés, puisque chacun veut tirer plus de bien-être et de profits de son intelligence. Cette concurrence, selon lui, trouve son illustration dans les événements du XX^e siècle en l'Europe, où le succès industriel a dégénéré malheureusement en conflit meurtrier : la première guerre mondiale.

Or, parce que l'immoralité déshumanise et dénature la vie, il est urgent de créer une morale plus efficace que celle des doctrines religieuses, politiques et philosophiques antérieures. Dans la perspective bergsonienne, l'échec de cette morale classique explique la résurgence des pratiques immorales aggravées par l'évolution technique. Il devient dès lors indispensable de remettre en question toutes les doctrines morales. Aussi Bergson procède-t-il à une critique sans complaisance de ses devanciers, avant sa refondation morale. Il entreprend ce projet en élargissant sa théorie évolutionniste à la morale, à la religion et à la politique, en tant que déterminations de la vie. Notons cependant que l'ambition bergsonienne de refonder la morale s'inscrit dans une pratique aussi vieille que la pensée elle-même. De la religion ancienne à la philosophie moderne, le problème de la fondation morale se dévoile dans toute sa complexité, ainsi qu'en témoigne Schopenhauer :

« Il s'agit là d'un problème dont l'excessive difficulté se trouve attestée non seulement parce que tous les philosophes de toutes les époques et de tous les pays s'y sont usés les dents, mais aussi parce que tous les dieux de l'Orient et de l'Occident lui doivent leur existence »⁴.

Devant ce défi millénaire, le philosophe français réussira-t-il à résoudre cette énigme et à dégager le vrai fondement moral ? Rappelons que depuis Socrate le fondateur de la philosophie morale, la source de la morale était à chercher soit dans une

² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, 10. éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2008, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 325-326.

⁴ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, CHRISTIAN et JADIECKE, Paris, Éditions Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998, p. 90.

idée, soit dans la conscience morale pure, soit dans un principe. Cette quête de principes abstraits comme fondement rend cette morale classique intellectualiste et idéale. Ce n'est qu'avec le philosophe de Königsberg, Emmanuel Kant, qu'elle connaîtra une véritable révolution, puisqu'il propose une refondation découlant de la raison et de l'expérience pratique. Le philosophe allemand apporte ainsi un nouveau souffle à cette philosophie qui demeurerait sans effet sur la volonté humaine. Son objectif étant de démasquer le fondement erroné des pseudo-doctrines morales, Kant pensait s'appuyer sur la réalité pour refonder métaphysiquement la morale. Persuadé que les entités métaphysiques sont le fondement de toute réalité, il comptait partir de la réalité pour atteindre le fondement moral, comme le laisse entendre son propos : « *La métaphysique doit venir en premier lieu, et sans elle il ne peut jamais y avoir de philosophie morale* »⁵. Cette phrase incisive inaugure la voie qu'emprunteront tous les philosophes soucieux de refonder la morale devant l'urgence imposée par la modernité. Tous les théoriciens post-kantiens conviennent que

« *en philosophie le fondement éthique, quel qu'il soit, doit à son tour trouver son point d'appui et son support dans quelque métaphysique, c'est-à-dire dans une explication donnée du monde et de l'existence en général, car la compréhension vraie [...] de l'essence intime de la totalité des choses doit nécessairement être liée de très près à la compréhension du sens éthique de l'activité humaine* »⁶.

On comprend dès lors que l'ouvrage kantien, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, demeure incontournable pour la philosophie morale postérieure. Paradoxalement, cette morale kantienne demeure réactionnaire, malgré la révolution amorcée. Kant la fonde sur des concepts *a priori*, reprenant ainsi l'erreur de ses devanciers qu'il critiquait. En établissant la liberté comme principe suprême de la moralité déduit de la raison pure, il semble désertier le champ de la philosophie rigoureuse et objective en s'offrant un fondement indémontrable. Cette faille sera exploitée par ses héritiers car, si pour eux le besoin de refonder la morale est réel, son principe suprême demeure encore problématique.

La pensée morale de Bergson s'inscrit dans cette optique post-kantienne. Contrairement à Kant, le philosophe français entend démontrer que la morale trouve sa source dans la nature. Il reste convaincu que la sacralité et la dignité de la personne humaine ne trouvent leur fondement que dans une source naturelle qu'il importe dès lors de dévoiler. En faisant dériver de la Vie, l'unique source, deux élans concomitants, *l'élan vital* et *l'élan d'amour*, Bergson fait de l'amour un principe créateur et une réalité métaphysique. Ce changement de la nature de l'amour autorise le philosophe à l'élever au rang de principe suprême de toute moralité démontrable à partir de l'expérience humaine.

Dans son ouvrage de 1932, il expose sa démonstration dans un raisonnement complexe certes, mais logique, en parallèle avec sa théorie de l'évolution de la vie. Il

⁵ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1975, Préface.

⁶ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, *op. cit.*, p. 91.

établit un processus de l'amour depuis l'impulsion initiale jusqu'à l'*humanité divine* correspondant à sa réalité eschatologique, c'est-à-dire à une surhumanité qui n'est rien d'autre qu'une humanité vivante de l'amour universel. Il élabore ainsi le processus de l'*élan d'amour* jusqu'à l'humanité, la dernière espèce de la vie, dans laquelle ce processus se poursuit pour atteindre des formes d'amour plus performantes. Dans la logique bergsonienne, en effet, l'espèce humaine jouit d'un statut privilégié dans l'univers et dans le processus de l'amour. Elle est la seule créature capable d'entrer en contact avec son principe supérieur, de participer à sa nature et de perpétuer son acte de création ; et la seule capable d'aimer et digne d'amour.

En réalité, cette théorie bergsonienne a pour objectif de faire découvrir à l'humanité que son essence coïncide avec celle de son principe créateur qui est l'amour. Ce qui revient à dire qu'en vivant de l'amour, l'humanité ne fait qu'actualiser son essence originelle. D'où notre intuition : Bergson considère l'amour comme l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité si nous lisons *Les deux sources* à partir de son concept d'*élan d'amour*. C'est cette lecture que nous proposons dans ce travail de recherche que nous intitulerons la métaphysique de l'amour chez Bergson.

Nous parlons de métaphysique parce qu'il fait d'abord de l'amour un fondement moral. De plus, en établissant un parallélisme entre sa théorie de la vie et sa théorie de l'amour, Bergson apporte sa réponse à la question du rapport entre l'amour et l'être. En pensant l'amour comme synonyme de la vie et l'un de ses déterminants, il l'insère dans son ontologie. De là, nous concluons que le dualisme vie/amour occupe une place capitale dans sa pensée morale. Il ouvre une nouvelle perspective qui permet de situer l'origine de l'immoralité en dehors de l'unique source : la Vie. Autrement dit, l'amour permet au philosophe de suppléer à la vie pour expliquer l'immoralité. Ainsi, Bergson dégage deux autres sens de la vie, dont le premier gravite autour du concept de vie et son corollaire "*élan vital*" et le second sens autour du concept d'amour et son corollaire "*élan d'amour*". C'est ce second sens que nous tenterons d'élucider dans notre présent travail. Mais pourquoi un tel intérêt comme si Bergson était le premier à élaborer une métaphysique de l'amour alors que plusieurs philosophes l'ont tenté avant lui ?

En fait, malgré les différences, la métaphysique bergsonienne de l'amour se rapproche plus de celle de Plotin. D'ailleurs, Bergson se réclame de celui-ci, lui-même disciple de Platon. Toutefois, l'auteur des *Deux sources* ne fait nullement allusion à la métaphysique platonicienne de l'amour. Il se contente de la pensée plotinienne qui définit l'amour comme un principe créateur du monde intelligible. Mais contrairement à Plotin qu'il semble *a priori* plagier, le philosophe français voit en l'amour le principe créateur de l'univers dans sa totalité, puisqu'il réfute le dualisme monde sensible/monde intelligible en faisant de l'univers un tout composé de matière et d'esprit. Pour lui, la pensée dualiste est l'apanage des intellectualistes qu'il critique vivement. Ce rejet du dualisme nous permet de déduire que le philosophe français ne peut être classé parmi les fervents disciples de Plotin.

Bergson dépasse le plotinisme en emboîtant le pas à Kant, pour qui, le rapport entre monde sensible et monde intelligible doit être perçu autrement qu'en termes

d'opposition. Précisons que chez Kant les entités intelligibles ou noumènes servent de fondement au monde sensible. Bergson adhère d'une certaine manière à cette conviction kantienne, en cherchant le fondement métaphysique de la morale dans le réel. Cependant, il se démarque de la morale kantienne qui fait de la liberté son fondement *a priori*, en remplaçant la liberté par l'amour. En somme, Bergson s'inspire du plotinisme et du kantisme, mais se démarque des deux en faisant de l'amour l'essence du principe créateur et le fondement moral déduit de l'expérience. Dès lors se pose la question suivante : comment ce philosophe français est-il parvenu à cette pensée de l'amour ?

Il nous semble difficile de retracer tout son itinéraire intellectuel. Toutefois, nous pouvons affirmer que sa conception de l'amour a connu une réelle évolution dans son corpus philosophique. Dans notre excursion, nous retrouvons plusieurs fois la notion d'amour, sous différentes acceptions correspondant aux différentes formes d'amour exposées dans ses premiers écrits. L'unique référence qui renvoie à sa métaphysique de l'amour exposée principalement dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, se trouve dans *L'évolution créatrice*. La notion d'amour y fait sa première irruption dans un contexte assez surprenant. Dans le deuxième chapitre, où il décrit les directions divergentes de l'évolution de la vie, au moment d'exposer la spécificité du règne animal, l'auteur avoue avoir une « *illumination soudaine* »⁷. Or, parler d'illumination ne renvoie-t-il pas à la haute spiritualité, dont la mystique est l'un des versants, cette mystique qui d'ailleurs sert de socle à sa métaphysique ? Bergson mentionne brièvement l'amour sans plus de précision, en écrivant : « *Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait le secret* »⁸. À la lecture de cette brève allusion, on ne peut manquer de poser la question à savoir de quel secret et de quel mystère de la vie parle le philosophe.

La réponse à cette question se trouve dans l'ouvrage de 1932 qui nous a conduit à la découverte de sa théorie de l'amour. Aussi sommes-nous convaincus que cette assertion bergsonienne suffit comme préambule à sa métaphysique, parce qu'elle dévoile une autre approche de l'amour qui dépasse celle du sens commun et celle présentée dans ses premiers écrits. Pour nous, cette grande illumination évoque sa découverte par intuition de l'amour comme principe et fondement moral qui porte les êtres, plus précisément l'humanité, vers le progrès et le bonheur. Elle résume sa théorie de l'amour développée dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, ouvrage qui nous servira de livre de base dans notre présente étude.

Pour appréhender cette métaphysique bergsonienne de l'amour, une autre lecture de sa théorie évolutionniste de la vie s'impose. Contrairement à celle exposée dans l'ouvrage de 1907, elle doit commencer par le terme de la vie, c'est-à-dire l'homme moderne et les immoralités du XX^e siècle, pour remonter à la source de la Vie et à l'origine de l'amour, d'où l'idée d'un processus historique de l'amour que

⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, 11^e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2009, p. 129.

⁸ *Ibid.*

l'auteur appelle aussi "*élan d'amour*". Précisons toutefois que cet élan général de l'amour ne peut se comprendre sans la dualité clôture/ouverture. Qu'est-ce à dire, sinon que dans sa recherche des origines de la morale et de la religion et plus tard de la politique, sa démonstration se construit autour de ce dualisme, puisque Bergson fait de l'*élan d'amour* le principe de dépassement de l'opposition société close/société ouverte. C'est, du moins, ce qui ressort de ces propos :

Les « *tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement* »⁹.

Dans cette affirmation, Bergson touche du doigt le problème du passage de la clôture à l'ouverture, de la société close à celle ouverte, mais sans annoncer le principe qui permet d'opérer le saut dans le passage de la clôture à l'ouverture, puisqu'entre ces deux tendances la différence de nature fait obstacle. Ce qui importe dans cette distinction entre clos et ouvert, ce sont surtout les enjeux éthiques, car suivant sa clôture ou son ouverture, une société peut vivre soit dans la guerre ou dans la paix, soit dans l'immoralité ou dans la moralité. La définition des concepts de clôture et d'ouverture, que nous empruntons à Worms, met en évidence ces enjeux. Aussi entendons-nous par "clôture" toute délimitation qui sépare distinctement deux domaines, et par "ouverture" tout processus qui évacue l'idée de limite¹⁰. Pour être plus précis, disons que ce sont les deux tendances opposées de la morale, de la religion et de la politique qui, suivant leur orientation, se présentent comme des entités discriminatoires séparant ou excluant les individus, ou comme des entités ouvertes les entraînant plus ou moins dans une même direction vers l'unité.

En outre, l'hypothèse de clôture ne peut se concevoir sans celle d'ouverture. Parce que toute clôture établit une limite, elle suppose toujours une exclusion qui dans la société naturelle légalise certaines immoralités contraires à l'*élan vital*, cette clôture doit impérativement être dépassée. Ce dépassement est la condition *sine qua non* pour la survie de l'humanité, d'où l'urgence de s'ouvrir, c'est-à-dire d'amener tous les hommes sans exception à vivre la fraternité universelle. Ainsi, la clôture fait appel à l'ouverture de la morale, de la religion et de la politique, ce qui donne au concept d'ouverture une portée métaphysique dans la philosophie bergsonienne. C'est l'ouverture qui entraîne l'humanité dans son dynamisme et la réinsère dans le mouvement originel de l'élan créateur qui est par ailleurs l'*élan d'amour* d'où découle le sens réel de la vie.

Parce qu'à l'origine de la vie était aussi l'amour, l'homme n'est pas seulement la forme de vie la plus élevée, mais aussi la manifestation suprême de l'amour. Or, l'histoire humaine semble témoigner du contraire, car cet homme créé pour la vie et pour

⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 306-307.

¹⁰ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 267.

l'amour est devenu un être pour la mort et pour la haine, ce qui constitue un réel paradoxe. Dans la théorie bergsonienne, ce paradoxe découle des illusions de l'intelligence, quand cette dernière dévie de sa finalité en disséminant la vie au lieu de l'unifier. Tel est le cas lorsqu'elle introduit l'amour dans la vie sociale, tout en générant une hostilité virtuelle entre les groupes. En termes plus clairs, disons que l'intelligence possède la capacité d'élaborer des moyens pour garantir la cohésion sociale, au risque de nourrir l'orgueil jusqu'à pousser les hommes à s'entre-tuer. Ce fait latent dans les sociétés closes est, selon le philosophe, corroboré par l'expérience humaine du XX^e siècle.

Ses illustrations métaphysiques à partir du contexte européen nous font penser que Bergson esquisse une lecture philosophique de l'histoire de l'humanité, dans laquelle il voit une expression concrète de l'*élan d'amour* dans ses dérives et ses bifurcations. À ses yeux, cette Europe, théâtre d'hostilités qui affectent toute l'humanité et imposent une logique de force dans les relations internationales, symbolise la société close dans laquelle l'amour et la haine évoluent en parallèle ou en spirale. Cette humanité, vivant dans une tension permanente entre les deux sentiments, représente l'humanité close sous l'emprise de l'instinct guerrier et toujours enclin à la violence, parce que soumise à une morale close.

Même la religion qui a pour fonction de renforcer la morale sociale, devient statique en persuadant l'homme de se soumettre à la morale close. Cette capacité de la religion à renforcer la morale close peut expliquer, de l'avis de Bergson, la participation de celle-ci au renforcement de certains pouvoirs politiques jusqu'à la cruauté. En fait, quand un système religieux ou politique conduit les hommes à vivre dans la clôture et à s'exclure, il participe à la dérive irrationnelle de l'humanité. Si nous nous appuyons sur l'analyse historique de Bergson, nous pouvons déduire que la morale traditionnelle, la religion et la politique ont versé dans l'immoralité, de manière volontaire ou involontaire. Dans un tel contexte, les immoralités et les risques de mort ne peuvent que sévir en permanence ; ce que redoute l'*élan vital*, raison pour laquelle il doit contourner cette clôture pour conserver la vie.

Dès lors, Bergson envisage comme solution la substitution de la première forme de société, celle close, par une autre plus ouverte, substitution qui passe nécessairement par le remplacement de la morale close par la morale ouverte. S'il raille ses devanciers, c'est parce que leur morale théorique demeure encore close. Contrairement à cette morale réductible à « *un exercice rationnel de la pensée* »¹¹, la morale bergsonienne se veut pratique, c'est-à-dire capable de stimuler la volonté et de faire triompher l'amour universel.

Avant d'élaborer cette morale, le philosophe doit au préalable trouver le vrai fondement déduit de l'expérience, permettant de passer de la morale close à celle ouverte en l'intensifiant. Ce fondement bergsonien sera l'amour. Ainsi, de la société close à l'*humanité divine*, en passant par la société ouverte, l'amour devient la clé de voûte qui ouvre à la compréhension de l'évolution de la morale chez Bergson. En attribuant à

¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 60.

sa morale une double origine : la *pression sociale* et l'*émotion*, plus précisément l'amour, Bergson fait de l'aspiration universelle à l'amour la pièce à conviction pour faire adhérer tous les hommes à l'unique morale que tous les théoriciens appréhendent depuis l'aube de la pensée. Selon lui, la morale kantienne a découvert la première origine, raison pour laquelle elle dépasse les autres théories, mais n'a pas saisi la seconde origine : l'amour-émotion. Or, pour que l'humanité adhère, il faut qu'elle soit consciente que l'amour est le fondement moral.

Bergson pense que seul l'amour permet d'établir des relations humaines vraies, pacifiques et durables. En ce sens, toute morale fondée sur l'amour universel devient garante de la liberté, de l'égalité et de la reconnaissance de la dignité de tous les hommes sans exception. Elle devient indubitablement juste parce que fondée sur la communauté d'essence, dès lors que tous les hommes sont issus du seul et même *élan d'amour* qui provient du Dieu-Amour. Ils sont créés par amour et pour l'amour, ce qui favorise la création d'une fraternité universelle.

Toutefois, il convient de préciser qu'ils sont créés, en tant que consciences individuelles appelées s'accomplir dans l'amour, autrement dit en tant que personnalités inachevées. Or, dans leur processus, ces consciences se confrontent aux multiples obstacles de la vie qui les contraignent parfois à bifurquer, ce qui explique leurs égarements et leurs déviations de l'*élan d'amour*. Mais l'amour, en tant que principe inaltérable par essence réussit toujours à resurgir chez d'autres individus pour poursuivre son élan, contournant ainsi les obstacles. D'ailleurs, dans les moments critiques de l'histoire où l'on pensait que l'amour avait disparu de la vie, cet élan a resurgi à travers des êtres exceptionnels chargés de rappeler l'humanité à l'amour : les mystiques.

Dans la théorie bergsonienne, la mystique coïncide avec le retour de l'homme à l'*élan d'amour* pour le raviver dans l'humanité, car même si cette dernière a perdu la trace extérieure de cet amour enfoui sous les cendres, il demeure latent en chaque homme. De ce fait, Bergson représente l'amour comme l'élément religieux caché derrière la mystique, raison pour laquelle sa morale de l'amour ne peut se comprendre sans la mystique et la religion. En effet, la source de l'amour contenu virtuellement dans l'*élan vital* depuis son origine et actualisé par les mystiques n'est révélée que par la religion, ce qui oblige l'auteur de *L'évolution créatrice* à recourir à la religion pour justifier cette source, s'appuyant sur la mystique chrétienne et s'appropriant le "*Dieu-Amour*"¹² du christianisme. Faut-il dès lors penser que Bergson se convertit en théologien ?

À scruter de près son étude, on se rend à l'évidence que, loin de proposer une théologie, le philosophe élabore une métaphysique religieuse inspirée du christianisme. Parce que la source de l'amour correspond à la réalité divine révélée par la religion chrétienne, Bergson la considère comme l'intermédiaire, le détour par lequel il faut passer pour saisir l'amour. Il reste convaincu que « *c'est seulement à travers Dieu,*

¹² ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem: la Sainte Bible*, Nouvelle éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1985, p. 2112.

en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain »¹³. Cette conviction l'autorise à réhabiliter la religion dans la philosophie, en s'appuyant sur la mystique religieuse pour asseoir sa métaphysique. D'où son expression pour résumer sa démarche : « *Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu [...] pour nous aimer. Telle est la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique* »¹⁴.

Cet élargissement de sa pensée à la mystique religieuse, comme source de vérité, constitue une des originalités bergsoniennes. Son commentateur Henri Gouhier l'apprécie à sa juste valeur quand il déclare : « *Le métaphysicien convoque les témoins de Dieu ; ce qui constitue une métaphysique d'un type nouveau* »¹⁵. Somme toute, la métaphysique bergsonienne englobe la mystique, faisant d'elle le principe d'ouverture permettant de passer de l'amour naturel à l'amour universel et de dépasser ainsi le penchant naturel de l'homme à la clôture pour créer des sociétés ouvertes, voire une unique société humaine fondée sur l'amour universel.

En partant de l'éthique des mystiques chrétiens, Bergson élabore une morale ouverte et pratique fondée sur l'amour du genre humain. Précisons que cette morale d'amour n'est pas une « *morale de sentiment* »¹⁶, mais une morale de l'émotion que Bergson définit comme une puissance intérieure qui pousse à agir, ou encore comme un état d'âme avec une capacité extraordinaire de mouvoir la volonté et de la propulser. C'est cette puissance impulsive qui, en réalité, fonde la moralité. Cette fonction principale de l'amour-émotion fait dire à Bergson qu'« *avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence* »¹⁷. De fait, chez lui, l'émotion fonde l'action morale et devient le principe explicatif de sa doctrine morale, raison pour laquelle il considère que la métaphysique et la morale expriment la même chose. Elles dévoilent le même amour créateur d'une manière théorique pour la métaphysique et d'une pratique pour la morale. En définitive, pour résumer cette thèse bergsonienne, nous empruntons cette belle formule d'Anthony Feneuil :

« *De Dieu aux hommes, on n'a donc pas seulement une ligne droite, depuis le courant de création jusqu'au "seul point [où] il passe librement", le courant de vie ne peut passer de la manière la plus libre que par un mouvement de retour, mouvement par lequel l'homme s'éloigne de lui-même comme simple continuateur de la création pour devenir absolument créateur dans l'amour, et ainsi se retrouver en retrouvant le mouvement d'amour à son origine* »¹⁸.

Cette réalité de l'amour, de l'avis de Bergson, est méconnue des hommes, bien qu'il soit immanent à son individualisation et à son accomplissement. L'humanité

¹³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J.Vrin, 1999, p. 109.

¹⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2011, p. 123.

cherche à le réaliser sans le savoir. Et même l'âme ouverte, celle du mystique, n'a pas le souci d'appréhender ce principe, mais se contente d'en vivre et de le propager. Le philosophe ne peut alors que regretter cette ignorance : « *Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre* »¹⁹. En d'autres termes, l'âme mystique cherchant indirectement ce principe n'en possède qu'une connaissance empirique, mais au lieu de poursuivre avec une quête rationnelle, elle s'arrête à mi-chemin. Or, il suffit qu'elle entre en contact avec elle-même pour accéder à une vraie connaissance de l'amour créateur, alliant expérience et rationalité. En dehors de la mystique, aucune autre doctrine ne s'est approchée de cette connaissance. Pourtant, cet *élan d'amour* anime continuellement la vie depuis ses origines et, au-delà des turbulences qui jalonnent l'histoire, continuera d'animer la vie jusqu'à son accomplissement déjà en gestation chez les mystiques. Parce que le mysticisme n'a pas une visée spéculative, il ne s'attarde pas sur le raisonnement discursif. De ce point de vue, il est incapable d'élaborer une métaphysique de l'amour.

On comprend dès lors que cette capacité métaphysique ne peut être attribuée qu'aux philosophes. Et le seul philosophe qui a réellement spéculé à ce sujet et a saisi l'amour comme trame de l'humanité, c'est Bergson lui-même. Par conséquent, toutes les ontologies de l'amour antérieures et toutes les morales traditionnelles peuvent être considérées comme erronées. Parce qu'elles n'ont pas saisi l'origine, la nature et la portée de l'amour, elles ne lui accordent pas une place fondamentale dans la vie. Or, il est le courant qui traverse la vie en général et fait de chaque personne un « dieu-amour » qui crée par amour. Ainsi l'amour devient le vrai sens de la vie, ce qui explique le parallélisme qu'établit Bergson entre sa théorie de la vie et celle de l'amour, parallélisme qui en fait permet de maintenir l'unité ontologique prônée par le philosophe depuis son premier ouvrage jusqu'au dernier qui nous sert de livre de chevet. En convertissant sa philosophie de vie en philosophie d'amour, il ne fait rien d'autre que ramener le réel à l'amour.

En outre, la découverte bergsonienne de l'amour comme principe suprême appuyée sur la mystique, suscite en nous une interrogation cruciale : quelle relation faut-il entrevoir entre la philosophie et la mystique pour maintenir l'unité ontologique dans la pensée bergsonienne ? À cette question nous répondons que Bergson déforme l'essence mystique, en la ramenant à une méthode expérimentale pour penser l'amour comme sens de la vie, ce qui l'autorise à l'intégrer dans sa philosophie de l'amour alors qu'*a priori* elle appartient à la haute spiritualité située hors du champ philosophique. Aussi tenterons-nous de démontrer avec concision que cette relation entre métaphysique de l'amour et mystique, que les philosophes depuis les néoplatoniciens jusqu'à Bergson tentent d'établir, semble inconciliable parce que la mystique, au sens religieux inspiré par le néoplatonisme, désigne une expérience intérieure personnelle, une relation intime avec Dieu. Cette expérience se traduit par un style de vie entièrement livrée

¹⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 224.

à Dieu car, précise le théologien Bruguès, « *le mystique s'abandonne, il se laisse déposséder de lui-même pour être mieux possédé par Dieu* »²⁰. Défini comme tel, cet état mystique ne saurait s'appliquer à un philosophe sans remettre en cause son identité, parce qu'il devient ineffable et donc difficile, voire impossible à conceptualiser. Il coïncide, à notre avis, avec l'idéal philosophique, tel que nous pouvons le constater chez les néoplatoniciens qui furent les premiers à ouvrir la métaphysique à la mystique, en tant qu'accomplissement de la quête philosophique.

Même si cette corrélation entre philosophie et mystique persiste chez Bergson, avec une nouvelle orientation d'inspiration chrétienne, notre question demeure la même : comment un philosophe peut-il devenir mystique sans cesser d'être philosophe ? Si son entreprise philosophique atteint son terme, sa quête aura-t-elle encore sa raison d'être ? Car chercher ce qu'il possède, ou entrer en contact avec le principe suprême, ne le conduirait-il pas à un état de félicité ? Aussi demeurons-nous convaincus qu'un philosophe qui aboutit à une mystique débouche soit sur l'agnosticisme, parce qu'insatisfait de sa découverte, soit sur une croyance parce qu'il obtient ce qu'il espérait et désirait ardemment dans sa quête : il se contentera dès lors de la foi.

Bergson semble contourner cette difficulté en ramenant la mystique à une méthode philosophique, puisqu'il considère l'intuition mystique comme une extension de l'intuition philosophique. Dans sa lettre du 24 mars 1933 à Romeyer²¹, il lui fait part de son intention de réduire la mystique à une méthode philosophique, qui permettrait de résoudre la question de la nature de Dieu, principe incontournable dans la création. Mais ce subterfuge, qui semble faciliter la compréhension de sa métaphysique de l'amour, pose en réalité de nombreux problèmes sur la légitimité de la métaphysique bergsonienne de la mystique, sur la pertinence philosophique de la mystique, sur la logique qui lui fait passer de la philosophie à la mystique, sur le sens bergsonien des concepts : Dieu, mystique, christianisme, amour, morale, entre autres. Force est alors de constater qu'un certain amalgame se profile dans les interprétations de la conception bergsonienne de la mystique et du christianisme. Certains commentateurs chevronnés de Bergson, voyant dans cette inspiration chrétienne une apologie du christianisme, n'hésitent pas à le baptiser. D'autres, au contraire, le considèrent comme un athée, voire un danger pour le christianisme. Or, le philosophe, en homme avisé, a bien précisé de son vivant sa position par rapport au christianisme que beaucoup de commentateurs ignorent ou, du moins, négligent. Dans son testament, il écrit :

*« 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 »*²².

²⁰ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1991, p. 280.

²¹ BERGSON H., *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, p. 1507.

²² *Ibid.*, p. 1669-1670.

Sa déclaration suffit à dissoudre bon nombre d'amalgames. Parce qu'il croit au pragmatisme, que reflète sa devise « *Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action* »²³, il veut demeurer cohérent avec lui-même et éviter un christianisme passif, voire complice d'actes immoraux. En effet, sa conscience morale, son sens élevé d'amour et de solidarité avec l'humanité justifient son refus d'adhérer à cette religion. Les rares philosophes qui se prononcent sur son rapport quant à la mystique en restent à leurs interrogations. Pour nous, Bergson reste un penseur de l'expérience mystique. Aussi, convenons-nous avec Francis Guibal que

« *de la mystique chrétienne telle qu'il l'accueille et la comprend, le philosophe recueille bien, on le voit, une signification proprement métaphysique, car le Dieu religieux des mystiques, qui "peut entrer en rapport avec nous" et qui "se laisse invoquer" par ses créatures, doit également se laisser éprouver et penser comme le Principe d'où émergent les mondes et, dans chaque monde, la vie, et, parmi les vivants, un être tel que l'homme* »²⁴.

Parce que la philosophie est une discipline ouverte, elle peut appréhender et vérifier l'objectivité de toutes les connaissances, mêmes religieuses. En ce sens, sa fonction l'autorise à élargir sa pensée à la mystique et à la religion. Toutefois, cette ouverture peut engendrer des incompréhensions, car la philosophie ne se mesure pas à la mystique. Il ne faut établir aucune échelle de valeur, les deux domaines étant différents par nature.

De plus, chercher à saisir pourquoi le philosophe n'est mystique, ou encore ce qui manque à Bergson pour devenir mystique, comme tente de le faire Anthony Feneuil dans sa déclaration : « *Le philosophe n'est pas mystique parce qu'"en tant que philosophe, il ne peut saisir l'incarnation"* »²⁵, semble aussi irrationnel. En d'autres termes, dire que la philosophie positive de Bergson est incompatible avec la mystique chrétienne, parce qu'elle ne peut saisir le mystère de l'incarnation de Jésus-Christ, donnerait à penser que Bergson désire être mystique, alors qu'il ne cherche qu'à appréhender la mystique.

Nous pouvons cependant nous demander si Bergson avait réellement besoin d'introduire la mystique dans sa quête métaphysique de l'amour. Vu la complexité de son raisonnement qui obstrue sa métaphysique de l'amour, ne valait-il pas mieux éviter la polémique ? Partant du problème du fondement de la morale et de la religion, élargi à la politique, avait-il besoin d'ajouter la question de la nature de Dieu qui l'ouvre à la mystique ? Bergson ne pouvait-il pas partir de la conception de l'amour comme un idéal ou une réalité en soi que tout homme recherche sans jamais y parvenir, mais dont il ressent le besoin métaphysique naturel ? Ce sont là autant de questions à clarifier dans notre recherche.

Abstraction faite à cette problématique, la métaphysique de l'amour demeure pourtant cruciale dans sa pensée bergsonienne et représente à nos yeux un grand patrimoine pour l'humanité puisque, de l'avis de Bergson, son application doit faire de

²³ BERGSON H., *Écrits philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2011, p. 1700.

²⁴ GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *Études. Revue de culture contemporaine*, octobre 2015, n° 4220, p. 53.

²⁵ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 162.

l'univers une « *machine à faire des dieux* ». Parce que la vocation ultime de l'humanité demeure l'amour, si tant est que toute son existence soit consacrée à l'amour, elle doit aboutir à la création d'une surhumanité. Si elle parvient à coïncider avec son essence, si chaque personne considère l'amour comme fondement de toutes ses actions et relations, alors l'humanité deviendra une fraternité universelle. Ainsi, le bonheur sera à sa portée.

Or, l'humanité semble emprunter la voie opposée. À la place de l'amour, ce sont la violence et la guerre qui imposent leur logique au monde actuel. Les relations entre personnes, sociétés et pays semblent plus que jamais empreintes d'esprit de rivalité et de méfiance, car chacun veut s'affirmer et s'imposer. Certains nourrissent des ambitions démagogiques et cherchent à établir leur suprématie par leur puissance économique, militaire et technologique. Or, toute domination sous-entend l'usage de la violence au risque de dégénérer en conflit latent ou déclaré. Telle est, à notre humble avis, la cause des tensions actuelles sur tous les plans. La logique de force, l'exploitation et la marginalisation, qui prédominent actuellement, favorisent l'émergence de nouvelles sociétés closes, repliées sur elles-mêmes. Ce repliement engendre une résurgence de l'ostracisme, du racisme et de la xénophobie qui bouleversent l'ordre actuel du monde. Guerres, attentats, meurtres, tous ces maux traduisent le mal-être de certaines sociétés marginalisées, surexploitées ou ignorées, sociétés dont les membres revendiquent leur liberté, leur bien-être et leur dignité ; en somme, leur droit d'être considérés comme des personnes et d'être aimées comme telles. De ce fait, pour garantir sa survie, l'humanité devra transcender ces obstacles.

Bergson a esquissé une réponse qui paraît essentielle et décisive pour la survie de l'espèce humaine : le projet de création d'une fraternité universelle. En faisant de l'amour le fondement de la morale et de la politique, le philosophe ouvre une nouvelle perspective pour résoudre les crises actuelles. Nous demeurons convaincus, comme lui, que cet amour universel qu'il prône peut transformer l'humanité, même si son projet semble utopique puisqu'il s'inspire du sens théologique que le christianisme assigne à la notion d'amour. Faut-il souligner ici que l'Amour-charité, ou *agapè*, renvoie au sentiment fraternel qui unit tous les hommes au nom de leur essence commune. L'autre est aimé parce qu'il appartient à l'humanité comme soi-même. Cet amour implique des devoirs concrets qui s'imposent en conscience, dont chaque être humain doit s'acquitter : faire du bien à autrui, partager avec lui, l'aider et le respecter en tant qu'humain. Ces devoirs résument la pratique morale telle qu'envisagée par Bergson. En somme, pour lui, seul l'amour peut transfigurer la nature humaine voire la diviniser, telle est la leçon qu'il nous donne.

Cependant, cette pratique exige des renoncements sociaux, politiques, économiques, religieux et idéologiques auxquelles il semble humainement difficile de consentir. D'où notre inquiétude : l'humanité consentira-t-elle à adopter l'amour comme principe de ses actions et relations ?

Par ailleurs, cette leçon bergsonienne sur l'amour nous pousse à faire de lui le prophète de la vraie mondialisation, c'est-à-dire un pionnier du projet de création

d'une civilisation universelle. À l'heure de l'ouverture universelle, où la relation à autrui demeure incontournable, la question de la dignité et de l'égalité entre les hommes reste souvent occultée. Ce qui nous pousse à nous poser des questions : quel fondement donne-t-on actuellement au phénomène de mondialisation ? Cherche-t-on réellement à rassembler les êtres humains au nom de leur apparence commune à l'humanité ? Œuvre-t-on au développement de l'humanité entière et à la construction d'une fraternité universelle dans laquelle riches et pauvres trouveront leur plein épanouissement et leur liberté ? Autrement dit, l'interconnexion, le resserrement des distances, la rapidité de l'information, le transfert des technologies, tous ces moyens sont-ils réellement destinés au service de l'amour et de l'ouverture entre les peuples ? En réalité, ce phénomène de mondialisation semble fondé sur des principes économiques dictés par des lobbys. Il nourrit une nouvelle discrimination entre ces lobbys et les autres peuples soumis à leurs politiques, ce qui remet en cause sa finalité. Ainsi l'idée d'équilibre dans le libre-échange et de partage équitable de la prospérité semble plus utopique que réelle. Car ces lobbys font de la recherche du profit une finalité pour l'homme et non un moyen au service de l'humanité entière. Ce qui porte à croire que ce phénomène de mondialisation impose une vision matérialiste de l'homme qui l'abaisse, plus qu'il ne l'élève. De plus, une telle vision ne peut favoriser ni l'ouverture et ni l'acceptation d'autrui comme son *alter ego*. De là, nous pouvons conclure que la mondialisation, telle qu'elle est envisagée de nos jours, se présente comme une idéologie favorisant l'hégémonie de certains peuples et la propagande de leurs civilisations comme modèle pour les autres.

L'analyse de ces menaces qui pèsent sur l'humanité et des défis actuels ne peut manquer de susciter en nous une crainte légitime pour le *devenir* de l'humanité. Toutes ces situations critiques affectent notre amour pour l'humanité et interpellent notre conscience au plus-haut degré. Notre passion pour l'humanité nous oblige à penser son bonheur et à envisager les nouveaux obstacles qui l'éloignent de sa finalité. C'est en ce sens que notre réflexion se veut une modeste contribution au fondement des relations humaines et à une autre vision de la réalité humaine. En effet, la conception de l'amour comme essence humaine et fondement de toutes relations sociales, interpersonnelles et interinstitutionnelles nous semble salutaire pour la résolution pacifique des conflits meurtriers qui sévissent dans le monde. À notre avis, aucun rapport de force ne peut instaurer une paix durable ni une cohabitation harmonieuse entre les hommes. Le recours à la violence et aux armes n'engendre que haine et rancune qui nourrissent sans cesse le désir de vengeance, créant ainsi un cercle vicieux. Aussi, soutenons-nous que l'éducation à l'amour et à la paix en vue de la construction d'une fraternité universelle reste le moyen le plus efficace pour éradiquer les immoralités.

Pour défendre notre thèse, notre démarche sera d'abord sémantique puis critique, puisque la théorie bergsonienne de l'amour, comme toute recherche philosophique d'ailleurs, comporte des limites. Elle consistera à élucider les concepts bergsoniens pour entrer dans sa logique de pensée sans la trahir, afin de l'évaluer objectivement. Notre investigation portera principalement sur l'ouvrage de 1932, *Les*

deux sources de la morale et de la religion, le seul dans lequel est exposée sa théorie évolutionniste de l'amour. Certes, plusieurs lectures de cet ouvrage sont possibles et bien des penseurs avant nous en ont tiré de grandes richesses. Mais la conception bergsonienne de l'amour qui en constitue la charpente nous semble juste esquissée par nos devanciers. Or, elle doit faire l'objet d'une étude aussi approfondie que celle de sa biologie, puisque sa métaphysique de l'amour représente le prolongement et le sommet de sa philosophie de la vie. À notre étonnement, bon nombre de commentateurs qui ont proposé une lecture de l'ouvrage omettent certains chaînons de l'évolution de l'amour. Pour le penseur français, l'amour est présent dans la nature, il est immanent à la vie en général ce qui explique la capacité d'aimer de tous les vivants sans exception, y compris la plante et l'animal, même si ce n'est que chez l'homme qu'il atteint son achèvement, puisque cet amour s'intériorise et se perfectionne pour diviniser l'humanité.

Pour comprendre l'originalité de la théorie bergsonienne de l'amour, il convient de visiter toutes les doctrines qui l'ont influencé. Notre premier constat est que la métaphysique de l'amour de Plotin reste incontournable. En réalité Bergson s'inspire plus de la conception plotinienne de l'amour que de celle du christianisme. Bergson s'appuie, par ailleurs, sur d'autres penseurs pour asseoir sa théorie de l'amour : Platon, Spinoza, Rousseau, Schopenhauer et certains mystiques chrétiens- Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, saint Paul et Jeanne d'Arc. Dans notre présente étude, nous n'exposerons que l'apport de philosophes que nous considérons les plus influents sur la pensée de Bergson.

Cette approche méthodologique sollicitera, avec subtilité, notre esprit d'analyse et de synthèse plus que la simple logique pour saisir les images et les allusions. Bergson opère un réel saut dans sa réflexion, en passant de la philosophie de la vie à celle de l'amour. Cette lecture sollicitera aussi notre persévérance pour avoir une vision globale de sa pensée sans aucune prétention de l'épuiser, étant donné que le philosophe y fait la synthèse de plusieurs disciplines : l'histoire, la science de son temps, le mysticisme, la religion, la sociologie et la psychologie. Il invite son lecteur, au risque de le perdre, à le suivre dans un vrai labyrinthe pour découvrir sa thèse qui stipule que l'Amour est l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité. C'est bien dans ce labyrinthe que nous avons choisi de nous engager avec témérité malgré les difficultés inhérentes à toute recherche philosophique, pour en extirper des trésors bergsoniens demeurés encore inexplorés. Nous entendons donc montrer dans ce travail l'originalité et les enjeux de la métaphysique de l'amour chez Bergson, ce qui nous donnera l'occasion d'exposer aussi notre point de vue sur la question.

Notre étude sera articulée autour de trois axes. Dans un premier mouvement, nous reconstituerons l'itinéraire intellectuel d'Henri Bergson qui le conduit de la philosophie de la vie à la théorie de l'amour. Nous commencerons par rappeler sa démarche qui a abouti à sa théorie évolutionniste de la vie que nous exposerons dans notre second chapitre. Ce dernier nous permettra d'introduire notre troisième volet dans lequel nous parcourrons les motifs qui justifient son besoin de passer d'une philosophie de la vie à une théorie de l'amour.

Notre seconde partie s'attachera à l'analyse de la métaphysique bergsonienne de l'amour. Nous tenterons d'abord de cerner les sources d'inspiration de Bergson : Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et Schopenhauer. Le choix de ces cinq auteurs s'explique soit par leur autorité sur la question de l'amour, soit par leur affinité avec la théorie bergsonienne, soit encore par le dialogue entre eux et Bergson pour asseoir sa thèse. En dégagant leurs points de divergence, nous voulons mettre en évidence l'originalité de la métaphysique bergsonienne, en particulier l'articulation établie entre métaphysique de l'amour et mystique. C'est là un problème central de notre recherche que la développerons largement, dans le second volet de cette partie, en mettant l'accent sur les enjeux épistémologiques et les limites de la relation entre mystique et philosophie. Le troisième volet de cette seconde partie nous plongera au cœur de notre recherche : la métaphysique bergsonienne de l'amour. Il s'agira pour nous de retracer le processus sinueux de l'amour depuis sa source : le Dieu-Amour jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*, la destinée universelle.

Dans la troisième partie de notre travail, nous exposerons la morale de l'amour de Bergson que sous-tend sa métaphysique de l'amour. Nous commencerons par revisiter le problème du fondement moral depuis l'antiquité jusqu'à Kant. À l'occasion, nous reviendrons sur la critique bergsonienne des morales classiques. Cette critique mettra en exergue l'originalité de sa morale que nous aborderons par la suite. Vu la richesse de cette théorie morale, nous nous arrêterons, en troisième lieu, sur ses finalités spirituelles et politiques, avant de conclure par une analyse de sa pertinence et de ses limites.

Ce sont là les grandes idées que nous essayerons de développer dans ce travail de recherche.

1.
DE LA PHILOSOPHIE
DE LA VIE A LA PHILOSOPHIE
DE L'AMOUR

INTRODUCTION

La pensée d'Henri Bergson se construit au fil de l'histoire intellectuelle et socio-politique de son époque, qui se décline à la lecture chronologique de ses écrits. Entre sa thèse publiée en 1889 sous l'intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Les deux sources de la morale et de la religion* publié en 1932, il aborde plusieurs questions métaphysiques, épistémologiques, psychologiques, morales, religieuses et politiques. Pour saisir leur unité, il convient de partir de la durée qui représente le point de départ de sa philosophie. C'est à juste titre que Jean Louis Vieillard-Baron résume cette philosophie bergsonienne comme « *une philosophie de la vie qui part de la durée, s'appuie sur l'intuition, critique l'intelligence et aboutit au mysticisme* »¹, ce recours au mysticisme n'étant rien d'autre chez lui qu'une méthode pour asseoir objectivement sa métaphysique de l'amour. Ainsi, son passage de la philosophie de la vie à la métaphysique de l'amour se comprend aisément lorsqu'on se replace dans le processus historique de sa pensée.

En partant du problème de la liberté qu'il ramène à celui du temps, Bergson parcourt toute la métaphysique depuis Platon, pour déceler la source de la négation du temps-durée et son pendant, la liberté. Cette question du temps le conduit au problème épistémologique, puis à la philosophie du vivant. C'est en suivant la vie dans son évolution réelle qu'il se confronte au problème moral du XX^e siècle qui le contraint à réadapter sa réflexion philosophique, plus précisément sa philosophie de la vie à l'actualité mondiale. Ce contexte marqué par des tensions et conflits le conduit à se poser la question de l'origine de l'immoralité : est-elle accidentelle ou inhérente à la vie ? De la réponse à cette question dépend la solution pour éradiquer les maux qui menacent d'anéantir la vie.

Depuis l'impulsion initiale jusqu'à l'homme moderne, la vie poursuit le même élan : l'*élan vital*. D'ailleurs, la finalité humaine consiste à préserver la vie malgré les obstacles qui se dressent sur son chemin, l'obligeant parfois à bifurquer. Si Bergson se sent obligé de repenser cet élan de vie c'est parce qu'à son époque les immoralités semblaient l'emporter sur lui. De là, il découvre que cet élan possède en lui-même toutes les potentialités pour sa survie. À vrai dire, il est le philosophe qui comprend que la vie renferme en elle-même la capacité de se sauver face aux dérives menaçant son existence. En fait, il perçoit dans la vie une double tendance : un élan qui porte à la vie et un autre élan qui porte vers l'amour. Ces deux tendances vitales, ayant leur origine dans la vie elle-même, permettent de comprendre son évolution générale et ses déviations.

Par ailleurs, cette évolution met en exergue la capacité d'auto-détermination de la vie. En réalité c'est cette capacité qui permet à l'*élan vital* de contourner les obstacles, raison pour laquelle, dans l'optique bergsonienne, toute solution morale trouve sa

¹ VIEILLARD-BARON J.-L. (dir.), *Bergson: la durée et la nature*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2004, p. 27.

source dans la vie. Pour s'en convaincre, il s'avère nécessaire d'allier une lecture évolutionniste de la vie à une lecture évolutionniste de l'amour, puisque de la vie à l'amour ou de l'amour à la vie, c'est le même processus qui entraîne les êtres dans la même dynamique. Dans *L'évolution créatrice*, il expose exclusivement l'évolution de la vie depuis ses débuts jusqu'à la création de la personnalité morale. Ce n'est que dans *Les deux sources de la morale et de la religion* qu'il décrit l'évolution de l'amour. L'auteur perçoit dans la série des vivants une évolution de l'amour parallèle à celle de la vie. Force est de constater que l'originalité bergsonienne réside dans sa conception de l'amour comme réalité immanente à la vie, d'où son passage de la psychologie au projet politique de création d'une fraternité universelle ou *humanité divine* dans l'ouvrage de 1932.

Même si le philosophe conçoit cet ouvrage indépendamment du reste de son corpus, il ne peut se comprendre sans ses écrits précédents, en particulier *L'évolution créatrice* où Bergson annonce son intention d'élaborer une théorie de l'amour. Ce qui revient à dire que la vie et l'amour sont indissociables, ou mieux encore, qu'une métaphysique de l'amour ne peut se concevoir sans celle de la vie. De plus, cet ouvrage de 1907 prolonge sa réflexion métaphysique amorcée dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* et prolongée dans les écrits intermédiaires.

En somme, la pensée de Bergson se résume dans le processus qui débute avec la réhabilitation du temps-durée et se poursuit jusqu'au projet cosmopolitique de fraternité universelle en passant par la métaphysique de l'amour. L'exposé de cet itinéraire intellectuel fera l'objet de cette première partie de notre recherche.

1.1. LE RETOUR DE LA PHILOSOPHIE A LA VIE

1.1.1. La rupture métaphysique

1.1.1.1. *Le problème de la liberté et du temps, un héritage de la métaphysique classique*

Toute la philosophie bergsonienne s'articule autour de la notion de durée. Pour le comprendre, il convient de resituer le philosophe dans son contexte du XIX^e siècle dominé par le scientisme, doctrine fait de la science mécanique du XVII^e siècle la référence du point de vue moral, que politique et théologique. Ce dogmatisme scientifique oblige toutes les disciplines, mêmes celles qui étudient l'homme, à se libérer de tout autre postulat pour mieux affirmer leur scientificité. Son influence sur les sciences humaines aboutit à un véritable déterminisme sociologique et psychologique. Même la métaphysique n'échappe pas à cette tendance scientiste. Elle aussi opte pour la scientificité comme modèle d'intelligibilité. Mais cet engouement l'entraîne dans un dilemme parce que les réalités transcendantes sont incompatibles avec la méthode scientifique : faut-il dès lors renoncer à la métaphysique ?

Le bergsonisme naît dans ce contexte critique de la métaphysique. Au moment où certains proposent une renonciation et d'autres optent pour le changement d'objet d'étude ce qui, d'une autre manière, revient à renoncer à son essence, Bergson, quant à lui, n'entend pas renoncer. Il combat le réductionnisme et l'intellectualisme qui remettent en cause la métaphysique en général et la liberté humaine en particulier. Pour lui, le problème de la liberté étant commun à la psychologie et à la métaphysique, il s'insurge d'abord contre le réductionnisme qui pense l'homme comme un simple objet livré aux lois naturelles.

Dans son premier ouvrage *l'Essai*, il s'attaque d'abord aux partisans du mécanisme et du dynamisme soutenant l'idée d'une nécessité universelle. Il dénonce *a posteriori* ces deux systèmes comme étant deux doctrines déterministes qui appliquent au vivant les lois de la matière inerte. En effet, le dynamisme se définit comme une doctrine admettant l'existence d'une inertie de la matière, c'est-à-dire une force autonome qui pour autant, précise Bergson, « ne peut se mouvoir d'elle-même ni d'elle-même s'arrêter »². Autrement dit, l'inertie de la matière est une force qui ne peut la mouvoir sans l'impulsion d'une autre force. Or, l'intervention de cette force extérieure semble conditionner l'activité de la matière. En d'autres termes, si la liberté d'action de la matière reste conditionnée par cette force, celle-ci annihile toute spontanéité dans son mouvement. Cependant, pour Bergson, cette spontanéité caractéristique de la liberté est une évidence qui ne fait appel à aucune démonstration, l'expérience immédiate suffit pour la saisir : « Chacun de nous a en effet le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité, sans que l'idée d'inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation »³.

Paradoxalement, lorsque la psychologie applique ce principe d'inertie à la conscience, elle remet en cause son hypothèse majeure : la liberté d'action de la conscience. Quand la psychologie présente la conscience comme une entité autonome, mais dépendante des *stimuli* extérieurs, elle évacue la spontanéité de son champ d'action et, par conséquent, confisque sa liberté. D'où la critique bergsonienne lorsqu'il remarque que le dynamisme pose « l'idée d'activité volontaire, fournie par la conscience, arrive à la représentation de l'inertie en la vidant peu à peu de cette idée »⁴. Finalement, l'activité psychologique ne renvoie qu'à une pseudo-liberté pour la conscience.

Tout comme le dynamisme, le mécanisme transpose les lois mécaniques de la matière à la vie, en partant de l'idée que la matière entre dans la constitution de tout organisme vivant. Ainsi, la matière conserve à l'intérieur du vivant les mêmes lois déterminant le mouvement moléculaire et atomique. En outre, la certitude de la connaissance mécaniste repose sur le principe de causalité selon lequel les mêmes causes produisent les mêmes effets. Or, si le même produit toujours le même, alors il n'y a que similitude et répétition et, donc, pas de nouveauté ni d'imprévisibilité. Ainsi la

² BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001, p. 106.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 105.

possibilité de choisir demeure une simple illusion si l'on applique ce principe au vivant, car il n'y a qu'une seule possibilité, on escompte un seul effet pour chaque situation.

La critique bergsonienne du mécanisme s'avère plus virulente que celle du déterminisme, parce que l'auteur de l'*Essai* le considère comme la terre nourricière du déterminisme psychologique. L'application des lois de la matière à l'homme est, selon lui, à l'origine du déterminisme incompatible avec la liberté humaine. Précisons que ce mécanisme biologique n'est pas sans rappeler le principe déterministe de Laplace qui se résume en ces termes :

« Une intelligence qui pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle. Et l'avenir, comme le passé serait présent à ses yeux »⁵.

Rappelons au passage que le mathématicien et astronome français Laplace a permis de lever l'essentiel des difficultés de la cosmologie, grâce à la découverte du calcul des probabilités. En affirmant que tous les mouvements des corps célestes, grâce aux lois mécaniques et au calcul des probabilités, apparaissent aussi perceptibles avec une précision toujours plus grande et imputables à des causes constantes, il affiche un déterminisme qui va influencer la philosophie mécaniste. À l'instar du déterminisme laplacien, le mécanisme biologique en philosophie prévoit une loi universelle pour le vivant en général ; c'est en ce sens que Bergson établit un parallélisme entre le déterminisme laplacien et la philosophie mécaniste. Pour définir le principe philosophique, il se contente de paraphraser le principe laplacien :

« Le mathématicien qui connaîtrait la position des molécules ou des atomes d'un organisme humain à un moment donné, ainsi que la position et le mouvement de tous les atomes de l'univers capables de l'influencer, calculerait avec une précision infailible les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient, comme on prédit un phénomène astronomique »⁶.

Ainsi, en appliquant à l'homme les lois de la matière inerte, les courants déterministes lui ôtent tout mouvement vital. Or, l'homme est un être vivant en contact permanent avec ses semblables, son environnement et ses propres états d'âme. Faisant écho à Bergson, Patricia Verdeau précise : « Le déterminisme substitue au flux vivant personnel ainsi qu'à sa réalité émotionnelle une perspective figée et symbolique »⁷. Autant dire que ce courant psychologique dépersonnalise le vivant, simple objet dont le caractère, les réactions et les relations s'expliquent à partir de mécanismes, et réduise sa liberté à une simple illusion.

⁵ Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités, Œuvres complètes, Vol. II, Paris, 1886, Cité dans BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 38.

⁶ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 108.

⁷ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2011, p. 60.

Dans l'ouvrage de 1907, l'auteur s'attaque surtout au finalisme radical qui défend l'idée d'une finalité préétablie. Qu'elle soit interne, c'est-à-dire immanente à sa substance, ou fixée par Dieu, elle renvoie à une vision anthropocentrique de la création. Bergson résume cette conception avec ironie en l'assimilant à l'œuvre de création du Démon de Platon. Il écrit : « Elle [la conception finaliste] assimile le travail de la nature à celui d'un ouvrier qui procède, lui aussi, par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle »⁸. D'un revers de main, il balaie tout finalisme assignant en amont un but à la vie. Bergson préfère toutefois ce finalisme au mécanisme. Il plaide pour son abandon définitif, mais ne rejette que partiellement la conception finaliste. En réalité, il entend autrement l'idée de finalité car, selon lui, la vie évolue suivant une direction qui ne peut être saisie qu'*a posteriori* parce qu'elle se dévoile au fil de sa réalisation.

En définitive, les doctrines déterministes, mécanistes et finalistes ignorent la liberté parce qu'elles évacuent toute idée de création de nouveautés. L'analyse de ces doctrines révèle, par ailleurs, que l'origine du problème de la liberté est en corrélation avec la négation du temps réel. Dans la pensée bergsonienne, la négation du temps a une double origine : la conception de l'intelligence chez les grecs et la définition platonicienne du temps.

1.1.1.2. La critique de l'intellectualisme grec

Le principal reproche que Bergson adresse aux anciens est de définir l'intelligence comme une faculté qui va au-delà du sensible pour saisir les concepts, définition qui annihile le devenir et, par conséquent, le temps réel. Précisons-le dès à présent, la question du temps se pose de manière implicite chez les grecs. Pour la plupart d'entre eux, la réalité sensible ne peut être appréhendée dans le flux permanent et irréversible qui la caractérise. Or, ce flux n'est-il pas le temps qui s'inscrit dans son essence ? Ce constat nous fonde à croire que l'ontologie grecque, dans sa quête de l'origine et de la substance du monde, n'a pas manqué de se confronter à la question du temps, car il n'y a pas de monde en *devenir* sans temporalité.

Toutefois, c'est la question de l'être et du *devenir* qui a le plus nourri les débats métaphysiques depuis les présocratiques. Plusieurs d'entre eux ont élaboré une théorie, donnant ainsi naissance à différents systèmes philosophiques sinon contradictoires, du moins, complémentaires dans l'approche globale de l'être. De manière générale, ces penseurs sont unanimes à nier la réalité du *devenir* car, à leurs yeux, l'essence des êtres est figée, ce qui fait d'elle objet de science et de spéculation. Dans cette logique, le temps, en tant que réalité mouvante, devient une pure illusion, un non-être.

Comme nous pouvons le constater, la question du temps s'est trouvée dès le début au cœur des préoccupations philosophiques. Mais sa négation n'est formulée

⁸ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 90.

explicitement que par Zénon comme en témoignent ses célèbres paradoxes ou apories sur le mouvement, qu'il étaye par des arguments⁹ sophistes. En affirmant que le sensible est irrationnel et la durée une illusion, il inaugure la nouvelle métaphysique qui confond temps et espace. Deleuze met en évidence la double erreur de Zénon¹⁰ qui confond d'une part l'espace et le temps, d'autre part, la science et la métaphysique. Cette confusion justifie le choix que Bergson porte sur Zénon comme bouc-émissaire dans sa critique des présocratiques.

Selon l'auteur de *L'évolution créatrice*, les premiers penseurs grecs assignent à l'intelligence un rôle qui va au-delà de ses compétences. Or, cette prétention l'éloigne du réel et l'entraîne dans son domaine de prédilection : l'abstraction pure et, donc, hors du temps. Bergson remarque à ce sujet que « *la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent* »¹¹. Qu'est-ce à dire, sinon que le philosophe qualifie cette métaphysique traditionnelle d'intellectualiste. Bergson voit, en outre, dans cette démarche présocratique la tendance naturelle de l'esprit qu'il ne manque pas de dénoncer : « *Les grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l'esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage [...] Plutôt que de donner tort à l'attitude que prennent devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses* »¹². En somme, les anciens cautionnent la démarche consistant à s'installer dans l'immuable pour saisir les réalités éternelles.

Cette démarche, ajoute-il, correspond aussi à celle de l'intelligence pratique destinée à répondre aux nécessités de la vie quotidienne. Dans sa démarche habituelle, elle choisit de matérialiser le réel en vue de l'action, au lieu de s'orienter vers une quête objective. On comprend dès lors que cette faculté humaine, livrée à elle-même, préfère saisir les choses solides par commodité en vue d'agir sur elles. En revanche, tout ce qui est fluide comme le temps réel, tout ce qui relève du domaine de la vie dépasse son champ d'action, c'est pourquoi elle ne peut étudier un objet vivant ou mobile sans au préalable le figer. Même les réalités psychologiques, elle les représente comme des données homogènes se succédant dans l'espace, substituant ainsi la quantité à la qualité.

⁹ « **Achille ne rejoint pas la tortue à cause de la longueur composée d'une infinité de points qui l'en sépare. La flèche est l'argument en vertu duquel celle-ci ne peut atteindre son but car elle occupe un espace égal à elle-même à chaque instant de son parcours, ce qui veut dire une séquence de ces positions immobiles, mais pas encore un mouvement** ». C'est le commentaire de SOULEZ Philippe et WORMS Frédéric dans SOULEZ P. et F. WORMS, *Bergson: biographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 59.

¹⁰ Cf. WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 177.

¹¹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, p. 8.

¹² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 313.

À cause de cette démarche, Bergson impute directement à l'intelligence la négation du temps réel, mieux encore la spatialisation du temps. Parce que les scories langagières s'y prêtent, l'intelligence met à son service une structure spatiale qu'elle traduit concrètement dans le langage courant. À son avis, si le langage se prête à un tel exercice c'est parce qu'il n'est pas taillé à la mesure de la vérité, il « *est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique* »¹³. C'est en ce sens que le philosophe le compare à des « *étiquettes collées sur les choses* »¹⁴. Pour autant, il n'est pas question d'y renoncer puisque le langage est indispensable pour la vie sociale. Mais à défaut de pouvoir s'en passer, il faut le libérer de ses scories.

Pour résumer, retenons que cette approche intellectuelle, qui évacue de la pensée le *devenir* en figeant la réalité, est la première source d'erreur dans la perception du temps réel que Platon formulera davantage.

1. 1. 1. 3. *Le temps-illusion de Platon*

Si Bergson remonte à Platon c'est parce qu'il considère sa conception du temps comme la principale source d'inspiration de la philosophie et de la science modernes contre lesquelles il s'insurge. Pour lui, leur négation du temps réel n'est qu'un héritage de l'intellectualisme platonicien. De fait, Platon est le premier à introduire dans sa cosmologie une définition explicite du temps, c'est-à-dire à donner au temps une certaine réalité dans la pensée, bien que cette conciliation entre pensée et temps soit problématique. Dans son ouvrage *Timée*, il définit le temps comme une réalité fictive dont on ne peut que constater la difficulté à le saisir. Mais cette difficulté ne relève-t-elle pas de la nature évanescence du temps ?

De prime abord, la définition platonicienne du temps s'inscrit dans son dualisme monde sensible/monde intelligible. Ici, il convient de noter que la question de la symétrie entre le monde sensible et le monde intelligible reste cruciale, puisque la conformité entre ces deux mondes est signe de perfection, car plus une copie ressemble à son modèle, plus sa représentation est parfaite et belle. La création du temps par le Démonstrateur entre dans cette logique de perfection. En fait, ce divin artisan avait l'intention de créer un monde sensible sur le modèle déjà existant : le monde éternel des dieux. Afin de rendre l'univers identique au modèle, il décida de faire du sensible une émanation divine. Il conçut la nature comme une représentation du *Vivant en soi* doté d'un mouvement indéfini, ce qui explique l'origine de la mobilité universelle des choses sensibles. Ainsi, l'univers modelé devient un intellect qui se meut. Mais il n'est pas encore conforme au modèle qui « *se trouve être un vivant éternel* »¹⁵. Dès lors se pose

¹³ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 10.

¹⁴ BERGSON H., *Le rire*, 13^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010, p. 117.

¹⁵ PLATON, *Timée ; Critias*, traduit par Luc Éditeur scientifique BRISSON, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 127.

la question : comment rendre le sensible semblable au modèle éternel, puisqu'il est soumis au changement permanent ?

C'est grâce à la création du temps, cette machination du Démiurge, voire de Platon, que le paradoxe est surmonté. Parce qu'il est indispensable de créer pour l'éternité cette représentation, afin de garantir la perfection de la création du Démiurge puisqu'il est bon, la bonté étant liée, chez Platon, à la rationalité, son œuvre ne peut qu'être parfaite. Toutefois, le temps n'est conçu qu'en tant qu'« *image mobile de l'éternité* »¹⁶, c'est-à-dire une copie mobile de l'éternité. Ainsi le temps, à défaut d'être identique à l'éternité, imite quelques aspects de celle-ci.

Pour asseoir sa thèse, Platon conçoit une temporalité cyclique, qui revient toujours au point initial, entraînant les êtres dans son mouvement. Pour justifier la circularité de temps, le philosophe grec établit une coexistence entre le temps et les astres, en le faisant naître en même temps que le ciel. Ainsi, ce temps platonicien entretient une étroite relation avec les révolutions célestes, dont le mouvement circulaire assure une certaine constance aux êtres. En somme, dans son flux permanent, le monde sensible se conserve non pas en restant le même, mais en se répétant. Derrière cette répétition demeure une certaine stabilité car les idées, c'est-à-dire les archétypes que reproduit le sensible, lui assurent une certaine immuabilité dans le temps.

Ce temps platonicien se confond, en réalité, avec la trajectoire des corps célestes. Il représente la durée du trajet que parcourent les astres pour revenir à leur point de départ. Plus précisément, ce temps n'est qu'une projection du mouvement des astres dans l'espace. Si l'on considère la relation que Platon établit entre le temps et mouvement, le temps platonicien est certes irréductible au mouvement, mais analogue à l'espace. Le disciple de Socrate ne nie pas la corrélation entre temps et mouvement, puisqu'il les distingue tout en soutenant l'antériorité du mouvement. Pour lui, le matériau qui a servi à créer l'univers était doté d'un mouvement chaotique avant que le démiurge ne l'ordonne. De là, nous pouvons conclure que l'existence d'un mouvement incr e est antérieure à la naissance du temps.

En conclusion, retenons que le temps platonicien est plus opérationnel que réel, comme en témoigne son assertion : « *Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle, mais le monde ne le comprenait pas encore* »¹⁷. Le rôle essentiel qu'il joue dans la cosmologie platonicienne c'est d'imiter l'éternité pour rendre parfaite l'œuvre démiurgique, unique souci qui anime le dieu quand il crée le temps. Nous pouvons même imaginer que sans cette image la création de l'univers serait défectueuse, car elle assure à la matière une certaine participation à l'éternité. Ainsi, le temps platonicien se définit comme une tension vers l'éternité et, donc, ne peut se concevoir sans l'éternité.

Par ailleurs, le temps platonicien qui se présente comme une image, demeure une illusion de l' me, que Bergson qualifie d'« *image trompeuse et mobile de l'éternité immobile* »¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 217.

Il faut préciser que pour Platon qui recherche les essences immuables et les vérités éternelles, le temps est théoriquement négligeable, car la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son être. Or, l'être assujéti au devenir ne coïncide plus avec son essence. Par conséquent, tout ce qui appartient au monde sensible, y compris le temps, ne peut être objet du *logos*. On comprend dès lors que sa théorie des idées se détourne de la réalité mouvante pour s'attacher aux réalités immuables, ce qui explique que sa métaphysique pense les essences immuables et toute la réalité *sub specie aeternitatis*. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson résume ce principe platonicien avec concision en ces termes : « *Il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution* »¹⁹. Il proche à Platon de faire correspondre la réalité au monde intelligible et le sensible au monde des illusions, inversant ainsi la démarche de l'esprit humain. Cette inversion de la démarche intellectuelle ouvre la brèche sur le problème de la connaissance du *devenir* et de l'être.

Certes Platon a conscience de l'existence du *devenir*, mais sa préoccupation philosophique, c'est-à-dire la réfutation du relativisme des sophistes, l'oblige à se consacrer à la quête de principes immuables garant de la vérité, en faisant des idées son principe explicatif du réel. Aussi leur accorde-t-il le primat et les considère comme étant objets de connaissance rationnelle. La matière sensible par contre ne peut être saisie par intuition intellectuelle, raison pour laquelle Platon envisage de l'appréhender autrement. Il recourt aux mathématiques qui deviennent de ce fait l'instrument de vérité pour accéder à l'essence des choses sensibles. Il montre ainsi le côté irrationnel du réel que seules les mathématiques peuvent saisir.

La science galiléo-newtonienne s'occupe aussi de cette même essence immuable. Elle admet l'idée d'un ordre éternel du monde qui ne peut être exprimé qu'en langage mathématique, comme l'affirmait Platon. Rappelons que le platonisme a joué un rôle capital dans la naissance de cette physique expérimentale, puisque sa mathématisation du réel a déteint sur la science moderne du XVII^e siècle. Ainsi, en s'inscrivant dans le sillage platonicien, la science moderne nie le temps qui, pour elle, n'affecte pas la réalité. Cette négation du temps réel lui permet d'énoncer des lois réversibles et déterministes. En fait, la science, pour ses besoins d'expérimentation et d'action, enferme le réel dans des schèmes spatiaux, c'est-à-dire des représentations en figures et en nombres. Somme toute, cette construction symbolique de la réalité écarte toute idée d'écoulement.

Parallèlement au réel, la science propose une représentation spatiale de temps, comme en témoigne Bergson dans son propos : « *Nous savions depuis nos années de collège, que la durée se mesure par la trajectoire d'un mobile et que le temps mathématique est une ligne* »²⁰. Ce temps, divisible en points et calculable, représente un assemblage d'instantanés alignés symbolisant le temps réel. Contrairement à la durée, le temps de la science moderne se définit comme une réalité homogène et réversible. Aussi suffit-il, pour connaître

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 3.

l'avenir ou le passé, d'y projeter le présent. Ce qui implique que ce temps ne s'écoule pas, comme le fait remarquer Bergson : « *La perception d'une facilité à se mouvoir vient donc se fondre ici dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent* »²¹. Toutefois, il admet que ce temps scientifique reste opérationnel, ce qui le rend tolérant envers les scientifiques. Faisant allusion à cette idée bergsonienne, Deleuze explicite : « *La science peut établir symboliquement la Durée [parce qu'elle] est utile* »²². De ce point de vue, le temps symbolique de la science demeure compréhensible.

La philosophie du XIX^e siècle a été aussi conduite à la négation de la durée qu'elle a héritée de la science. En appliquant la méthode scientifique à la pensée du vivant, les doctrines philosophiques ont oublié que leur objet et leur finalité sont différents de ceux de la science. La vie reste irréductible à la matière inerte, ce qui rend irrationnelle leur démarche et les conduit à la méconnaissance des états de sa conscience, de la liberté et surtout du temps. Bergson dénonce l'homogénéité du temps propre aux doctrines scientistes, déterministes, finalistes et mécanistes confondant la durée et l'espace. La doctrine finaliste, qui ignore la réalité agissante du temps dans la constitution de l'être vivant, « *fait croire que tout est donné, ne serait-ce qu'en droit, ne serait-ce que sous le regard d'un Dieu* »²³. Parce qu'elle considère le temps comme un cadre homogène dans lequel se déploie toute la réalité, elle n'envisage aucune créativité qui bouleverserait l'ordre prédéfini. Là encore se dessine une confusion entre l'espace et le temps. Cette confusion du temps réel avec l'espace s'inscrit aussi au cœur du mécanisme tourné plus l'extérieur. Sa conception du temps n'échappe pas à sa spatialisation et à la négation de la durée psychologique. Patricia Verdeau fait une remarque pertinente à ce sujet : « *La pensée fondée sur le mécanisme n'a aucune prise sur la durée et sur l'histoire qui sous-tend une évolution [...] La prétention que tout est donné rend le mécanisme rebelle à ce qui est de l'ordre de l'absolument nouveau* »²⁴. En un mot, les lois mécaniques écartent toute idée de *devenir* et donc de durée.

Pour récapituler, disons que la conception d'un temps-illusion, en philosophie depuis l'antiquité grecque jusqu'au XIX^e siècle, s'explique par l'intellectualisme pur et par l'influence de la science. À l'origine de cette conception erronée, Bergson décèle un problème de méthode d'approche du réel chez les philosophes et chez les scientifiques. Pour rétablir le temps réel, il remonte à la source même de la connaissance, l'intelligence, d'où son changement d'orientation, puisque ce problème est d'ordre épistémologique, choix que Kant avait fait avant lui.

²¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 9.

²² Deleuze, « **Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice** » dans WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 178.

²³ DELEUZE G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 108.

²⁴ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, op. cit., p. 183.

1. 1. 1. 4. Tentative de dépassement de la métaphysique chez Kant

Kant a inauguré dans son criticisme une nouvelle approche métaphysique qui a bouleversé toute la philosophie moderne. Bergson lui reprochera de réduire le champ de la philosophie en extirpant les entités transcendantales. Cependant, il représente, à ses yeux, un des pionniers de la méthode intuitive que lui-même reformulera. En proposant une autre approche des problèmes métaphysiques, le philosophe de Königsberg introduit une rupture décisive avec la métaphysique traditionnelle qui, à son avis, n'engendrait que des apories, d'où sa décision de refonder la métaphysique sur des bases solides et incontestables.

Mais, après avoir dénoncé les prétentions de l'esprit humain à saisir les réalités intelligibles, *noumènes*, Kant opte pour leur abandon parce qu'étant inaccessibles à la raison spéculative. Dans la *Critique de la raison pure*, il affirme ouvertement : « *Il nous reste encore à chercher, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du supra-sensible, s'il ne se trouve pas, dans le domaine de sa connaissance pratique* »²⁵. Ainsi donc, pour le criticisme kantien, les entités métaphysiques ne peuvent être considérées comme objet de la connaissance théorique, mais relevant de la pratique. Aussi le philosophe de Königsberg se propose-t-il de démontrer par l'expérience réelle que ces problèmes métaphysiques posés par l'esprit, par le monde, par Dieu ou par la liberté relèvent de la raison pratique. Or, à la grande surprise, il les résout à l'aide de raisonnements purs, comme nous le verrons dans la seconde partie de notre travail lorsque nous aborderons la morale kantienne. En somme, la refondation kantienne aboutit à une disqualification de la raison pure. Elle ramène la philosophie à une critique de la connaissance et la métaphysique à une réflexion sur la connaissance des lois.

Cette refondation de la métaphysique s'inscrit aussi au cœur des préoccupations de Bergson. La première remarque qui s'impose est que la philosophie bergsonienne se présente, en un certain sens, comme une réponse aux prétentions du criticisme. En effet, si le projet kantien de refondation de la métaphysique aboutit à une disqualification de l'esprit, à l'opposé, Bergson croit à la possibilité d'accéder aux réalités nouménales, si l'on corrige les apories des doctrines. Pour l'adversaire de Kant, ce sont les incohérences dans la pensée et dans le langage qui ont conduit aux conclusions erronées de la métaphysique. Tous les métaphysiciens, depuis les grecs jusqu'à Kant, ont utilisé une démarche intellectuelle et un langage équivoques. Et puisque les contradictions entre systèmes relèvent d'une confusion sur la définition de l'intelligence et du langage, il convient de les redéfinir.

Bergson assigne à la philosophie la tâche de libérer d'abord la pensée de tout ce qui l'empêche d'accéder à l'absolu. Parce qu'elle a longtemps été déviée de sa fonction, il convient de la recadrer. Arnaud Bouaniche, dans son article "*Lire l'Essai à la lumière*

²⁵ KANT E., *Critique de la raison pure*, traduit par André TREMESAYGUES et traduit par Bernard PACAUD, Paris, Presses universitaires de France, 1944, p. 20.

de l'acte libre", définit clairement la fonction bergsonienne de la philosophie qui, selon lui, consiste à « aborder les grands problèmes qui intéressent l'humanité, ces « questions vitales » cruciales dont l'urgence et l'importance exigent justement que le philosophe les traite dans la langue de tout le monde »²⁶. Cette fonction suppose au préalable, une précision terminologique et une nette distinction des trois domaines que les philosophes confondent : la métaphysique, la science et l'épistémologie.

Dans sa redéfinition des concepts philosophiques, l'auteur de *La pensée et du mouvant* prend conscience que le problème métaphysique était mal posé et « précisément pour cette raison, il y avait plus lieu de les croire « éternels », c'est-à-dire insolubles »²⁷. En partant de sa propre définition du concept "absolu", il rétablit la possibilité de connaître l'absolu que Kant contestait. Le philosophe français révèle l'existence de l'absolu en le rattachant à la vie. Il fait coïncider l'absolu avec la vie même et avec la durée que chacun peut éprouver dans sa conscience. Il déclare : « L'Absolu est d'essence psychologique. Il vit avec nous »²⁸. Certes la connaissance de cet absolu peut être limitée, mais non relative. Chacun peut la découvrir, car sa conscience est participante de cet absolu un et indivisible qui ne peut être appréhendé que par l'esprit, dans un effort de retour en soi ou d'introspection, c'est-à-dire par intuition.

Par ailleurs, même s'il se montre critique à l'égard de Kant, Bergson demeure redevable au philosophe allemand qui lui a ouvert la voie pour accéder à sa propre méthode philosophique. Il reconnaît à Kant le mérite de concevoir le premier la possibilité d'une métaphysique intuitive, comme nous retrouvons sous sa plume : « Voilà ce que Kant a dégagé en pleine lumière ; et c'est là, à mon sens le plus grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative. Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition »²⁹. Bergson fut enchanté par les propos kantien qui mentionnent l'intuition comme méthode, mais reste déçu car, d'emblée, Kant conclut : « La « chose en soi » nous échappe ; il faudrait pour l'atteindre une faculté intuitive que nous ne possédons pas »³⁰. Le philosophe français lui reproche explicitement d'énoncer cette intuition qui l'aurait mené à la durée, sans en faire une expérience réelle, ce qui le conduit à la négation de la durée dans sa définition du temps.

Même si Bergson lui reconnaît le mérite de percevoir séparément le temps et l'espace, en les considérant comme des formes *a priori* de la connaissance, il rejette sa représentation de l'espace. Celle-ci renvoie à une abstraction pure, autrement dit à un cadre vide et homogène, où peuvent prendre place plusieurs sensations identiques et simultanées, ce qui permet de les quantifier. Bergson résume cette erreur en ces

²⁶ « Lire l'Essai à la lumière de l'acte libre » dans WORMS F. et C. RIQUIER, *Lire Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2011, p. 21.

²⁷ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 8.

²⁸ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 298.

²⁹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 155.

³⁰ KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 21.

termes : « Kant a détaché l'espace de son contenu »³¹ c'est-à-dire de la sensibilité. Qui plus est, cette homogénéité de l'espace est aussi appliquée au temps. Ainsi, même si le philosophe allemand conçoit le temps différent de l'espace, il le représente pourtant homogène comme lui. En réalité, le temps kantien, comme l'espace, reste une forme *a priori* de la connaissance, un cadre homogène que Bergson qualifie avec ironie de « fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie »³². Toutefois, nous convenons avec Deleuze que « Kant est le premier à avoir défini le temps en fonction du sens intime. Le temps ne suppose pas le mouvement, mais au contraire c'est le mouvement qui suppose le temps (à l'inverse des Grecs) »³³. C'est dire que Kant accorde au temps une certaine réalité pour l'esprit, puisqu'il le définit en relation avec la connaissance.

La négation kantienne de la durée vient, selon Bergson, d'une erreur de méthode, car sa démarche inverse le processus de la connaissance. En effet, d'après Kant, c'est l'objet qui entre dans les catégories de l'entendement du sujet, c'est lui qui vient frapper les sens du sujet. Or, c'est plutôt le sujet qui se transporte à l'intérieur de l'objet, pour coïncider avec lui, et non plus l'objet qui est projeté dans le sujet de la connaissance. Ce mouvement qui fait coïncider le sujet avec l'objet permet de saisir le réel et la durée inscrite dans les choses.

En définitive, on peut admettre que la conception du temps homogène a berné toute la philosophie moderne, pourtant si révolutionnaire et si critique à l'égard de la philosophie classique. Dès lors, Bergson s'attache à montrer que toute entreprise philosophique et scientifique doit renoncer à l'intellectualisme pur et retourner aux choses-mêmes, à la réalité. Ce retour à la réalité grâce à l'intuition permet d'élaborer une vraie philosophie de la vie que l'on peut qualifier de métaphysique positive.

1.1.2. La métaphysique positive de Bergson

1.1.2.1. *L'intuition, méthode d'approche du vivant*

La pensée de Bergson ne peut se comprendre dans son ensemble si l'on écarte l'intuition, cette sorte de lanterne dont il fait sa méthode pour résoudre le problème épistémologique ayant conduit à la négation du temps et de la liberté. Cette méthode lui permettra par ailleurs de conceptualiser la vie. Le philosophe revient avec insistance, comme un leitmotiv, sur la nécessité de partir de ce fait. « Revenons-toujours, écrit-il, à ces considérations de méthode, si nous ne voulons pas nous égarer dans notre recherche »³⁴. À

³¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 71.

³² *Ibid.*

³³ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 174.

³⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 170.

ses yeux, l'intuition reste le seul moyen de surmonter le problème crucial de la connaissance du réel. Elle se dessine en filigrane dans le bergsonisme depuis le problème de la liberté jusqu'au projet cosmopolitique de création de *l'humanité divine*.

Dans la perspective bergsonienne, l'intuition applicable aux grands problèmes philosophiques représente la voie de salut pour refaire de la philosophie une discipline objective et rigoureuse. Ainsi, toute philosophie, qui appréhende la réalité mouvante, ne peut que l'étudier intuitivement de l'intérieur. Cette intériorité a échappé à l'intelligence depuis l'aube de la pensée en Grèce, parce qu'elle se tourne plus vers l'extérieur à cause de sa finalité pratique.

L'auteur de *l'Essai* demeure convaincu que la vraie connaissance passe par celle de l'intelligence et de sa relation avec la vie. Pour lui, dans sa forme purement spéculative, l'intelligence ne peut saisir la vraie nature de la vie, c'est-à-dire son écoulement continu, car tout ce qui est fluide lui échappe. Force est de constater que l'intelligence établit toujours des catégories dans lesquelles elle classe les objets solides qu'elle perçoit. Mais, puisque la vie n'y entre pas, elle se voit obligée de la déformer. Elle tombe dans l'abstraction pure lorsqu'elle s'efforce de penser la vie sans le mouvement, parce qu'elle la décompose et la reconstruit pour la saisir. Cette reconstruction l'éloigne de son essence, car la vie suppose une relation continue entre les choses, un écoulement universel.

L'origine de cette déformation vient de la conception de l'intelligence comme faculté autonome capable d'appréhender la vie de l'extérieur. Or, selon Bergson, si l'intelligence peut appréhender la vie c'est qu'elle-même en fait partie. Cette appartenance pousse le philosophe à soutenir que toute connaissance objective doit d'abord replacer l'intelligence dans l'expérience réelle qui l'introduit à l'intérieur de la vie. En tant que faculté vitale, elle reste dépendante de la vie, c'est pourquoi, précise-t-il :

« Une théorie de la connaissance qui ne remplace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie ne peut résoudre le problème de la connaissance, elle ne peut nous apprendre ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser »³⁵.

Contrairement aux doctrines qui isolent l'intelligence de la vie, lui l'insère dans la vie pour qu'elle la saisisse de l'intérieur. Il opère ainsi une rupture dans la connaissance et dans le langage, étant donné que l'analyse à laquelle procède naturellement l'intelligence n'est qu'une reconstruction du réel en vue de l'action. Or, la vraie connaissance établie par l'intuition est désintéressée. Pour le comprendre, il convient de définir la méthode intuitive.

L'intuition bergsonienne se définit comme une vision simple et immédiate de la réalité, sans aucune médiation entre le sujet connaissant et l'objet connu, vision par laquelle l'esprit se rend directement présent à un objet par une "ré-flexion". Par ce retour à soi, la conscience se rend attentive à son propre vécu. De ce fait, cette méthode permet à l'homme de se saisir lui-même intérieurement et profondément, en le

³⁵ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. IX.

replongeant dans l'intimité de son être. Bergson la définit d'ailleurs comme « *la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable* »³⁶. En somme, la pensée intuitive observe ce qui est propre au sujet, c'est-à-dire les données immédiates de sa conscience : sensations, sentiments, passions, etc. Elle saisit son essence dans son originalité que le langage courant exprime difficilement.

Cependant, pour parvenir à cette connaissance intuitive, le *moi* doit au préalable opérer une rupture, en se dépouillant des entraves qui l'empêchent d'atteindre ses profondeurs. Par un effort de concentration sur soi, la conscience doit parvenir à se détourner de l'extérieur pour se regarder intérieurement vivre. Bergson comprend cet effort comme une purification, une rupture avec les habitudes de pensée du sens commun et le verbiage pour atteindre l'essentiel. Toute philosophie, selon lui, trouve son point de départ dans cet effort, comme il le soutient : « *Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience* »³⁷. Ainsi l'intuition ôte le voile des habitudes et du langage qui s'interpose entre le *moi* et la conscience.

En outre, la connaissance intuitive dévoile la conscience comme une création continue, une réalité mouvante et donc temporelle. Autant dire que la méthode intuitive conduit à la réhabilitation du temps réel et de la liberté.

1.1.2.2. *La réhabilitation de la durée et de la liberté*

D'emblée, nous pouvons concevoir le temps bergsonien comme un flux continu, un devenir irréversible et imprévisible, perceptible seulement par intuition. Lorsque l'esprit s'observe intérieurement, il saisit sa réalité profonde qui correspond à sa propre durée. D'ailleurs, chez Bergson, la durée et l'intuition sont une seule et même chose, ce qui revient à dire que « *penser intuitivement c'est penser en durée* »³⁸. Ainsi tout sujet, qui s'examine intérieurement, perçoit immédiatement cette durée réelle et agissante en lui. L'auteur de *La pensée et le mouvant* déclare : « *Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par l'intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure* »³⁹. Dans l'ouvrage de 1907, il ajoute : « *En entrant au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie, c'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors* »⁴⁰. Somme toute, la conscience perçoit bien un temps individuel, celui de ses activités vitales et de son évolution psychique dans le temps.

³⁶ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 181.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 201.

De cette approche, il ressort que la durée bergsonienne se dévoile comme « *une création continue* »⁴¹, une succession ininterrompue d'activités biologiques et psychiques. Du point de vue psychologique, le sujet perçoit l'écoulement de la durée à travers l'écoulement de ses sensations, sentiments et impressions. Elle devient même une réalité intrinsèque à la conscience, puisqu'elle agit en elle. Ce temps actif, qui « *mord sur les choses et y laisse l'empreinte de sa dent* »⁴², constitue la trame même de son être, lui imprimant sa singularité. Ce temps-durée fait toujours jaillir de nouvelles possibilités, des surprises inattendues dans l'existence, faisant de la personnalité une qualité pure ni allongable ni décomposable. À cause de l'impact temporel sur le vivant, tout devient imprévisible, ce qui explique la difficulté, voire l'impossibilité de prédire son état évanescant et c'est, en quelque sorte, par pur tâtonnement que progresse la connaissance du vivant.

En tant qu'individu vivant, son être s'inscrit dans la loi de la génération comme un processus historique qui se développe dans la durée. Autant dire que de sa naissance à sa mort, sa conscience se développe dans un élan continu à travers différentes étapes de la maturation marquées par une variété de qualités. Bergson traduit mieux cette réalité temporelle par des images. Il la compare à une mélodie intérieure dans laquelle les différentes notes s'harmonisent, ou encore à une phrase musicale qui commence à la naissance et ne s'arrête qu'à la mort. De même que l'on ne peut décomposer une mélodie sans la dénaturer, ainsi en est-il de la durée. Son écoulement continu est assimilable aussi à un fleuve qui ne retourne jamais à sa source, ou encore à un train qui quitte à jamais la gare de départ. De ce qui précède, retenons qu'avec Bergson, le temps devient une réalité fondamentale de la vie, ce qui fait du vivant un être par nature « *sub specie durationis* »⁴³, jamais identique à son semblable du fait de l'action de temps en lui.

Seule la personne humaine peut saisir la durée réelle dans sa trame continue grâce à sa mémoire, cette faculté qui permet de l'accumuler. De l'avis bergsonien, le souvenir de son vécu ne se localise pas dans un endroit du cerveau, mais se conserve dans la durée. En avançant dans la vie, l'intensité de la conscience croît et se renforce toujours à cause de la survivance du passé dans le présent. Ainsi ses états psychologiques s'imbriquent les uns dans les autres, à tel point qu'on ne peut dire où commence un état et où s'arrête l'autre. Avec cette accumulation, l'homme devient toujours autre, ce qui fait de chaque moment de sa vie « *une espèce de création* »⁴⁴. Selon le philosophe, la vie humaine est assimilable à une mémoire vitale où se conserve tout le souvenir de son vécu depuis sa phase prénatale, comme en témoigne son propos : « *L'évolution de l'être vivant [...] implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le*

⁴¹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 9.

⁴² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 46.

⁴³ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 142.

⁴⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 7.

présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique »⁴⁵. Partant de là, il identifie la mémoire à la conscience, affirmant que la « *Conscience signifie mémoire* »⁴⁶. Il fait aussi coïncider la conscience avec la durée personnelle, ce qui de la conscience une sorte de synthèse des états vécus ; et de la durée, l'enchaînement de ces états. D'où sa définition de la personnalité comme une réalité temporelle localisable dans l'espace, une puissance créatrice qui se construit à mesure qu'elle s'écoule. Quant à la durée, elle représente cette réalité psychologique dans laquelle évolue la personnalité. Faut-il déduire de cette idée de temps psychologique qu'il est subjectif ?

Au contraire, la durée bergsonienne correspond au temps universel de la matière et de la conscience, le garant de l'unité de la nature et de l'expérience éprouvée par les sujets. Nul mieux que le commentateur de Bergson, Elie During n'exprime cette idée avec autant de clarté quand il affirme que la durée bergsonienne est supposée « *rendre possible un monde commun, par delà l'absolu de durée atteint par chaque esprit, et cela exige qu'on pense, conjointement, les conditions de la coexistence objective et les conditions de la coexistence subjective : la constitution d'une science de la matière et donc de l'univers* »⁴⁷. Autrement dit, la durée psychologique doit être pensée comme un cas parmi l'infinité des durées possibles, mais une durée qui demeure tout de même absolue. Parce que le *moi* est un élément de l'univers, son temps réel reste une parcelle du temps universel. En réalité, chez Bergson, il n'y a qu'un temps unique, auquel participent tous les vivants et tout le monde matériel ; en somme c'est tout l'univers qui dure, comme il résume : « *Nous ne durons pas seuls : les choses extérieures [...] durent comme nous* »⁴⁸. Bien que la durée soit universelle, les objets inertes ne l'éprouvent pas de la même manière que les vivants. Elle agit sur ces derniers tandis qu'elle glisse simplement sur les objets inertes.

Cette durée universelle se présente essentiellement comme invention, élaboration de nouvelles formes. Faut-il rappeler que Bergson voit dans ce temps universel le principe de différenciation qui explique la variété des êtres vivants. En pensant l'univers comme un Tout dans lequel la pluralité des êtres trouve son origine, il fait de la notion de temps-durée le principe de différenciation qui explique l'évolution de l'univers. Sa définition de la durée universelle comme une multiplicité virtuelle, qui contient originellement tous les êtres qui apparaissent au fil de la durée, lui permet de l'ériger en clé de lecture de l'évolution de la vie, voire de la confondre avec le processus vital même. Pour lui, effet, cette durée est « *une évolution créatrice* »⁴⁹ entraînant dans sa propre direction tous les processus fondamentaux de la nature qui voit apparaître au cours de son histoire l'univers et tous les éléments qu'il contient virtuellement. Dès lors, toute étude du réel doit prendre en considération cette réalité du temps dans son rôle constructeur et son impact sur les phénomènes. Telle est l'erreur de la science de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 183.

⁴⁷ DURING Elie, " Temps kaléidoscopique et temps universel " dans WORMS F. et C. RIOQUIER, *Lire Bergson*, op. cit., p. 160.

⁴⁸ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 79.

⁴⁹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 12.

son époque qui par sa mathématisation nie la durée, étoffe même du réel, ce qui crée alors un décalage conceptuel entre elle et la nature. Si l'on pose un regard rétrospectif sur l'historiographie de la science, on retrouve cette négligence de la durée agissante dans les études du vivant. Actuellement, la science a fait un long chemin en intégrant la temporalité dans sa perspective, mais celle-ci ne manque pas d'engendrer des débats épistémologiques.

La réhabilitation de la durée a surtout permis à Bergson de rétablir la liberté qu'il inscrit dans la durée de la conscience. Sans ce temps créateur de nouveautés, la liberté demeure une simple illusion. En réalité, c'est cette création de nouveautés qui est la condition *sine qua non* de la liberté, parce qu'elle diversifie les possibilités de choix où la liberté peut se déployer, ce qui donne toute sa pertinence à l'assertion de Deleuze : « Pour Bergson, la liberté réside dans la nouveauté et non dans la répétition du passé »⁵⁰. Cette introduction de la durée créatrice remet en question les doctrines qui nient la liberté, ainsi qu'en témoigne cette assertion bergsonienne :

« Toute confusion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue [...] une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne et en un certain sens, le problème de la liberté lui-même »⁵¹.

Pour expliquer cette thèse, l'auteur de *L'évolution créatrice* introduit dans sa théorie de la vie le principe d'*élan vital* comme un élan imprévisible qui se crée, en insérant une certaine indétermination assimilable à une manifestation de la liberté dans les phénomènes. Ainsi, contrairement à la pensée classique qui définit la liberté soit comme libre-arbitre, soit comme capacité de s'autodéterminer ou de se déterminer à partir d'une cause externe, Bergson la conçoit avant tout comme une donnée psychologique sans aucune implication morale *a priori*, c'est-à-dire comme une tendance que la nature impose à l'action et à la société pour la survie de l'espèce humaine. C'est ce qui ressort de sa correspondance du 26 février 1903 avec Léon Brunschvicg :

« Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même [...] J'oppose la liberté à la nécessité, non pas comme le sentiment ou la volonté à l'intelligence, mais comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle »⁵².

C'est dire que la liberté émane de l'âme et, même si elle est d'abord vécue intérieurement comme une pulsion naturelle de la vie, elle ne relève pas de la simple volonté. Elle reste immanente à l'*élan vital* et trouve sa source dans ce principe créateur de vie qui entraîne tous les êtres dans son libre mouvement.

Pourtant la dimension morale n'est pas écartée dans la conception bergsonienne de la liberté. En tant que détermination de la vie, la morale reste inhérente à la nature,

⁵⁰ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 170.

⁵¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. VII-VIII Préface.

⁵² BERGSON H., *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 586-587.

ce qui fait que chacun peut en jouir, tant qu'il a la capacité de décider de sa vie. Il va de soi que la liberté se perçoit à travers les actes individuels inscrits dans la temporalité propre à la personne, ainsi qu'en témoigne sa définition : « *On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit* »⁵³. En effet, même si la liberté bergsonienne s'étend au psychisme, c'est-à-dire « *à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur* »⁵⁴, elle doit être perceptible dans la pratique. Aussi est-elle vécue comme un acte qui prend en considération tous les aspects psychologiques et qui porte l'empreinte de son auteur. Dans cette condition, le *moi* assume seul la responsabilité de l'acte engendré et posé par lui. Cet acte n'est pas prédéterminé, mais un choix individuel parmi d'autres possibilités puisqu'il délibère avant de l'accomplir. En outre, dans ce choix intervient toute la personnalité, idée qu'exprime le philosophe quand il décrit la liberté comme « *coextensive au fond à l'individualité d'un acte, elle-même liée à la nature temporelle et dynamique de toute individualité réelle* »⁵⁵.

En résumé, Bergson établit une corrélation entre la liberté, la durée, le *moi* et l'acte. Il fait émaner la liberté de l'âme et l'identifie à l'acte du *moi* fondamental inscrit dans la durée, ce qu'il résume en ces termes : « *agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée* »⁵⁶. L'acte libre reflète toute l'histoire de la personne, ce qui le rend unique. Toutefois, il ne se perçoit que dans le présent, comme le remarque Bergson : « *L'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé* »⁵⁷, c'est-à-dire à l'instant où elle s'accomplit, tout comme la durée. Elle demeure certes subjective, mais aussi absolue parce qu'elle est immanente à la conscience universelle et à l'*élan vital*.

Toute la création, en réalité, n'est qu'une manifestation de cette liberté qui comporte différents degrés. De l'origine de la vie à l'homme, cette liberté devient de plus en plus absolue puisque, dans sa perspective, un acte sera « *d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental* »⁵⁸. Ce qui explique que l'évolution de la vie vise dans son ouvrage de 1907 la création de personnalités libres dans le temps-durée.

En définitive, l'intuition a permis à Bergson de réhabiliter la liberté et la durée. Cette réhabilitation opérée dans le domaine psychique met en évidence la réalité irréductible de la conscience et de la vie. On comprend, dès lors, comment Bergson a fait de l'intuition le pivot qui l'oriente vers sa philosophie de la vie.

⁵³ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 165.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁵ WORMS F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Editions Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007, p. 40.

⁵⁶ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 174.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

1. 1. 2. 3. *La nécessité d'une philosophie de la vie*

L'intuition bergsonienne de la durée dévoile la réalité de la conscience certes, mais ramène aussi la vie au cœur de la réflexion philosophique, conciliant ainsi la vie et la pensée. Cette conciliation est à l'origine de la philosophie de la vie de Bergson. Sa méthode intuitive lui permet d'élargir d'abord sa pensée à l'intelligence, avant d'appréhender la vie. L'intelligence ne pouvant se détacher de la vie, dont elle est partie intégrante, quand elle procède à une analyse intérieure d'elle-même, elle s'immerge dans cette totalité qu'est la vie. On comprend dès lors que l'exploration psychique aboutisse chez Bergson à une théorie évolutionniste de la vie, qui n'est rien d'autre qu'une étude métaphysique de l'esprit en tant que manifestation de cette vie.

En plus de la réhabilitation de la liberté, la méthode intuitive a permis à l'auteur de *Matière et mémoire* de résoudre un problème inhérent à la théorie de la connaissance : celui de la définition de l'esprit. Elle a obligé à reconsidérer le rapport entre la matière et l'esprit souvent opposés par la tradition intellectualiste. Une précision s'impose à cet effet car si Bergson cible principalement Platon dans sa critique c'est aussi à cause son dualisme corps/âme et sensible/intelligible, dualisme qu'il réduit à une simple distinction entre la matière et l'esprit, en insérant cependant l'esprit dans la matière. Contrairement à l'intellectualisme qui pense l'esprit comme une faculté extérieure isolée de la réalité, il reste convaincu que « *l'esprit n'est pas fait de contenus isolés spatialement et localisables de manière stricte dans le cerveau, mais d'un acte d'ensemble* »⁵⁹. Ce qui ressort de cette assertion c'est la définition l'esprit comme synonyme de création continue et conservation dans la durée.

L'insertion de l'esprit dans la matière a, par ailleurs, bouleversé toute la connaissance de la vie. Cette matière dotée d'un esprit devient une réalité vivante, c'est-à-dire un être animé d'un élan de vie l'entraînant dans le *devenir*. Dès lors, il importe de la saisir dans cette mobilité et de redéfinir les fonctions intellectuelles dans l'étude du réel. Selon Bergson, la tâche de la philosophie consiste justement à saisir la réalité dans sa mobilité, et seule la méthode intuitive répond à cette exigence car elle nous met en présence des choses mêmes, dans leur singularité et leur dynamisme créateur. Cependant, la connaissance intuitive suppose d'abord l'existence concrète du sujet dans le temps car, observe-t-il, « *avant de philosopher, il faut vivre* »⁶⁰. Cette assertion, loin de promouvoir une connaissance relative, ouvre à la connaissance absolue de l'être puisque, par essence, il vit.

Ainsi, l'ontologie bergsonienne conduit à une métaphysique de la vie, au sens conceptuel du terme, c'est-à-dire à « *une science de ce qui est en tant que cela est* »⁶¹ et ce qui est c'est la vie. L'auteur voit sa philosophie intuitive comme une étude rationnelle des

⁵⁹ BERGSON H., *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 8^e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll.« Quadrige », 2012, p. 10.

⁶⁰ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 152.

⁶¹ BALLANFAT M., *La Métaphysique*, Paris, Ellipses-Marketing, coll.« Philo-notions », 1999, p. 13.

êtres vivants tels qu'ils sont dans leur mobilité et leur évolution. Autant dire que cette pensée ontologique correspond à une étude des principes biologiques, au sens bergsonien du terme. Mais comment le philosophe passe-t-il de l'intuition à la connaissance des principes de la vie ?

Bergson institue le principe d'immanence qui lui permet d'établir le pont entre la durée psychologique et celle de l'univers, entre la conscience individuelle et l'absolu. Nous nous contenterons ici de résumer sommairement ce principe d'immanence, qui fait l'objet d'une étude suivie dans les premiers chapitres de l'ouvrage *La pensée et le mouvant*. L'auteur y considère la pensée intuitive comme une vision objective de la totalité du réel qui dépasse le sujet pour s'étendre à l'univers. En partant du principe que le tout est composé de l'ensemble des parties, il représente la vie comme un ensemble d'êtres possédant des caractéristiques analogues, notamment la durée et la conscience. Ce qui l'autorise à élargir la durée et la conscience à l'univers entier. Cet élargissement octroie la durée et la conscience à tous les êtres, ce qui permet à la conscience individuelle de saisir celles des autres et la vie en général. Bergson note à ce sujet : « *La conscience que nous avons de notre propre personne dans son continuel écoulement nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres* »⁶². Pour être plus explicite, disons que la conscience qui coïncide avec elle-même, possède une vision de sa propre existence et de celle des autres, puisque toutes les consciences partagent la même durée immanente. De ce fait, chacune peut penser objectivement cette durée universelle, voire la vie en général.

Cependant, soutient Bergson, la conscience individuelle ne peut parvenir d'elle-même à cette universalité, car son intuition de la durée et de la vie ne peut sortir de l'individualité. Pourtant, elle doit passer de la dimension subjective à la dimension universelle par un effort d'ouverture. Aussi convient-il de souligner que l'intuition bergsonienne ne condamne pas au solipsisme, c'est-à-dire à l'isolement de la conscience pour se regarder elle-même comme dans une tour d'ivoire, ce qui ressemblerait à un acte narcissique. La contemplation de soi ouvre à une vision de l'autre et rend solidaire de leur être. Finalement, l'intuition devient sympathie avec les autres et l'univers entier. Elle fait participer l'homme, au sens platonicien du terme, à la vie universelle. Bergson déclare ouvertement que « *la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes* »⁶³. L'homme reste un élément lié fondamentalement à la nature et à ses pairs, ce qui permet de conclure que se connaître soi-même c'est déjà connaître une partie de cette nature.

Ainsi, la connaissance intuitive tend vers une connaissance universelle, en établissant une solidarité entre l'homme et le reste de la nature. Cette connaissance universelle intuitive peut s'étendre au-delà de la matière vivante, à la matière inerte et aux principes de la vie. D'où la possibilité de passer de l'intuition à la cosmologie et même à la mystique, puisque ce retour à soi propulse la conscience vers l'univers et vers son

⁶² BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 211.

⁶³ *Ibid.*, p. 137.

principe créateur. On comprend dès lors que la philosophie à elle seule ne peut appréhender la totalité de l'univers. Certes l'étude des principes lui revient, mais certains phénomènes échappent à son emprise, d'où la nécessité de s'ouvrir à la science et même à la religion, comme nous le verrons dans notre seconde partie.

Bergson confie à la science la tâche d'aider l'intelligence à élargir l'intuition individuelle à l'intuition universelle, pour ne pas sombrer dans le relativisme. De même, il confiera à la religion la tâche de dévoiler à la philosophie la nature de Dieu. Pour lui, la science a la capacité à passer de l'analyse psychologique à une analyse objective de l'être, en proposant une démarche expérimentale permettant à la conscience de sortir de soi pour accéder à l'être universel. Parce que la conscience, qui observe, est une parcelle de l'univers des choses qui se reflètent en elle, elle peut par extension connaître cet univers, en s'ouvrant à la science qui excelle dans ce domaine. Ce qui revient à dire qu'une connaissance objective de la réalité nécessite une collaboration entre la science et la philosophie.

Leur complémentarité permet à Bergson de résoudre un autre problème épistémologique : la confusion entre la science et la philosophie. En élaborant une philosophie de la vie qui pense la réalité dans sa totalité, c'est-à-dire la matière inerte et la matière vivante, il introduit la science aux côtés de la philosophie pour garantir son objectivité. Par cette démarche, il parvient à une conciliation des deux disciplines sans déprécier l'une au détriment de l'autre, en attribuant à chacune une parcelle de la connaissance absolue. Si, pour Bergson, l'absolu reste unique, il se donne sous deux apparences que sont la matière et la durée. Deleuze précise que l'absolu bergsonien ne renvoie pas à une dualité de mondes, mais de *sens*, raison pour laquelle les deux moitiés renvoient aux deux sens de l'être⁶⁴. La science s'occupe d'une moitié : la matière, devenant ainsi la "métaphysique de la matière", et la métaphysique de l'autre moitié : la durée, devenant à son tour la "science de la durée". En inversant les termes, le philosophe cherche à souligner que la science et la métaphysique se prolongent et se complètent sans se confondre. Par conséquent, la science ne peut s'aventurer dans le domaine de la durée sans tomber dans l'illusion. Quant à la philosophie, elle doit s'en tenir à la durée pure en revenant à la vie. Pour garantir l'objectivité de sa démarche, elle doit ajouter l'intuition au raisonnement.

Bergson lui-même essaie de suivre cette démarche pour saisir la durée et la vie. Il conserve le caractère philosophique tout en y ajoutant l'expérience intuitive de l'esprit. Il part de l'observation de la réalité, avant de passer à la démonstration des conclusions tirées. Il donne ainsi naissance à une métaphysique positive, conciliant l'expérience et la spéculation, qui ouvre sur une autre compréhension de la vie qu'il entend dévoiler dans sa théorie évolutionniste.

⁶⁴ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 177.

1.2. L'ÉVOLUTION BERGSONIENNE DE LA VIE

La découverte de la réalité intérieure, grâce à l'intuition, propulse la pensée bergsonienne vers une philosophie de la vie. Bergson adhère à la doctrine évolutionniste dans l'espoir de finaliser son projet de réhabilitation de la durée. Il choisit de s'appuyer d'abord sur la théorie évolutionniste de Spencer, puis sur celle de Darwin. Ce sont principalement ces deux auteurs qui ont influencé sa théorie évolutionniste. Aussi devons-nous parcourir leur pensée pour mieux saisir celle Bergson.

1.2.1. Les sources de l'évolutionnisme bergsonien : Spencer et Darwin

1.2.1.1. Spencer

Soulignons d'emblée que Bergson était écartelé entre les deux perspectives philosophiques dominant le milieu intellectuel dans lequel il évoluait : la théorie de Kant et celle de Spencer. Il écrit à ce propos : « *A l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'université. Celui [...] qui estimait que Kant avait posé les questions sous leur forme définitive, et celui qui se ralliait à l'évolutionnisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe* »⁶⁵. Même si le kantisme ne manque pas d'intérêt pour lui, comme en témoignent ses nombreuses références, il porte son choix sur Spencer. Il s'intéresse à la doctrine du philosophe anglais Herbert Spencer, parce qu'il y voit une amorce de son projet d'élaboration d'une philosophie de la vie qui inclut la durée. Il lui semblait que le philosophe anglais présentait une théorie naturelle réhabilitant le temps réel. D'ailleurs sa définition du temps se démarquait distinctement de celle de ses devanciers, puisqu'il le présentait comme objet de conscience⁶⁶, ce qui signifie que le temps spencérien est une réalité pour la conscience, définition qui n'est pas sans rappeler la durée bergsonienne.

Bergson n'hésite pas à se rallier à Spencer, espérant trouver enfin une vraie philosophie de la vie dans son évolution temporelle. En effet, compte tenu de sa définition du temps, l'annonce d'une théorie évolutionniste par Spencer laisse déjà entrevoir l'idée d'une théorie de la vie qui dure. Il convient de rappeler ici que le penseur anglais est le premier à donner à sa théorie le nom d'évolution⁶⁷ qui, jusque-là, ne s'appliquait

⁶⁵ Cité par BARTHELEMY-MADAULE M. et V. JANKELEVITCH, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 2.

⁶⁶ Cf. SPENCER H., *Les premiers principes*, traduit par M. E. CAZELLES, 7^e éd., Paris, Félix Lacan, 1894, p. 43.

⁶⁷ Cf. MAZLIAK P., *Les fondements de la biologie : le XIX^e siècle de Darwin, Pasteur et Claude Bernard*, Paris, Vuibert Adapt, 2002, p. 131.

qu'aux stades du développement de l'embryon. Spencer entend élaborer une explication satisfaisante, proche de la rigueur de la science et respectant les faits. Ce qui donne à penser que son projet philosophique s'insère dans la vie réelle. Il semble rompre avec la philosophie antérieure en cherchant à comprendre tous les détails de l'univers par l'expérience.

Paradoxalement, il introduit dans son projet une autre condition qui finit par l'éloigner de son objet d'étude. Il propose de refonder d'abord objectivement la connaissance, se détournant ainsi de l'univers et du réel. N'est-ce pas là un problème épistémologique qu'il introduit dans sa quête ? De fait, il pose des préalables pour rendre objective sa pensée : rechercher d'abord les principes qui sous-tendent cette expérience. Pour lui, une théorie expérimentale ne peut être vraie que si elle est assise sur des principes dérivés de la conscience. Cazelles, dans l'introduction de l'ouvrage *Les principes premiers* de Herbert Spencer, laisse entendre que le philosophe anglais « ne veut pas sortir de la conscience, et c'est là qu'il prétend trouver, et sans l'apporter au préalable, l'attestation de cette existence réelle qui supportera sa philosophie »⁶⁸. Il s'attache au fondement de la connaissance expérimentale qu'il pense tirer de la conscience. Il conclut de sa quête que l'unité de la connaissance est garantie par des principes philosophiques conservés dans la conscience. Ces principes ne sont pas innés, mais déduits de l'expérience subjective, puis expérimentés avant d'être enregistrés dans la conscience. Ces principes d'ordre subjectif se vérifient et deviennent objectifs si une autre conscience parvient au même résultat. Ce processus de vérification de l'objectivité du principe est déjà, à son avis, un critère de vérité que la conscience peut prouver.

En somme, Spencer consacre sa réflexion à la démonstration de l'objectivité des principes. Il attribue même à la philosophie le rôle de fonder toutes les sciences, en s'appuyant sur la conscience, c'est-à-dire d'élaborer des principes qui unifient le savoir. Telle est la fonction de sa philosophie, comme il le confirme : « Ce sont les éléments constitutants de la conception complète cohérente des choses que la Philosophie a pour but de former »⁶⁹. D'ailleurs sa philosophie se présente comme un ensemble de principes universels – par exemple : l'indestructibilité de la matière, la continuité du mouvement, la persistance de la force et des relations entre forces- principes communs à tous les domaines, de la mécanique aux phénomènes de l'esprit et des sociétés. Tout comme Kant, il détourne la philosophie de l'absolu, parce que le considérant inconnaissable, pour l'orienter vers la recherche de principes. Une fois, les principes biologiques posés, Spencer peut alors élaborer une théorie de l'évolution de la vie. On comprend, dès lors, l'enthousiasme né de l'annonce de sa doctrine évolutionniste.

Bergson s'émerveille en découvrant *Les Premiers principes* du philosophe anglais, exposé de sa pensée, comme il l'évoque dans *L'évolution créatrice* :

« Quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où

⁶⁸ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. XVIII.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

serait suivie, de degré en degré, la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses, vers lui se tournèrent tous les regards »⁷⁰.

L'enthousiasme bergsonien sera cependant de courte durée et alors s'en suivra une déception, car son désir d'entériner certains éléments de la philosophie spencérienne le conduit à découvrir sa faiblesse. Son principal constat est qu'en réalité la théorie évolutionniste de Spencer comporte une contradiction, puisqu'elle ne tient pas compte du rôle que joue le temps dans la vie. À l'analyse de l'évolution spencérienne, elle se présente comme un processus d'agrégation et de dissolution de molécules. Son auteur même la définit comme « *une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue* »⁷¹. Sans nul doute cette théorie spencérienne est assimilable au *clinamen* épicurien, puisqu'elle se réduit aux mouvements moléculaires qui vont du plus simple au plus complexe par assemblage et dissociation. Dans ce processus, où les molécules perdent leur mouvement et les corps complexes en gagnent, il y a toujours conservation de mouvement et d'énergie. Par conséquent, il n'y a ni perte ni gain, mais une simple conservation. Cette idée se confirme avec l'exemple qu'il donne des sociétés : « *Dans les sociétés humaines, le progrès se fait toujours dans le sens de l'absorption des activités individuelles dans les actions des corps d'état* »⁷². Somme toute, ce mouvement est commun à tous les corps complexes.

Ce processus universel ignore la réalité du temps, ce qui réduit la genèse à un processus mécanique. Autant dire que la théorie de Spencer ne retrace aucune genèse de la matière, puisque cette dernière se meut simplement dans l'espace sans perdre ses qualités. En fait, il propose une interprétation purement théorique de tous les phénomènes de l'univers. Deleuze commentant cette théorie met en évidence sa négation du temps quand il fait remarquer que

« l'évolution [spencérienne] est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement pendant laquelle la matière [passe] d'une homogénéité incohérente à une homogénéité cohérente » ou plus simplement : c'est le passage d'un état indifférencié à un état différencié, de l'homogénèse à l'hétérogenèse »⁷³.

Ce paradoxe se présente à Bergson comme une question à clarifier : pourquoi ce temps, réalité psychologique, ne s'écoule-t-il pas ? De fait, Spencer le décrit comme un mouvement commun à tous les phénomènes, depuis les planètes jusqu'aux passions. Bref, tous les phénomènes vivent le temps de manière indifférenciée, ce qui revient à dire que ce temps universel ne s'écoule pas. Le penseur anglais demeure tributaire du mécanisme, héritage qui émerge au moment inopportun. En effet, sa

⁷⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 362.

⁷¹ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. 355.

⁷² *Ibid.*, p. 343.

⁷³ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 172.

philosophie s'inscrit dans le contexte scientifique marqué par le progrès de la psychologie et des sciences biologiques qui avaient suggéré l'idée d'une réalité qui dure intérieurement, d'un changement qui devient substance même des choses. Cette idée se perçoit mieux si l'on scrute sa conception des réalités psychiques dont il affirme : « *Les phénomènes que nous connaissons subjectivement comme des changements dans la conscience sont connus objectivement comme des excitations et des décharges nerveuses que la science explique maintenant par des modes de mouvements* »⁷⁴. Il rallie le mécanisme qui est, par ailleurs, à l'origine du déterminisme psychologique que dénonçait Bergson, idée que confirme sa description des fonctions intellectuelles. Chez lui, tous les états et les faits de la conscience, se constituant d'un individu à l'autre de la même manière, deviennent « *uniformes dans leur durée* »⁷⁵. Force est alors de constater que ce réductionnisme psychologique justifie sa négligence de la durée. Ainsi le temps spencérien de la conscience devient un cadre vide dans lequel s'accumulent les faits psychiques comme un agrégat d'événements que la science peut étudier. Ce constat nous fonde à croire que la conception du temps et de l'espace chez Spencer n'est pas différente de celle de Kant. Même s'il soutient que les entités spatiale et temporelle affectent la conscience de l'intérieur, elles n'agissent nullement sur elle.

De plus, le philosophe anglais n'est pas loin du scepticisme kantien, puisqu'il considère le cosmos comme « *la totalité des manifestations de l'Inconnaissable* »⁷⁶. Une telle définition semble prôner une démission de l'intelligence, puisqu'*a priori* elle ne peut formuler les conditions d'existence d'un tel cosmos. Même s'il soutient que chaque science peut s'atteler à cette tâche, elle ne parviendra qu'à une connaissance limitée, raison pour laquelle il revient à la philosophie de faire la synthèse de toutes les découvertes scientifiques pour reconstituer l'unité du savoir. Rappelons que sa recherche de principes a pour finalité cette unification pour comprendre l'univers dans sa totalité, parce qu'il aspire à une explication générale de l'univers à partir d'un principe commun aux lois physiques, chimiques et biologiques. Parce que chaque science détient une part de vérité, il convient à la philosophie de les unir pour saisir la vérité. Ainsi, lorsque les principes universels de la connaissance seront établis, il suffira de les appliquer à la nature organique. Sa théorie évolutionniste de la nature s'inscrit dans cette logique, car elle représente une synthèse de toutes les sciences de la nature.

En réalité, le penseur anglais entendait répondre à la question suivante : « *Quel principe dynamique, vrai de la métamorphose considérée dans la totalité et dans ces détails, exprime ces relations toujours changeantes ?* »⁷⁷. En réponse à cette question, sa théorie tente de livrer le principe permettant de tracer l'histoire passée, présente et future de tous les phénomènes et modes de connaissance possibles pour la conscience. Pour convaincre, référons-nous à sa conception anthropologique lorsqu'il écrit :

⁷⁴ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. 349.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 250.

« Le connaître simplement comme homme implique l'inférence des états antécédents, de ses premières années, de son enfance et de sa jeunesse. Sans doute, on ne connaît pas dans ses détails spécifiques le futur de l'homme, mais on le connaît en général ; on sait qu'il mourra, que son corps se décomposera, et ces faits complètent le plan de changement qui s'opéreront en lui »⁷⁸.

Malgré la complexité de l'homme, Spencer le réduit aux phénomènes biologiques. Cette manière de connaître l'homme, le philosophe l'applique à tous les êtres inertes et vivants. De ce fait, pour lui, connaître un objet c'est connaître son histoire naturelle de sa naissance à sa mort. Une telle conception des choses débouche inéluctablement sur une théorie évolutionniste. Or, souligne Spencer, il serait prétentieux de s'engager dans une telle entreprise sans connaître tous les éléments sensibles qui manquent à la chaîne des espèces et les états futurs de cette chaîne. D'où son changement d'orientation, en assignant à la philosophie la tâche de dégager les lois permettant de résoudre ces manques, c'est-à-dire des lois qui unifient les changements successifs des espèces dans le passé comme dans le futur. Ainsi Spencer introduit des lois déterministes pour expliquer l'évolution des espèces. Parce qu'il nie la réalité du mouvement extérieur, il se borne « à ce mouvement interne et à la matière qui le possède »⁷⁹. Ce qui traduit une négation du temps généalogique commun à tous les êtres. Résumons en disant que penser l'évolution de la nature selon Spencer revient à penser ses principes.

Son disciple déçu, Bergson, ne manque de s'indigner devant cette incohérence spencérienne : « Mais comment la philosophie de Spencer, doctrine d'évolution, faite pour suivre le réel dans sa mobilité, son progrès, sa maturité intérieure, avait-elle pu fermer les yeux à ce qui est le changement même ? »⁸⁰. À ses yeux, le seul mérite qui revient à Spencer c'est sa prétention à faire la genèse de l'univers et du *devenir* même s'il n'est pas parvenu à sa fin parce qu'il n'a pas su remonter et redescendre le cours du flux universel. Son erreur vient de sa méthode, car au lieu d'appréhender la réalité dans son évolution et sa durée réelle, il la reconstruit symboliquement. Il la décompose en molécules qu'il assemble et décompose. Bergson critique cette démarche de manière imagée : « La réalité sous sa forme actuelle ; il la brise, il l'éparpille en fragments qu'il jette au vent ; puis il « intègre » ces fragments et en dissipe le mouvement ».⁸¹ Ainsi, il élimine la durée en fragmentant le mouvement, avant de procéder à sa reconstitution, ce qui explique aussi sa réduction de la réalité psychologique en idées abstraites.

Dans son ambition de réhabiliter la durée dans la pensée de la vie, Bergson ne se décourage pas pour autant. Parce que, Spencer propose un évolutionnisme mécaniste analogue à celui de Darwin, pour saisir l'origine même de ce mécanisme biologique, il remonte au chantre de l'évolutionnisme : Darwin.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁰ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 5.

⁸¹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 364.

1.2.1.2. Darwin

Charles Darwin demeure incontournable dans l'évolutionnisme à cause de sa théorie transformiste qui a bouleversé l'histoire de la vie. Ici, nous avons choisi de faire abstraction des débats sur la question de cette paternité qui reviendrait, selon certains, à Jean Baptiste Lamarck plus qu'à Darwin. Même si ce dernier s'est inspiré des travaux de ses précurseurs, il faut admettre que sa témérité scientifique, l'ayant poussé à mettre à jour une conception révolutionnaire de la vie et de l'homme que ces devanciers hésitaient à formuler explicitement, lui a valu le statut de père de l'évolutionnisme. De fait, ses recherches ont abouti aux conclusions qui ont bouleversé les conceptions classiques du vivant. Ces conceptions d'ordre religieux et mythique considéraient comme fixe la création des espèces. La possibilité d'apparition de nouvelles espèces et de variations de ces espèces demeurait donc inconcevable.

De là, naît le fixisme, courant qui s'étend de la philosophie classique à la science. Celui-ci dominera l'histoire de la pensée pendant une période relativement longue, avant d'être relégué au second plan par l'évolutionnisme, pour resurgir au XXI^e siècle ce qui demeure surprenant. En effet, cette doctrine fixiste réapparaît aux États-Unis sous une nouvelle formule : le créationnisme⁸² soutenu par un courant religieux en un siècle où la laïcisation semble prendre le dessus sur la religion. Cette doctrine mène sur le plan éducationnel une bataille ouverte pour sa reconnaissance comme théorie scientifique à insérer, au même titre que les autres disciplines scientifiques, dans les programmes scolaires. C'est cette tradition fixiste que remet en cause Darwin et avant lui Lamarck, puisqu'en 1809 déjà ce dernier élaborait une théorie évolutionniste, événement que Cazelles rapporte en ces termes :

« *Quand Lamarck dérivait les deux règnes, végétal et animal, de la matière brute par l'intermédiaire de substances gélatineuses formées dans les cours d'eau, et qu'il rattachait le règne animal rangé en série à la monade terme spontanément engendrée, il expliquait la production et la transformation des êtres vivants par un concours de circonstances extérieures et de mouvements intérieurs* »⁸³.

Il faut admettre en toute objectivité que les travaux du naturaliste français restent marquants dans l'évolutionnisme, même si la paternité officielle est attribuée à Charles Darwin. Parce que ce dernier est arrivé à prendre du recul par rapport à la conception fixiste de manière scientifique, affrontant les railleries de ses contemporains, le mérite lui est concédé. Pourtant, au moment où il s'embarquait à bord du *Beagle*, le navire d'exploration qui lui permit de faire le tour du monde et de collecter les éléments de sa théorie, lui-même était imprégné du fixisme. Il redescend converti au terme de son voyage, après une étude scientifique des espèces qu'il publia en 1859 dans son chef-d'œuvre *L'Origine des espèces*. De son étude, il ressort que l'adaptation des êtres vivants à leur milieu explique la naissance de nouvelles espèces. Celles-ci sont issues les unes des autres selon les lois de la sélection naturelle, effet de la lutte pour la vie. Parce que

⁸² Cf. ARNOULD J., *Dieu versus Darwin: les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2007.

⁸³ Introduction dans SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. X.

la nature condamne les individus, y compris l'homme, à vivre dans une rivalité atroce à cause de l'insuffisance de la subsistance, les êtres vivants doivent lutter en permanence pour leur survie.

Cette théorie de la descendance avec modification des espèces impose une nouvelle définition de l'homme qui a fait couler beaucoup d'encre. Ce qu'on retient de sa théorie c'est la filiation entre l'homme et le singe que l'on interprète à tort ou à raison. Dans la logique darwinienne, l'homme est défini comme un animal supérieur, ayant atteint un degré plus élevé que ses pairs animaux, bien que soumis aux mêmes lois biologiques. Il demeure évident que la supériorité de l'homme ne fait aucun doute. Par contre, son principe biologique applicable à tous les vivants prête confusion, étant donné qu'il réduit la vie à un mécanisme d'où découle l'homme au hasard d'un processus. Autrement dit, si dans la lutte pour la survie imposée par les conditions d'existence, ce sont les individus les plus forts ou les plus ingénieux qui l'emportent, rien ne prédestine l'homme comme grand vainqueur de la vie. Pourtant, selon le naturaliste, il le devient grâce à l'intelligence qui lui permet de produire des stratégies et arts pour surpasser ses cousins-animaux. On comprend dès lors pourquoi Darwin affirme qu'« *on ne peut mettre en doute la haute importance des facultés intellectuelles, puisque c'est à elles que l'homme doit principalement sa position prééminente dans le monde* »⁸⁴.

Toutefois, cette supériorité de l'homme peut être remise en cause, car Darwin n'établit qu'une différence de degré et non de nature entre lui et les autres animaux. Cela s'explique parce que, pour être opérationnel, son mécanisme réductionniste ne peut qu'ignorer quelques propriétés caractéristiques de l'homme. Ce qui pousse le naturaliste à retenir que cet être humain complexe n'est qu'un vertébré supérieur, génétiquement déterminé. Or, l'homme est plus qu'un amas de gènes, plus qu'un simple animal issu d'une sélection naturelle. Même si, par la suite, il semble se racheter en essayant de placer l'homme sur un piédestal au-dessus des animaux, il le pense toujours comme un produit de la nature et un descendant du règne animal. C'est cette thèse que partagent tous les partisans du courant évolutionniste, mais avec des nuances expliquant les points de divergence entre eux.

À l'instar des autres disciples, Bergson affirme ouvertement son adhésion au transformisme de Darwin, malgré les limites qu'il décèle avant de le dépasser. Il note à ce propos : « *Il n'entre pas dans notre dessein d'énumérer ici les preuves du transformisme. Nous voulons seulement expliquer en deux mots pourquoi nous l'acceptons, dans le présent travail, comme traduction suffisamment exacte et précise des faits connus* »⁸⁵. Il s'inscrit dans son sillage pour plusieurs raisons. Ce qu'il retient du darwinisme ce sont les idées de filiation, de transmission régulière et de descendance avec modification entre des êtres, comme il le déclare : « *Nous ne pouvons refuser notre adhésion à une hypothèse qui a pour elle le triple témoi-*

⁸⁴ DARWIN C., *La descendance de l'homme: les facultés mentales de l'homme et celles des animaux inférieurs*, traduit par Serge NICOLAS, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 138.

⁸⁵ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 23.

gnage de la nécessité pour les êtres vivants de l'anatomie comparée, de l'embryologie et de la paléontologie »⁸⁶. Tout comme Darwin, il convient que l'homme, issu d'une descendance animale, est apparu au bout de la chaîne de l'évolution comme une réalité inéluctable du processus biologique. De plus, il souscrit à la longue durée du processus opéré de manière insensible depuis plusieurs générations.

Cependant, cette affinité de pensée n'en cache pas moins des points de divergence, puisque Bergson réfute les arguments qu'avance Darwin pour justifier l'évolution des espèces. Leur opposition fondamentale porte sur la différence entre conscience humaine et conscience animale. Pour le philosophe, la conscience humaine est une puissance de choix dont dispose uniquement l'homme. De toutes les consciences, seule l'intelligence humaine a pu se libérer des contraintes extérieures, se reconquérir elle-même et élaborer une pensée conceptuelle. C'est en ce sens qu'il définit cette faculté comme synonyme d'invention et de liberté permettant à l'homme d'organiser sa vie et de poser des actes conscients. A la différence des animaux qui n'agissent que par habitude et par instinct, l'homme est soumis au règne de l'intelligence, bien qu'il n'obéisse pas exclusivement à cette faculté. De fait, dans certaines situations, il peut agir de manière instinctive, cet automatisme confirme sa provenance du règne animal qui le poursuit comme son ombre, pour autant, il n'en demeure pas moins homme.

En résumé, malgré les failles de l'évolutionnisme, Bergson n'y renonce pas pour expliquer l'origine de la vie, ainsi qu'il l'affirme : « *Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes* »⁸⁷. Cependant, il faut opérer une rupture définitive avec l'évolutionnisme mécaniste, puisqu'au cœur du processus vital s'inscrit la réalité de la durée longtemps ignorée. Lui-même entend l'introduire dans son évolutionnisme, puisque c'est elle qui donne un sens imprévisible et irréversible aux choses, rompant ainsi le mécanisme biologique.

Par ailleurs, cette insertion donne une autre conception anthropologique. L'homme, issu d'une telle évolution, ne se définit plus comme un être déterminé par les seules lois de la nature, mais devient un être spirituel et créateur. Pour saisir cette réalité humaine, il faut se placer du point de vue psychologique et l'appréhender par l'intuition. C'est cette réalité que découvre réellement l'esprit en partant de ses manifestations dans la vie et que Bergson cherche à exprimer rationnellement, en s'appuyant sur la biologie. Or, l'intelligence, en tant que faculté analytique, ne peut la saisir dans son mouvement continu, raison pour laquelle elle la décompose et la reconstitue à partir d'éléments discontinus obtenus. Cette reconstitution intellectuelle à partir de quelques étapes de son processus nie le *devenir* qui accompagne l'activité vitale et, par conséquent, la réalité de la vie. C'est là, selon Bergson, que réside l'erreur de ses devanciers évolutionnistes qui réduisent la vie à quelques étapes de son processus.

⁸⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, 9^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2009, p. 18.

⁸⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 54.

Cette erreur vient simplement de l'ignorance de l'intuition et de la durée qui a conduit à une explication mécaniste de l'évolution, comme c'est le cas du darwinisme et du spencerisme. Darwin se trompe par excès de rigueur scientifique, puisque la science n'est pas habilitée à penser la durée. Par contre, Spencer, en tant philosophe, n'a pas d'alibi pour ignorer la durée. Tout se passe comme si Bergson déverse sur Spencer le tort de toute de la tradition philosophique négligeant la durée.

En conclusion, le souci d'une philosophie objective incluant la durée oblige Bergson à penser la vie comme un processus évolutif. Cette thèse aboutit à l'élaboration d'une théorie évolutionniste de la vie, car le retour de la conscience à elle-même lui révèle les tendances fondamentales de la vie dans leur évolution. Aussi, dans une même dynamique de pensée, le philosophe passe de l'évolution biologique à l'évolution spirituelle comme processus unique au cours duquel apparaît l'homme, en tant que conscience de soi.

1.2.2. L'évolution créatrice de la vie

1.2.2.1. *Le processus vital, une vérité pragmatique de la vie*

Bergson élabore sa théorie de la vie en réponse à la science mécaniste tombée dans l'erreur, entraînant la philosophie évolutionniste qui nie le temps-durée. Or, la création des espèces ne prend effet que dans la durée, d'où le paradoxe subsistant dans leurs théories, car si la matière vivante ne dure pas, alors elle demeure inerte. Ce qui est contraire à la réalité puisque tous les organismes évoluent dans la durée. Il précise que « *partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit* »⁸⁸. Qu'est-ce dire, sinon que la théorie évolutionniste ne peut faire fi de la dimension temporelle de l'existence. En critiquant l'évolutionnisme mécaniste, Bergson met justement l'accent sur la relation étroite entre la vie et la durée.

L'insertion de la temporalité dans la vie réintroduit son essence créatrice qui se donne à voir dans l'évolution des espèces. Le fait est réel : tous les êtres vivants évoluent, depuis l'émergence des premiers organismes vivants à partir de la matière jusqu'aux organismes les plus complexes. De là naît chez Bergson l'idée d'élaborer une théorie de l'évolution créatrice de la vie, que nous pouvons aussi appeler sa métaphysique de la vie, qui doit expliquer la réalité dans son mouvement. Pour cela, elle ne peut passer outre la méthode expérimentale, ce qui le rapproche du pragmatisme, doctrine que son confrère américain William James commence à élaborer.

Dans son ouvrage *Le pragmatisme*, le psychologue et philosophe William James, par souci de clarté, décrypte lui-même le sens du mot pragmatisme en partant de son

⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

étymologie : « *Le mot vient du grec πρᾶγμα (pragma) qui signifie "action" et nous a donné le terme "pratique" »⁸⁹. Partant de son sens, le psychologue américain définit le pragmatisme d'abord comme une méthode qui consiste à interpréter tout concept en termes d'action, avant d'être une théorie de la vérité. Par élargissement, le pragmatisme désigne toute doctrine ayant pour finalité d'embrasser tout le réel dans une expérience vivante et individuelle, puisqu'elle seule peut livrer une connaissance objective de la réalité.*

À l'instar de Bergson, James commence par dénoncer l'idéalisme comme une pure construction de l'esprit, vide de réalité et, par conséquent, sans influence sur la condition humaine. Ici se dégage en toile de fond l'humanisme qui préoccupe tous les partisans de la cette doctrine car, à leur avis, l'homme est un être singulier qu'il faut traiter comme tel. L'insérer dans des cadres de pensée qui le noient dans l'homogénéité devient source de malheurs pour lui. Ainsi, cette doctrine dénonce le décalage entre la conception idéaliste de l'humanité et la réalité humaine que nous livre l'expérience

Vu cette affinité entre William James et Bergson, faut-il en déduire que James a influencé Bergson ou l'inverse ? Bergson lui-même récuse toute idée d'influence de l'un sur l'autre, quand il nous fait remarquer que « *ces deux doctrines se sont constituées indépendamment l'une de l'autre, avec des points de départ différents et des méthodes différentes* »⁹⁰. Ce qui le pousse à affirmer qu'« *il y a des chances pour que [les deux doctrines] soient l'une et l'autre dans le voisinage de la vérité* »⁹¹. Son explication laisse supposer que chacun a élaboré sa théorie à l'insu de l'autre. D'ailleurs ce n'est qu'à la lecture des conclusions de William James que Bergson a pris connaissance de la similitude des leurs thèses. Comme il l'affirme, le philosophe français apprécie particulièrement dans l'ouvrage du psychologue américain la septième leçon intitulée "*Pragmatism and humanism*", dans laquelle il retrouve sous la plume de celui-ci une critique implicite de l'idéalisme platonicien et l'idée d'une réalité qui se crée continuellement. Ce constat lui donne une joie qu'il ne manque pas de lui exprimer dans sa correspondance épistolaire :

« *Jamais je ne m'étais aussi bien rendu compte de l'analogie entre nos deux points de vue qu'en vous lisant votre chapitre Pragmatism and humanism. Quand vous dites que "for rationalism reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making"*⁹², vous donnez la formule même de la métaphysique à laquelle je suis convaincu que nous viendrons »⁹³.

⁸⁹ JAMES W., *Le pragmatisme*, traduit par Ferron NATHALIE, Flammarion, coll. « Champs », 2007, p. 113.

⁹⁰ Lettre de Bergson à James du 20 juillet 1905 dans BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 661.

⁹¹ Lettre de Bergson à James du 20 juillet 1905 dans *Ibid.*

⁹² Nous le traduisons par : "Pour le rationalisme, les réalités sont toutes faites et complètes de toute éternité tandis que, pour le pragmatisme, elles se créent en permanence" ce passage cité dans *Le pragmatisme, op. cit.*

⁹³ Lettre de Bergson à James du 27 juin 1907 dans BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 727.

Cette métaphysique correspond à sa théorie de la vie que Bergson entend construire à partir de l'expérience. Il adhère à cette vision pragmatiste parce qu'il conçoit le rapport entre la réalité et la vérité en termes d'expérience. Avec son ami James, il convient que la déformation du réel provient de l'approche intellectualiste qui écarte l'expérience. Contrairement aux idéalistes, ces pragmatistes pensent la vérité dans la relation dynamique des choses comme événement ou processus, ce qui permet de vérifier et d'évaluer une idée en la soumettant à la pratique. Au demeurant, cette vérité se construit au fil des expériences humaines, ce qui confirme l'humanisme du pragmatisme.

Bergson approuve à sa manière cet humanisme qui ramène la vérité à l'homme, faisant de lui le *médium* de toute vérité. Cette affirmation est loin de paraphraser l'assertion sophiste car, dans sa perspective, la vérité reste objective bien qu'étant déduite par intuition individuelle. Ainsi, l'homme joue un rôle central dans la connaissance, en tant qu'unique sujet qui peut saisir l'objet de cette connaissance en lui d'abord, avant de se dépasser pour accéder à l'universel. Cette connaissance de la vérité doit passer de l'individuel à l'universel et non l'inverse. Autrement dit, elle doit partir de la connaissance de soi de l'homme à celle de l'univers. Tel que présenté, ce principe humaniste est, de l'avis bergsonien, remis en question par le positivisme sociologique et psychologique qui traite l'homme comme un objet inerte, malléable à volonté de l'extérieur. Cette erreur du positivisme se retrouve aussi en biologie, plus précisément dans l'évolutionnisme mécaniste. On devine aisément la place privilégiée que Bergson assigne à l'homme, en établissant une différence de nature entre lui et l'animal. Il prend, de ce fait, le contre-pied de la conception darwinienne de l'homme qui établit une différence de degré.

Pour conclure, le mécanisme psychologique demeure inconciliable avec l'évolution vitale, puisque que « *la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution* »⁹⁴. L'évolutionnisme mécaniste semble oublier la spécificité de l'homme, notamment sa durée psychologique, en se contentant des lois biologiques pour le définir. Ce que tente de corriger Bergson, en tant que pragmatiste qui reconnaît le rôle actif du temps et de l'homme dans la connaissance. Aussi prévoit-il de démontrer l'évolution à partir d'expériences réelles. Pour lui, l'intuition suffit à établir que la conscience humaine se révèle comme un processus en mouvement continu et qui s'autodétermine. Par induction, Bergson applique cette définition à la vie. Ce qui revient à dire que la vie se manifeste comme un processus complexe qui s'autodétermine et englobe la vie dans toutes ses composantes biologiques et psychologiques. Cette complexité pousse Bergson à penser une métaphysique positive qui serait, à ses yeux, applicable à toutes les déterminations de la vie.

Pour comprendre cette métaphysique bergsonienne, il convient d'abord de clarifier sa conception de l'être - l'être n'étant rien d'autre que la vie. Ce qui ressort de la connaissance intuitive c'est que l'être se définit par son acte créateur, comme le laisse

⁹⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 182.

entendre l'assertion : « Cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même »⁹⁵. En termes plus précis, disons que l'être ou la vie n'a d'autre fonction que de créer, ce qui explique que l'homme qui l'appréhende par intuition se perçoit intérieurement comme un être en train de se faire en permanence, une création continue.

Rappelons, au passage, que la notion de création reste ambiguë dans le langage bergsonien. En fait, si de manière usuelle, l'idée de création se définit comme l'acte par lequel le créateur fait advenir à l'existence un objet, la créature, tel n'est pas toujours le cas chez Bergson. L'idée de création, qui implique une relation unique entre un créateur et une créature, est loin d'épuiser la notion bergsonienne de création qui comporte plusieurs sens. Le premier sens correspond à l'acte originel qui a déclenché le processus vital, autrement dit l'impulsion de l'*élan vital* par la vie elle-même ou par une divinité. Dans un autre sens, la création renvoie à la création organique, notamment celle de cellules primitives que Bergson décrit dans *L'évolution créatrice*. Cette idée de création de la vie est assimilable à celle d'un artisan qui fait advenir une réalité qui jusque-là n'existait pas encore.

Précisons dès à présent que la vie demeure irréductible aux organismes qui ne sont que ses manifestations concrètes. Certes, elle se donne à voir à travers ces organismes, mais elle les dépasse. Autant dire que Bergson la fait correspondre à l'élan impulsé à l'origine de la vie qui depuis lors persévère, en poursuivant cet acte originel. Nous pouvons donc concevoir la vie comme un progrès continu et un acte créateur qui se réalise dans la durée, toujours en train de s'accomplir. Cet acte de création continue constitue l'unité de la nature. Elle la définit comme un mouvement indivisible traversant la matière brute, à partir de laquelle elle fait émerger les êtres vivants. Cependant, cette division ne rend pas les êtres naturels autonomes, car leur acte créateur participe au déploiement général de la vie. Ainsi, la vie devient le moteur de la transformation et des modifications incessantes des êtres vivants. Son déploiement à travers les organismes qui s'auto-organisent fait de la vie un processus complexe et original. Aussi, convenons-nous avec Paul-Antoine Miquel, que « l'absolu de la vie vient de ce caractère hétéro-organisationnel »⁹⁶. Par leur capacité d'autodétermination, les vivants engagent l'élan originel dans plusieurs directions. Parce que les individus suivent des voies complexes et divergentes, retracer le processus originel semble impossible, car on ne peut effectuer la synthèse des évolutions de tous les organismes vivants. Comment donc expliquer objectivement cette évolution créatrice ?

En revisitant la vie, Bergson y perçoit une certaine harmonie, c'est-à-dire un ordre qui la rend intelligible. Cet ordre reste insaisissable en amont, comme le pensent les finalistes et les mécanistes, car il se dévoile au fil de la création de la vie. À ses yeux, l'acte créateur de la vie produit des effets perceptibles après leur réalisation, c'est-à-

⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁶ MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007, p. 20.

dire *a posteriori* seulement. De là, se dévoile le finalisme bergsonien qui soutient, à propos de la vie, que « *ses effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle* »⁹⁷. Contrairement au finalisme radical, celui de Bergson devient opérationnel de manière rétrospective, tout comme la chouette de Minerve de Hegel qui prend son envol à la tombée de la nuit. En outre, l'essence et le sens de la vie se résument dans ce processus historique, mais sa particularité exige un traitement particulier et une méthode adaptée.

Or, l'intelligence reste naturellement dépourvue de méthode et de concepts pour transcrire cette action de la vie. Pour y arriver, elle ne peut que se replacer à l'intérieur de cette réalité mouvante. Ce qui revient à dire que l'intuition s'impose comme méthode ou, du moins comme point de départ dans la connaissance du vivant, car même si elle introduit le sujet dans la vie, cette dernière continue son évolution. En scrutant son intériorité, l'intelligence peut déjà posséder une vision absolue de la vie qui s'écoule en elle. Bergson affirme à cet effet : « *L'intelligence, telle du moins que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur* »⁹⁸. Cette réalité qui déborde l'intelligence est la vie que son penchant naturel l'empêche de saisir à cause ses schèmes de pensée qu'elle utilise. Worms explique : « *Cet être dont la réalité se manifeste précisément en ce qu'il dépasse l'exigence constitutive de notre connaissance, il faut l'atteindre par ce qui en nous dépasse la structure même de cette connaissance* »⁹⁹. En somme, Bergson établit l'intuition comme méthode permettant de coïncider avec la totalité du réel ou la vie, méthode qui doit être élargie à la science.

Cette exigence d'ouverture le conduit dans son étude à s'appuyer sur les théories scientifiques, conscient que la spéculation ne suffit pas pour saisir la vie. Là se manifeste le génie bergsonien. Parce que l'expérimentation relève des compétences de la science, le philosophe recourt à elle pour démontrer sa théorie avec rigueur, ce qu'il reconnaît quand il affirme que l'intuition doit être chevauchée par l'intelligence pour parvenir à une perception réelle de la vie. Ainsi il s'inspire de la science de son époque, en particulier la thermodynamique¹⁰⁰, et de la paléontologie, auxquelles il emprunte notions et formules pour corroborer sa métaphysique de la vie. Toutefois, il ne se contente pas de transposer les concepts scientifiques dans sa théorie, il leur assigne des sens qui, parfois, échappent aux scientifiques mêmes. Nous en voulons pour preuve la notion de *différenciation* dont il fait un des clés de voûte de sa théorie de la vie. Il l'explique surtout grâce au principe d'*élan vital*.

⁹⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 52.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 201.

¹⁰⁰ Cf. SITBON-PEILLON B., « A la suite de L'évolution créatrice : Les deux sources de la morale et de la Religion. L'entropie, un principe social? », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 293 ss.

1.2.2.2. *L'élan vital*

Même si le concept bergsonien d'*élan vital* paraît très controversé, il demeure riche d'enseignements quand nous parcourons les écrits du philosophe. Au premier abord, nous admettons que sa définition est complexe. De plus, dans les passages où il se propose de le définir, il l'illustre bien plus qu'il ne l'explique, ce qui nous autorise à dire qu'il renvoie plus à une image qu'à une réalité ontologique. Il lui permet d'asseoir sa critique du réductionnisme de la vie et de spécifier l'essence de la vie, notamment la temporalité, l'imprévisibilité et l'indivisibilité qui la caractérisent. Autant dire que ce concept trouve finalement sa place dans tous les composants de la doctrine bergsonienne : métaphysique, anthropologie, morale et politique. Mais que signifie au juste cet *élan vital* ?

Bergson utilise ce concept pour traduire une réalité ontologique et biologique déduite, par analogie, de la réflexion et de l'analyse des données biologiques et historiques de l'humanité. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il revient sur sa définition du concept amorcée dans l'ouvrage de 1907 pour la compléter. Si dans son premier jet, le philosophe le présentait comme un argument dans sa réfutation du finalisme et du mécanisme, dans l'ouvrage de 1932, il l'expose de manière plus élargie en huit caractéristiques réductibles à deux. D'une part, le philosophe français fait de l'*élan vital* le principe explicatif de l'évolution de la vie, c'est-à-dire le procédé par lequel la vie se construit et passe de l'unité originelle aux divers états. D'autre part, ce concept rend compte de l'essence irréductible de la vie, autrement dit de son dynamisme créateur, c'est en ce sens qu'il l'appelle aussi la *Vie*. Somme toute, ce concept bergsonien sert à expliciter le phénomène vital dans son essence et son progrès. Commentant cette définition de l'*élan vital*, la philosophe Nadia Yala Kisukidi en souligne la pertinence et les limites. Elle écrit à ce propos : « *Penser la vie à partir de l'image de l'élan vital est le point de départ d'une compréhension de la vie créatrice, et par suite, des difficultés qu'elle rencontre dans son déploiement créateur* »¹⁰¹. Ainsi cette image d'*élan vital* permet certes d'expliquer le processus vital, mais demeure insuffisant pour expliquer les déterminations du réel et de la vie c'est, du moins, ce que démontrent les travaux des bergsoniens modernes. Mais qu'en dit son auteur ?

Dans son exposé de 1932, Bergson revient d'abord sur la conception empirique de l'*élan vital* pour mettre en garde contre toute tentative de réduire la vie en réalité physico-chimique, bien que le vivant contienne des éléments physiques et chimiques dans sa composition, la vie dépasse l'ensemble des propriétés physiques et chimiques que saisit la science. La vitalité du vivant, son *élan vital*, ne rentre pas dans les systèmes scientifiques, puisqu'elle reste soumise à une totale indétermination, raison pour laquelle elle doit être étudiée comme telle. Ce que ne peut faire la science qui enferme son objet dans le principe de causalité. Appliqué à la théorie de la vie, ce principe de causalité supposerait que tous les êtres évoluent de manière identique depuis l'impulsion initiale jusqu'à l'homme, ce que réfute Bergson.

¹⁰¹ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 22.

De nos jours, l'essence créatrice de la vie, qui jusque-là échappait à la science, semble une évidence. L'astrophysicien Trinh Xuan Thuan, bien placé pour apprécier les limites de la science, témoigne qu'il y a un élan créateur qui intervient dans la constitution de l'univers, même s'il est difficile de le nommer. Il déclare : « *« Quelque chose règle » l'univers dès le début. Selon moi, ce n'est pas un dieu personnifié mais un principe créateur* »¹⁰². Tout porte à croire qu'il s'inscrit dans la logique bergsonienne quand il souligne ici l'insuffisance des constantes physiques à expliquer à elles seules l'émergence de la vie. Il y introduit même la notion de "principe créateur". Toutefois, cette avancée de la science contemporaine pose un problème, car même si elle prend conscience de l'acte créateur, comment réussira-t-elle à l'intégrer sans que ses paradigmes en soient ébranlés ?

Nous convenons qu'il semble difficile qu'elle y parvienne seule avec son analyse systématique. Pour contourner la difficulté, deux options s'offrent à elle. La première consiste à changer d'approche, sinon elle continuera dans sa reconstruction du vivant pour l'étudier sans jamais parvenir à le reproduire à l'identique. L'autre solution serait la collaboration avec la philosophie, thèse que défend Paul-Antoine Miquel quand il propose un dialogue, une sorte d' « *extension entre les limites internes au discours de la science sur les systèmes qu'elle analyse et l'interprétation conceptuelle que la philosophie va en construire* »¹⁰³. Cette nécessité d'allier science et philosophie se justifie par l'essence créatrice de la vie qui bouscule la conceptualisation classique de la science et de la philosophie. Ainsi, pour connaître objectivement le vivant, toutes ces disciplines doivent parvenir à une synergie, en croisant leurs approches. Telle est la leçon épistémologique que Bergson lègue à la postérité, en soulignant la nécessité de collaborer et de s'ouvrir aux autres disciples.

La seconde définition bergsonienne de l'*élan vital* renvoie à un argument brandi contre le mécanisme biologique des évolutionnistes. Contrairement à ses prédécesseurs, notamment Darwin et Spencer, Bergson met en avant deux principes pour expliquer la fragmentation de la vie, comme il l'appelle, ou l'évolution : la résistance de la matière et l'*élan vital*. En posant cette image comme principe explicatif, il se démarque d'un côté du néo-lamarckisme qu'il critiquait en 1907, de l'autre du darwinisme. Dans l'ouvrage de 1932, il conteste surtout les principes darwiniens de concurrence vitale et de sélection naturelle, parce qu'étant insuffisants pour réfuter le mécanisme biologique, préoccupation qui lui tient à cœur. Comme il l'affirme : « *Concurrence vitale et sélection naturelle ne peuvent être d'aucun secours pour résoudre cette partie du problème* »¹⁰⁴. Sa pensée s'insurge contre l'unité de la connaissance prônée par le mécanisme, que le darwinisme semble plutôt corroborer en soutenant l'idée d'un processus

¹⁰² HENNING C., « Trinh Xuan Than, " Nous sommes des poussières d'étoiles " », Bayard, 01/12/2016 p. 5.

¹⁰³ MIQUEL P.-A., *Le vital : aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Éd. Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2010, p. 38.

¹⁰⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 57.

universel d'où découle l'homme par hasard, processus que le philosophe français qualifie de mécanisme biologique aveugle. Pour Darwin, en effet, c'est la lutte pour la survie qui détermine l'évolution des espèces, car elle les pousse à se surpasser, idée que rejette le philosophe français, pour qui, « *il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant* »¹⁰⁵.

Toutefois, il approuve les notions darwiniennes de sélection, d'hérédité et d'adaptation qu'il transpose dans sa théorie, mais réfute leur fonction assignée par Darwin dans l'explication de l'évolution. Bergson demeure convaincu qu'aucun principe extérieur ne peut justifier les modifications profondes de la vie, comme le suggère le naturaliste. Il pense plutôt que la vie, depuis l'origine jusqu'à l'homme, suit une impulsion intérieure qu'il incombe de dévoiler.

Dans *Les deux sources*, il attribue à l'élan vital ce rôle de principe, quand il écrit : « *C'est une poussée interne passant de germe en germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute* »¹⁰⁶. Cette poussée, principe intérieur, s'oppose aux principes darwiniens qui opèrent des transformations externes, physiologiques. Par exemple, le principe d'hérédité du naturaliste anglais réduit la vie à un simple acte d'association et de transmission des caractères sélectionnés qui passerait de manière mécanique de l'ascendant au descendant. Pour Bergson, la vie « *ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement* »¹⁰⁷. Elle crée sans cesse des nouveautés de plus en plus complexes dans un processus graduel et irrégulier, en procédant par sélection et transmission. À l'opposé du naturaliste qui explique la disparition des organes et fonctions chez les espèces à partir de ce principe, le philosophe l'utilise pour expliquer l'émergence de nouveautés et la complication graduelle d'organes. Ce qui importe, à ses yeux, ce n'est pas ce qui a disparu, mais ce qui est créé. En outre, il pense l'acte de création comme un éclatement ou encore une dissipation de faits nouveaux dans l'univers.

Somme toute, les hypothèses darwiniennes de sélection, d'hérédité et de transmission contribuent à l'explication de l'évolution. Mais ne renvoie pas à la cause, comme le confirment son assertion : « *Le passage d'une espèce à l'autre s'est fait par une série de petites variations, toutes accidentelles, conservées par la sélection et fixées par l'hérédité* »¹⁰⁸. L'élan de vie progresse graduellement, avec une continuité entre les différentes étapes de la transformation et une direction commune. Sans cette continuité et cette unité, la vie irait dans tous les sens, comme semble le dire Darwin en appliquant les principes économiques de Malthus de sélection naturelle et de lutte pour la survie qui laissent le hasard dicter son sort à la vie.

Bergson lui attribue une direction déterminée que l'on peut percevoir *a posteriori*. Dans son langage, il évite de parler de finalité -préférant utiliser la notion *d'intention de*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 117.

la nature- même si sa définition de la nature peut paraître ambiguë. Précisons cependant que la direction de la vie n'est ni homogène ni constante, puisque l'énergie originelle oriente l'évolution de manière indéterminée, ce qu'il dit autrement quand il affirme que la vie évolue « *sans pour autant viser des buts* »¹⁰⁹. En effet, les différentes orientations du mouvement vital semblent *a priori* inscrites dans un chaos, une certaine contingence, qui se donne à voir quand certaines espèces finissent dans l'impasse, d'autres bifurquent du tronc commun ou s'élèvent au sommet de l'arbre de vie. C'est pour reconstituer l'unité originelle de la vie que le philosophe fait de l'*élan vital* son principe de création de vie.

En résumé, Bergson utilise son image d'*élan vital* pour décrire l'essence de la vie et la cause de sa fragmentation. Car, en réalité, c'est la force vitale qui se développe en prenant des formes divergentes, comme le rappelle l'auteur de *L'évolution créatrice* : « *Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles* »¹¹⁰. Par conséquent, c'est la vie elle-même qui, dans son propre mouvement, génère de nouvelles formes, ce qui ramène les vraies causes de l'évolution, que l'intelligence cherchait à l'extérieur, à l'intérieur. Elles sont contenues de manière intrinsèque dans la vie même : ce sont la résistance de la matière brute et l'*élan vital*. De là, nous pouvons conclure que cette idée de causalité interne parachève la rupture entre le transformisme darwinien et l'évolution bergsonienne.

Par ailleurs, en considérant l'*élan vital* comme une des causes internes de l'évolution, Bergson fait du principe d'adaptation le moteur du progrès vital. Cette corrélation entre progrès et adaptation est aussi incluse dans cette image d'*élan vital*. De fait l'harmonie du monde organisé ne peut se concevoir sans l'effort d'adaptation que déploient les individus pour maintenir l'*élan vital*, effort qui vient de la faculté d'adaptation qui n'est autre que l'intelligence. Notre auteur affirme à ce propos : « *Je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal et qui ne se dégage définitivement que chez l'homme* »¹¹¹. Parce que le philosophe se représente la vie comme une succession de situations qui sollicitent en permanence une réponse de l'individu, il fait dépendre sa survie de sa capacité à s'adapter. Ainsi, cet effort individuel d'adaptation, que Bergson appelle le "*pur vouloir*"¹¹² devient le principe même de son existence.

Cette appellation, qui n'est pas sans rappeler le concept de "*Volonté de vivre*"¹¹³ de Schopenhauer, rapproche Bergson de ce philosophe allemand. Dans son étude comparative, Arnaud François met en évidence les deux raisons qui justifient l'affinité

¹⁰⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 104.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 18.

¹¹² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 239.

¹¹³ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 9.

entre ces deux philosophes et Nietzsche quand ils assignent à la vie une “*essence volitive ou volitionnelle*”¹¹⁴. Ces trois philosophes s’insurgent, d’une part, contre le mécanisme biologique de Darwin et de Spencer, en rejetant leurs principes explicatifs de la vie, que nous avons évoqués plus haut. Car, pour eux, la vie est irréductible au processus mécanique de conservation de soi ou d’adaptation. Elle est surtout “*conquête ou création*”¹¹⁵. D’autre part, c’est cette essence créatrice permettant à la vie de se réaliser que ces trois philosophes expriment. De ce fait, ils balayent définitivement le finalisme, rejetant l’idée de plan préconçu pour la vie qui progresse par contingence. Dans son progrès, elle reste confrontée aux obstacles la contraignant à choisir toujours pour s’adapter ou pour les vaincre.

Malgré cette affinité, Bergson se démarque de ses devanciers en introduisant la conscience. Arnaud François fait remarquer qu’« *aucun des deux n’accepte de caractériser la volonté et la réalité essentiellement comme conscience* »¹¹⁶. Or, celle-ci reste déterminante pour sa théorie de l’évolution créatrice, il en fait même l’essence du principe qui se transmet entre les individus et les espèces. De là, nous pouvons déduire que tous les êtres dérivent de cette conscience originelle. Ainsi, apparaît la différenciation des êtres, masquant l’unité originelle de la vie. En ce sens, l’auteur de *L’énergie spirituelle* la compare à « *un obus lancé par un canon qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d’obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps* »¹¹⁷. Ce qui permet de penser que toute la création se présente comme la manifestation de l’unique mouvement de la conscience originelle qui, cependant, admet différents degrés tributaires des potentialités de l’individu et de l’espèce. Si l’humanité a réussi à dépasser les autres et à se hisser sur un sommet plus élevé c’est grâce à l’intelligence, triomphe de l’*élan vital* sur la matière.

Bergson fait de la résistance de cette matière la seconde cause de l’émergence de nouvelles espèces. Pour lui, le progrès de l’*élan de vie* dépend de sa capacité à triompher de la matière qu’il traverse. C’est dans cette optique qu’il présente la matière à la fois comme instrument et obstacle favorisant l’actualisation de la vie. Ainsi, chaque étape de la vie peut être perçue comme un obstacle franchi par l’*élan vital* ou encore un succès de l’énergie sur la matière. On comprend dès lors la définition bergsonienne de la notion d’adaptation comme faculté de résolution de problèmes¹¹⁸. Ici, le philosophe élargit la définition de Darwin qui réduit ces problèmes aux conditions extérieures. Ainsi, même s’il reprend autrement le principe d’adaptation, Bergson réfute son statut de cause que Darwin introduit dans la concurrence mortelle. Il s’indigne :

¹¹⁴ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d’aujourd’hui », 2008, p. 9.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁷ BERGSON H., *L’énergie spirituelle*, op. cit., p. 99.

¹¹⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 117.

« Pourquoi donc la vie est-elle allée se compliquant, et se compliquant de plus en plus dangereusement ? »¹¹⁹. De cette indignation il ressort que chez lui le processus adaptatif oriente la vie vers le progrès et non vers la mort, puisque la capacité à s'adapter est une fonction inhérente à la vie.

Dans la pensée bergsonienne, la résistance demeure l'une des caractéristiques essentielles de la matérialité contribuant à la différenciation dans la vie. Par l'image de l'*élan vital*, il rend aussi compte de la tendance divergente entre la matière et l'élan comme acte créateur de la vie, ce qui lui fait dire que la vie est une « réalité qui se fait à travers celle qui se défait »¹²⁰. D'où la pertinente remarque de Miquel sur l'originalité bergsonienne quand il souligne que la vie en tant que tendance, chez Bergson, est « dissipation créatrice »¹²¹. Ce qui revient à dire que c'est à travers l'éparpillement de l'énergie créatrice que la vie se réalise dans une complexité imposée par les contraintes. En termes bergsoniens, nous dirons que c'est la résistance matérielle qui pousse l'*élan vital* à créer des formes de plus en plus élevées, à « se diviser en chemin, partager entre des lignes d'évolution différentes les tendances dont il était gros »¹²². Autant dire que les progrès, déviations, régressions et arrêts proviennent tous de cette confrontation entre la vie et la matière. Cependant, il n'y a création que lorsque l'*élan vital*, dans sa rencontre avec la matière, parvient à la propulser malgré la tendance contraire qu'elle oppose. En effet, dans leur confrontation, l'élan doit soit inverser le mouvement de la matière, soit la contourner pour progresser. S'il réussit à la pénétrer, il peut alors l'engager dans une nouvelle direction. Dans cette confrontation, la vie se dissipe certes, mais finit toujours par créer des espèces, raison pour laquelle Bergson explique le processus vital à partir du principe de différenciation.

Pour lui, la vie se fait elle-même en se modifiant, ce qui permet de concevoir son effort d'adaptation comme synonyme de réplique. Pour mieux exprimer cette corrélation, il convient de représenter la vie comme un grand organisme et les êtres comme des individus qui la constituent. De même que l'individu ne peut se concevoir sans l'organisme, car il a besoin de lui pour exister ; de même ce grand corps ne peut exister sans les individus qui le constituent. Parallèlement, chaque modification au niveau individuel entraîne des répercussions sur le grand organisme qu'est la vie. Ce qui revient à dire que c'est l'ensemble des transformations individuelles qui explique le progrès de la vie. Ainsi, l'acteur créateur de la vie se manifeste à travers les créations individuelles, ce qui autorise le philosophe à faire de l'individu un relais pouvant perpétuer l'acte créateur ou le dévier.

¹¹⁹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 18.

¹²⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 248.

¹²¹ MIQUEL P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Editions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007, p. 16.

¹²² BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 19.

Précisons toutefois que l'*élan vital* peut aussi échouer devant la résistance de la matière. Parfois il se confronte à sa propre finitude, c'est-à-dire son incapacité à entraîner la matière dans son mouvement. Dans ce cas, sa progression semble en apparence compromise, comme le laisse entendre Bergson : « *Dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière* »¹²³, mais en réalité, elle ne s'estompe pas, puisque l'*élan* est éternel. Tout se passe comme si chez notre auteur l'exigence de création dépasse tout, autrement dit la vie ne peut arrêter de créer. Dans cette optique, même la finitude devient créatrice. En effet, face à la résistance matérielle qu'elle ne peut ni éviter, ni supprimer, la vie doit s'adapter en créant de nouvelles formes. Ainsi la création se présente comme une solution à la finitude de l'*élan vital*. Hans Driesch voit juste quand il souligne que la finitude de la vie est en fait liée à un besoin d'adaptation permanent et contingent. Il note : « *Son harmonie n'est pas complète, par la simple raison que ce qu'on appelle « adaptation » a presque toujours lieu uniquement dans l'intérêt propre à l'espèce ou à l'individu* »¹²⁴. De manière plus explicite, disons qu'il existe une hiérarchisation dans l'évolution, puisqu'elle reste proportionnelle à l'effort des individus qui demeurent tous limités à cause de leur élan fini. À cette finitude interne il faut ajouter aussi une finitude temporelle, la limite dans le temps.

L'*élan vital* symbolise aussi ce mouvement complexe de la vie qui porte sa propre finitude. C'est ce que donne à entendre cette assertion de Nadia Yala Kisukidi : « *La vie se manifeste, sur notre terre, comme évolution créatrice, c'est-à-dire comme une création qui, prenant du temps, fait toujours l'expérience de sa propre limite* »¹²⁵. De fait, ce principe vital s'inscrit dans la durée depuis son impulsion initiale et y progresse continuellement. Cette durée ou temps universel reste indéterminé. Pour d'aucuns, il a duré des milliers voire des milliards d'années, mais Bergson ne quantifie pas ce temps de l'Univers, le plus important étant, pour lui, la corrélation entre la durée et l'*élan vital*. Il demeure convaincu que si la durée est l'attribut essentiel de la vie ¹²⁶, l'indice de cette durée n'est autre que l'*élan vital*, ce qui rétablit la temporalité dans l'évolutionnisme. Par la même occasion, le philosophe réintroduit la créativité et la virtualité dans la vie.

Par ailleurs, en faisant de l'*élan vital* la principale cause de l'évolution de la vie, Bergson laisse subsister une certaine ambiguïté sur la relation entre la vie et l'*élan vital*, en posant un principe de double immanence. Il soutient d'une part que l'*élan* est contenu de manière intrinsèque dans la vie, comme le précise Arnaud François : « *C'est l'image célèbre de l'élan vital qui est censée rendre compte de la force immanente à la vie, et le caractère conquérant ou créateur de celle-ci* »¹²⁷, la vie aussi reste immanente à l'*élan vital*, son principe

¹²³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 105.

¹²⁴ FRANÇOIS A. et N.Y. KISUKIDI (dir.), *Annales bergsoniennes. VII, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 44.

¹²⁵ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 31.

¹²⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

¹²⁷ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, op. cit., p. 10.

créateur. Mais, au fait, que faut-il entendre par cette double immanence ? Dans son ouvrage, *Bergson ou l'imagination métaphysique*¹²⁸, Paul-Antoine Miquel clarifie ce paradoxe qu'il appelle l'ontologie immanentiste. Nous convenons avec lui que Bergson inscrit la vie et l'élan dans une relation circulaire voire tautologie, puisque la vie engendre l'élan et l'élan engendre la vie, ce qui explique que la vie reste son propre principe, autrement dit chaque acte de création qu'elle pose affecte son essence. En termes plus explicites, disons que les causes et les effets de ses transformations sont interdépendants, raison pour laquelle Miquel conçoit la causalité bergsonienne comme « *une causalité au sein de laquelle les causes, tout en commandant l'effet, sont en même temps incluses en lui. Ce qui se produit modifie ainsi la nature de ce qui fait que cela se produit* »¹²⁹. Cette causalité fait de la vie un processus d'autodétermination, parce que portant en elle la cause de son existence. Ainsi, la création de la vie devient irréversible et irréductible du fait de la conservation et de l'accumulation des causes dans le processus vital des espèces. Dans cette perspective, l'évolution vitale est assimilable à une sorte de mémoire vitale qui accumule et conserve le passé dans le présent.

Ici encore, Bergson emploie l'image de l'*élan vital* pour traduire la capacité de la vie à se propulser de manière irréversible du passé vers le présent. À ce titre, l'*élan vital* devient synonyme de la durée, même si en réalité ils demeurent distincts. Lorsque l'élan se différencie, c'est-à-dire prend les diverses directions que comporte la chaîne des espèces, il opère comme la durée. C'est cette analogie que Deleuze a la charge d'élucider à travers son illustration : « *Par exemple, la pure durée, à chaque instant, se divise en deux directions dont l'une est le passé, l'autre le présent ; ou bien l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements, l'un de détente qui retombe dans la matière, l'autre de tension qui remonte dans la durée* »¹³⁰. Qu'est-ce à dire, sinon que l'*élan vital* est un principe de différenciation puisque, par définition, la différenciation naît d'un mouvement virtuel qui s'actualise en créant des directions différentes comme le manifeste la création de la vie au fil du temps, idée que nous résume Miquel avec concision : « *La vie, comme activation de la dimension virtuelle de la durée est dépassement de soi, c'est-à-dire de la dimension matérielle que la vie contient et qui fait partie d'elle* »¹³¹.

En revenant au problème épistémologique du vivant, nous dirons que d'après Bergson, la réponse au problème de la connaissance du vivant se trouve dans le mouvement général de la vie dont l'harmonie se perçoit rétrospectivement si l'on parvient à une reconstruction de ses étapes évolutives. Parce qu'une émergence continue de nouveautés se perçoit dans l'être qui demeure toujours ouvert et donc rebelle à toutes catégories préétablies par l'intelligence, Bergson propose une approche intuitive de

¹²⁸ Cf. MIQUEL P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, op. cit., p. 12.

¹²⁹ Miquel Paul-Antoine, « Bergson et Darwin » dans VIEILLARD-BARON J.-L. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 122.

¹³⁰ DELEUZE G., *Le bergsonisme*, op. cit., p. 97.

¹³¹ MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?*, op. cit., p. 11.

l'évolution de la vie. Partant de l'échelle des espèces et des analogies entre les fonctions et les organes de certains êtres vivants, il déduit l'existence d'un processus évolutif de la matière organique. Worms voit dans cette démarche bergsonienne une démonstration par analogie qu'il ne manque pas de souligner : « *L'analogie entre les structures des êtres vivants renvoie à un principe causal unique et immanent, que vient résumer l'image de "l'élan"* »¹³². De fait Bergson y dégage l'idée d'un *élan vital* comme principe d'« *unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse infinie, supérieure à toute intelligence* ». ¹³³ Notons, au passage, l'ambiguïté de cette l'image d'*élan vital* qu'il désigne ici à la fois comme étant la cause et le mouvement vital lui-même.

En unifiant la vie par l'*élan vital*, Bergson propose un mécanisme biologique certes, mais rejette tout mécanisme aveugle, parce que ne s'appliquant pas uniformément aux êtres. Il décrit ainsi un processus unique et indéterminé, comme il l'explique : « *Chaque espèce particulière, dans l'acte même par lequel elle se constitue, affirme son autonomie, suit son caprice, dévie plus ou moins de la ligne, parfois remonte la pente et semble tourner le dos à la direction originelle* »¹³⁴. De cette indétermination de la vie, le philosophe déduit d'ailleurs la capacité d'autodétermination et la liberté de tous les êtres vivants. Ce que confirme l'immanence de la liberté à la vie et au principe vital qui l'introduit dans la vie comme une pulsion naturelle, une potentialité de vie, de création et d'action. Ainsi, le processus bergsonien de la vie se décline comme un acte libre et *a priori* simple.

Cependant, cet acte de création s'avère plus complexe qu'il ne paraît. En réalité, il suppose au préalable un réservoir de virtualités d'où émerge toute la vie, étant donné que la création n'est qu'une actualisation de virtualités. Deleuze précise à juste titre que lorsqu'on parle d'*élan vital* « *il s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser : c'est l'essence de la vie, de procéder "par dissociation et dédoublement", par "dichotomie"* »¹³⁵. En un mot, la vie est un mouvement virtuel, une potentialité qui cherche à s'actualiser dans et par l'*élan vital*. Pour le démontrer, Bergson introduit une implication réciproque¹³⁶ et une coexistence des caractères essentiels de la vie avant de se dédoubler, ce qui explique par exemple la présence de l'instinct chez l'homme et une certaine intelligence latente chez l'animal. Il pose ainsi l'hypothèse d'une coexistence à l'état virtuel des différentes formes et déterminations de la vie qui s'actualiseront plus tard. De là se dégage le second sens bergsonien de la notion de création. Contrairement au premier sens qui renvoie à une création *ex nihilo* de la vie, du moins à partir de la matière brute, le philosophe la définit comme une actualisation des potentialités de la vie. En instituant l'intuition comme méthode, il ramène la philosophie à la vie intérieure pour observer cette actualisation, ce qui justifie son insistance sur l'intériorité pour saisir l'absolu. Bergson traduit aussi cette idée d'intériorité par l'image de l'*élan vital*.

¹³² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 207.

¹³³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 107.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁵ DELEUZE G., *Le bergsonisme*, op. cit., p. 96.

¹³⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

Cependant, même s'il accorde une importance capitale à l'intériorité, il n'annihile pas pour autant l'extériorité qui garantit l'objectivité de la réalité intérieure. Autrement dit, la vie appréhendée par intuition reste une réalité objective qui existe indépendamment de nous, c'est-à-dire à l'extérieur de nous aussi. L'auteur de *L'énergie spirituelle* écrit : « *Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence* »¹³⁷. Somme toute, l'extérieur existe comme l'intérieur mais se présente à la conscience de manière symbolique. Une fois de plus, il utilise l'image d'*élan vital* pour traduire cette perspective dualiste de la création, quand il note : « *Un élan peut suggérer quelque chose de ce genre et faire penser à l'indivisibilité de ce qui en est extérieurement perçu* »¹³⁸. N'est-ce pas là une invitation à concilier les deux faces de la vie, intériorité et extériorité, pour l'étudier dans sa continuité. D'ailleurs, dans selon Bergson, la connaissance intérieure ou intuitive ne remplace, ni ne dispense de l'observation extérieure de la nature. Aussi prend-il en considération les conditions extérieures, parce que la vie se dévoile comme un phénomène aux effets doubles. Nous pouvons même emprunter la définition du système scientifique chez Paul-Antoine Miquel pour l'appliquer à la vie, en disant que la vie est une structure qui n'a un dedans que parce qu'elle a un dehors¹³⁹ où se donne aussi à voir son action créatrice.

Bergson illustre ce dédoublement à partir de l'image de la main et de la limaille de fer. Il note : « *Plus l'effort de la main est considérable, plus elle va loin à l'intérieur de la limaille. Mais, quel que soit le point où elle s'arrête, instantanément et automatiquement les grains s'équilibrent, se coordonnent entre eux* »¹⁴⁰. C'est dire que l'élan créateur qui opère à l'intérieur, produit aussi des effets extérieurs perceptibles. Le dilemme qui se pose alors c'est que l'intuition proposée comme méthode semble plus adaptée à l'intériorité qu'à l'extériorité. Comment, dès lors concilier l'extériorité et l'intuition ? Miquel est d'avis qu'il faut penser autrement cette méthode, en la redéfinissant. Lui-même entend par intuition une « réflexion »¹⁴¹ c'est-à-dire une action de l'intelligence qui part des faits aux concepts, plus précisément un effort dialectique de l'intelligence visant à embrasser le domaine psychologique et les phénomènes naturels, d'où la nécessité d'allier philosophie et science pour effectuer le passage du psychologique à l'universel.

Au final, tout porte à croire que la notion d'*élan vital* concilie l'un et le multiple dans la pensée bergsonienne. Aussi donnons-nous raison à Nada Yala Kisukidi quand elle affirme : « *Un, comme acte simple, et multiple, comme puissance virtuelle de différentiation, l'élan vital caractérise l'exigence créatrice de la vie en tant qu'elle se manifeste dans ce qu'elle réalise,*

¹³⁷ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 35.

¹³⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

¹³⁹ Cf. MIQUEL P.-A., *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Editions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2011, p. 32.

¹⁴⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 96.

¹⁴¹ Cf. MIQUEL P.-A., *Le vital*, op. cit., p. 47.

les êtres vivants »¹⁴². Il reste évident que même si la vie est généralement découpée en état végétal et état animal, ce découpage n'est que méthodique, puisque toutes ses étapes s'imbriquent dans une continuité. Pour mettre en exergue cette unité, Bergson préfère parler de tendance de la vie puisque « *l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan* ». ¹⁴³ Il substitue la notion de tendance à celle d'état pour traduire cette réalité vitale indivisible, afin d'éviter toute ambiguïté étant donné que la notion d'état peut renvoyer tantôt à la stabilité tantôt à la variation. Or la notion de tendance inclut le *devenir* et la création. De ce qui précède, retenons que la notion d'*élan vital* englobe un éventail de significations que Worms tente de synthétiser :

« *L'élan vital illustre le fait que la vie est un acte unique, opposé cependant à un obstacle ou à une résistance ; à cela il faut ajouter l'élément de durée ou de création temporelle, et du coup de division et de participation : l'élan se divise en espèces et organismes, mais chacun d'eux y participe et garde quelque chose, à des degrés divers, de son unité et de son intégralité* »¹⁴⁴.

Cette riche sémantique rend parfois insaisissables les thèses bergsoniennes qui, pourtant, demeurent pertinentes. Partant du problème conceptuel que pose la vie dans son écoulement, le mérite de Bergson réside dans la création du concept d'*élan vital* pour l'exprimer. Même si le philosophe le présente comme une image, cette présentation ne remet nullement en cause la réalité ontologique et biologique qu'il cherche à traduire. Sa théorie de la vie condense toute l'histoire, de la matière brute à la divinité, dans un mouvement progressif, continu et irréversible. Bergson apporte une révolution dans l'évolutionnisme, en passant d'une évolution biologique à une évolution psychologique de la vie.

1.2.2.3. *De l'évolution biologique à l'évolution spirituelle*

1.2.2.3.1. *L'évolution biologique de l'impulsion initiale à l'homme*

Fidèle à l'évolutionnisme, Bergson conçoit la vie comme un processus qui part de l'impulsion initiale, que l'on fait correspondre au Big-Bang, explosion qui a libéré une énergie déclenchant le processus. La notion bergsonienne de Vie renvoie aussi à cette énergie initiale qui cherche à s'accomplir dans l'univers. Ce processus commence avec l'insufflation de l'*élan vital* dans la matière inerte, ce qui donne naissance à la matière vivante à partir de laquelle sont créées les espèces dans un processus complexe, voire chaotique en apparence. De fait, face à la résistance de la matière, l'*élan vital* est contraint de s'arrêter ou de dévier à plusieurs reprises. À cause des bifurcations

¹⁴² KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 23.

¹⁴³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 100.

¹⁴⁴ WORMS F., *Le vocabulaire de Bergson*, Nouvelle édition., Paris, Ellipses, coll.« Vocabulaire de », 2013, p. 23.

et stationnements, le mouvement vital devient imprévisible. De là apparaît la première difficulté à en saisir les sens. Une seconde difficulté réside dans l'impossibilité de reconstituer intégralement l'évolution des espèces. L'on comprend dès lors que, malgré les efforts considérables de la paléontologie, sur laquelle s'appuie Bergson, il manque encore plusieurs maillons de la chaîne de la vie.

Malgré ces difficultés, nous pouvons retenir que les théories évolutionnistes soutiennent l'existence d'un long processus ininterrompu englobant toutes les formes de vie, des microparticules à l'homme, créant ainsi une chaîne de solidarité entre tous les éléments de l'univers. L'astrophysicien Trinh Xuan Than nous livre une belle synthèse de cet élan de vie :

« *Nous sommes des poussières d'étoiles. Tous les atomes qui composent nos corps ont été fabriqués dans les étoiles, sauf l'hydrogène et l'hélium qui ont été faits dans le Big Bang. Nous partageons tous la même géologie cosmique, nous sommes les frères des bêtes sauvages et les cousins des coquelicots des champs. Tous interdépendants* »¹⁴⁵.

En somme, c'est le même courant qui traverse tous les êtres vivants. Certes, beaucoup d'entre eux ont disparu sans laisser de traces et d'autres se sont considérablement transformés au cours de l'histoire. Mais lorsqu'on reconstitue l'évolution des espèces, on retrouve les grandes étapes de la vie que retient la paléontologie : l'apparition du règne végétal, l'apparition du règne animal et l'apparition de l'humanité. Cette division tripartite de la vie nous la retrouvons dans la théorie évolutionniste de Bergson.

Ce dernier fait correspondre le début de la vie à l'émergence d'une énergie libérée de la matière inerte dans des conditions encore inexplicables par la science. En progressant, cette énergie originelle s'est scindée en différentes directions. Ce qui confirme l'idée de dissipation comme une des causes de la variation des espèces. À scruter de près, le passage de la matière inerte à la vie s'opère sous la forme de photosynthèse d'abord, puis de transmission de l'énergie produite par la plante à l'animal pour être consommée. Bergson explique :

« *Cette énergie a été lentement, graduellement, empruntée au soleil par les plantes ; et l'animal qui se nourrit d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'un animal d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'un animal qui s'est nourri d'une plante, etc., fait simplement passer dans son corps un explosif que la vie a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire* »¹⁴⁶.

De là, se dessinent les deux principales fonctions de la vie, celle d'accumuler l'énergie et celle de la dépenser, qui par ailleurs différencient le monde végétal et le monde animal. Le règne végétal exerce la première : l'accumulation de l'énergie, et le règne animal exerce la seconde fonction : la dépense d'énergie. L'auteur de *L'évolution créatrice* explique brièvement le processus de cette énergie originelle entre l'impulsion initiale, le règne végétal et le règne animal qu'il développe davantage, parce que sa définition de la vie trouve toute sa pertinence chez l'animal et chez l'homme. À ses

¹⁴⁵ HENNING C., « Pèlerin », *op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 14.

yeux, si « *la vie vise essentiellement à capter de l'énergie utilisable pour la dépenser en action explosive* »¹⁴⁷, seuls les plantes et les animaux ont réussi à capter et dépenser à l'énergie, parce qu'étant doté de métabolismes leur permettant de produire et d'emmagasiner des énergies pour la conservation de la vie. Ainsi, l'énergie originelle aurait d'abord créé le règne végétal, avant de passer au règne animal.

Ce passage du règne végétal au règne animal pose toutefois le problème de la continuité ou de la discontinuité entre les deux règnes. Autrement dit, quelle différence existe-il entre le règne végétal et le règne animal ? Sans nul doute, dans la perspective bergsonienne, il s'agit avant tout d'une différence de nature entre les deux règnes. Frédéric Worms la ramène à trois aspects¹⁴⁸ : le mode d'alimentation, la mobilité et la conscience. Parce que le mode d'alimentation à lui seul ne suffit pas à définir la vie, il faut ajouter d'autres caractéristiques, la plus essentielle étant la conscience qui apparaît avec le cerveau, qu'il définit d'ailleurs comme « *la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu* »¹⁴⁹. Même si le système nerveux provient de l'élan de vie, seul le règne animal le possède, ce qui le spécifie par rapport au végétal et le hisse haut dans l'arbre de vie. Il faut préciser que, dans l'optique bergsonienne, la supériorité d'un organisme demeure tributaire de son système nerveux ou système sensori-moteur. Il affirme : « *On pourra dire qu'un organisme supérieur est essentiellement constitué par un système sensori-moteur installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation, de sécrétion, etc.* »¹⁵⁰. Il va plus loin dans son propos en faisant dépendre du cerveau le progrès du vivant. « *De la plus humble Monère jusqu'aux Insectes les mieux doués, dit-il, jusqu'aux Vertébrés les plus intelligents, le progrès réalisé a été surtout un progrès du système nerveux* »¹⁵¹.

Le cerveau devient, de ce fait, un critère permettant d'établir une certaine hiérarchie entre les vivants. Si le règne végétal occupe la dernière place, c'est parce qu'il est privé du cerveau et de la fonction sensorimotrice. Il faut admettre que dans ce règne, la matière a réussi à endormir la conscience, raison pour laquelle chez la plante, observe notre penseur, « *automatisme et inconscience sont la règle* »¹⁵². Cette privation l'empêche de se mouvoir et le condamne à se nourrir sur place. À l'opposé, le règne animal a développé la mobilité en allant à la recherche de sa subsistance, parce que l'*élan vital* lui a octroyé la capacité de se déplacer.

En outre, plus qu'une opposition entre fixité/mobilité, les deux tendances développées par la plante et par l'animal instaurent une différence de nature entre les deux espèces. Bergson établit une relation étroite entre la mobilité et la conscience, puisque c'est la conscience qui dicte le choix de la mobilité. Or, si la plante est inconsciente par nature, elle ne peut que demeurer statique. Cette inconscience explique l'évolution

¹⁴⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 256.

¹⁴⁸ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 218.

¹⁴⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 263.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵² BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 20.

des espèces végétales dans la même aire géographique, tandis que l'évolution du règne animal inclut la mobilité. Du fait de cette différence de nature, l'évolution de l'un ne dépend pas de l'évolution de l'autre. En ce sens, observe Worms :

« *L'animal n'ajoute pas au végétal des nouveaux caractères fixes et logiquement incompatibles avec les précédents, mais au contraire la différence entre l'animal et le végétal résulte d'une soustraction, d'une dissociation entre des tendances qui, ayant été d'abord mélangées, garderont une fois devenues incompatibles des traces l'une de l'autre* »¹⁵³.

En définitive, la corrélation entre mobilité, cerveau et conscience permet à Bergson d'élaborer une étude psychologique de l'évolution. En faisant de la conscience humaine le sommet de la manifestation de la Conscience universelle, il confirme la prééminence de l'espèce humaine qui a réussi à se transformer pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui. Toutes les autres espèces ont été arrêtées dans leur évolution, seule la conscience humaine a pu aller au sommet de l'évolution, faisant de l'homme « *le terme et le but de l'évolution* ». ¹⁵⁴ Ainsi tout le processus vital depuis ses origines semble conduire à l'apparition de l'homme. Pour le comprendre, suivons de près l'évolution psychologique du règne animal.

1.2.2.3.2. **L'évolution psychologique ou de la torpeur à la conscience de soi**

Le processus vital chez Bergson se donne à voir sous deux dimensions complémentaires : biologique et spirituelle. D'une part, la dimension biologique se perçoit à travers la chaîne solidaire entre les individus, qui fait de la vie un courant d'interdépendance. De l'autre, la vie se présente aussi comme une réalité psychologique ou Conscience, dont l'explication dépasse l'espace et l'intelligence. Son histoire ininterrompue depuis ses origines est loin de connaître sa fin, ce qui justifie le choix bergsonien de l'intuition comme méthode. Cette énergie originelle sera la clé de lecture du versant psychologique de l'évolution.

Dans le second chapitre de *L'évolution créatrice* consacré à sa théorie psychologique de la vie, Bergson pose d'abord l'idée d'une Conscience universelle comme racine de l'arbre généalogique de la vie¹⁵⁵. Cette conscience originelle, qui se présentait sous forme de « *simple masse de gelée protoplasmique comme celle de l'amibe [...] déformable à volonté [...] vaguement consciente* »¹⁵⁶, a donné naissance à trois types de conscience : la torpeur, l'instinct et l'intelligence correspondant respectivement aux principales branches de la vie : les végétaux, les animaux et l'humanité.

Dans un premier temps, cette conscience avait la possibilité de choisir entre deux voies, celle de la torpeur et celle de la conscience, choix qui comporte des enjeux

¹⁵³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 219.

¹⁵⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 265.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 11.

existentiels. Si le vivant opte pour la torpeur, il « abandonne *la faculté d'agir et de choisir dont elle porte l'ébauche* »¹⁵⁷, ce qui le condamne à l'immobilité. Il devient donc dépendant de son milieu pour survivre. Dans le cas contraire, si l'*élan vital* emprunte la voie de la conscience, l'individu « *s'oriente dans le sens du mouvement et de l'action* »¹⁵⁸ et jouit d'une liberté d'action et de mobilité, liberté qui peut cependant l'exposer au risque et à l'aventure. Ces deux voies renvoient à celle du règne végétal et celle du règne animal. À ce stade du développement, la conscience demeure encore une virtualité qui ne s'actualisera qu'avec l'humanité.

À l'intérieur du règne animal, la différenciation s'opère au niveau physiologique et intellectuel. Bergson établit une différence entre le cerveau de l'animal et celui de l'homme qui ne tient ni au volume ni à la complexité, mais à leur puissance motrice, puisque l'un produit des mouvements mécaniques et l'autre, des actions libres. L'exemple des abeilles ayant acquis un mode de vie et d'organisation, qu'elles reproduisent de génération en génération, nous édifie davantage. Ce mécanisme chez l'animal relève de l'instinct que l'homme seul peut rompre grâce à sa conscience. En somme, si le propre du cerveau est d'élaborer des mécanismes moteurs, seule la conscience peut libérer l'homme de l'automatisme biologique. Aussi l'homme doit-il sa liberté à cette faculté « *qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer* »¹⁵⁹.

L'apport de la conscience ne se limite pas à la liberté humaine, elle justifie aussi la nécessité du langage et de la société qui viennent en appoint au cerveau. Dans la théorie bergsonienne, le langage et la vie sociale spécifiques à l'homme constituent une ligne de démarcation entre l'humanité et l'animalité c'est, du moins, ce qui ressort de son affirmation : « *Notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que des signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent [...] le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution* »¹⁶⁰. Ce succès se perçoit mieux lorsqu'on retrace l'évolution spirituelle dans le règne animal.

De prime abord Bergson établit une différence intellectuelle entre l'homme et les autres animaux. Pour lui, dans le règne animal, deux tendances se sont dégagées du mouvement vital, l'instinct et l'intelligence, qu'il définit comme « *deux formes de l'activité psychique, [...] deux méthodes différentes d'action sur la matière inerte* »¹⁶¹. Ces deux tendances renvoient à deux facultés issues de la conscience originelle et développées face à la résistance de la matière. Elles se sont dissociées pour donner les deux grandes directions de la vie animale : celle des Arthropodes et celle des Vertébrés. Chez les Arthropodes, l'évolution a abouti à l'instinct et chez les Vertébrés à l'émergence de

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 265.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

l'intelligence. Précisons que l'instinct comme l'intelligence ont une finalité pratique, parce qu'étant tournés vers l'action. Bergson écrit à ce propos : « *Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, par conséquent variables et imprévus ; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables* »¹⁶². L'utilisation de ces instruments physiologiques ou artificiels vise la conservation de la vie.

Par ailleurs, ces deux facultés correspondent respectivement aux deux modes de connaissance, l'intuition et la rationalité, spécifiques à l'animal et à l'homme. Cependant, il convient de noter que les deux facultés sont interdépendantes et peuvent même cohabiter. Elles sont d'ailleurs latentes dans les grandes lignes de la vie, mais de manière disproportionnelle. Chez l'homme les deux coexistent et c'est l'intelligence qui prime sur l'intuition. Par contre, chez l'animal, c'est uniquement l'instinct qui règne. En résumé, l'instinct demeure coextensif au règne animal y compris l'homme, mais l'intelligence demeure spécifique à l'homme.

Dans la logique bergsonienne, on ne peut attribuer l'intelligence à l'animal, car elle n'est que l'apanage de l'homme. En réalité, "l'intelligence de l'animal", si l'on peut s'exprimer ainsi, reste en latence dans son évolution. Elle est dominée par l'instinct mécanique, raison pour laquelle l'animal reste un être inconscient. À l'opposé, l'être humain reste conscient, c'est-à-dire capable de réfléchir, parce que doté d'intelligence, comme le confirme Bergson : « *Plus un animal est intelligent, plus il tend à réfléchir sur les actions* »¹⁶³. On devine aisément la place privilégiée qu'il assigne à l'homme, en tant qu'être conscient, le seul capable de fabriquer, si l'on se réfère à sa définition de la conscience : « *La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant* »¹⁶⁴. Cette capacité d'action lui confère aussi un statut unique dans la nature : celui de maître, idée que sa définition du verbe fabriquer met en évidence : « *Fabriquer consiste à informer la matière, à l'assouplir et à la plier, à la convertir en instrument afin de se rendre maître* »¹⁶⁵. Ainsi, la Conscience originelle atteint son paroxysme avec l'espèce humaine, en devenant une « *intelligence fabricatrice* »¹⁶⁶, c'est-à-dire une faculté de réflexion, d'invention et de création. C'est cette "intelligence fabricatrice" qui évolue au rythme des inventions d'outils et productions techniques. *Les premières armes et les premiers outils*¹⁶⁷ marquent la date de l'apparition de l'humanité, thèse qui confirme l'antériorité de l'*Homo faber* par rapport à l'*Homo Sapiens*.

En conclusion, il ressort de l'étude comparative entre l'intelligence et l'instinct une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, mais aussi une complémentarité entre ces deux facultés, comme le sous-entend le philosophe : « *Il y a des choses*

¹⁶² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 22.

¹⁶³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 188.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹⁶⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 222.

¹⁶⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 138.

que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais »¹⁶⁸. Dans l'humanité, ces deux facultés vont coexister et s'associer, comme nous le verrons plus loin, pour donner à l'homme la capacité de créer sa propre personnalité.

Bergson dépasse l'évolutionnisme classique en présentant l'homme non seulement comme être doué d'intelligence, mais surtout un être moral, sans pour autant l'isoler du processus général de la vie. Au contraire, il lui fait profiter des atouts des autres espèces qu'il adapte à son être. L'auteur de *L'évolution créatrice* conclut : « L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus sur lequel devait pousser l'homme lui-même ou un être qui, moralement, lui ressemblât »¹⁶⁹. Ainsi, l'anthropologie bergsonienne ouvre sur la morale comme étant la plus haute détermination de la vie. Cette dimension morale est aussi incluse dans l'essence humaine qu'il définit comme une tendance spirituelle.

« Les éléments d'une tendance, écrit-il, ne sont pas comparables, en effet, à des objets juxtaposés dans l'espace et exclusifs les uns des autres, mais plutôt à des états psychologiques, dont chacun, quoiqu'il soit d'abord lui-même, participe cependant des autres et renferme ainsi virtuellement toute la personnalité à laquelle il appartient »¹⁷⁰.

Comme nous le verrons dans notre troisième partie, la morale occupe une place de choix dans sa pensée, raison pour laquelle il considère création de la personnalité morale comme finalité de la vie. Cette personnalité se construit de manière individuelle et intelligente dans un processus social et moral. Dans cette optique, l'homme représente non seulement le triomphe de la conscience morale, mais le prolongateur de l'élan créateur. De fait, seul l'homme possède la capacité de continuer l'action créatrice de la vie, en se forgeant sa propre personnalité. Patricia Verdeau définit à juste titre cette personnalité bergsonienne comme une conscience créatrice qui « actualise les virtualités créatrices de la vie »¹⁷¹. Cette puissance créatrice qui s'étend à la morale confirme la spécificité humaine dans la nature. Cette conviction bergsonienne se justifie par son humanisme. Tout se passe comme si « l'intention de la nature » prévoyait de faire de l'être humain le seul être intelligent capable de dominer l'instinct et de s'autodéterminer, de se libérer des pulsions naturelles et de prendre conscience de son être et de la vie dans son dynamisme créateur. Patricia Verdeau explicite encore : « L'humanité correspond à l'unique place de la personnalité créatrice [...] la personnalité serait donc ce privilège humain par lequel la capacité à se dépasser permet d'appréhender une évolution créatrice générale »¹⁷². C'est grâce à son intelligence et à l'intuition qu'il parvient à saisir « l'intérieur de l'élan vital, sa signification et sa destination »¹⁷³, connaissance qui échappe aux autres vivants. En réalité c'est cette évolution intellectuelle et morale qui fait de l'homme le maître de la nature et son propre maître.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷¹ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, op. cit., p. 201.

¹⁷² *Ibid.*, p. 199.

¹⁷³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 265.

Par ailleurs, si la personnalité est le sommet de la création chez Bergson, il se pose alors la question du processus de sa construction. Pour lui, l'homme dispose d'une force créatrice issue de l'élan vital lui permettant de modifier sa nature, c'est-à-dire de suivre une autre tendance que celle impulsée par la nature. Il s'assigne sa propre direction, créant de ce fait sa propre personnalité qui se résume à un ensemble des caractères acquis au cours de l'existence individuelle. Cependant cette personnalité demeure dynamique et évolue avec la vie, raison pour laquelle Bergson la décrit comme une virtualité que l'homme actualise en s'adaptant à son environnement. Elle n'est pas un produit prédéterminé mais, pour utiliser l'expression du philosophe, "une création de soi par soi". Cette conception de la personnalité permet aussi à Bergson de soustraire l'homme du déterminisme. À ce titre, l'homme devient libre et responsable.

Cependant, la construction de la personnalité s'opère en interaction avec la société, à travers l'éducation. Pour Bergson, l'indiscipline naturelle et l'ignorance, qui caractérisent l'enfant, justifient la nécessité de l'éducation¹⁷⁴ sociale pour l'aider à se construire harmonieusement. Faisant écho à Bergson, Karsenti atteste : « *C'est seulement l'éducation, comprise comme une attribution, dotation, revêtement de structures externes à des fins vitales, qui vient pallier ce manque constitutif* »¹⁷⁵. Ainsi, la personne trouve dans la société un support incontournable pour son accomplissement. L'homme est appelé à développer son "moi social" en relation avec les autres, passant du statut d'individu à celui de personne consciente et sociable. La personne ne peut s'isoler de la société parce qu'elle « *sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'[elle] doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, et cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement* »¹⁷⁶. Cette perception de sa dimension sociale lui fait prendre conscience de la place essentielle de la solidarité et de la morale dans sa vie. Il forge sa personnalité, en se soumettant à l'ordre social établi sans renoncer à son jugement. Pour le bien vivre ensemble, chaque personne doit donc jouer pleinement son rôle social, comme il le soutient :

« *C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle* »¹⁷⁷.

Ces propos ne corroborent nullement le déterminisme sociologique, parce que la construction de la personnalité reste un acte individuel, une "création de soi par soi", selon l'expression bergsonienne, que le sujet accomplit tout en l'adaptant aux exigences sociales, processus qui dure toute la vie.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁵ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1485, 2012, p. 29.

¹⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 12.

En résumé, l'homme travaille sans cesse à l'amélioration de son univers et de son être. Devant le succès industriel spectaculaire qui a profondément révolutionné sa vie tant du point de vue économique, que moral et politique, on ne peut qu'admirer son ingéniosité. Cependant, cette révolution industrielle n'a pas manqué d'angoisser l'homme et de susciter des interrogations : jusqu'où ira l'intelligence dans sa création ? Cette faculté d'adaptation pour la survie, se limitera-t-elle à sa finalité ?

Cette angoisse existentielle se fonde sur les paradoxes de l'intelligence, que Bergson développe dans *Les deux sources de la morale et de la religion* comme nous le verrons plus loin. Le philosophe y explique comment celle-ci s'est retournée contre l'homme, pour devenir la grande déstabilisatrice ayant favorisé la fabrication d'un arsenal guerrier redoutable capable de tuer des millions d'êtres humains en un temps record. Les conflits armés résultent justement de ces déviations intellectuelles. Or, même si Bergson donne l'exemple de l'Europe de l'entre-deux-guerres pour les illustrer, celles-ci se retrouvent en réalité dans toutes les sociétés. Tout porte à croire que l'intelligence est naturellement exposée aux déviations. Mais, en fait, c'est parce qu'elle jouit d'une liberté de création qui parfois échappe à son contrôle, qu'elle sombre dans les immoralités. Malgré ses limites, ainsi que le remarque Worms, « *l'intelligence ne cesse pas pour autant d'être un succès, en un sens adaptatif et cependant ontologique, peut-être même le plus grand succès de la vie ; mais justement ce succès pratique se payera d'une perte métaphysique* »¹⁷⁸.

Ce problème de l'immoralité est à l'origine de la réflexion de Bergson qui aboutira à l'élaboration de sa théorie de l'amour, dans laquelle il pense l'amour comme une réalité inhérente à la vie. Tel est l'enjeu du passage bergsonien d'une théorie de la vie à une métaphysique de l'amour.

1.3. LE PASSAGE DE LA THEORIE DE LA VIE A LA THEORIE DE L'AMOUR

Le processus englobant la matière et l'esprit se décline en apparence comme dualisme, mais Bergson le pense comme une unité complexe qui se comprend de différentes manières. Cette possibilité d'une lecture pluraliste nous a permis, dans notre recherche philosophique, de déceler deux théories évolutionnistes : une *évolution de la vie* et une *évolution de l'amour* dans son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. Cette duplication de l'évolution est possible grâce aux principes d'*élan vital* et d'*élan d'amour* qui en constituent les clés de lecture. Selon l'auteur, la Vie se définit comme une unique source d'où jaillissent deux élans, un *élan vital* et un *élan d'amour*, qui propulsent respectivement la vie et l'amour dans l'humanité depuis ses origines.

Dans notre étude, nous avons choisi d'analyser le processus de l'*élan d'amour*, qui n'est rien d'autre que la théorie bergsonienne l'amour. Si, nous avons exposé d'abord

¹⁷⁸ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 220.

le processus vital, que les travaux de nos devanciers ont décrypté dans toute sa dimension et avec compétence, c'est afin de mieux asseoir le processus de l'amour qui évolue en parallèle avec lui. Au passage notons que Bergson n'annonce pas explicitement l'idée d'une évolution créatrice de l'amour, ni d'ailleurs d'une évolution créatrice de la conscience, mais simplement une évolution créatrice de la *Vie* qui renferme la conscience et l'amour en tant que caractéristiques de son essence.

Selon lui, la vie se manifeste sous ces deux aspects dans l'humanité, ce qui fait d'elle la seule espèce consciente et capable d'aimer au-delà de l'amour naturel commun à tous les vivants parce qu'immanent à la vie. Ces deux déterminations vitales se dessinent en toile de fond du processus moral, religieux et politique exposé dans l'ouvrage de 1932. De fait, l'élargissement de sa théorie de la vie à la morale, à la religion et à la politique ne peut se comprendre sans le concept d'amour et son corollaire *l'élan d'amour*, puisqu'il correspond au principe d'ouverture permettant à l'humanité de se transcender et de se métamorphoser pour devenir une surhumanité ou *l'humanité divine*. Cet itinéraire de l'amour se reconstitue aisément si nous suivons le mouvement de *l'élan d'amour* qui, en réalité, se confond avec celui de *l'élan vital*, ce qui nous autorise à élaborer une évolution bergsonienne de l'amour parallèle à l'évolution psychologique de la vie, telle que nous l'avons exposée dans le précédent chapitre.

Soulignons, dès à présent, que Bergson ne consacre pas un long développement à l'évolution de l'amour et au principe d'*élan d'amour*, comme en témoigne la pauvreté des références sur la question chez Bergson lui-même et chez ses commentateurs. Ce qui ne signifie pas que l'amour est de moindre importance pour lui. Bien au contraire ! Autrement, pourquoi le philosophe choisirait-il de conclure ses réflexions philosophiques sur la question de la fraternité dont le ciment ne peut être que l'amour ? Partant de son intention de dévoiler le véritable sens de l'amour, intention annoncée déjà dans *L'évolution créatrice*, nous sommes autorisées à dire que le philosophe a voulu faire de sa théorie de l'amour le *summum* de sa philosophie. Nous irons même plus loin en disant que sa théorie de l'amour traduit sa conviction ultime du sens véritable qu'il assigne à la vie. Du fait de l'importance accordée à l'amour dans un contexte mondial dominé par les tensions et les guerres, contexte dans lequel l'humanité semble vouée à la haine et à la mort, nous pouvons deviner les raisons pour lesquelles Bergson ne développe pas assez sa théorie de l'amour. Aussi pouvons-nous avancer que la brièveté de sa théorie de l'amour se comprend si nous combinons les facteurs temps et santé chez lui. Pourtant la densité de ses propos dans *Les deux sources* donne assez de matière pour analyser et expliciter sa métaphysique de l'amour.

Une précision conceptuelle s'impose cependant afin d'éviter toute équivocité ou incompréhension quand nous parlons de métaphysique bergsonienne de l'amour. De toute évidence, le vocable "amour" entre dans la catégorie des mots usités et ambigus qu'il faut employer avec prudence, raison pour laquelle une définition du terme s'impose. Ici, il convient de souligner que notre recherche ne se limite pas à une étude sémantique du concept "amour" dans la pensée bergsonienne, mais nous entendons exhiber sa théorie évolutionniste de l'amour implicite à sa pensée de 1932. Nous restons convaincues qu'il y propose une théorie de l'amour concomitante et analogue à

la théorie de la vie, qui retrace l'amour dans son évolution depuis l'origine de la vie jusqu'à la fin de la vie, un processus qu'il pense inachevé, puisqu'il doit aboutir à la création de l'*humanité divine*, c'est-à-dire une humanité toute consacrée à l'amour.

Cette définition ultime de l'amour bergsonien est précédée par d'autres que nous retrouvons dans ses premiers écrits. En parcourant ces derniers, force est de constater que le philosophe livre des acceptions de l'amour aussi disparates que contradictoires dans son corpus. Et ce n'est que dans le dernier écrit qu'il lui réserve le sens que nous dévoilons dans cette présente étude, d'où l'intérêt pour nous de revisiter ses premières conceptions de l'amour.

1.3.1. Les conceptions bergsoniennes de l'amour

1.3.1.1. Du sentiment au principe de moral

1.3.1.1.1. **L'amour, un sentiment**

L'amour se définit en général comme un sentiment affectueux d'intensité variable que l'on peut éprouver pour différents objets. Dans le *Dictionnaire Larousse*, il est clairement signifié qu'il renvoie à un « *sentiment très intense, englobant la tendresse et l'attraction physique qui unit deux personnes* »¹⁷⁹, et suivant le lien d'affinité ou de consanguinité, la notion d'amour sera accompagnée d'un qualificatif spécifiant le type de relation. C'est en sens qu'on parle d'amour conjugal, d'amour filial, d'amour paternel ou maternel, d'amour fraternel, etc.

Dans ses premiers écrits, Bergson le concevait aussi comme un sentiment, c'est-à-dire un état d'âme propre aux êtres humains, né de la rencontre de l'homme avec ses semblables. Une fois déclenché par ce premier contact, l'amour est destiné à grandir, à s'intensifier jusqu'à prendre le contrôle de la personnalité et de la raison de celui qui l'éprouve et même à dépasser l'homme l'ouvrant à l'absolu. Il le décrit comme « *un sentiment intense [qui] gagne de proche en proche tous les autres états d'âme et les peint de la coloration qui lui est propre* »¹⁸⁰. Dans cette optique, l'amour se révèle comme un élan destiné à dominer tous les autres sentiments et la personnalité. À ce titre, il demeure une réalité psychologique unique dont l'intensité varie continuellement, d'où le problème de son extériorisation par le langage. Tout comme la durée, l'amour aussi échappe au cadre préconçu du langage social. De là vient le risque de le dénaturer. Comment dès lors l'extérioriser sans le déformer ?

C'est à cette question que tente de répondre Bergson dans son ouvrage *Le rire* consacré à la signification du comique. Il y expose par ricochet une définition de l'amour qu'il met en corrélation avec l'art, faisant de ce dernier son véritable moyen

¹⁷⁹ NIMMO C. (dir.), *Le petit Larousse illustré [2016]: 90000 articles, 5000 illustrations, 355 cartes, 160 planches; chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2015, p. 72-73.

¹⁸⁰ BERGSON H., *Le rire*, op. cit., p. 107.

d'expression. Cette émotion en tant que sensation profonde éprouvée intérieurement par le sujet peut, à son avis, se traduire extérieurement par certains actes que l'on peut qualifier d'amoureux. Or, ce qui permet justement de créer un langage commun, c'est la classification de ces actes amoureux qui, par la même occasion, introduit des généralités, oubliant ainsi le soubassement psychologique de l'acte amoureux. Car ce langage utilisera les mêmes mots pour exprimer tous les sentiments comme s'ils étaient éprouvés de la même manière, ce que dénonce le philosophe : « *Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes* »¹⁸¹. Or, chaque amour vécu personnellement demeure unique. De manière plus explicite, disons que dans chaque histoire d'amour, le sujet et l'objet, le contexte géographique, temporel et surtout psychique demeurent uniques. Par conséquent, vouloir les exprimer avec les mêmes mots, reviendrait à les dépersonnaliser en les uniformisant. Ces limites du langage obligent Bergson à penser un autre moyen d'extériorisation : la représentation artistique. Cette dernière reste le moyen le plus fiable puisqu'elle traduit fidèlement l'émotion de l'artiste sans utiliser les scories du langage. En un mot retenons que, dans *Le rire*, le philosophe ne propose pas une théorie de l'amour, mais évoque le sentiment d'amour en tant qu'exemple d'émotion que l'art seul peut communiquer dans son originalité. Cette définition de l'amour n'est pas la seule dans le corpus bergsonien.

1.3.1.1.2. **Amour de soi et amour d'autrui**

Depuis les philosophes de l'antiquité, il est admis qu'il y a différentes tendances voire un dualisme dans l'amour. Platon distinguait déjà deux Éros et, son disciple Plotin, l'amour pur et l'amour sensible. Ce qui ressort de cette distinction c'est la double orientation de l'amour : l'une qui porte au désir ou à la culpabilité, et l'autre qui reste désintéressé, pur et bienveillant. La première forme pousse à la conquête de l'être aimé qui devient objet de convoitise, puisque l'amoureux éprouve un manque qu'il pense combler en possédant l'aimé. Dans sa quête, il est prêt à déployer tous les moyens, raison pour laquelle son amour peut comporter des dangers tels que l'égoïsme, l'asservissement ou l'exploitation de l'autre. A l'opposé, l'amour véritable demeure rationnel et bienveillant.

Bergson adhère à cette conception d'une tendance dualiste de l'amour, quand il distingue l'amour de soi de l'amour d'autrui, tout en reconnaissant la supériorité du second. Il rejette l'amour de soi tourné vers l'*ego* pouvant conduire à une instrumentalisation des autres, car « *l'esprit amoureux de lui-même, ne cherche plus alors dans le monde extérieur qu'un prétexte à matérialiser ses imaginations* »¹⁸². Force est de constater que cet amour qui cherche la valorisation de soi se nourrit d'illusions renforçant l'orgueil et la vanité. Autrement dit, l'homme amoureux de lui-même cherche toujours à gagner implicitement ou explicitement l'estime des autres. Ce désir d'auto-affirmation s'oppose à la loi sociale qui interdit de faire passer son intérêt propre avant celui du groupe

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁸² *Ibid.*, p. 143.

et de se servir des autres pour parvenir à ses fins. Pour contourner la sanction sociale, l'homme utilise des artifices pour dissimuler ses ambitions personnelles.

Cette conception péjorative de l'amour de soi comporte une forte résonance schopenhauerienne. Tout se passe comme si Bergson critique la métaphysique de l'amour de Schopenhauer puisque leurs conceptions de l'amour de soi s'opposent. Le philosophe français le définit négativement, tandis que le philosophe allemand le magnifie puisque, selon lui, cet amour de soi participe à la conservation de la Volonté de vivre, alors que Bergson y voit un moyen de renforcer l'orgueil. Même s'il ne condamne pas *a priori* l'orgueil parce qu'inné en l'homme, l'auteur de *L'évolution créatrice* invite tout de même à le contrôler pour le bien de la société. Il reste convaincu qu'aucun homme ne doit se complaire dans son orgueil, mais le dépasser pour s'ouvrir aux autres. De ce point de vue, il a l'obligation de travailler ses penchants individualistes, renonçant à l'amour de soi et favorisant l'amour d'autrui. Ainsi, le philosophe français voit dans l'amour un moyen de cohésion sociale.

1.3.1.2. *L'amour, principe de vie et d'action*

Dans la perception bergsonienne, l'amour comporte aussi une double dimension, individuelle et sociale. Il se présente d'abord comme une émotion profonde qui naît et grandit sans cesse, pour s'étendre à toute la société, voire à l'humanité entière. C'est en ce sens que Bergson le présente comme un sentiment qui contribue à l'édification de la société, une passion essentielle à la vie sociale. Or, en tant que tendance naturelle, l'amour a besoin d'être orienté vers la finalité sociale, d'être ordonné par des lois morales. C'est là qu'intervient la raison pour aider à élaborer ces lois auxquelles l'homme est tenu d'obéir pour que l'amour puisse se déployer pleinement et rationnellement à toutes les sphères relationnelles (famille, société, communauté, etc.).

Paradoxalement, souligne notre auteur, l'homme éprouve ce besoin d'aimer, mais réfute les lois qui l'accompagnent et l'orientent ; ce qui explique l'échec de l'humanité dans sa manière d'aimer et de vivre en société. Du moins, c'est ce qu'il laisse entendre :

« Sous cette double influence a dû se former pour le genre humain une couche superficielle de sentiments et d'idées qui tendent à l'immuabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles. Le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée a consolidé cette couche peu à peu »¹⁸³.

L'amour véritable engage toute la personnalité et suppose une sympathie, c'est-à-dire une solidarité avec l'être aimé pour partager ses joies et ses souffrances. Bien souvent, l'égoïsme demeure un obstacle qui pousse l'homme à aimer de manière superficielle. Or, un amour superficiel conduit, à la moindre embûche, à une démission ou au renoncement. Ainsi, l'homme désire jouir de cette passion amoureuse, mais

¹⁸³ *Ibid.*, p. 121- 122.

cherche à contourner ses exigences engageant sa personne. Dès lors, observe Bergson, l'amour humain devient partiel. En fait, l'amour véritable exige des efforts personnels, voire des sacrifices, l'homme a le choix entre un amour superficiel sans engagement et un amour conduisant au don de soi pour les autres et la société.

La lecture de l'histoire confirme que l'homme n'est pas prêt à se livrer à un tel amour, il demeure encore réticent. C'est là, avance le philosophe, l'explication de l'échec du processus de socialisation visant l'humanité entière comme le veut l'*élan vital*, c'est là aussi la cause du désordre social, car elle veut vivre d'amour sans obligation ni norme, ce qui est impossible.

Pour conclure, en attendant d'y revenir plus largement dans notre seconde partie, soulignons qu'amour et moralité sont indissociables dans la pensée bergsonienne. Cette conviction se dessine en toile de fond de sa théorie de l'amour de 1932, où il le présente comme principe de moralité et de fraternité universelle, essence et destinée de l'humanité.

En outre, s'il est admis par un bon nombre de commentateurs que l'amour possède différentes acceptions dans le corpus bergsonien, l'articulation entre elles est rarement mise en évidence dans leurs écrits. Toutefois, nous reconnaissons à Waterlot son regard englobant, quand il écrit :

« L'amour comporte des réalités qui diffèrent en nature. Les unes sont attachées au besoin, les autres répondent à une "aspiration" et un "appel". Si néanmoins des réalités très différentes sont réunies sous le même nom "amour", c'est bien parce que quelque chose permet de les relier toutes, c'est "l'inclination" »¹⁸⁴.

Ce qui ressort de cette assertion c'est que l'essence de l'amour demeure unique. Malgré ses différentes manifestations, il renvoie à une unité. Il est avant tout une inclination ou attirance entre êtres qui peuvent l'éprouver de manières radicalement différentes. Partant de cette remarque, le commentateur distingue l'amour-sentiment de l'amour-principe. Son résumé de l'essence de l'amour bergsonien nous ouvre la voie, puisque c'est la définition l'amour comme principe qui est objet de notre travail de recherche. Pour saisir davantage ce que nous appelons la métaphysique bergsonienne de l'amour, il s'avère nécessaire d'évoquer les raisons de son élaboration.

1.3.2. Les raisons de l'élargissement de la philosophie à la métaphysique de l'amour

1.3.2.1. Hésitation entre l'esthétique et la morale

De toute évidence, le principal enjeu de la métaphysique de Bergson reste moral. Faut-il rappeler que son analyse de la guerre a pour visée de mettre en évidence la nécessité d'une réflexion morale afin d'éradiquer l'immoralité de la vie. La solution

¹⁸⁴ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, Presses universitaires de France., Paris, 2017, p. 261.

étant, à ses yeux, une vraie connaissance de l'immoralité, c'est-à-dire de son origine et de ses différentes configurations, car elle seule permet de saisir réellement sa source et de l'attaquer directement. Cette quête morale met en dialogue Bergson avec la morale classique. De fait, si sa fonction essentielle est d'amener les hommes à vivre en harmonie et en sécurité et si, malgré les nombreuses prescriptions morales de l'histoire, l'immoralité semble prendre le dessus, alors s'impose une remise en question des morales antérieures. De l'avis de Bergson, celles-ci sont simplement incapables de l'endiguer ; d'ailleurs, la récurrence des pratiques immorales confirme l'échec des morales classique et moderne dans leur fonction régulatrice de la société.

Cet échec moral est le principal motif qui a poussé Bergson à abandonner son désir d'élaborer une esthétique pour se tourner vers la morale que nous considérons comme le sommet de sa philosophie. Ce choix s'explique si nous nous référons au contexte d'alors dominé par l'immoralité que la morale peine à contrer. En effet, si sa métaphysique de la vie exposée dans *L'évolution créatrice* laissait la réflexion ouverte sur la continuité à donner à sa pensée c'est parce que l'élan créateur n'avait pas encore livré tous les secrets de la création. Autant dire que lui-même n'avait pas encore fini de penser toutes les caractéristiques et actions de la vie, ce qui le faisait hésiter entre esthétique et morale.

Bergson demeurait indécis jusqu'aux tragédies meurtrières du XX^e siècle qui ont mis fin à son hésitation. Il opta pour la morale, car l'urgence de la situation faisait plus appel à la refondation de la morale, ce qui explique l'élargissement de sa métaphysique à la morale. De ce fait, le terme de l'évolution créatrice se déplace de la personne¹⁸⁵ à la morale de l'amour, ainsi qu'en témoigne Gouhier : « *L'exigence d'invention qui fait l'être des êtres se concentre dans les personnes et c'est en méditant sur les œuvres des personnes que Bergson doit préparer la suite de son Évolution créatrice* »¹⁸⁶. Autrement dit, c'est à travers les actions que se manifestent l'essence humaine et celle de l'univers. Bergson scrute l'esprit de créativité dans les différentes productions humaines, avant d'en retenir : l'art et la morale qu'il considère comme étant les deux activités qui reflète réellement sa grandeur. L'homme, ultime manifestation de l'élan créateur, confirme son être à travers la création esthétique et la morale. Mais pourquoi choisir entre deux domaines aussi disparates ?

Selon lui, l'esthétique et la morale se définissent toutes deux comme acte de création, à la différence que la première porte sur la matière et la seconde sur l'homme lui-même. Dans *Les deux sources*, l'auteur définit l'art comme une expression de l'élan créateur puisqu'il dévoile l'émotion de son auteur, c'est en ce sens qu'il conçoit l'œuvre artistique comme « *force en même temps que matière* »¹⁸⁷. C'est cette émotion, autrement dit puissance créatrice ou élan, que partage l'admirateur quand il apprécie son

¹⁸⁵ Cf. BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 270.

¹⁸⁶ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 96.

¹⁸⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 75.

œuvre. Il est entraîné par l'émotion de l'auteur, comme si ce dernier la lui communique directement. Paradoxalement, cette émotion ne se communique qu'en différé, c'est-à-dire après la réalisation de son œuvre. Parce la création artistique ne se contemple qu'*a posteriori*, ce n'est qu'une fois achevée qu'elle crée « *par sa seule présence une conception de l'art et une atmosphère artistique qui permettront de la comprendre ; [ainsi] elle deviendra alors rétrospectivement géniale* »¹⁸⁸.

Malgré cet écart, le philosophe reste convaincu de la grande efficacité de l'art comme moyen d'extériorisation approprié pour saisir la réalité intérieure. Telle est la principale fonction qu'il lui assigne :

« *Qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui masque la réalité, pour nous mettre face à face à la réalité même* »¹⁸⁹.

Parce que les représentations artistiques offrent une vision directe et désintéressée, leur contemplation livre une connaissance objective de toutes les réalités, y compris celles psychiques, d'où son appréciation : « *Ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu* »¹⁹⁰. À ce titre, l'art exprime les états d'âme et l'individualité propre aux choses mieux que le langage qui les trahit. Celui-ci s'avère limité pour exprimer les sentiments, ces réalités psychiques, intimes, intenses et individuelles. Il risque de les dénaturer, tandis que l'art les traduit fidèlement, ce qui justifie le choix bergsonien de l'art comme instrument par excellence d'extériorisation du sentiment, notamment de l'amour. Mais ce n'est pas simplement cette capacité d'extériorisation qui lui vaut la préférence du philosophe qui souligne sa capacité de créer et de communiquer. Pour toutes ces raisons, l'art reste une éminente activité humaine, cependant limitée pour exprimer la liberté de l'acte créateur caractérisant la vie.

De toutes les créations humaines, la création morale reste la plus élevée parce qu'étant, pour Bergson, la plus libre et la plus indéterminée. Son fondement coïncide avec l'élan créateur de la vie, ce qui lui donne la possibilité de créer sans cesse des nouveautés. De ce fait, l'invention morale devient supérieure à l'art et s'érige comme sommet de la création, idée que résume cette assertion :

« *Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale* »¹⁹¹.

En outre, la morale bergsonienne se présente comme une des déterminations de la vie que l'on peut élucider à partir de l'élan originel, plus précisément l'*élan d'amour*, processus qui correspond à sa métaphysique de l'amour ou encore à la refondation de la morale.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ BERGSON H., *Le rire*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹¹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 25.

1.3.2.2. *Le problème de l'immoralité et le besoin de refondation de la morale*

Le contexte historique permet de mieux saisir la métaphysique bergsonienne de l'amour, mais représente aussi une difficulté pour sa compréhension. Une analyse plus approfondie de ce contexte conduirait aisément le lecteur à s'enliser dans l'histoire, laissant de côté la préoccupation morale du philosophe. Il faut préciser que son intention n'est pas de dénoncer les horreurs de la guerre en dressant un tableau noir de son époque, mais d'abord d'exposer sa solution : la morale de l'amour. Pour saisir sa pertinence, nous décrivons sommairement le contexte historique, comme le suggère un de ses commentateurs :

« Cette tendance est nécessaire à sa compréhension mais elle doit être contrebalancée par la tendance inverse, qui doit permettre de saisir le problème interne qui lui a donné sa force d'insertion dans une situation historique passée, et qui peut encore intervenir dans notre présent »¹⁹².

Aussi, pouvons-nous penser que la négligence de la métaphysique de l'amour de Bergson par ses commentateurs trouve sa source dans la trop grande considération de son analyse de l'histoire. Tout porte à croire que sa pertinente analyse des faits historiques a fini par masquer sa métaphysique de l'amour qu'il propose comme solution aux crises générées par la situation de 1914 et par anticipation de la guerre de 1939. Pour nous, il est évident que l'ouvrage de 1932 renferme une authentique métaphysique de l'amour que les tragédies humaines semblent *a priori* infirmer. Pourtant, le philosophe reste convaincu qu'un *élan d'amour* préside à l'histoire aussi tumultueuse qu'elle puisse paraître. Autrement dit, il y a un courant originel de l'amour qui cherche à s'actualiser depuis l'origine de la vie jusqu'à l'homme moderne et, malgré les obstacles, les contradictions et les dérives morales, il continue à faire son chemin. Là réside une des originalités de cette métaphysique bergsonienne de l'amour que nous voulons montrer en exposant ce contexte contradictoire.

1.3.2.2.1. *Le triomphe de l'immoralité au XX^e siècle*

Bergson reste profondément marqué par les horreurs de la guerre de 1870 et de celle de 1914. Sans nul doute, le jeune adolescent gardait encore un douloureux souvenir de la guerre franco-allemande de 1870 qui a enregistré plusieurs milliers de morts, souvenir que ravivait celui de la première guerre mondiale. De fait, après la première tragédie, Bergson demeurait convaincu que l'humanité avait renoncé à de pareilles catastrophes, ce qui explique d'ailleurs sa grande surprise lors de l'annonce de la déclaration officielle de la grande guerre en 1914. Le philosophe décrit cette annonce avec effroi, comme pour dire que c'est à regret qu'il a consenti à cette guerre, bien qu'il ait joué pleinement son rôle d'intellectuel et de diplomate. Il sera d'autant plus surpris par l'ampleur et la longue durée de cette guerre, car il s'attendait à un

¹⁹² BOUANICHE A., F. KECK, et F. WORMS, *Les deux sources de la morale et de la religion : Bergson*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-oeuvres », 2015, p. 7-8.

combat de moindre envergure et de courte durée. Mais, le sort fut plus funeste qu'il ne pouvait l'imaginer.

En réalité, cette guerre a surpris tout le monde parce qu'elle conjugait plusieurs facteurs qui la rendaient atypique. Elle intervient d'abord dans un contexte hautement symbolique pour l'humanité et, d'autre part, dans une période glorieuse de l'histoire. Elle éclate dans la première moitié du XX^e siècle, siècle qui magnifiait la rationalité scientifique avec la grande révolution industrielle, dans une Europe symbolisant le triomphe de la technique qui est celui de l'intelligence. L'Europe très avancée dans la modernisation (machine, moyens de communication : locomotion, télécommunication, etc.) connaît un grand essor industriel et économique, qui lui vaut sa renommée mondiale, mais plus encore son statut de grande civilisation. Pour le diplomate-philosophe, il ne fait aucun doute que les grandes puissances européennes sont parvenues à un degré supérieur dans l'acquisition des connaissances intellectuelles, techniques et culturelles, socle de la civilisation, au moment où elles se livrent à la guerre. D'où la contradiction : comment expliquer que ces grandes civilisations se précipitent de manière irrationnelle dans la pire catastrophe, voire la barbarie ?

En effet, vu leur développement intellectuel et l'ampleur des immoralités dans laquelle elles se démentent, il y a un réel paradoxe. Selon lui, il n'y a pas de commune mesure entre le triomphe intellectuel et la catastrophe dans cette Europe devenue le théâtre de conflits interminables qui ont laissé derrière eux des maux indescriptibles (hécatombes humaines, pertes matérielles considérables, souffrances infâmes dont l'humanité ne se relèvera pas de sitôt). Cette situation laisse croire que l'humanité a perdu la raison ou a franchi la limite irréversible de l'atrocité, puisqu'elle a réussi à mettre son industrie au service du perfectionnement des armes, transformant ainsi la guerre de 1914 en une guerre chimique et technologique, ce qui explique la cruauté des armes, l'atrocité de la mort et les souffrances morales des survivants de cette guerre dont le bilan moral reste dramatique. Les dégâts humains et matériels dépassent de loin ceux des précédentes guerres. Les populations sont ravagées par les armes, la misère et les épidémies. Au final, cette guerre, sans vainqueurs ni vaincus puisque de part et d'autre les conséquences sont les mêmes, reste une catastrophe humaine

Dans cette analyse ce n'est pas tant l'historique de la guerre qui nous intéresse, que les idéologies ayant nourri les tensions internationales. L'enjeu idéologique se dessine clairement avec la configuration géopolitique. Pour Bergson, cette guerre traduit l'apothéose de l'égoïsme, c'est-à-dire la volonté de s'affirmer, de confirmer sa suprématie en Europe et d'étendre sa domination à l'extérieur. De plus, l'obstination des belligérants renforce ce sentiment d'orgueil. En toute logique, vu le lourd bilan moral et le coût matériel très élevé, l'humanité devait renoncer et arrêter instinctivement la guerre dès ses débuts. Mais le désir de dominer et de se venger l'emportait sur la raison. De ce fait, les fronts de combat se multipliaient dans le monde et la guerre se généralisait, puisque les grands empires mettaient à contribution leurs colonies africaines et asiatiques. Ce calvaire généralisé semblait de plus en plus interminable.

L'irrationalité, dénote Bergson, s'étend jusqu'aux motifs des guerres. Lorsqu'on prend du recul, il devient évident que le motif avancé pour le premier conflit n'est que

la partie visible de l'iceberg. De fait comment expliquer qu'un événement ponctuel : l'assassinat de l'archiduc de Habsbourg François-Ferdinand et de son épouse en juin 1914 à Sarajevo soit considéré comme principal motif d'une guerre mondiale ? Certes, on peut consentir que cet incident diplomatique puisse opposer l'Autriche, la Bosnie et la Serbie, puisqu'elles sont directement impliquées, mais quant à déclencher une guerre entre les grands empires européens et engager 72 pays, cela confirme l'implication d'autres enjeux.

Il faut reconnaître que cet incident a offert l'opportunité aux grandes puissances de rendre manifeste leurs antagonismes maintenus jusque-là en sourdine. Elles ont profité de l'occasion pour transposer leurs conflits d'intérêts, qui provoquaient de plus en plus d'antipathie, entre les deux blocs. En fin de compte, chacun des principaux belligérants avait ses propres motifs pour prendre part au conflit. Toutefois, le plus éminent motif reste l'ambition allemande manifestée dans son projet hégémonique, c'est-à-dire sa volonté de domination politique, économique, militaire et navale, voire industrielle. La France, quant à elle, désirait laver l'affront de 1870 et récupérer les territoires d'Alsace et Lorraine, encore sous occupation allemande. Et, même si l'histoire les retient comme principaux belligérants, l'Allemagne et la France avait des alliés qui désiraient aussi solder leur propre compte. Les vieilles querelles entre l'Autriche-Hongrie et la Russie, entre l'Allemagne et la Grande-Bretagne ont aussi refait surface, ce qui explique la formation de la Triple-entente (Allemagne, Autriche-Hongrie et l'Italie) et la formation de l'Alliance (France, Grande-Bretagne et Russie). En somme, retenons que plusieurs questions ont dressé les unes contre les autres : la guerre de 1870, le partage des mers, de l'Empire Ottoman et des colonies d'Afrique, etc., chacune défendant ses propres intérêts et son honneur, tout en cherchant à s'imposer comme maître souverain. Parce que l'expansion de l'industrie engendre une concurrence dangereuse entre ces empires, chacun cherche d'autres partenaires économiques pour écouler sa production et bénéficier d'autres ressources premières pour alimenter son industrie.

Bergson voit justement dans cette concurrence l'une des causes de la guerre entre les puissances européennes qui regardent vers la même direction (Orient et Afrique). En fait, certains empires présents sur ces continents depuis des siècles sont sommés par leurs protagonistes de redistribuer plus ou moins équitablement les colonies et les voies maritimes, ce qui n'est pas sans désagrément car chacun désire protéger ses propriétés. De là, naissent les rivalités politiques, économiques et militaires. Dans ce contexte précis, il semble que chaque empire se prépare en permanence à la guerre, en renforçant sans cesse sa puissance militaire avec des armes de pointe et des flottes navales bien équipées, et en développant des stratégies et des formations plus performantes. L'auteur des *Deux sources* qualifie tous ces grands investissements pour la guerre de pires déviations de l'humanité en général et de l'intelligence en particulier. À ses yeux, l'homme a perdu le mouvement originel de la vie, son *élan vital*, qui l'a fait advenir à l'existence, pour tracer sa propre voie. Il va même plus loin en affirmant que l'humanité a simplement perdu de vue sa destinée, l'amour universel, qu'elle rem-

place par l'orgueil et l'amour de soi. Le recours à la violence pour renforcer sa puissance économique et protéger ses intérêts, le désir d'étendre sa suprématie sont autant de motifs irrationnels qui poussent les hommes à s'entretuer, parce qu'ils ignorent leur appartenance, leur origine et leur destinée communes. Or, s'ils ne renoncent pas à leur instinct de domination, ils risquent de s'anéantir mutuellement. Ce risque devient plus imminent à l'aube de la seconde grande guerre, c'est ce que Bergson a compris lorsqu'il démissionna de la politique pour revenir à la philosophie morale.

1.3.2.2.2. **L'urgence de remédier** définitivement à la guerre

Bergson semble bousculé par les tensions internationales persistantes au lendemain de la première guerre et par l'imminence d'une seconde guerre, vu que les instances internationales créées au lendemain de la première guerre pour les prévenir s'avèrent impuissantes. L'éventualité d'une seconde guerre n'est plus à écarter, si l'on se réfère à la configuration géopolitique du monde après 1918. Entre le camp des vainqueurs et celui des vaincus, la tension demeure vive, puisque ces derniers planifient leur vengeance, pendant que le camp des vainqueurs cherche à maintenir sa domination.

En regroupant en son sein d'anciens belligérants sans mettre fin à leurs différends, la SDN semblait fondée sur un volcan endormi. Cette organisation ne manquera pas d'être fragilisée par les tensions entre nations. Il faut dire qu'elle restait tributaire de la géopolitique mondiale, ce qui rendait son impartialité problématique. Philippe Soulez résume l'ambiguïté de son fondement avec concision :

« En proclamant de grands principes, les Organisations internationales reconnaissent « en principe » la nécessité de surmonter le « différend » qui installe les peuples dans leur opposition. Mais comme cette proclamation est faite par des États souverains et que la définition même de la souveraineté est de refuser toute instance judiciaire contraignante extérieure à l'État, la proclamation reproduit au niveau des signataires le différend qu'elle veut surmonter »¹⁹³.

La sortie de l'Allemagne de la SDN semble justifiée par cette apparente contradiction, parce qu'elle voulait s'affranchir des principes qui, selon le Reich, l'oppressent dans une injustice que ladite société voulait combattre. Elle démissionne de celle-ci pour suivre son propre projet politique, c'est-à-dire son ambition d'afficher sa suprématie absolue, cette fois-ci fondé sur une autre idéologie, celle de la "race aryenne" prônée par le nazisme. Ce dernier l'entraînera dans une folie meurtrière que Bergson qualifiera de pire barbarie de l'histoire humaine. Philippe Soulez nous en livre un commentaire détaillé :

« C'est tout un ensemble de comportements de cruauté que vise Bergson et que le nazisme va reproduire, ceux des Assyriens qui d'ailleurs s'en vantaient : extermination, déportation, raffinement des supplices, bellicisme outrancier, terreur et pour finir autodestruction. La célébration de l'horreur est bien digne d'être relevée : Hitler, comme on le sait, ce qui explique les archives retrouvées, avait

¹⁹³ SOULEZ P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Pr. Univ. de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989, p. 313.

*songé à faire graver sur la pierre des temps modernes, autrement dit la pellicule cinématographique, les massacres perpétrés »*¹⁹⁴.

On comprend mieux pourquoi l'arrivée du parti nazi au pouvoir confirmait la crainte bergsonienne. Cette montée de l'impérialisme porte un coup dur à la SDN et ravive la tension internationale. Ce qui explique que même si son dernier ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* a été rédigé avant la seconde guerre, l'analyse de la politique internationale, que Bergson y livre, laisse transparaître sa claire vision de l'éventualité d'une autre guerre qui se profilait déjà à l'horizon si rien ne se faisait pour l'éviter. Après relecture de la guerre de 1939-1945, nous ne pouvons, à la suite des éminents commentateurs bergsoniens, qu'être surpris par l'analyse géopolitique du philosophe qui en 1932 déjà prévoyait ces atrocités. Bien qu'il n'ait pas assisté à la fin de cette guerre, parce qu'emporté par la mort en 1941, ses craintes furent confirmées. L'histoire lui donna raison quand il envisageait l'idée d'une morale plus efficace pour éviter le pire. Si nous pensons aux persécutions nazies qui, selon lui, incarnent la plus grande dérive morale de l'humanité, nous comprenons davantage son souci quand il invitait l'humanité à s'aimer. Comment expliquer l'intuition quasi prophétique du philosophe français ?

Loin d'être devin, son sens élevé d'analyse et son immersion dans la réalité politique lui ont permis de déduire l'éventualité de la guerre. En tant que membre-fondateur de la SDN dans laquelle il a assuré durant trois ans la présidence de l'Office international de la coopération intellectuelle, il était bien placé pour comprendre les principes de ladite société. Les fonctions exercées dans ces instances lui ont permis de maîtriser les stratégies, les fondements et les enjeux qui entourent cette guerre. À cela, s'ajoute son expérience sur le terrain de diplomate et de conseiller politique. De son analyse de la politique internationale, il tire une conclusion à tournure métaphysique : la cause de la guerre est plus idéologique qu'économique ou politique. Aussi demeure-t-il persuadé que la guerre invite à repenser le fondement des relations et le sens de la vie, raison pour laquelle sa solution doit être d'abord métaphysique. En termes plus précis, elle doit partir d'une connaissance des vrais principes de la vie et de l'action humaine, objet exclusif de la métaphysique.

Lui-même, dans sa pensée morale, cherche à comprendre l'origine de cette immoralité découlant d'une idéologie, illusion humaine qui pousse les hommes au combat, puisqu'*a priori* ce n'est ni la nature, ni une divinité qui est à l'origine du mal. Son analyse le conduit à la conviction que l'immoralité vient de la ruse de l'homme, plus précisément de son intelligence qui dispose de la capacité de le tromper en lui faisant prendre des illusions pour des vérités. Ainsi considère-t-il l'idée d'inégalité naturelle entre les hommes, argument majeur des idéologues, comme une illusion intellectuelle à l'origine des tragédies. C'est en ce sens qu'il définit l'illusion comme une perception, une croyance « *à laquelle nous donnons notre adhésion* »¹⁹⁵, capable avec la même vitalité

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 305-306.

¹⁹⁵ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 29.

d'engager le *moi* dans les deux sens contraires à la vie, d'où l'importance de lutter contre les illusions. Pour y arriver, il faut les confronter à l'expérience permettant de vérifier leur objectivité.

La capacité de la raison à démasquer les illusions, mêmes celles à l'origine des guerres, pousse Bergson à accorder plus de confiance à la raison qu'aux armes dans la résolution des conflits. Cette conviction l'animait encore quand il invitait le Congrès mondial juif à s'adresser à la conscience universelle face à la montée de la persécution nazie :

*« Que peut-on faire pour lutter contre la marée montante de l'antisémitisme ? Une seule chose à mon avis : que les Juifs s'adressent à la conscience du monde. Que les Juifs en appellent à la civilisation. Que la voix des juifs résonne à travers le monde entier. Pas seulement pour le salut des Juifs, mais pour éviter que la honte absolue de la barbarie antisémite ne déshonore la civilisation dans son entier »*¹⁹⁶.

Cette déclaration confirme non seulement l'efficacité du jugement de la raison contre les illusions, mais aussi sa capacité à toucher la conscience morale et à la convaincre pour sauver l'humanité. Le philosophe attribue ainsi à la raison un double pouvoir, celui de susciter la barbarie ou de l'arrêter, que l'homme peut utiliser suivant ses préoccupations et ambitions. En se livrant à la barbarie, l'humanité remet en cause sa suprématie, elle qui est seule capable de dompter sa nature instinctive et, par conséquent la barbarie. À l'inverse, si elle oriente son intelligence vers la morale, alors elle participe à la cohésion sociale et à l'amour de ses frères en humanité. Or, les guerres récurrentes dans l'histoire témoignent du contraire : l'homme semble promouvoir la destruction de ses semblables au nom d'idéologies mortifères. Bergson l'accuse de dévier l'intelligence, faculté d'adaptation pour la survie de l'espèce humaine, en la mettant au service de la mort lorsqu'il fabrique des armes sophistiquées destinées à tuer massivement. Devant cette dérive humaine, comment ne pas s'émouvoir et chercher des solutions pour y mettre fin ?

De toute évidence, cette solution doit être d'ordre moral. C'est d'ailleurs ce qu'ont compris toutes les sociétés en élaborant une morale pour contrecarrer les penchants déstabilisateurs de l'homme. Or, malgré les différentes morales sociales et religieuses répertoriées dans l'histoire, l'humanité continue à se livrer aux actes immoraux. Comment alors expliquer la persistance de l'immoralité dans la vie ? cela relève-t-il d'une faiblesse des théories morales ou d'une obstination de l'humanité ? Ou encore faut-il croire que l'immoralité est inscrite dans la nature humaine comme un supplice qu'elle doit porter, à l'instar de Sisyphe condamné à rouler éternellement sa pierre sur le flanc de la montagne, sans jamais parvenir à s'en débarrasser ?

Ce sont là les questions auxquelles doit répondre Bergson dans sa réflexion, ce qui explique l'élargissement de sa métaphysique à la morale. Après moult hésitations, il élabore sa morale de l'amour.

¹⁹⁶ Discours de Bergson cité par Soulez dans SOULEZ P., *Bergson politique, op. cit.*, p. 309.

CONCLUSION

L'historique de la pensée de celui que nous pouvons nommer "le philosophe de l'amour" nous conduit d'abord à la redécouverte de la rigueur philosophique. En proposant une métaphysique positive qui seule peut livrer une connaissance objective de la réalité dans sa mobilité, Bergson s'oppose à toute science et toute métaphysique réduisant l'homme à une réalité statique et immuable. Dans cette métaphysique, il réussit à réhabiliter la durée et la liberté, et à ériger l'intuition comme méthode d'approche des réalités naturelles et transcendantes, méthode qui conduit aussi à la reconstitution de l'unité de la vie. Pour la saisir, il faut prendre en compte ses différentes composantes : la durée, la liberté, l'intelligence, la morale, et aussi l'amour qui s'imbriquent toutes. Sa philosophie évolutionniste retrace l'unité vitale depuis ses origines jusqu'à l'homme. En faisant de celui-ci l'axe central de sa réflexion, il développe les caractéristiques qui lui sont spécifiques et inhérentes à la vie : la conscience et l'amour. Nous comprenons mieux qu'il soit considéré à la fois comme un philosophe biologiste et spiritualiste.

Dans *Les deux sources*, il met l'accent sur la dimension spirituelle qui ouvre à la morale, le sommet de la création. Par là, il ramène la supériorité de l'homme, en tant que dépositaire de l'élan créateur appelé à continuer la création et à conserver la vie, à son sens de la responsabilité. En révolutionnant son mode de vie grâce à ses inventions intellectuelles et techniques, l'humanité s'acquitte de sa mission. À l'époque moderne, elle semble avoir oublié sa vocation lorsqu'elle se livre à la guerre par ignorance de *l'élan d'amour*.

La métaphysique bergsonienne de l'amour rappelle justement que la vocation et le sens de la vie se résument en un mot : l'amour. Parce que l'humanité ignore cet amour, elle s'en éloigne ; si elle le redécouvrait, elle s'éloignerait des immoralités. Fort de cette conviction, le philosophe propose une morale de l'amour que justifie sa métaphysique de l'amour.

2. LA METAPHYSIQUE
BERGSONIENNE **DE L'AMOUR** :
UNE THEORIE À LA CHARNIERE
DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA
MYSTIQUE

INTRODUCTION

De prime abord, précisons que nous entendons par “métaphysique de l'amour de Bergson” sa théorie de l'amour exposée implicitement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Dans cet ouvrage, le philosophe définit l'amour comme essence de la vie et comme fondement de la morale, deux acceptions qui se complètent voire se confondent, puisqu'il voit l'amour comme étant à la fois le principe de vie et celui de l'action humaine. En termes plus explicites, disons que sa théorie de l'amour correspond à sa démonstration métaphysique du fondement de la morale, plus précisément de la morale de l'amour que propose notre auteur en remplacement de la morale traditionnelle. Il la considère comme étant la seule morale efficiente à laquelle toute volonté devrait adhérer sans résistance. Pour en convaincre l'humanité, le philosophe l'invite d'abord à se réapproprier son essence originelle : l'amour.

À ses yeux, l'échec des théories morales antérieures, traduit concrètement par les tragédies des XIX^e et XX^e siècles, vient de l'ignorance de cet amour. Elles n'ont pas réussi à convaincre l'humanité du bien-fondé des règles et des lois à cause de leur démarche trop intellectualiste. Celle-ci les a conduits à poser des concepts purs comme fondement moral. Or, une connaissance expérimentale de la réalité aurait permis de saisir l'essence de l'homme et, par conséquent, d'élaborer une théorie morale adaptée à cette essence.

La quête d'une solution pour remédier aux spéculations morales classiques et modernes a conduit Bergson à la refondation de la morale, entreprise déjà esquissée par Kant. Rappelons ici que le philosophe de Königsberg a amorcé une vraie révolution dans la manière de penser le principe d'action de l'humanité, en proposant un fondement métaphysique de la morale déduit à partir d'une démonstration positive, du moins en théorie. Dans son projet, il entendait rompre avec l'intellectualisme pur mais, souligne Bergson, Kant a péché en posant un principe moral déduit *a priori*. Cette limite kantienne sera fructueuse pour la postérité car, à sa suite, plusieurs philosophes tenteront de refonder la morale telle qu'annoncée par Kant, Bergson sera de ce nombre.

L'entreprise bergsonienne de refondation morale à partir de l'amour se révèle plus complexe qu'elle ne paraît. L'auteur des *Deux sources* doit, en partant de l'expérience réelle, montrer d'abord que l'amour correspond à l'essence humaine, puis au vrai fondement moral. Définira-t-il l'amour comme une divinité ou un principe métaphysique pur sans retomber dans l'intellectualisme ou dans la mythologie, à l'exemple de ses prédécesseurs ? À cette question s'ajoute une seconde : comment démontrer par l'expérience que l'amour est un principe universel qui anime l'humanité depuis ses origines ? En somme, peut-il proposer une expérience réelle de l'amour sans sortir de la philosophie ?

En proposant une approche métaphysique et expérimentale de l'amour, Bergson dépasse toutes les théories antérieures de l'amour. Rappelons-le, depuis Platon, plusieurs théories de l'amour ont été élaborées, mais aucune n'a été démontrée par l'expérience. Platon s'appuie sur les mythes pour mettre à jour sa théorie de l'amour dans ses deux dialogues, *Phèdre* et *Le Banquet*¹, où il personnifie l'amour en Éros tantôt dieu, tantôt démon pouvant unir les dieux et les hommes. Ainsi, l'amour platonicien renvoie à un principe qui attire les êtres sensibles vers les êtres intelligibles et à une force impulsive qui pousse l'âme à la quête de la Vérité. Cette théorie platonicienne influencera plusieurs philosophies de l'amour. Dans son *Traité 50*² portant sur l'amour, Plotin se donne la charge de conceptualiser la théorie platonicienne, léguant aussi à la postérité une métaphysique de l'amour mieux élaborée. Chez Plotin, l'amour devient un principe explicatif de la procession des êtres intelligibles et des êtres sensibles, procession qui est à l'origine de leur existence. Il en fait donc un principe créateur, c'est-à-dire le principe de la reproduction des êtres, thèse proche de celle d'Arthur Schopenhauer dans sa *Métaphysique de l'amour sexuel*³. Ce philosophe téméraire s'autoproclame premier véritable métaphysicien de l'amour, faisant de l'amour sexuel le principe de perpétuation, de conservation et d'amélioration de la Volonté de vivre, essence de l'être. Ce qui se dégage de ces métaphysiques de l'amour, c'est l'idée d'amour créateur qui sera très fructueuse pour Bergson.

Au premier abord, la théorie bergsonienne de l'amour ressemble à une synthèse de plusieurs systèmes philosophiques et religieux. Dans *Les deux sources*, il s'appuie principalement sur le mysticisme pour résoudre le problème méthodologique. Il l'intègre dans sa métaphysique en tant que méthode expérimentale en continuité avec son intuition philosophique. Dans cette même logique de pensée, le "Dieu-Amour" professé par les mystiques chrétiens vient légitimer sa conception de l'amour comme source et principe créateur de vie et d'humanité. Par ailleurs, même si l'élargissement à la mystique semble résoudre le problème épistémologique que pose sa métaphysique positive, la mystique constituant une sorte de charpente, il n'en demeure pas moins qu'elle soulève d'autres questions de fond : comment concilier mystique et philosophie de l'amour ? Pourquoi Bergson, l'athée de l'École Normale Supérieure se tourne-t-il vers la religion ? Quelle légitimité renferme cette conciliation entre mystique et métaphysique de l'amour ? Voilà autant de questions qui articuleront notre réflexion dans cette seconde partie.

Avant d'apporter nos réponses à cette problématique, nous décrirons les sources d'inspiration de l'amour bergsonien, sans nulle prétention de les épuiser. *A priori*, toutes les théories philosophiques de l'amour peuvent être greffées sur le platonisme, et tout d'abord le plotinisme, principale source bergsonienne. Certes, le philosophe français s'est inspiré de plusieurs philosophes que nous ne pouvons tous convoquer,

¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

² PLOTIN, *Traité 45-50*, Paris, Flammarion, 2009.

³ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel: sa métaphysique . suivi de L'amour selon les philosophes*, traduit par A. BURDEAU, Paris, Editions Stalker, coll. « Demogorgon », 2008.

raison pour laquelle nous avons choisi ceux qui nous semblent les plus pertinents, sans nulle prétention d'exhaustivité : Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et Schopenhauer. Ce choix se justifie par la corrélation entre amour et moralité que nous retrouvons chez eux comme chez Bergson. Une lecture comparée nous permet de constater que ses prédécesseurs lui offrent de manière disparate les éléments fondamentaux de sa métaphysique et de sa morale de l'amour. Tel sera l'objet du premier chapitre de notre seconde partie.

Dans le second volet de notre travail, nous mettrons en dialogue la métaphysique et la mystique puisque, chez lui, la métaphysique de l'amour ne peut se comprendre sans la mystique.

Cette partie centrale s'achèvera par une étude approfondie de la métaphysique bergsonienne de l'amour comme tentative de réponse au problème de l'origine de l'immoralité.

2.1. LES SOURCES DE LA THEORIE BERGSONIENNE

Dresser une liste exhaustive de tous les penseurs qui ont influencé directement ou indirectement *Les deux sources de la morale et de la religion* semble une aventure périlleuse du fait que Bergson ne les cite pas. À cette difficulté s'en ajoute une autre : ce n'est que dans ses écrits et correspondances postérieurs à l'ouvrage de 1932, où il est amené à clarifier certaines allusions ou passages jugés obscurs, qu'il nomme les doctrines et penseurs qu'il réfute ou valorise. Vu leur nombre élevé, nous sommes obligées de choisir, choix qui suppose une sélection que nous voulons pourtant rationnelle bien que non exhaustive.

Dans notre quête de ces sources bergsoniennes, une première figure a retenu notre attention, celle d'Arthur Schopenhauer qui s'attribue la paternité de la métaphysique de l'amour, déclaration que nous ne pouvons invalider sans au préalable l'examiner objectivement, d'autant plus que Bergson le cite dans son ouvrage consacré à sa métaphysique de l'amour. De cet examen, il ressort que la théorie schopenhauerienne s'inscrit dans la droite ligne de celle de Platon qui, dans *Le Banquet*, conçoit l'amour comme le principe de procréation. En faisant de l'amour le principe de perpétuation de l'être, le philosophe allemand ne dit pas autre chose, sinon que l'amour est le principe qui permet à l'humanité de réaliser son désir de se pérenniser en procréant. Car, à défaut d'accéder immédiatement à l'immortalité à laquelle l'homme aspire profondément, il tente de s'immortaliser à travers sa descendance. Platon met dans la bouche de Socrate des propos évoquant cette thèse : « *Ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur* »⁴.

Soulignons que cette procréation, finalité de l'amour, comporte néanmoins chez Socrate une double dimension : elle peut se comprendre au sens biologique et au sens

⁴ Le Banquet 208 e dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 143.

spirituel. Pour le père de la philosophie, la procréation biologique est réservée à la femme, tandis que celle spirituelle l'est pour l'homme. Faut-il rappeler au passage qu'en Grèce l'amour masculin reste lié à l'éducation des jeunes hommes, raison pour laquelle le thème de la pédérastie revient constamment dans les discours anciens. Cependant, cet amour réservé aux hommes exalté par Socrate dans ses discours ne renvoie nullement à l'amour homosexuel. Comme le précise Thierry Ménissier, « *l'éros socratique se limiterait au contact visuel et spirituel* »⁵ puisqu'il vise les âmes des jeunes garçons, ce qui explique sa distinction entre la vocation féminine : enfanter un corps, et la vocation masculine : enfanter la vertu.

Cette corrélation entre amour et procréation, établie par Socrate et reprise par Platon, trouve un écho favorable chez Schopenhauer. Cette similitude entre Schopenhauer et ces philosophes grecs nous autorise à accorder la paternité de la métaphysique de l'amour à Socrate. Pour nous, il reste évident que toute philosophie de l'amour fait écho à *l'éros* socratique, qu'elle inscrive dans la continuité, le dépassement ou la rupture. Aussi, cet héritage socratique laisse à la postérité une conception énigmatique de l'amour, qu'elle tente de dénouer depuis des millénaires non sans peine. Ménissier résume cet héritage en ces termes : « *D'un côté, Socrate a légué à ses disciples un style de philosopher qui fait de l'amour le cœur de la relation, et d'un autre côté, l'amour est intrinsèquement le lieu d'un dilemme, ou d'un rapport d'épreuve entre l'âme et le corps* ». ⁶ Que retenir de *l'éros* socratique ?

Il se présente d'abord comme un principe de relation que Socrate pense déterminant pour l'initiation des jeunes à la philosophie. D'autre part, cet amour socratique renvoie à un élan impulsif qui entraîne dans une aventure allant de l'ordre biologique à l'ordre spirituel, intellectuel ou moral. De Socrate à Bergson, l'amour oscille entre principe de relation biologique ou spirituelle et principe moral.

Cependant, puisque notre étude veut avant tout s'appuyer sur les écrits des auteurs que nous convoquons, nous ne partirons pas de Socrate qui n'a rien écrit, mais de Platon le métaphysicien de l'amour le plus proche de lui. La figure platonicienne s'impose comme source d'inspiration bergsonienne pour deux raisons : la primauté de ses écrits philosophiques sur l'amour et son influence sur Plotin, lui-même inspirateur de Bergson. Pour convaincre, revisitons sa pensée.

2.1.1. Dialectique de l'amour et morale chez Platon.

Au début du *Banquet*, Platon met dans la bouche d'Eryximaque ces propos : « *Jusqu'à ce jour, il ne s'est trouvé aucun humain pour oser consacrer à l'amour l'hymne qu'il mérite* »⁷. Cette remarque révèle que les discours philosophiques portant sur l'amour

⁵ MENISSIER T., *Eros philosophe: une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Editions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », 1996, p. 85.

⁶ *Ibid.*

⁷ Le Banquet 177c dans PLATON, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 110.

étaient jusqu'alors inexistantes, du moins pour Platon qui essaie de pallier cette négligence en lui consacrant deux dialogues : *Le Banquet* et le *Phèdre*. S'appuyant sur les mythes, ses différentes définitions donnent plusieurs caractéristiques de l'amour. D'emblée, l'amour platonicien renvoie à un principe universel et opérationnel tant dans le monde sensible que dans le monde intelligible. Il devient aussi le principe qui oriente les hommes dans leurs actions et leur quête du véritable bonheur. En mettant dans la bouche de Socrate, par ailleurs père de la morale, les plus belles théories de l'amour dans ses deux ouvrages, Platon établit un lien étroit entre métaphysique de l'amour et morale, lien que parachèvera Bergson. C'est dans cette logique que nous rapprochons la théorie de l'*Éros* platonicien de celle de Bergson.

2.1.1.1. **La théorie ou les théories de l'Éros de Platon**

Dans les dialogues platoniciens, les définitions de l'*Éros* se chevauchent, ce qui témoigne encore de la difficulté de saisir la nature de l'amour. Autant affirmer que s'il y a un point de convergence autour de ce concept c'est bien son ambiguïté, que dévoile par ailleurs la pluralité des définitions élaborées par les personnages que Platon met en scène dans ses dialogues. Le philosophe grec lui-même a essayé de contourner cette ambiguïté en donnant une allure mythique à sa métaphysique, mais ce subterfuge n'a fait qu'obscurcir son raisonnement. Ses images de divinité, démon et folie utilisées dans *le Banquet* et *Phèdre* rendent la compréhension plus laborieuse. Pour saisir les caractéristiques de l'amour platonicien, nous parcourons les huit discours sur l'*Éros* prononcés dans les deux dialogues. Leurs lectures croisées permettent, en partant des statuts d'*Éros* : divinité, démon et passion, de dégager trois axes de réflexion : la nature polémique de l'*éros*, sa fonction et ses enjeux éthiques.

2.1.1.1.1. *La nature complexe de l'Éros*

En ouvrant le *Banquet*, premier dialogue platonicien sur l'amour, Phèdre introduit la divinité d'*Éros* et, malgré les désaccords sur l'origine, la filiation et l'âge de cette divinité, cette idée fera son chemin dans la pensée platonicienne. Bien qu'il s'oppose à cette définition dans le premier dialogue, Socrate la reprendra pour son compte dans le *Phèdre*. Il convient, de ce fait, de s'arrêter sur cette divinisation de l'amour et de l'interroger : en quoi consiste-t-elle ?

La divinisation de l'amour permet aux grecs de magnifier sa grandeur, car en l'élevant au rang des dieux, il devient digne d'éloge et de vénération comme les autres divinités. Ce que nous retenons de la divinité de l'*Éros*, c'est surtout son universalité, son immortalité et sa fonction éminente telles que théorisées par les philosophes. En ce sens, l'amour philosophique présent dans le monde sensible et intelligible dépasse l'usage courant du terme comme simple sentiment. Le dualisme sensible/intelligible impose une distinction entre les deux amours les animant, d'où la duplication de l'*Éros*.

En fait, une double nature de l'amour se dégage de les dialogues platoniciens, symbolisée par l'image des deux *Éros*⁸: l'*Éros* vulgaire qui accompagne Aphrodite la vulgaire et l'*Éros* céleste fils d'Aphrodite la déesse pure. Platon met en évidence la double tendance de l'amour en le faisant dépendre de son objet d'attraction. Le premier *Éros*, qualifié de vulgaire, correspond à l'amour des corps, c'est-à-dire au sentiment affectif qui unit les êtres humains. Cet amour sensible, en tant que forme dégradée de l'amour véritable, ne peut être exalté. Contrairement à ce premier *Éros*, le second *Éros*, digne d'éloge, s'adresse exclusivement aux jeunes garçons intelligents qu'il attire vers la sagesse. En réalité, ce second *Éros* correspond à l'amour socratique pour les jeunes de la Cité qu'il cherche à éduquer.

À les analyser plus en profondeur, les deux dialogues platoniciens portant sur l'amour renferment de riches enseignements. Ils montrent d'abord que l'amour philosophique incarné par Socrate s'oppose à un autre amour que les participants au banquet cherchent à dénoncer : l'amour des sophistes. Ces derniers, contemporains de Socrate, proposent une éducation qui pervertit plus qu'elle n'édifie la jeunesse, puisqu'elle ne vise ni la vertu, ni la sagesse. La nécessité de distinguer les deux amours, plus précisément l'amour de la sagesse et l'amour matériel, revient sans cesse dans les discours. Cependant, excepté Socrate, tous les autres intervenants établissent une différence de nature entre l'amour ayant pour finalité les valeurs et le bonheur, et l'amour visant les plaisirs corporels et les biens matériels.

Dans son discours inspiré par Diotime la prêtresse, Socrate concilie les deux types d'amour en transformant *Éros* en démon, c'est-à-dire à « *un intermédiaire entre le mortel et l'immortel* »⁹. Au demeurant, en le faisant passer d'une nature divine à une nature démoniaque, Socrate ajoute la dimension exclusivement divine ou spirituelle de l'amour à la dimension humaine. Ainsi il fait naître le démon *Éros* du divin Poros et de la mortelle Pénia, réunissant en lui deux natures opposées symbolisées par ses géniteurs. Il hérite de son père sa divinité, sa richesse et son intelligence ; de sa mère, son indigence et sa matérialité. Ces qualités disparates font de lui un être de paradoxe. Plotin explicite cette double nature avec plus de clarté quand il soutient qu'*Éros* est un être « *qui, d'un côté, participe de l'indigence, dans la mesure où il désire être comblé, mais qui, d'un autre côté, n'est pas sans avoir part à l'abondance, dans la mesure où il cherche ce qui manque à ce que déjà il possède* »¹⁰. Ce paradoxe permet de concevoir l'amour comme une tension vers ce qui lui manque et, en même temps, une prise de conscience de ce qu'il possède.

En apparence, cette définition platonicienne de l'amour semble explicite, mais elle mérite plus de précision. De toute évidence, nous pouvons constater que le manque auquel fait allusion Socrate renvoie à la sagesse. Pourtant, l'homme n'est pas naturellement porté vers la sagesse. Ce qui est probant, c'est de dire que l'amoureux prend conscience d'un manque qu'il soit d'ordre affectif, moral ou biologique. Pour

⁸ Le Banquet 183-185 *Ibid.*, p. 114-117.

⁹ Le Banquet 202d *Ibid.*, p. 136.

¹⁰ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 440.

certains, l'amour renvoie à la quête d'un compagnon de vie comme le suggère Aristophane dans son exposé : « *C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine* »¹¹. D'emblée pour les philosophes, le véritable objet de l'amour demeure la sagesse. Pour les concilier, nous dirons que l'amour n'exclut ni la quête de partenaire, ni la quête de sagesse.

2.1.1.1.2. *Eros humain et Eros philosophique*

La distinction platonicienne entre les objets d'amour et les manières d'aimer permet d'expliquer les dérives morales dans le Grèce antique. Selon le philosophe grec, la double aspiration de l'âme aux réalités intelligibles et sensibles peut tout aussi bien la porter vers la sagesse que vers le plaisir et l'enliser dans le sensible, à tel point qu'elle oublie sa destinée divine. Or, si l'amour trouve sa place dans le platonisme c'est justement parce qu'il porte vers la contemplation des idées, en particulier le Bien. C'est pour cette raison que Platon en fait le point de départ de sa philosophie ou dialectique, puisque c'est lui qui éveille l'âme et l'attire vers la beauté, l'incitant ainsi à passer du sensible à l'intelligible. En d'autres termes, c'est l'amour qui ouvre à l'âme la voie de la connaissance car, pour qu'il y ait réminiscence, il faut que l'amour réveille en l'âme le désir des réalités intelligibles. Parmi ces dernières, la beauté demeure la plus accessible, ce qui explique que l'amour la pousse d'abord à désirer les beaux corps, puis progressivement à désirer les belles âmes et enfin la Pensée, idée qu'explicité Platon quand il fait dire à Socrate :

« *Quelles terribles amours en effet ne susciterait pas la pensée, si elle donnait à voir d'elle-même une image sensible qui fût claire, et s'il en allait de même pour toutes les autres réalités qui suscitent l'amour. Mais non, seule la beauté a reçu pour lot le pouvoir d'être ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui suscite le plus d'amour* »¹².

Force est de constater que, dans la théorie de la réminiscence, la beauté représente l'idée la plus propice pour raviver le souvenir nostalgique. Pourtant, la beauté jouit du même statut que les autres réalités intelligibles, bien qu'elle soit la plus visible dans le monde sensible, visibilité qui facilite la réminiscence de l'âme. Lorsque celle-ci est en présence d'une image de la beauté aussi invraisemblable qu'elle puisse paraître dans le monde sensible, le désir de connaître s'empare d'elle. Ainsi, Platon fait du beau et de la capacité humaine à l'aimer le pré-requis pour la philosophie, comme en témoigne Agnès Pigler : « *Pour Platon l'amour humain est le point de départ de la philosophie, puisque "l'amour véritable est le cheminement vers le Beau, car c'est l'amour de la sagesse, la philosophie"* »¹³.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que l'amour platonicien se définit comme l'élan qui entraîne l'âme dans un mouvement dialectique partant du monde

¹¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 124.

¹² Phèdre 250d dans *Ibid.*, p. 1266.

¹³ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2002, p. 17.

sensible pour contempler le monde divin. En ce sens, le siège de l'amour demeure l'âme et sa finalité la Vérité. La beauté, à laquelle il est constamment affilié, représente la qualité la plus propre à susciter l'amour, même si la nature de cet amour peut être discutable. Mais dans la logique platonicienne cet amour finit toujours par se spiritualiser, avant de revenir à la pratique, puisque le *connaître* et l'*agir* sont dépendants. Sa distinction entre amour humain et amour philosophique renvoie aux deux stades du même amour, l'un au début et l'autre à la fin de la quête de la sagesse que seule l'âme philosophe possède. Une fois parvenue à cette fin, la découverte de la *beauté en soi*, elle produit une œuvre éternelle : la science. Quant à l'âme non philosophe qui découvre les beautés sensibles, elle cherche à s'unir à elles pour enfanter des êtres mortels, produisant ainsi une œuvre inférieure à celle du philosophe. Ainsi, dans ce dualisme de l'amour, Platon réussit encore à élever l'intelligible au-dessus du sensible, l'amour philosophique au-dessus de l'amour biologique.

En outre, cette dialectique platonicienne de l'*Éros* servira de charpente à toutes les métaphysiques de l'amour, en particulier à l'ontologie de l'amour de Plotin. Mais avant d'examiner la théorie plotinienne de l'amour, revenons à la corrélation entre amour et morale chez Platon.

2.1.1.2. *L'Éros comme principe moral*

Dans la pensée platonicienne, l'amour, le bien et le bonheur sont indissociables. Parce que le bien suprême que désire tout homme correspond à son propre bonheur, Platon fait de ce bonheur la finalité de toute vie. Ne met-il pas dans la bouche de Socrate cette affirmation : « *L'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours* »¹⁴ ? Ce bonheur platonicien coïncide avec la contemplation de la vérité qui permet d'enfanter la vertu. Aussi comprenons-nous pourquoi Socrate associe le mal et la méchanceté à l'ignorance car, celui qui ne possède pas l'amour des réalités intelligibles orientant vers la quête du vrai, est involontairement porté vers les illusions et les actes immoraux. Ainsi l'*Éros* devient un principe moral pour l'humanité.

Le passage de la métaphysique à l'éthique chez Platon se donne à voir avec plus de clarté, si nous considérons la place de l'éducation dans les deux dialogues sur l'amour. La question de la morale et celle de l'éducation des jeunes garçons s'y retrouvent en toile de fond. Héritage socratique, préoccupation commune du maître et du disciple ou les deux à la fois ; de toute évidence, la théorie platonicienne de l'amour répond à un problème moral. Si Platon, à la suite de son maître Socrate, s'en prend implicitement aux sophistes c'est parce qu'il les tient pour responsables des maux dont souffre la cité grecque, notamment de l'injustice qui a coûté la vie à Socrate. Il voit en eux de mauvais amoureux qui corrompent les athéniens avec leur rhétorique en les détournant de la quête du Bien. Ce souci moral se dévoile toutes les fois où, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, l'auteur oppose l'amoureux digne d'éloge et l'amoureux blâmable,

¹⁴ Le Banquet 206a dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 140.

l'amant véritable et l'amant imposteur ou opportuniste, le bon et le mauvais partenaire. Ces deux amoureux sont le philosophe et le sophiste, l'amant véritable étant le philosophe et l'amant opportuniste, le sophiste. Ce dernier accusé de nourrir des illusions et promouvoir des ambitions démagogiques aurait largement contribué à la déstabilisation de la Cité. Vu le danger qu'il représente, il s'avère nécessaire de le démasquer, car la cité a davantage besoin de l'*éros* qui procure le bonheur, et donc de l'amour socratique menant au Bien. D'où l'urgence de l'éducation qui apparaît comme le principal enjeu de ses discours sur l'amour.

Le dualisme platonicien de l'amour permet de choisir l'amour dont il faut aimer les jeunes garçons pour réussir leur éducation : entre l'amour matériel qui corrompt la jeunesse et l'amour supérieur qui participe à la morale. Cette dernière forme d'amour représente le principe de vie et d'action, « *la source des biens les plus grands* »¹⁵, correspondant aux qualités qu'Agathon énumère¹⁶ : délicatesse, justice, modération, courage, bonheur, créativité, sagesse. Toutes ces qualités, l'amour les inspire autant aux hommes qu'aux dieux qui s'ouvrent à lui.

Cette fonction morale accordée à l'amour nous fait dire que Platon propose une authentique métaphysique de l'amour, car il l'élève au rang de principe universel inspirant la bonne conduite de l'amant et de l'aimé, ce qui favorise le discernement entre l'amant et le courtisan. Si l'homme aspire aux réalités supérieures dans sa quête, il demeure raisonnable et modéré. Par contre, s'il aspire au plaisir charnel ou matériel, il se livre à ses désirs avec démesure. Or, la démesure ne convient ni au sage ni au philosophe parce qu'elle n'engendre que la honte et le blâme.

Dans son discours, Aristophane revient sur la proximité et la force morale d'*Éros* que lui valent sa grandeur : « *Parmi les dieux en effet, nul n'est mieux disposé à l'égard des humains : il vient à leur secours, il est leur médecin, les guérissant de maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour le genre humain* »¹⁷. Contrairement aux divinités qui châtient l'homme depuis sa création, raison pour laquelle elle souffre de plusieurs maux, l'amour cherche à le combler de bonheur ou de plaisir, même s'il lui faut beaucoup de temps. Platon décrit l'orgueil comme la plus grande faute capitale qui a poussé l'humanité à défier les dieux, attitude qui lui a coûté le châtement divin : la coupure des androgynes, les êtres humains primitifs qui disparurent. Ils furent remplacés par une espèce nouvelle portant les séquelles de leur orgueil sans parvenir à s'en défaire, ce qui l'affaiblit. C'est pour cette raison, souligne Platon, que les hommes et les femmes ne peuvent se passer du désir de s'unir avec l'autre moitié perdue. Ce désir devient pour eux un obstacle car, tant qu'ils ne la satisfont pas, ils ne pourront s'occuper d'autre chose.

Ainsi le désir de jouissance devient un autre mal auquel l'humanité doit faire face. Somme toute, l'impudence, le manque de respect et d'amitié entre les hommes sont les conséquences de l'orgueil humain qui les a mis en conflit avec la divinité et dont

¹⁵ Le Banquet 178 c dans *Ibid.*, p. 111.

¹⁶ Le Banquet 195e ss dans *Ibid.*, p. 128 ss.

¹⁷ Le Banquet 189d dans *Ibid.*, p. 121-122.

l'humanité souffre encore. À cette liste de maux, il faut ajouter ceux mentionnés par les intervenants des dialogues platoniciens : injustice, agressivité, malveillance, avidité de biens, méchanceté, etc. Tous ces maux, contraires à la bonté qu'inspire *Éros*, sont nourris par des préjugés et des illusions, en un mot par l'ignorance des hommes qui est à l'origine de leur manque d'amour. D'ailleurs Agathon définit l'amour comme étant « *ce dieu qui nous vide de la croyance que nous sommes des étrangers l'un pour l'autre, tandis que c'est lui qui nous remplit du sentiment d'appartenir à la même famille* ». ¹⁸

Conscient du rôle éminent de l'amour, Aristophane préconise comme solution de revenir à l'*Éros* pour se laisser inspirer par lui. Ainsi, ce retour à l'amour stimulera l'humanité à vivre dans l'amitié, la solidarité, le respect et la piété. C'est ce que donne à entendre sa conclusion : « *Notre espèce peut connaître le bonheur, si nous menons l'amour à son terme* » ¹⁹. Cette invitation à revenir à l'amour véritable sera relayée par plusieurs philosophes dont Plotin et Bergson.

En définitive, l'amour platonicien se présente d'une part comme une réalité métaphysique qui introduit l'âme dans la sphère divine, une réalité humaine et divine ; d'autre part, comme un moyen de communion avec autrui qu'il soit homme ou divinité. De ce fait, il établit la communication entre les dieux et les hommes, puisqu'il a l'avantage d'appartenir aux deux sphères, céleste et terrestre. Il devient par là même une passion qui unit les dieux et les humains, les mortels et les immortels, idée que confirme Eryximaque quand il décrit l'astrologie comme la science chargée de veiller et de soigner cet *Éros* qui unit la divinité et les hommes.

« *La divination, écrit-il, a pour métier d'établir un lien d'amour entre les dieux et les hommes, parce qu'elle sait quels sont chez les hommes tous les rapports amoureux qui tendent à assurer l'observation des lois divines, c'est-à-dire la piété* ». ²⁰

Ces propos introduisant le discours de Socrate sur l'amour révélé par la prêtresse Diotime pratiquant de la divination, semblent lui donner plus de poids. En se cachant derrière le personnage de Diotime pour exposer sa métaphysique de l'amour, Platon donne l'impression d'être l'interprète d'une théorie dont il est bien l'auteur. C'est le lieu de remarquer que les personnages mythiques, qui foisonnent dans les dialogues platoniciens sur l'amour, rendent parfois la compréhension de sa théorie de l'amour difficile. Pourtant sa métaphysique de l'amour reste cohérente, le mythe ne servant que de socle pour la porter. Nous dirons même qu'elle est la première métaphysique de l'amour, celle que Socrate cherchait déjà à mettre en application dans sa propre vie et dans l'éducation des jeunes. L'expérience socratique fait de lui un philosophe vertueux et sage aux yeux de Bergson. À ce titre Socrate était le mieux disposé pour élaborer la vraie théorie morale, mais il a échoué parce qu'il s'est enfermé dans l'intellectualisme pur. Cet intellectualisme, héritage du platonisme, sera-t-il corrigé dans la métaphysique de l'amour de Plotin qui se veut pragmatique ?

¹⁸ Le Banquet 197c dans *Ibid.*, p. 130.

¹⁹ Le Banquet 193c dans *Ibid.*, p. 162.

²⁰ Le Banquet 188 d *Ibid.*, p. 120-121.

2.1.2. Théorie de l'amour, morale et mystique chez Plotin

2.1.2.1. La métaphysique plotinienne de l'amour

Plotin élabore une philosophie moniste qui s'appuie sur trois *hypostases* ou *monades* : l'Un, l'Intellect et l'Âme. Bien qu'il soit qualifié de philosophie spirituelle, il n'en demeure pas moins que le plotinisme possède une visée pratique : le salut de l'humanité. Le philosophe croit en la dignité et la grandeur de l'humanité qu'il fait dériver de l'Un, principe suprême coïncidant avec le Bien, ce qui explique que tous ceux qui dérivent de lui tendent vers le Bien. Or, ce Bien inaltérable semble confronté au mal dans le monde sensible ou la matière. D'où le dilemme plotinien : l'Un, principe suprême, serait-il à l'origine du mal ? Ou bien, faut-il concevoir deux mondes opposés comme dans le dualisme platonicien que le philosophe alexandrin veut dépasser ? En un mot, comment sauvegarder le monisme ? Telles sont les questions qui le préoccupent.

Pour démontrer le monisme qui sous-tend sa pensée, Plotin recourt à une métaphysique dans laquelle l'amour établit l'unité entre l'Un et la matière, entre le Bien et le mal. Partant des dialogues platoniciens, il tente de dégager la signification métaphysique de l'amour que son maître Platon livre avec une allure mythique. Dans sa pensée, l'*Éros* platonicien n'est rien d'autre qu'un principe de vie et d'action permettant de saisir le sens de la vie en général et l'origine du mal. D'ailleurs, dans sa propre théorie, l'*éros* sert de principe explicatif dans la relation de l'Un à lui-même, de l'Un avec les dérivés : l'Intellect, l'Âme et les êtres sensibles. Ce processus reliant l'Un au sensible, Plotin le perçoit comme un double mouvement d'amour : un premier partant de l'Un pour aller vers les êtres sensibles : la procession, et un second mouvement de retour des êtres à l'Un : la conversion. Précisons que dans ce processus, il existe une hiérarchie entre les monades et que seule la seconde monade, l'Intellect, dérive de l'Un. Quant à la troisième monade, l'Âme, elle dérive de l'Intellect qu'elle relie au sensible.

Plotin fait transiter l'*éros* par l'âme pour justifier sa présence dans le monde sensible. Il définit l'amour comme une passion de l'âme, passion innée qu'elle transporte dans son incarnation, ce qui explique sa présence dans le sensible. Sans cette transposition, l'amour ne saurait exister dans le sensible. Sa présence dans le monde sensible, notamment dans l'humanité, évoque une émanation de l'Un, octroyant à l'humanité une essence divine que rien ne peut anéantir. Même s'il ne nie pas la réalité du mal qui affecte l'humanité, le philosophe la considère supérieure au mal parce que procédant de l'Un. Aussi, demeure-t-il convaincu que l'homme possède en lui la force de dominer le mal. Agnès Pigler note :

« Malgré l'existence avérée du mal et la finitude de la vie mélangée de matière, il est possible de comprendre, de désirer et d'aimer l'Un, qui est la source et « la puissance productive de la vie sage et intellectuelle », le seul véritable Principe de la Vie, de la Beauté et de l'Amour »²¹.

²¹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 266.

Même si l'humanité cède au pouvoir du mal, s'éloignant de sa source, elle peut se convertir à tout moment et retrouver sa destinée finale parce que sa capacité de se ressouvenir et de retourner vers elle reste inaltérable. D'où la finalité pratique du platonisme qu'explicite Jean Trouillard : « *La philosophie est pour lui à la fois spéculative et pratique au meilleur sens de ce terme : elle est vision du monde et méthode de salut* »²². En somme, l'Alexandrin se propose d'aider l'humanité à coïncider avec sa nature divine en l'incitant à la conversion. Dans sa démonstration, il s'appuie sur Platon.

2.1.2.1.1. **L'héritage platonicien de Plotin**

L'influence platonicienne demeure incontestable dans le corpus de Plotin. Toutefois sa pensée ne se réduit pas à une simple interprétation du platonisme, bien que sa métaphysique ne puisse se comprendre sans *Le Banquet* et le *Phèdre*. Il les dépasse en dégageant la nature, l'origine et la portée de l'amour. Selon Jean-Marie Flamand, il est évident que Plotin trouve sa première source dans le *Phèdre*, plus précisément dans la dialectique ascendante des êtres, où l'amour devient principe de mouvement. À la fin de l'allégorie de l'attelage ailé, en effet, Platon établit une dialectique dans laquelle le dieu Éros conduit l'âme du monde intelligible au monde sensible ou du monde sensible au monde intelligible. Aux yeux de l'Alexandrin, Platon ne fait qu'ériger l'amour en principe présidant aux différentes réincarnations, ainsi qu'il l'explicite :

« *Cette loi stipule par ailleurs que l'âme qui a eu la vision la plus riche ira s'implanter dans une semence qui produira un homme destiné à devenir quelqu'un qui aspire au savoir, au beau, quelqu'un qu'inspirent les Muses et Éros ; que la seconde (en ce domaine) ira s'implanter dans une semence qui produira un roi qui obéit à la loi, qui est doué pour la guerre et pour le commandement ; que la troisième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme politique, qui gère son domaine, qui cherche à gagner de l'argent ; que la quatrième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme qui aime l'effort physique, quelqu'un qui entraîne le corps ou le soigne ; que la cinquième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme qui aura une existence de devin ou de praticien d'initiation ; à la sixième, correspondra un poète ou tout autre homme qui s'adonne à l'imitation ; à la septième, le démiurge et l'agriculteur ; à la huitième, le sophiste ou le démagogue ; à la neuvième, le tyran* »²³.

Cette dialectique platonicienne constitue le point de départ de la métaphysique de l'amour chez Plotin qui explicite la dérivation des êtres à partir de l'Un grâce au principe d'amour. À l'instar de Platon, il inscrit sa théorie de l'amour dans le dualisme monde sensible/monde intelligible, le considérant comme fondement de la structure de l'univers, de toutes réalités intelligibles et sensibles. Contrairement à son mentor qui attribue la perfection du monde intelligible à l'action du Démiurge et l'imperfection du monde sensible à celle des petits dieux, le philosophe alexandrin les justifie par l'acte de l'éros, détrônant ainsi le Démiurge platonicien. Comment procède-t-il ?

²² TROUILLARD J., *Raison et mystique: études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2014, p. 127.

²³ PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1264.

Plotin se fait dans un premier temps l'interprète de Platon en reprenant sa filiation d'*Éros* dans le but de lui donner un sens plus métaphysique, puis se sert des mythes platoniciens comme support à sa généalogie de l'amour. Au premier regard, une similitude se dégage entre la théorie platonicienne et celle de Plotin : l'affinité entre l'âme, la beauté et l'amour. Pour ce néoplatonicien, l'âme aime la beauté, amour qui se manifeste par des allures allant des plus tempérées aux plus enflammées voire violentes. Malgré ses manifestations multiples, l'amour trouve toujours sa source dans le beau qu'il soit intelligible ou sensible, ce qui ressort de cette déclaration : « *Que l'on retire donc cette cause, et l'on ne pourra pas expliquer comment et par quelles causes advient la passion, surtout dans le cas des amours qui se font par union sexuelle* »²⁴. De cette analyse, retenons que le philosophe alexandrin perçoit une étroite relation entre l'âme, l'amour et le bien. Il considère l'amour comme une réalité éternelle née de la nécessité de l'âme pour demeurer dans le bien, idée que résume Agnès Pigler avec concision :

« *L'amour est donc à la fois à la source de la procession, comme cause de ce qui dérive de l'Un. L'Amour de soi, et moteur de la conversion des dérivés vers ce dernier, puisque l'amour diffusif du Principe se convertit, dans les dérivés, en amour pour le Bien* »²⁵.

Cette thèse plotinienne découle de son interprétation des personnages mythiques d'Aphrodite et d'*Érôs* de Platon qui renvoient respectivement à l'âme et à l'amour dont il affirme :

« *S'il est vrai que l'âme est mère d'*Érôs*, que l'âme est Aphrodite et qu'*Érôs* est l'acte de l'âme qui s'efforce d'atteindre le bien. Si, par conséquent, *Érôs* est celui qui conduit chaque âme vers le bien, on pourrait dire que l'*Érôs* de l'âme d'en haut est un dieu, qui rattache toujours l'âme au bien, et que celui de l'âme mélangée est un démon* ».²⁶

Rappelons que leurs deux natures, terrestre et céleste, impliquent une duplication de l'amour ou plutôt d'*Érôs* en dieu et en démon. L'*Érôs* agissant dans monde sensible ne peut être une divinité parce qu'étant en contact avec la matière. Il reste un démon dont l'action porte vers le bien. Le commentateur de Plotin, Jean-Marie Flammant définit cette corrélation avec plus de clarté lorsqu'il écrit :

« *Il présente la génération d'*érôs* comme un phénomène intemporel, nécessaire et qui doit durer toujours, parce qu'il est lié à l'existence même de l'âme et à son aspiration pour ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire l'Intellect, et au-delà de l'Intellect, pour le Bien. S'il parle de Pénia, c'est pour l'identifier catégoriquement à la matière, c'est-à-dire à l'indigence, autrement dit à l'indétermination de l'âme* »²⁷.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour plotinien est assimilable à un mouvement né de l'âme et pour l'âme, qui l'élançait vers le meilleur : le bien universel. Ainsi, la fonction plotinienne de l'amour consiste à relier les âmes au bien en soi, raison pour laquelle il considère *Érôs* comme le plus grand des démons.

²⁴ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 424.

²⁵ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 18.

²⁶ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 430- 431.

²⁷ *Ibid.*, p. 479.

Cependant, cette similitude entre le platonisme et le plotinisme, n'en cache pas moins des différences si l'on compare les deux doctrines, en particulier leur représentation de l'Éros. Contrairement à son maître Platon qui dresse le trône de l'amour dans l'âme, chez le philosophe d'Alexandrie, le siège de l'Éros se trouve dans l'Un, c'est-à-dire l'intellect symbolisé par *Kronos* ou encore par le jardin de Zeus où Poros et Pénia ont engendré Éros. C'est dans l'Un, source de tout être, que règne l'amour et c'est de là qu'il se propage vers les autres monades et le monde sensible. L'amour se présente ainsi comme principe d'unité reliant l'Un à l'Intellect, à l'Âme et à les tous les dérivés ; pour cela, il se donne à voir sous plusieurs aspects. Partant de la triade de Plotin, Un-Intellect-Âme, nous pouvons déceler trois formes de l'amour dans la procession et dans la conversion que nous tenterons d'élucider : l'Amour de soi de l'Un, l'amour de l'Intellect et de l'Âme, et l'amour dans la matière.

2.1.2.1.2. *L'érôs, principe de procession et conversion*

2.1.2.1.2.1 **L'Amour de soi de l'Un**

Définir l'Un est une des difficultés majeures du plotinisme puisque, précise le philosophe, il dépasse toutes les facultés de celui qui tente de le saisir, néanmoins nous tenterons l'entreprise. À la lecture des *Traité*s, il se présente *a priori* comme une unité qui coïncide avec elle-même, une puissance illimitée, indépendante et supérieure à tous les êtres. C'est dans cette optique que Plotin fait tout dériver de l'Un, et lui de rien, parce qu'il s'auto-engendre, ce que donne à entendre son assertion :

« L'Un n'a absolument éprouvé aucun désir, parce que dans ce cas-là il eût été incomplet, et son désir n'aurait rien eu à désirer, pas plus qu'il ne possédait une partie d'une chose sans posséder l'autre car il n'y avait rien vers quoi s'élançer »²⁸.

Ce qui signifie que l'Un s'auto-suffit et, par conséquent, ne peut être mû par rien d'extérieur. Agnès Pigler ne dit pas autre chose quand elle le décrit comme étant la chose « la plus autarcique et la plus dépourvue de besoins »²⁹. Autant soutenir que cette hypostase supérieure demeure toujours en repos, unique et sans altérité, et donc sans pensée. Telle qu'elle est définie, la première monade n'a pas besoin d'autres êtres, pourtant Plotin fait dériver d'elle tous les êtres.

Il faut dire que la difficulté à cerner l'Un vient de sa nature qui échappe aux sens, car elle se donne à voir comme Puissance, Vie et Amour, ainsi qu'il le définit : « Son Amour est source de Vie parce qu'il a en lui la vie absolue, infinie, il la diffuse dans tous les êtres qui viennent de l'Un »³⁰. Faisant écho au philosophe d'Alexandrie, Agnès Pigler explicite : « Sa Puissance se manifeste comme Amour infini, et ce dernier caractérise sa Vie »³¹. En

²⁸ *Ibid.*, p. 345.

²⁹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 87.

³⁰ PLOTIN, *Traité*s 45-50, op. cit., p. 349.

³¹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 21.

effet, l'Un se révèle d'abord comme Amour de soi puisque son regard est toujours tourné vers lui-même, vers sa propre lumière.

Cette contemplation de soi, soutient Agnès Pigler, « *le fait être* »³². En fait, l'Un se présente comme un acte pur, ou acte d'amour, par lequel il s'engendre. Toutefois, il convient de souligner que son acte de création de soi, que Plotin nomme la « *source lumineuse* »³³, ne fait appel ni à une essence -l'essence étant liée chez Plotin à l'Intelligence- ni à la matière. Au demeurant, bien qu'il soit doté d'une puissance de création infinie, l'Un, ayant la perfection et la surabondance en lui, ne crée rien parce qu'il ne désire rien. Ce qui permet de conclure que l'Un n'est responsable ni de la création des êtres parfaits, ni de celle des êtres imparfaits, ni du mal. Pourtant, l'amour de l'Un se définit comme la source et l'origine de la création. Comment comprendre ce paradoxe ?

Dans son traité, le philosophe alexandrin pense l'Un comme un principe ouvert se diffusant et entraînant dans son élan tous ses dérivés. En réalité, il impulse deux mouvements : l'un tourné vers la source, lui-même, et l'autre vers les dérivés. Le premier mouvement correspond à l'Amour de soi et le second au fondement de l'être, c'est-à-dire à l'origine de la procession graduelle qui commence avec la seconde hypostase, l'Intellect, la seule qu'il a créée par accident. Il convient de souligner que ce n'est pas de sa propre volonté qu'il a engendré les réalités intelligibles, plus précisément l'Intellect ou l'Intelligence, mais cette dernière a dérivé de lui « *comme un « débordement » de sa puissance infinie, comme par une naturelle fécondité* »³⁴. Parce que l'Un ne manque de rien, la génération des dérivés ne peut provenir que de sa surabondance, c'est-à-dire de sa puissance productrice d'êtres purs.

Quant à l'amour dérivé de cette surabondance, il reste bien supérieur à l'Intellect et à l'Âme, comme en témoigne son propos : « *Ce qui vient de l'Un n'est donc pas détaché de lui, pas plus qu'il n'est identique à lui* »³⁵. Cet amour demeure supérieur à toutes formes de manifestations d'amour, parce qu'il coïncide avec le Bien. C'est cet amour pour le Bien que Plotin érige en principe créateur de tout. Ce lien établi entre l'amour de l'Un et la création fait participer tous les êtres à l'amour de l'Un, relation que met en évidence Agnès Pigler qui déclare que

*l'« amour reste la seule dynamique de la procession/ conversion de la création du monde sensible, de l'ascension des âmes incarnées vers la source même de leur amour. Telle est la signification de cette "ivresse amoureuse" qu'éprouvent les réalités intelligibles lorsqu'elles sont dans la proximité de l'objet de leur amour : telle est aussi l'extase pour les âmes incarnées qui finissent leur "voyage érotique" en s'unissant au Bien »*³⁶.

De là nous pouvons déduire que toute la vie porte l'empreinte de l'amour de l'Un depuis sa création. Pour Plotin, il ne fait aucun doute que la vie et l'amour sont

³² *Ibid.*, p. 43.

³³ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 349.

³⁴ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 52.

³⁵ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 346.

³⁶ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 198.

connaturels dans les dérivés. Cependant, contrairement à l'Amour de soi de l'Un, l'amour des autres hypostases reste amoindri, même s'il se présente comme une force qui attire vers l'Un, l'unique objet digne d'amour. Cette seconde forme d'amour commence dans l'Intellect et se poursuit dans l'Âme.

2.1.2.1.2.2 De l'amour de l'Intellect à l'amour de l'Âme

Dans le dualisme plotinien, tout acte se dédouble, ce qui explique la conception d'un second acte dérivé du premier, qui engendre l'Intellect et lui transmet en même temps l'Amour de soi de l'Un. Contrairement à ce dernier, l'amour intellectuel se limite au désir qui pousse à se tourner constamment vers l'Un pour le contempler dans sa pureté, sans se confondre avec lui. De ce fait, Plotin établit une hiérarchie et une nette distinction entre l'Un et l'Intellect, il écrit : « *Dire de lui qu'il est "au-delà de toutes choses et au-delà de l'Intellect qui est le plus vénérable" c'est de tous les propos le seul qui soit vrai* »³⁷.

Malgré son infériorité, l'Intelligence demeure une pensée pure et une puissance de vie, comme le principe dont elle dérive, et donc capable de créer. C'est ainsi qu'elle engendre l'Âme par l'acte d'amour dérivé de l'Un. De manière plus précise, disons que c'est de sa contemplation de l'Un que découle l'Âme, ou mieux encore, c'est « *en contemplant l'Un qu'elle laissera s'écouler hors d'elle un engendré, l'Âme, semblable à elle et unie à elle* »³⁸.

Cette troisième monade créée reste inférieure à la deuxième, puisque son acte créateur relève d'un second ordre par rapport à celui de l'Un qui s'auto-crée. En lui transmettant l'amour, l'Intelligence ne lui transmet qu'une part de sa nature, parce qu'étant incapable de s'auto-engendrer. De là se révèle le génie de Plotin permettant d'établir une ressemblance et une distinction entre l'intelligence et l'âme ; mais aussi la faille de sa théorie car, si l'Intellect n'a créé qu'une partie, la seconde partie de l'Âme reste sans créateur.

En fait, ce subterfuge permet à Plotin d'attribuer à l'âme une double nature : une rationnelle et une matérielle. La partie rationnelle et divine, portant à l'amour et à la contemplation de l'intelligence, correspond à l'Âme supérieure. La partie matérielle, ou Âme inférieure, coïncide avec sa « *puissance organisatrice* »³⁹ qui le fait ressembler à son principe créateur puisqu'elle engendre des dérivés. Ce qui revient à dire que l'Âme est du troisième ordre après l'Un. Or, plus la création s'éloigne de l'Un, la source de lumière et d'amour, plus le rayonnement de sa lumière devient faible et l'amour limité, les créatures étant de plus en plus éloignées du seul objet de désir : l'Un.

Cet éloignement de l'amour véritable explique la quête insatiable de l'Âme. Celle-ci vit dans un désir permanent de l'amour qui sera d'ailleurs à l'origine des êtres sensibles. Pour Plotin, c'est l'Âme inférieure, dont « *la fonction spécifique est, remarque Agnès Pigler, de créer c'est-à-dire d'organiser la matière indéfinie en univers et de gouverner cet*

³⁷ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 346.

³⁸ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 129.

³⁹ *Ibid.*, p. 151.

univers en conformité avec la contemplation de l'Intelligence par l'Âme supérieure »⁴⁰, qui a créé le monde sensible. Cette dernière création peut facilement dévier quand l'âme détourne son regard de l'Un pour le porter sur elle-même ou vers ce qui est au-dessous d'elle, c'est-à-dire le non-être. Cette déviation représenterait une source de malheur dans la création ou plus exactement dans la procession des êtres.

2.1.2.1.2.3 L'érôs dans la matière

En faisant de l'amour de l'Un la source de tout bien et l'origine des êtres, Plotin évite de faire dériver de lui la matière, étant donné que l'Un ne peut être à l'origine du mal symbolisé par la matière. Il faut dire qu'il accorde une connotation négative à la matière qu'il conçoit comme une indétermination négative, synonyme de non-être. En ce sens, elle est assimilable à un substrat à partir duquel tous les corps peuvent émerger, mais qui ne possède aucun bien, ne produisant que des copies. Or, dans l'optique plotinienne comme dans celle de Platon, la copie appartient au monde de l'illusion, du mensonge et donc au mal. Comment dès lors concilier la pureté de l'Un et la matière qui représente le mal ?

Le philosophe essaie de résoudre ce dilemme en introduisant un dualisme dans l'amour et dans l'Âme, pour attribuer à leur partie inférieure la création de la matière, idée qu'analyse avec justesse Agnès Pigler en ces termes :

*« Le désir de l'Âme inférieure va s'éprouver comme manque, et ce manque change la direction du regard et du désir. La satisfaction du désir, au lieu d'être tournée vers l'intérieur, de se muer en un amour de soi qui est en même temps amour du supérieur qu'on a en soi-même, va s'extérioriser ; et ce mouvement vers l'extérieur fait de l'Âme inférieure un être de souci, d'inquiétude, d'insatisfaction »*⁴¹.

L'univers sensible est créé par l'Âme inférieure, qui *a priori* voulait lui transmettre la rationalité et la beauté de l'Intellect dont elle dérive. Son échec explique la présence du mal et la rupture de l'harmonie dans la procession de l'amour. Ainsi, Plotin fait de la matière une limite de la procession dans la Vie et l'amour. Notons ici que le processus de l'amour se donne à voir sous deux aspects dans le monde sensible, correspondant aux deux natures de l'Âme. Partant du fait que l'Âme supérieure génère la pureté et l'Âme inférieure la matière, l'amour de la première sera pur et l'amour de la seconde mitigé. Autrement dit, suivant son objet, l'amour deviendra divin ou vulgaire. Le philosophe précise :

*« L'âme qui est dans sa disposition naturelle aime la divinité, à qui elle veut s'unir, comme une vierge aime d'un bel amour un bon père. Mais lorsqu'elle est parvenue dans le devenir, elle est comme trompée par de vaines promesses de mariage, ayant échangé son amour contre un autre, mortel celui-là, elle est violentée loin de son père »*⁴².

Ces deux types d'amour aboutissent à des résultats différents : l'amour pur mène à la joie et l'amour vulgaire à la souffrance et à la déception. Il va de soi que chez

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² PLOTIN, *Traité 7-21*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2003, p. 93.

Plotin, l'amour pur représente la forme supérieure de l'amour qui porte vers la contemplation des beautés intelligibles et au bien. Cet amour correspond au premier *Éros* né de la contemplation d'Aphrodite, l'être purement divin tourné vers l'Intellect et dépourvu de matière. Or, même s'il n'appartient pas au monde sensible, il demeure en contact avec lui, puisque sa fonction consiste, selon Plotin, « à mettre les âmes en mouvement vers la beauté de là-bas, ou encore à accroître l'élan qui déjà les porte vers le monde intelligible »⁴³. Cet amour joue le rôle d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Bien qu'il puisse trouver son origine dans le désir d'une beauté sensible, il la dépasse puisque sa visée ultime c'est d'entraîner les âmes vers la contemplation du Bien.

Pour éviter de s'égarer dans sa procession vers le divin, l'âme doit parvenir à la réminiscence grâce à l'amour intelligible qui conduit au Bien, et Agnès Pigler de conclure que « *contemplation et réminiscence sont donc pour l'âme incarnée l'éveil à la conscience de son origine intelligible et divine, l'élan vers le Principe suprêmement désirable d'où la totalité du Réel provient* »⁴⁴. En réalité, cet amour intelligible représente l'amour philosophique favorisant le discernement par crainte de s'égarer dans les beautés sensibles. Parce qu'elle est passée par la réminiscence, l'âme philosophe possède la capacité de discerner et de s'attacher à la beauté intelligible et à l'amour pur. Au demeurant, même si Plotin fait du philosophe l'amant par excellence, il soutient l'universalisme de l'amour. Il le pense comme une réalité connaturelle à l'âme et, donc, présent en chaque homme. En outre, cet amour humain opposé à l'amour pur, qui coïncide avec la passion pour les beautés sensibles, renvoie à la seconde forme d'amour présente dans le monde sensible.

La passion humaine ou amour matériel correspond au démon platonicien *Éros* engendré le jour de la naissance de la seconde Aphrodite, la protectrice de la Cité, des mariages et unions sexuelles. Ce compagnon d'Aphrodite même après sa chute dans le monde, fils de Poros et de Pénia, se définit comme un intellect mélangé de matière. Plotin, faut-il le rappeler, conçoit Poros comme l'ensemble des principes rationnels, « *l'abondance et la richesse que donnent ces belles formes* »⁴⁵, et Pénia comme l'indétermination caractérisant la matière. De cette indétermination introduite en lui par l'infiltration de Pénia, la matière, dans sa nature intelligible vient justement l'involution de l'*Éros*, ce qui fait de lui un être intelligible avec une tendance indéterminée.

C'est pour cette raison, soutient Plotin, même si l'amour réside dans une âme, cette dernière demeure toujours en quête, jamais satisfaite. Cet amour insatiable vise indistinctement toutes les créatures et se propage dans les âmes individuelles, idée qu'il exprime en ces termes : « *Il est multiple, cet Éros unitaire, qui se manifeste dans l'univers partout où il lui plaît, prenant diverses figures particulières et diverses représentations, comme il lui plaît* »⁴⁶. Autant dire que cet amour progresse aveuglément, confondant la beauté d'ici-bas avec la beauté véritable. Dans l'optique plotinienne, cet amour anime plutôt les

⁴³ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 426.

⁴⁴ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 265.

⁴⁵ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 438.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 430.

âmes non encore parvenues à la réminiscence, c'est-à-dire celles qui n'ont pas encore découvert l'intelligible.

La cause de leur dispersion et attachement au sensible reste leur ignorance qui les freine dans leur progrès. Cependant, souligne Plotin, les âmes livrées à l'amour sensible ne sont pas autant blâmables, car cet amour a pour finalité la procréation. En ce sens, il peut être assimilé à l'amour conjugal unissant un homme et une femme ou deux êtres de même sexe. Si l'amour hétérosexuel reste acceptable parce que participant à l'augmentation de la population, l'amour homosexuel par contre reste condamnable. Il le considère d'ailleurs comme le plus bas degré de l'amour, une union contre nature qu'il condamne parce que ne pouvant pas procréer naturellement. Cet amour homosexuel provient d'une perversion sexuelle qui, selon lui, est en soi un mal, ce qui explique sa critique des individus se livrant à un tel amour :

« Ils n'ont fait au début que suivre une voie conforme à la nature, mais ils s'en sont écartés et ont dévié du droit chemin : ils ont chuté et gisent sans connaître ni ce à quoi l'amour les conduisait, ni le désir de la génération, ni l'usage de ce qui n'est que l'image de la beauté, ni ce qu'est la beauté elle-même »⁴⁷.

En résumé, cet amour reste blâmable parce qu'au final il ne peut qu'engendrer la honte, contrairement aux autres amours qui participent soit à la survie de l'espèce, soit à la morale, soit à la connaissance. De tous ces formes, l'amour de la connaissance qui conduit au Bien demeure supérieur. Cette conclusion laisse entrevoir que la question de la morale reste sous-jacente à la théorie plotinienne de l'amour.

2.1.2.2. *La métaphysique de l'amour comme réponse au problème du mal*

Le problème du mal se dévoile comme l'enjeu majeur de la métaphysique plotinienne de l'amour. Vu le contexte dans lequel elle a été élaborée et les préoccupations personnelles de Plotin, il semble logique que le philosophe s'interroge sur l'origine du mal. De fait, en nous référant à l'historiographie⁴⁸, il semble que son *Traité* a été rédigé en l'an 269 alors que le philosophe était en proie à la souffrance physique et morale qui a commencé avec la mort de son protecteur Gallien. Contraint de fermer son école l'année suivante pour s'exiler à cause de l'hostilité de la cité, atteint de cécité et presque aphone, il se retire dans la solitude loin de Rome, abandonné de ses amis et disciples. Il cherche alors à élucider le problème du mal et de l'hostilité. D'ailleurs, sa distinction entre l'amour intelligible et l'amour sensible, entre le bien et le mal, laisse transparaître son souci moral. Selon Jean-Marie Flamand, Plotin cherche à prouver que l'amour en tant que passion n'est pas responsable des maux que subissent les hommes. En effet, dans sa philosophie, ni l'Un, ni l'*éros* ne saurait engendrer le mal,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 425.

⁴⁸ Cf. commentaires *Ibid.*, p. 417.

car ils orientent l'âme vers le bien qui ouvre la voie au bonheur véritable. Or, si l'âme est naturellement portée vers l'amour du bien, d'où vient alors le mal ?

À cette question, Plotin répond sans ambiguïté qu'il provient d'une déviation. Puisque l'amour et la bonté sont naturels chez lui, l'homme ne peut qu'être aimable et bon par nature. Aussi ce philosophe, tout comme Bergson, s'oppose-t-il au gnosticisme qui soutient que le mal est inhérent à la nature. C'est en ce sens qu'il atteste que « *les gens d'ici-bas qui sont bons, quand ils aiment, ont l'amour de ce qui est absolument et véritablement le Bien, au lieu d'avoir un amour particulier* »⁴⁹. L'Alexandrin établit une corrélation entre amour, bienveillance et bonté, car l'âme amoureuse désire le bien et la participation à la divinité. Pour y parvenir, l'homme doit d'abord accéder à la réminiscence, ainsi que l'illustre son propos :

« *Il est vrai que dès ici-bas on peut voir l'Un et se voir soi-même, dans la mesure où il est licite de voir ; on se voit soi-même illuminé et rempli de lumière intelligible, ou plutôt, on se voit comme la lumière elle-même, pure, sans pesanteur légère, car on devient dieu, ou plutôt on est dieu* »⁵⁰.

Malheureusement, tous les hommes n'y parviennent pas, parce que leurs passions les orientent plutôt vers d'autres objets ou d'autres personnes qui ne contribuent pas forcément à leur élévation. Plotin va même plus loin en soutenant que l'homme peut par perversion aimer le mal et persévérer dans son élan à la quête des pires hostilités. A cause de la double nature de l'amour qui en fait une quête insatiable, « *un désir frénétique* »⁵¹ toujours en mouvement, même si l'âme rencontre l'objet de son désir, elle poursuit son élan. Cette frénésie qui l'anime peut facilement l'éloigner de sa finalité véritable qu'est le bien universel. Le disciple de Platon l'exprime clairement : « *Les amours contraires à la nature sont le fait de gens qui font fausse route [...] l'amour en nous porte sur ce qui est absolu* »⁵².

Dans la philosophie plotinienne, le mal n'appartient qu'au monde sensible, celui des hypostases, l'Un, l'Intellect et la partie supérieure de l'Âme correspondant au monde intellectuel en est exempt. La présence du mal ne se perçoit que dans la partie inférieure de l'âme qui appartient à la vie organique, autrement dit la partie dans laquelle l'âme entre en contact avec la matière, source du mal en tant qu'indétermination pure. Comment se présente-il alors ? Jean Trouillard le résume l'origine du mal comme suit :

« *Le mal est dans le jugement qui se laisse fasciner par le prestige des apparentes créations. Illuminer le corps n'est pas une faute puisque l'âme universelle le fait sans dommage, mais bien se mélanger avec le corps jusqu'à en devenir le complice, se solidariser avec lui au point de tout voir à travers lui, s'incliner vers la matière* »⁵³.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 435.

⁵⁰ PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 94.

⁵¹ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 435.

⁵² *Ibid.*, p. 436.

⁵³ TROUILLARD J., *Raison et mystique, op. cit.*, p. 112.

Ce qui revient à dire que l'âme, comme les autres dérivés, a sa raison d'être dans la contemplation. Sa capacité intellectuelle servant à la réflexion lui permet d'accéder à la vérité tant qu'elle demeure dans l'intelligible et garde sa pureté. Le commentateur poursuit : « *L'âme est pure dans la mesure où elle vit selon l'esprit. Mais l'esprit est pur en tant qu'il se réfère à l'absolue simplicité de l'Un qui le dégage de toute détermination, de toute relation externe ou interne* »⁵⁴. Or, si elle se tourne vers la matière, s'éloignant de l'esprit, elle se pervertit. Telle est la faute dont l'âme doit se purifier dans la vie pour retrouver la pureté originelle qui sommeille en elle.

La solution qui s'impose, selon Plotin, c'est d'aider l'âme à se libérer de la matière, son enveloppe corporelle. Contrairement à la conception platonicienne dont il s'est inspiré, dans le plotinisme, l'âme se libère facilement puisqu'elle n'est que partiellement prisonnière du corps. Pour la libérer, il suffit de redonner la priorité à sa partie supérieure. Ainsi, par un effort de retour à soi, l'âme peut coïncider avec sa partie supérieure et vivre selon l'esprit. Chez lui, seule la connaissance intuitive permet à l'âme de se libérer, si elle le désire, mais plusieurs âmes demeurent encore réticentes, ce dont se plaint le philosophe :

« *Elles sont sans répit occupées par la faculté de sentir et par la perception de beaucoup de choses contraires à leur nature, et qui les font souffrir et les troublent, puisque ce qui mobilise leur attention est une partie défectueuse qui a autour d'elle beaucoup de choses étrangères, et qui en désire beaucoup d'autres. Elle éprouve du plaisir, mais ce plaisir s'avère trompeur* »⁵⁵.

Pourtant, le philosophe reste optimiste envers ces âmes parce que, croit-il, elles peuvent toujours retrouver leur être en regagnant la procession puisqu'elles disposent en elles d'une force de conversion. Par là, le philosophe offre une nouvelle conception de l'humanité opposée à celle du gnosticisme qui l'enferme dans un univers ontologiquement mauvais. Jean Trouillard nous fait remarquer que, pour cette doctrine gnostique, « *le ciel, le cosmos, le corps sont radicalement et incurablement mauvais justement parce qu'ils sont soumis à des lois rigoureuses qui emprisonnent la liberté et séparent l'homme de lui-même* »⁵⁶. Or, justement, Plotin accorde une liberté inaliénable à l'homme, ce qui lui permet de choisir de se convertir ou de se maintenir dans sa souffrance, tandis que ses adversaires gnostiques l'enferment dans la méchanceté qui le pousse à la révolte.

En outre, selon Plotin, la vraie nature de l'homme ne se dévoile que lorsqu'il est pur. Ce n'est pas en partant d'une déviation qu'il faut définir l'homme, car ces déviations ne sont que des accidents de parcours qu'il peut toujours corriger. Par conséquent, son essence est à chercher au-delà de ses actions immorales. Il écrit :

« *[L'humanité] est plus mauvaise de son propre fait, dans la mesure où elle suit les tendances qui ne sont pas absolument droites et qui ne devraient pas diriger. Mais chaque fois qu'elle se règle, dans l'une de ses tendances, sur la raison pure et détachée des passions qui lui est appropriée, c'est de cette tendance, et de cette tendance seulement qu'il faut dire qu'elle est en notre pouvoir, c'est-à-dire*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁵ PLOTIN, *Traité 1-6*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2002, p. 251.

⁵⁶ TROUILLARD J., *Raison et mystique, op. cit.*, p. 71.

volontaire. Et c'est en cela que consiste l'activité qui nous appartient en propre, laquelle ne vient que de l'intérieur de l'âme lorsqu'elle est pure, d'un principe premier qui domine et exerce sa maîtrise, et non de l'âme lorsqu'elle est atteinte d'égarement du fait de son ignorance ou qu'elle est vaincue par la violence des désirs ; ces désirs qui, lorsqu'ils surviennent, la conduisent, l'entraînent et ne permettent plus qu'il y ait en nous des actions, mais n'autorisent que des passions »⁵⁷.

En un mot, le mal se présente comme une déviation de l'âme qui s'attache à la partie matérielle tout en s'éloignant du principe supérieur et des dérivés supérieurs. Elle s'enlise dans la matière pensant y trouver son bonheur mais s'égare loin du bien qui est inhérent à sa nature, parce qu'elle est émanation de l'Un et peut coïncider avec lui par la contemplation.

Pour conclure, disons que Plotin laisse à la postérité l'image d'un philosophe très optimiste pour qui, le mal ne peut avoir le dernier mot ni sur l'humanité qu'il considère divine, ni sur l'amour qui reflète celui de l'Un. En réalité c'est cet amour qui agit en chaque être, du moins quand il coïncide avec son être véritable, et l'oriente même dans ses dérives, comme en témoigne Agnès Pigler : « *Si le mal est la matière, même la vie mélangée au mal et à la mort contient en elle du désir et de l'amour, ainsi que de quoi trouver en elle la ressource d'une conversion véritable* »⁵⁸. De ce qui précède, retenons que tout homme possède constamment en lui la force de renoncer au mal et de revenir à l'amour véritable et au bien inhérents à sa nature. C'est justement ce retour à la source originelle qu'incarne la mystique plotinienne.

2.1.2.3. *La mystique, moyen de purification de l'âme*

L'amour plotinien ouvre à la mystique, c'est-à-dire à l'union avec l'Un. Contrairement à Platon qui stipule que la contemplation philosophique du principe suprême, le Bien, conduit le philosophe au service de sa cité, Plotin soutient qu'elle aboutit à l'union mystique qu'Agnès Pigler explicite en ces termes : « *Lorsque l'âme humaine dépasse l'intelligence pour n'être plus qu'amour il y a vision du Principe et union avec lui, et de plus, ceci vaut encore pour les réalités intelligibles* »⁵⁹. Plus loin, elle ajoute : « *Manifestation de la présence de l'Un au plus profond des hypostases, l'éros est donc la trace vivante de ce qui excède tout langage et que seul peut percevoir le silence de la contemplation dans le retrait de son intériorité* »⁶⁰. Deux faits ressortent de cette définition : l'Éros de Plotin est d'abord une fin en soi, puisque sa découverte permet de demeurer dans l'amour ; d'autre part, cet amour est un élan qui propulse vers le principe. Ainsi, l'amour plotinien se perçoit comme un mouvement circulaire qui part de l'Un, descend dans le sensible et retourne vers l'Un. Il se dévoile comme une énergie dynamique provenant de l'Un, dont la surabondance

⁵⁷ PLOTIN, *Traité 1-6, op. cit.*, p. 159.

⁵⁸ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 265.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 271.

anime les âmes sans s'épuiser, c'est pourquoi elles peuvent la découvrir par "une intuition supra-intellectuelle"⁶¹. Force est de constater que Plotin érige l'intuition comme méthode philosophique permettant à l'âme de se détourner de l'extérieur, pour saisir son principe et entrer en contact avec lui. Ainsi, elle vivra pleinement dans l'amour et la félicité.

Ce retour ou purification plotinienne de l'âme comporte deux étapes : l'ascèse et la mystique. Parce que l'âme oscille entre deux tendances sans se fixer une fois pour toutes, sur la tendance intellectuelle ou sur la tendance empirique, elle doit d'abord renoncer à la seconde, puisque sa pureté dépend de son attachement à l'intellect. Pour ce faire, elle doit oublier les plaisirs et se détacher du sensible, pour demeurer simplement dans la réflexion. Plotin explicite la démarche spirituelle :

*« Il faut que, se retirant de toutes les choses extérieures, elle se tourne tout entière vers l'intérieur, sans s'incliner vers aucune des choses extérieures. Au contraire, c'est en ignorant toutes choses, d'abord celles qui proviennent de la sensation, puis les formes à leur tour, et en s'ignorant enfin elle-même, qu'elle doit parvenir à la contemplation de l'Un ; et, unie à lui et ayant, pour ainsi dire, suffisamment joui de sa compagnie, il faut qu'elle vienne annoncer aux autres, si elle le peut, ce qu'est la fréquentation de là-bas »*⁶².

Précisons que, dans la perspective plotinienne, l'âme qui prend conscience de ce processus est déjà sauvée, puisqu'elle se tournera vers le Bien qui lui procure la quiétude et le bonheur. C'est ainsi que, dans sa réflexion, l'intuition ouvre déjà le chemin qui mène à la mystique c'est-à-dire au contact avec le principe. Toutefois, l'âme doit s'élever davantage pour devenir pure, ce qui fait dire à Jean Trouillard que « la purification n'est possible que par l'extase déjà ébauchée à la racine de l'esprit, c'est-à-dire par la saisie du principe en sa propre lumière ».⁶³ Plotin, en effet, considère l'extase comme le sommet de la conversion de l'âme. Lorsqu'elle entre en communion directe avec son principe et se confond avec lui, elle devient pure. Mais les étapes à franchir pour accéder à l'amour pur sont graduelles, c'est-à-dire dialectiques, ce qui rappelle le mythe de la caverne chez Platon. De même que l'âme doit progresser dans sa connaissance chez Platon, chez son disciple, elle doit partir de l'amour des réalités sensibles pour s'élever à l'amour du Bien. Plotin utilise le langage de l'amour pour résumer ce processus de conversion :

*« Ceux qui n'en ont pas fait l'expérience comprennent d'après les amours d'ici-bas ce que veut dire rencontrer celui qu'on aime au plus haut point, et qu'ils se rendent compte que les choses qu'on aime ici sont mortelles et nuisibles, que ce sont des amours de simulacres, et qu'elles sont changeantes, parce qu'il ne s'agit pas de ce que l'on aime réellement, ni de notre bien, ni de ce que nous recherchons »*⁶⁴.

Contrairement aux ignorants, ceux qui sont parvenus à l'amour de l'Un, ne désirent rien d'autre que demeurer dans cet amour. Force est de constater que plusieurs

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶² PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 89.

⁶³ TROUILLARD J., *Raison et mystique, op. cit.*, p. 125.

⁶⁴ PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 93.

points de convergence se dessinent entre cette théorie plotinienne de l'amour et celle de Bergson.

2.1.2.4. *L'héritage plotinien de Bergson*

Le bergsonisme fait la synthèse de plusieurs doctrines, cependant certaines se distinguent plus que d'autres suivant le thème abordé. Ainsi, pour la théorie de la vie, le darwinisme se démarque des autres courants évolutionnistes que cite Bergson. Pour sa théorie de la connaissance, il entre plus en dialogue avec Kant. Dans la métaphysique bergsonienne de l'amour, le plotinisme occupe une place de choix que l'on minimise parfois à tort. Cette influence transparaît clairement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, plus que le spinozisme ou rousseauisme. D'après Rose-Marie Mossé-Bastide, le philosophe français l'évoque explicitement dans son discours de 1901. Elle atteste : « Bergson dit que ce qui l'a frappé, c'est une théorie de la connaissance qu'il a trouvée chez Plotin, et qu'il n'avait jamais découverte chez aucun philosophe de l'Antiquité »⁶⁵. Ce que Bergson retient de cette théorie plotinienne c'est la distinction entre connaissance directe et connaissance indirecte qui renvoient aux deux modes de connaissance : intuition et raisonnement. La commentatrice bergsonienne y voit déjà « l'origine de la distinction bergsonienne entre l'intuition et l'intelligence »⁶⁶ qui se dessine en filigrane dans sa philosophie, distinction qui lui permet vérifier le fondement de ses théories.

Bergson considère la connaissance intellectuelle comme la source d'illusions ayant berné toutes les philosophies et sciences qui, dans leur démarche, figeaient le vivant au lieu de l'appréhender lui-même, ce qui fait dire au philosophe qu'elles n'ont saisi que le "fantôme du vivant". C'est la limite de ce mode de connaissance intellectuelle qui l'a d'ailleurs conduit à la découverte d'une autre approche du réel, l'intuition, qu'il établit comme méthode pour saisir les objets sensibles et transcendants. Ainsi, nous demeurons convaincus que notre auteur reste plus redevable à Plotin qu'à Kant, dans son élaboration de l'intuition comme méthode métaphysique. Le philosophe allemand l'a annoncée sans l'appliquer parce que jugeant la connexion entre l'intuition et l'être inconcevable.

Or, pour Plotin, comme pour son disciple, la connaissance intuitive permet non seulement de connaître le sensible, mais aussi le transcendant et de relier le sensible au transcendant. À la suite de Plotin, Bergson voit dans le voyage extatique de l'âme l'itinéraire menant le philosophe du sensible à l'absolu, démarche intuitive lui permettant parallèlement de saisir la durée, la liberté et Dieu. C'est pourquoi dans son cours de 1901, Bergson insiste sur le *Traité 6* de Plotin qui décrit son expérience de l'extase en ces termes : « Lorsque je m'éveille de mon corps, je m'unis à l'Être divin puis je redescends à la pensée discursive et même plus bas »⁶⁷. Ce voyage n'est pas sans rappeler la démarche

⁶⁵ TROUILLARD J., *Raison et mystique*, op. cit., p. 160.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*

bergsonienne qui passe de l'intuition à l'expérience mystique et à la communion avec le divin, puis relie la matière et l'humanité à Dieu. Jean Trouillard nous en livre une belle synthèse quand il affirme que l'intuition bergsonienne « nous met en contact avec toute une continuité de durées qu'on peut suivre soit vers le haut, soit vers le bas. Dans la première direction, on peut coïncider avec l'Éternité divine, dans la seconde, avec des durées de plus en plus courtes, jusqu'à la matière qui est "mens momentanea" »⁶⁸. Cette relation entre la matière, la durée et Dieu autorise l'auteur *des Deux sources* à passer de l'intuition philosophique à l'intuition mystique.

Contrairement à Plotin, l'expérience mystique qu'il évoque dans sa théorie n'est pas celle de Bergson, mais celle d'un tiers qu'il convoque à titre illustratif dans sa démonstration pour justifier le passage du sensible à la divinité. De plus, si pour Plotin, tout philosophe peut parvenir à la mystique, en tant que sommet de la contemplation philosophique ; pour Bergson, la vraie expérience mystique ne peut se concevoir sans la religion. La corrélation envisagée entre mystique et religion l'oblige à passer par la religion pour transposer la mystique dans sa philosophie et asseoir sa métaphysique de l'amour, faisant coïncider la mystique avec la perfection de l'amour et de la morale. En somme, pour les doctrines plotinienne et bergsonienne, seule l'union mystique transfigure pleinement l'homme et le ramène à l'amour originel de la vie.

Cette filiation entre Plotin et Bergson devient évidente dans notre travail de recherche, car tous deux proposent des métaphysiques de l'amour avec des similitudes qui n'en cachent pas moins des divergences. Pour eux, l'amour est d'abord une réalité innée en l'homme, dont l'élan traverse l'existence entière. Il se conçoit comme une énergie porteuse de vie traversant l'univers. Agnès Pigler définit cette énergie émanant de l'Un chez Plotin comme un « principe d'entropie »⁶⁹, définition qui confirme l'affinité entre les deux philosophes, puisque Bergson lui-même emprunte cette expression à la thermodynamique pour expliciter son énergie originelle qui traverse la matière en y imprimant des formes.

Par ailleurs, en assimilant l'amour à une énergie, ces deux métaphysiciens traduisent sa capacité de création. Chez l'alexandrin, ce principe engendre des dérivés, comme le résume Agnès Pigler : « L'amour, entendu comme acte d'engendrement, n'est pas métaphorique chez Plotin, mais absolument réel : l'éros permet le passage, la continuité entre ce qui est et l'absolument autre [...] L'amour est bien une puissance génératrice agissant »⁷⁰. Chez Bergson, l'amour crée l'humanité, les sociétés et les fraternités restreintes ou élargies, se dévoilant ainsi comme principe créateur.

L'autre point de convergence entre les deux philosophes est la corrélation entre Amour et Bien. Plotin conçoit l'amour comme un élan vers le Bien, idée que défend aussi Bergson, comme nous le verrons quand nous aborderons sa théorie morale, puisque leurs métaphysiques tentent de répondre au problème de l'origine du mal.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 244.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 269.

Cependant, Plotin ramène cette origine à la matière, tandis que Bergson la fait dériver de l'intelligence, deux conceptions radicalement opposées qui s'expliquent par l'intellectualisme du premier et par le positivisme du second. Pour le disciple de Platon qui fait naître l'intelligence de la contemplation du Bien, celle-ci ne peut entrer en contact avec le mal, ce qui explique sa corrélation entre le mal et la matière. À l'opposé, pour Bergson qui concilie l'intelligence et la matière, seule l'intelligence, en tant que faculté d'adaptation, de réflexion et de choix, peut orienter la matière vers le mal. Puisque d'elle-même la matière ne peut agir, étant toujours en repos, si elle se meut c'est parce qu'elle est mue par une puissance, l'intelligence. C'est dans cette logique de pensée que L'auteur de *Des deux sources* pense la résistance de la matière comme un obstacle qui contraint la Conscience originelle à bifurquer, créant ainsi les différentes formes de vie. C'est de cette confrontation qu'émerge aussi l'immoralité, lorsque l'intelligence s'égaré dans la matérialité et entraîne l'humanité dans la quête effrénée de plaisirs, oubliant sa destinée divine. En résumé, Bergson reste convaincu que l'origine des immoralités vient de l'orgueil humain engagé par l'intelligence dans l'amour du luxe et de confort.

Les deux philosophes sont d'avis que pour comprendre ce processus d'où résulte le mal, il faut remonter à la source de la vie. Et là, le même dilemme se pose : comment le mal peut-il dériver de l'amour ? Pour Plotin, le mal provient d'une émanation très lointaine de l'Amour de l'Un dans la matière qui y insuffle son indétermination ou son non-être. À sa suite, Bergson soutient qu'à l'origine de la vie était l'amour originel qui, dans son *élan d'amour* c'est-à-dire son processus à travers les êtres, a fini par rebrousser chemin à cause de certaines illusions intellectuelles. De ce fait, si chez Plotin, cet élan de l'amour régresse dans son évolution, comme il le souligne : « *Plus la réalité, dans son déploiement, s'éloigne de l'Un, plus grand est l'élan vers la multiplicité et la division* »⁷¹, chez le philosophe français, il progresse vers la destinée universelle.

Le point saillant de la ressemblance entre ces deux métaphysiciens est sans doute leur optimisme, car ils restent convaincus que l'amour durera toujours. Chez Plotin, la persistance de l'amour dans le monde s'adosse à la théorie de la réincarnation des âmes. En termes plus clairs, disons que dans leur descente au monde, leur égarement et leur conversion, les âmes gardent toujours en elles l'amour, même si parfois il les oriente vers des objets indignes, d'où leur besoin permanent de purification qu'Agnès Pigler résume :

« *La descente des âmes particulières est ainsi destinée à l'achèvement de l'univers sensible ; mais l'amour qui agit en l'âme particulière, l'éros qui lui est connaturel et qui se dirige de lui-même vers le Bien, la conversion la restaure dans sa dignité ontologique* »⁷².

Restaurer la dignité, la grandeur, voire la divinité de l'homme, telle est la mission que s'assigne le philosophe alexandrin. Bergson, quant à lui, va plus loin, en proposant la création d'une *humanité divine*. Ainsi chacun soutient à sa manière l'idée d'un monde divin habité par des êtres humains participant à la divinité.

⁷¹ *Ibid.*, p. 265.

⁷² *Ibid.*, p. 273.

De cette étude comparative, il ressort que Plotin exerce une grande influence dans la métaphysique bergsonienne de l'amour, ce qui lui vaut la plus considération de notre philosophe. De toute évidence, les grands axes du processus de l'*élan d'amour* se comprennent aisément si l'on garde à l'esprit la théorie plotinienne. Cependant, Bergson ne se réclame pas directement de Plotin, mais jette un pont entre lui et Spinoza, faisant ainsi du spinozisme l'héritier direct du plotinisme.

2.1.3. Métaphysique et psychologie de l'amour chez Spinoza

L'influence du spinozisme sur Bergson n'est plus à démontrer. Henri de Monvillier dira même qu'il a « été hanté toute sa vie par Spinoza comme une sorte de figure tutélaire ou de statut de commandeur »⁷³, dont il se démarque par la suite. Le philosophe français apprécie particulièrement le génie déployé dans *L'éthique* pour deux raisons principales : la méthode démonstrative et sa conceptualisation, notamment son triptyque : Substance, Attribut et Mode. S'il considère le philosophe néerlandais comme héritier du plotinisme c'est justement à cause de l'intuition qu'il établit comme méthode philosophique reliant la conscience à l'acte créateur de Dieu. Sa définition de l'intuition spinoziste en témoigne d'ailleurs : « C'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre »⁷⁴, définition qui, de toute évidence, fait écho au plotinisme dont elle récapitule le processus de conversion/procession, idée qu'il explicite davantage :

« L'idée que la "conversion" des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur "procession", et que lorsque l'homme sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord deux mouvements inverses d'aller et de retour »⁷⁵.

Ainsi, aux yeux du philosophe français, Spinoza ne fait que rendre compte de l'unité du mouvement spirituel que le néo-platonisme définissait comme une dualité. Pour mieux saisir cette proximité, nous résumons d'abord la métaphysique spinoziste, avant d'aborder sa conception de l'amour.

2.1.3.1. La métaphysique spinoziste

2.1.3.1.1. Monisme et panthéisme.

Spinoza part d'une hypothèse générale, de laquelle il déduit tous les éléments de sa doctrine : Dieu ou la Nature est la substance infinie, indivisible, unique et éternelle,

⁷³ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012, p. 302.

⁷⁴ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*

la cause efficiente et première de toute essence et de toute existence. Il pose ainsi un monisme accentué par un panthéisme car, pour lui, toutes les choses participent à l'essence et à l'existence Dieu, du fait de la nécessité absolue qui découle de sa puissance ; en d'autres termes, « *tout ce qui se fait se fait par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence* »⁷⁶. Dès lors qu'il pense la nature comme déterminée par la nécessité, la notion de liberté revêt un autre sens chez lui. Dans le spinozisme en effet la liberté se comprend comme une contrainte de la perfection de Dieu, de laquelle découle l'infinité des choses, puisqu'il reste immanent à tous les attributs et choses déterminées à exister et à opérer par lui. Comment le comprendre ?

Dans la conception spinoziste de Dieu, cet Êtant infini possède essentiellement deux attributs immuables et éternels : la Pensée et l'Étendue. Rappelons au passage qu'en réunissant ces deux substances que Descartes opposait, Spinoza se débarrasse de son héritage cartésien. Toutefois, ce ne sont pas les seuls attributs divins, puisqu'il en possède une infinité qui nous échappe. À côté, les choses particulières représentent des affections de ses attributs. Dit de manière explicite, les âmes individuelles et les objets matériels sont autant de manifestations déterminées par Dieu, « *des aspects de l'Être divin* », selon l'expression de Bertrand Russell⁷⁷, que Spinoza appelle la *Nature naturée* qu'il oppose à la *Nature naturante*, c'est-à-dire « *ce qui est en soi et se conçoit par soi* »⁷⁸, Dieu.

Ce panthéisme spinoziste permet de tout expliquer à partir de Dieu, même la liberté humaine, et de rejeter le finalisme. Pour le philosophe néerlandais, c'est l'ignorance qui engendre la confusion dans la connaissance et la négation de la liberté, parce que les hommes partent des causes finales pour expliquer la cause première, ce qui les égare. Pour éviter la confusion, il suffit d'inverser la démarche, tout en distinguant les deux facultés de connaissance existantes : l'imagination et l'intellect, la première opérant sur la matière et la seconde sur la substance. Selon lui, les hommes recourent à l'imagination pour expliquer les causes finales, ce qui donne naissance aux superstitions, parce qu'ils croient que tout dans la nature concourt à leur bien, même l'acte créateur de Dieu, or celui-ci crée en vue de lui-même.

En outre, Spinoza voit dans cette superstition l'origine des autorités sociales et religieuses qui, soutient-il, se maintiennent tant que les hommes croient à leur fiction, mais « *une fois supprimée l'ignorance, l'admiration stupide, c'est-à-dire le seul moyen d'argumenter et de maintenir leur autorité, est supprimée* »⁷⁹. Pour l'auteur de *L'éthique*, il ne fait aucun doute que les hommes prennent l'imagination pour l'intellect, confusion qui les pousse à prendre les superstitions pour la réalité. Or, cette dernière ne peut être saisie

⁷⁶ SPINOZA B. de, *Éthique*, traduit par Bernard PAUTRAT, 4^e éd., Paris, Editions du Seuil, 2014, p. 45.

⁷⁷ Cf. RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale: en relation avec les événements politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. 655.

⁷⁸ SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 69.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 91.

que par l'intuition. C'est là, aux yeux de Bergson, le grand apport spinoziste pour la métaphysique.

2.1.3.1.2. **L'intuition** : un pont entre l'esprit humain et Dieu

Au premier abord de sa pensée, force est de constater que par l'intuition, Spinoza tente de réunifier la nature que la science de son époque fragmentait. C'est ainsi que, pour lui, le *philosophe*⁸⁰ commence par la contemplation de la nature divine, la cause première et par conséquent fondement de toute connaissance, raison pour laquelle seul l'intellect divin possède une connaissance parfaite. À l'opposé, l'esprit humain, en tant que partie de cet intellect divin, ne possède qu'une perception partielle de la réalité. Dans son approche des objets, il s'appuie plus sur les souvenirs stockés dans la mémoire qu'il projette vers le passé ou vers le futur, se servant ainsi du principe de causalité pour déduire leur état présent. Une telle connaissance, remarque Spinoza, entachée d'imagination et tournée vers l'extérieur reste confuse et mutilée. La vraie connaissance, au contraire, se rapporte à Dieu. D'où la nécessité pour l'homme de coïncider avec Dieu.

Dans la relation de l'esprit à Dieu, Spinoza introduit la notion de durée qui, faut-il le rappeler, représente un des fondamentaux de la pensée bergsonienne. Les choses individuelles s'inscrivent dans la durée, puisqu'elles symbolisent des modes précis et déterminés de l'Étant divin dans le temps, ce qui explique que leur succession dans l'absolu correspond à l'unité divine. Ce qui confirme encore son panthéisme et son déterminisme, contre lesquels s'insurge Bergson. Ce dernier rejette le mécanisme spinoziste et surtout sa conception de la durée qu'il ramène à une sorte d'éternité, étant donné qu'elle ne dépend pas de l'essence du corps, comme le confirme son assertion : « *La durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses* »⁸¹. Or cet ordre n'est autre que l'éternité de Dieu ; de ce fait, la pensée spinoziste ouvre l'existence à l'éternité, idée qu'explicite Bergson : « *La durée indéfinie des choses tenait tout entière dans un moment unique, qui est l'éternité* »⁸².

Cette identité entre la durée et l'éternité dans le spinozisme fait de sa causalité un déterminisme difficilement conciliable avec la liberté humaine, ce que Bergson critique⁸³. Il voit dans la métaphysique spinoziste un déterminisme qu'il ne peut cautionner, vu que sa causalité soumise à la nécessité absolue régissant la nature n'implique aucune création imprévisible de nouveauté ; ce qui le pousse à prendre ses distances d'avec ce grand philosophe qu'il estimait. Toutefois, il porte une attention particulière à sa conception de l'amour.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁸¹ *Ibid.*, p. 161.

⁸² BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 157.

⁸³ Cf. *Ibid.*

2.1.3.2. *L'amour chez Spinoza*

Dans la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza propose une analyse de l'origine et de la nature des affects en corrélation avec sa métaphysique de la nature. Étant donné que l'homme ne peut être traité comme un « *empire dans un empire* »⁸⁴, il fait naître même ses affects de Dieu, qui aussi devient leur cause première. Précisons que par affect, Spinoza entend « *les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections* »⁸⁵. Chez lui, il existe trois affects primaires ou “flottements d'âme” : la Joie, la Tristesse et le Désir, dont dérivent tous les autres affects secondaires causés par des changements plus ou moins grands des premiers, parmi lesquels l'amour. Qu'est donc cet amour spinoziste ?

Selon le philosophe néerlandais, l'esprit ne peut affecter la volonté, ni créer des passions, encore moins l'amour. Cependant, s'il parvient à une connaissance adéquate de Dieu et de la réalité entière, cette connaissance engendre l'amour de Dieu, cet affect secondaire. C'est dans cette optique que Spinoza définit l'amour comme étant « *une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* »⁸⁶. Autant dire que c'est l'idée de Dieu saisie rationnellement, qui est la cause de l'amour. Ce qui confirme la thèse spinoziste qui stipule que Dieu est l'unique cause de tous les attributs et modes. Il est à l'origine de la joie d'où découle l'amour qui, soulignons-le, n'est pas un absolu, mais une manière précise d'être qui se rapporte à la *nature naturée* et, donc, un mode. Plus précisément, l'amour renvoie à « *une partie de l'amour de Dieu pour lui-même* »⁸⁷. Contrairement à ses devanciers qui assimile l'amour à « *la volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée* »⁸⁸, chez Spinoza, l'attrait ou l'affection de l'amant n'est qu'une propriété de l'amour visant l'humanité entière.

Ce qui est intéressant dans sa définition de l'amour, c'est la manière dont les affects se fixent dans la mémoire. Ici le philosophe accorde à l'imagination intellectuelle une large part dans l'amour ou la haine des choses. C'est en ce sens qu'il définit l'affect comme « *une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela* »⁸⁹, puisque seule la volonté correspond à la faculté d'affirmation ou de négation. Pour l'amour, il n'existe pas de faculté absolue d'aimer⁹⁰. Nous aimons par sympathie ou par antipathie, comme il le précise : « *Si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie une*

⁸⁴ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 209.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 323.

⁸⁷ FOLSCHÉID D., *Les grandes philosophies*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 53.

⁸⁸ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 325.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 193.

chose que nous aimons, nous serons affectés d'Amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de Tristesse, au contraire aussi nous serons affectés de Haine envers lui »⁹¹. Dans la mesure du possible, l'homme développe la sympathie qui participe à la croissance de sa puissance d'agir, c'est-à-dire son *conatus* ou effort de préserver dans son être. Il s'efforce autant qu'il le peut d'imaginer ce qui permet d'accroître sa puissance et celle des autres qu'il aime et d'éviter à tout prix les affections négatives.

En outre, cette distinction entre affections positives et affections négatives permet à Spinoza d'expliquer tous les sentiments que l'homme éprouve vis-à-vis de lui et des autres : estime de soi, orgueil, satisfaction de soi, blâme, gloire, humilité, jalousie, bienveillance, envie, pitié, etc. L'amour appartient aux affections positives, puisqu'il augmente la puissance humaine, tandis que la haine la diminue. Suivant la nature des causes extérieures ou intérieures qui l'engendrent, l'amour peut se présenter différemment. Toutefois, il ne faut pas confondre l'essence et les propriétés de l'amour, puisque les affections ne changent ni son essence ni sa forme. L'estime, par exemple, est une propriété d'amour, l'orgueil est une de ses formes : l'amour de soi. Plus l'homme aime, plus sa joie augmente et plus il se rapproche de la perfection.

Il convient de souligner que cette perfection individuelle dépend aussi de l'amour de ses semblables avec qui il participe à l'Étant divin. Leur essence commune doit le rendre solidaire avec eux, et le pousser à chercher leur bien-être autant que le sien. Ainsi, quand il considère son semblable, il peut éprouver de la pitié ou de la bienveillance, affections qui s'apparentent à la tristesse et à la joie. Devant la tristesse de ses semblables, l'homme conscient ne peut se réjouir ; il ne peut qu'éprouver de la pitié devant le mal qu'ils subissent. L'on comprend dès lors pourquoi Spinoza place la miséricorde au sommet des formes de l'amour. Il la conçoit d'ailleurs comme l'amour en tant qu'il affecte un homme de telle sorte qu'il est content du bonheur d'autrui et attristé de son malheur⁹².

Cette miséricorde implique la réciprocité, car ses pairs doivent aussi partager sa joie, ainsi naît l'amour de ses semblables. Si l'homme s'imagine que l'autre lui veut du bien, il l'aime davantage, ce qui augmente leur puissance de conservation puisque, dans l'optique spinoziste, rien ne peut augmenter la puissance de l'homme si cela ne vient pas de ses semblables.

À l'opposé, plus l'homme hait ses semblables, plus il s'éloigne de son essence, sa tristesse se change en mélancolie pouvant le conduire à la cruauté. Ainsi, l'homme peut passer de l'amour à la haine, s'il ne parvient pas à posséder la chose qu'il aime ou qu'il convoite. De fait, dans la nature, plusieurs individus peuvent aimer le même objet et le premier qui le conquiert, suscitera la jalousie ou l'envie chez les autres. Ces affections négatives génèrent la haine, voire le désir de supprimer l'autre, tendance que l'auteur de *l'Éthique* juge naturelle chez l'homme. Certes plusieurs obstacles peuvent l'empêcher de tuer : la peur, la pudeur, la honte ou la consternation, mais la haine

⁹¹ *Ibid.*, p. 251.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 333.

demeure dans son cœur. Parfois, l'homme laisse la haine prendre le dessus, poussé par la colère ou la rancune, il devient cruel.

Pour résumer, Spinoza soutient que l'homme est à la fois en proie à l'amour et à la haine, mais considère l'amour comme un affect supérieur à la haine, parce que participant à la conservation de l'être et à la recherche du bien. Pour saisir l'enjeu de ce choix, il faut revenir à son éthique ?

2.1.3.3. *L'éthique spinoziste*

La métaphysique spinoziste ouvre à l'éthique, en proposant une autre perspective des passions, de l'esprit et de la volonté humaine. Le philosophe l'expose brièvement dans la cinquième partie de *l'Éthique*, où il traite de la question du salut, de la perfection et de la liberté, qu'il considère comme synonymes. Au premier regard, son éthique se réduit à la connaissance intellectuelle suivant qu'elle est éternelle ou inscrite dans la durée. En termes plus explicites, nous dirons que l'esprit peut accéder au salut, quand il se livre à la connaissance des essences, lorsqu'il les appréhende sous l'aspect de l'éternité, lorsqu'il saisit Dieu en tant que cause éternelle. Quand il saisit les choses dans le temps, il devient sujet aux passions et induit l'homme dans la confusion.

Il demeure évident que, dans la pensée spinoziste, les hommes sont « *conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort* »⁹³. Ils sont conscients que l'esprit est destiné à l'éternité et à la béatitude, mais sa connaissance temporelle lui masque sa finalité et l'amoindrit, d'où l'importance de l'orienter vers les essences éternelles et leur cause, Dieu. Il découvre alors l'amour divin comme principe de perfection et source de béatitude, découverte qui le rend heureux. Parce que Dieu aime tous les hommes de l'amour éternel dont il s'aime lui-même, lorsque l'esprit parvient à cette connaissance, il découvre aussi l'amour éternel, comme béatitude et liberté, inné en lui en tant qu'attribut divin. Spinoza déclare à ce propos : « *L'Esprit a eu de toute éternité toutes ces perfections dont nous avons feint qu'elles venaient maintenant s'ajouter à lui, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause éternelle* »⁹⁴. De cet innéisme, il ressort que c'est par la coïncidence avec Dieu que l'esprit parvient à la vraie connaissance et à la perfection. D'où son affirmation : « *L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain considéré sous l'aspect de l'éternité* »⁹⁵. C'est dire que l'amour de l'esprit, résultant de la contemplation, participe à l'amour infini de Dieu. Cette participation à la divinité pousse l'homme à aimer Dieu et tous ses semblables. Telle est la béatitude et la voie de salut pour l'humanité.

⁹³ *Ibid.*, p. 547.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 549.

Spinoza en conclut que l'ignorance aboutit à une connaissance inadéquate du réel, de Dieu et de l'homme. L'homme sage, précise-t-il, est celui qui, « *pour autant que la limite humaine le permette, s'efforce de voir le monde comme Dieu le voit* "sub specie aeternitatis", *sous l'aspect de l'éternité* »⁹⁶. Ainsi le philosophe néerlandais pose un déterminisme qui rend caduque toute idée de libre arbitre, puisque c'est la nécessité qui s'impose à l'homme, la volonté de la Nature. Or, le commun ignore ce déterminisme, raison pour laquelle sa croyance à la finalité et à la liberté n'est qu'illusion. La béatitude, la perfection et la liberté humaine, en un mot, tout ce que l'homme peut penser comme finalité de la vie, trouve son fondement en Dieu, la cause première et efficiente de la Vie.

De ce fait, l'homme ne peut atteindre cette finalité qu'en vivant dans l'amour de Dieu. En ce sens, Spinoza définit la béatitude comme « *la satisfaction même de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu* »⁹⁷. Autrement dit, le bonheur renvoie à la joie que procure la connaissance qui, par ailleurs, dicte au corps les affects participant à sa conservation. Cette connaissance devient le fondement des actions vertueuses de l'homme, c'est-à-dire les actions utiles à sa conservation, tout en lui permettant de se déterminer soi-même, d'où prend forme sa liberté. Somme toute, dans l'éthique spinoziste, la contemplation divine suffit pour procurer la sagesse pouvant maîtriser les passions, sentiments qui nous rendent passifs de manière irrationnelle devant les choses extérieures.

Cette relation étroite entre connaissance et sagesse d'une part, entre ignorance et méchanceté d'autre part, rattache Spinoza aux pères de la philosophie. Russell nous fait remarquer dans cette optique que « *Spinoza, comme Socrate et Platon, croit que toute mauvaise action est due à une erreur intellectuelle* »⁹⁸. Il convient avec eux que, contrairement au commun des hommes, seul le philosophe parvenu à cette contemplation réussit à se débarrasser des illusions intellectuelles et à devenir sage. La source d'erreur du commun, vivant dans les illusions, vient de leur faculté d'imagination et leur esprit de comparaison, comme il l'explicite :

« *En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre [universel] que nous les comparons entre eux et que nous trouvons que les uns ont plus d'étantité, autrement dit de réalité, que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc.* »⁹⁹.

C'est dire qu'il y a du relativisme dans le jugement moral qui n'affecte pas l'essence de l'être, participante à l'essence divine. Sa puissance d'agir, par contre, peut être qualifiée de parfaite ou d'imparfaite suivant le modèle qu'il se donne. C'est en ce sens que Spinoza définit le bien comme étant « *ce que nous savons avec certitude être un*

⁹⁶ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale, op. cit.*, p. 658.

⁹⁷ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 419.

⁹⁸ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale, op. cit.*, p. 657.

⁹⁹ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 354.

moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons »¹⁰⁰. De ce fait, parler de valeur universelle du bien et du mal semble paradoxal car, comme le souligne Dominique Folscheid, il n'existe pas un bien et un mal chez Spinoza, mais « *il n'y a que du bon et du mauvais, expressions de l'augmentation ou de la diminution de notre puissance* »¹⁰¹. En d'autres termes, l'homme qualifie les choses de bien ou de mal, de meilleurs ou de pires suivant ses propres ambitions et désirs. Dès lors, le bien et le mal deviennent relatifs, relativisme qui doit conduire à nuancer les jugements portés sur un homme, du fait que ce n'est qu'à partir de nos propres affects que nous jugeons et condamnons.

Pour cette raison, l'homme ne peut être tenu pour responsable que dans la mesure où il peut éviter de penser ce qui le conduit à la haine et à la tristesse¹⁰², car il dispose d'un esprit et d'affects lui permettant de voir la réalité à partir de ses expériences et de son intérêt. D'où l'importance de revenir à l'esprit pour saisir l'essence divine commune à tous les hommes et pour les aimer. S'il refuse l'égalité naturelle des hommes ou de leur attribuer les mêmes vertus qu'à soi, il se livre à la haine. Tel est le penchant naturel que certaines sociétés maintiennent malheureusement, comme le remarque le philosophe : « *Il appert donc que les hommes sont par nature enclins à la Haine et à l'Envie, à quoi s'ajoute l'éducation même* »¹⁰³. Or, même les vertus, en tant propriétés de l'homme, appartiennent à sa nature et non à des individus particuliers. La méconnaissance de la nature commune aboutit à la conception erronée du mal et de la vertu.

De ce qui précède, il ressort que Spinoza fait coïncider la vertu avec l'essence humaine, comme en témoigne son assertion : « *La vertu n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature* »¹⁰⁴, c'est-à-dire conserver son essence, le Désir. Bien qu'il emploie un terme qui prête confusion, le concept spinoziste de Désir ou *conatus* renvoie à l'effort que l'homme déploie pour persévérer dans son être. Ce Désir étant premier chez l'homme, il lui dicte ce qui est utile pour sa vie. « *Ce n'est pas parce que nous jugeons que quelque chose est un bien que nous la désirons, mais au contraire, c'est ce que nous désirons que nous nommons un bien* »¹⁰⁵. Il va soi que, pour le philosophe, tous les hommes, du moins ceux qui sont réfléchis, distinguent bien ce qu'est utile et nécessaire à leur conservation sans porter préjudice aux autres, car ce qui est utile pour soi est nécessairement utile à tous. De là, s'établit une corrélation entre le Désir, la béatitude et la vertu, que résume sa déclaration : « *Nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte* »¹⁰⁶. Cette conviction

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 357.

¹⁰¹ FOLSCHIED D., *Les grandes philosophies*, op. cit., p. 53.

¹⁰² SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 301.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 387.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 391.

découle de la connaissance de Dieu comme finalité de la Vie, souverain bien et souveraine vertu de l'Esprit¹⁰⁷.

En prônant l'unité de la nature et de la connaissance, Spinoza nous dévoile non seulement cette souveraineté divine, mais aussi l'essence commune à tous les hommes, et donc la sympathie naturelle qui doit les lier. L'homme devient ainsi l'animal social appelé à vivre dans la solidarité et la concorde avec ses pairs. D'où sa conclusion : « *Nous sommes une partie de la nature qui ne peut se concevoir adéquatement par soi sans les autres individus* »¹⁰⁸. De ce fait, sa réflexion morale revêt une double dimension : d'abord humanitaire parce que contribuant à la concorde et au bien-être de l'humanité, puis universelle, en cherchant à transformer l'humanité entière ou, pour employer sa terminologie, à faire de tout homme un « *Dieu pour l'homme* »¹⁰⁹. Il devient évident que, tant que le Désir de l'homme reste éclairé par la raison, toutes ses actions répondent à cette finalité universelle. D'où viennent alors les discordes entre les hommes ?

L'auteur de l'*Ethique* reste convaincu que les désaccords surviennent dans l'humanité quand l'esprit, distrait par les passions, s'éloigne de la connaissance intuitive de Dieu menant à la béatitude. À son avis, si l'homme n'est influencé que par les affections extérieures, c'est alors qu'il se détourne de lui-même, de la nature et de sa perfection. Pour illustrer son propos, Spinoza donne l'exemple de l'amour sexuel ou, comme il l'appelle, l'appétit de s'accoupler aux corps pour engendrer. Pour lui, si cet amour sexuel naît de l'apparence, il finira par se changer en haine, parce que fondé sur l'illusion et nourri de flatteries, ce qui renforce l'orgueil. Mais s'il naît de la liberté de l'âme, il devient un « *Désir de procréer des enfants et de les éduquer sagement* »¹¹⁰ ce qui participe à la conservation de l'être.

Le philosophe va plus loin dans son analyse de la source de discorde entre les hommes, en comparant l'état naturel et l'état civil. À l'état naturel, soutient-il, l'homme dispose d'un droit souverain et c'est par ce droit souverain que chacun juge de ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui peut accroître sa puissance et celle de l'humanité. Parce que seule la nécessité s'impose dans la nature, par conséquent il n'y a ni injustice, ni péché. Ce n'est qu'avec l'institution de la Cité que l'on peut parler de péché et d'injustice car, remarque-t-il, c'est là « *qu'il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité* »¹¹¹. Autrement dit, c'est dans la société civile où l'homme est soumis aux causes extérieures, que se modifient ses désirs. Les lois civiles l'exposent au mérite ou au blâme, suivant son obéissance ou sa désobéissance à ces lois, ce qui engendre la peur et la déviation qui l'éloigne de sa nature. Or, tout dans la nature concourt à la béatitude de l'homme qui connaît la réalité telle que conçue par Dieu. Et le mal n'est qu'une apparence pour celui qui voit

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 397.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 477.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 411.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 487.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 419.

l'univers hors de Dieu. Spinoza pense même que l'idée du mal est plutôt destinée à maintenir l'homme dans la peur et le faux zèle. Aussi se veut-il son libérateur de l'ignorance et lui redonner confiance à soi pour vivre pleinement.

En conclusion, la métaphysique spinoziste offre une unité de pensée qui englobe une théorie de la connaissance, une théorie de l'amour et une éthique. Par ailleurs, ce qui nous importe le plus c'est la conciliation entre la pensée et le sentiment. Si, comme il le confesse, Bergson peine à se départir de l'*Éthique*, ouvrage dans lequel Spinoza réunit la pensée et le sentiment, c'est justement à cause de cette conciliation que nous retrouverons au cœur de sa métaphysique de l'amour. Certes le philosophe français rejette ouvertement la conception de la durée spinoziste qu'il qualifie de temps irréel, cependant il passe sous silence sa théorie de l'amour. Est-ce là une manière pour lui d'approuver la métaphysique spinoziste du sentiment ?

Ce qui est sûr c'est que Bergson trouve toute sa place, aux côtés de Spinoza, parmi les philosophes du sentiment. Vu le nombre considérable de ces philosophes, le temps de les parcourir tous nous fait défaut, aussi un choix s'impose à nous. En partant de l'intérêt de notre auteur, une figure nous semble incontournable : celle de Jean Jacques Rousseau.

2.1.4. L'amour chez Rousseau

Bergson estime Rousseau pour plusieurs raisons, mais principalement pour sa démarche pratique pour laquelle il le situe après Descartes parmi les grands réformateurs de la pensée. Il considère cette démarche comme une réforme dans l'histoire, car le philosophe franco-genevois fait abstraction des schèmes traditionnels pour penser l'homme à partir de sa véritable nature. Dans son discours sur "La philosophie française", Bergson revient sur cette nouveauté chez Rousseau en ces termes :

« Il fit table rase de ce qui était convention, tradition, artifice ; il voulut remodeler la société, la morale, l'éducation, la vie entière de l'homme sur des "principes naturels" [...] Par l'appel qu'il a lancé au sentiment, à l'intuition, à la conscience profonde, il a encouragé une certaine manière de penser que l'on trouvait déjà chez Pascal (dirigée, il est vrai, dans un sens tout différent), mais qui n'avait pas encore droit de cité en philosophie »¹¹².

Cet apport méthodologique fait de Rousseau l'inspirateur des métaphysiciens du XIX^e siècle, en particulier Kant, du romantisme allemand¹¹³, de l'art et de la littérature, sans oublier les théoriciens modernes de la mystique et de Bergson lui-même¹¹⁴, de son propre aveu. Toutefois, il ne se réclame pas de la mystique rousseauiste, mais il

¹¹² « La philosophie française » dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1165.

¹¹³ Cf. Cinquième promenade où Rousseau emploie le terme anglais « romantique » pour exprimer ses passions dans *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Editions Honoré Champion, coll. « Champion classiques Série littéraires », n° 12, 2010, p. 88 ss.

¹¹⁴ Cf. *Mélanges*, op. cit., p. 1165.

apprécie de manière générale sa démarche et certains éléments de sa doctrine : sa conception de l'homme et sa théorie des passions. Cette restriction nous autorise à nous limiter à ces éléments que nous retrouverons dans sa métaphysique de l'amour.

2.1.4.1. La bonté naturelle de l'homme

À la lecture du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, on ne peut qu'être frappé par les similitudes entre la philosophie de Rousseau et celle de Bergson, plus particulièrement entre leur conception anthropologique. L'anthropologie rousseauiste répond à la question qui préoccupait Bergson, les deux auteurs conviennent que le problème du fondement moral et politique dépend de l'étude de la vraie nature de l'homme. Rousseau affirme sans ambages :

« Cette même étude de l'homme originel [...] est encore le seul moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du Corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables »¹¹⁵.

Dans cette optique, le philosophe franco-genevois invite à appréhender d'abord la nature humaine que les progrès, les passions et les habitudes ont dénaturée, en partant de l'essence de la Nature. Cependant, pour la saisir de manière objective, il convient de changer de mode d'approche, étant donné que l'homme représente et le sujet et l'objet¹¹⁶ d'étude. Faut-il rappeler au passage que le schème classique de la connaissance distinguait le sujet de l'objet à connaître, puisque le sujet était toujours l'homme et l'objet, les choses extérieures à lui. Mais quand l'homme s'étudie lui-même, il occupe une double posture, celle de sujet et d'objet, qui l'oblige à penser par introspection. Rousseau prône une méthode intuitive pour étudier la nature humaine, méthode qui doit aussi s'appuyer sur les faits historiques pour échapper à l'intellectualisme pur hérité de Socrate¹¹⁷. Pour lui, l'âme qui pense intuitivement parvient au bonheur, parce que jouissant de sa propre existence puisqu'elle s'est éloignée de tous les impressions, affections et besoins terrestres troublant sa paix et sa félicité. Le promeneur solitaire n'aspire qu'à cette étape finale de la pensée quand il écrit :

« Délivrée de toutes les passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commercerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps »¹¹⁸.

De cette assertion, il ressort clairement que l'intuition rousseauiste débouche sur l'union mystique, c'est-à-dire qu'elle fait entrer l'âme dans la sphère céleste ou l'élève vers le divin. Ainsi, son intuition philosophique aboutit à la mystique, démarche qui

¹¹⁵ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1379, 2008, p. 57.

¹¹⁶ Cf. Préface de *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁸ ROUSSEAU J.-J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., p. 100.

ne peut que séduire Bergson. Cet élargissement de la philosophie à la mystique reste commun aux deux philosophes même si, sur le fond, leurs conceptions de la mystique diffèrent. Tous deux conviennent que l'homme ne peut parvenir à la vérité de son être sans l'intuition, sans une introspection de l'âme. Mais malgré la similitude de leur démarche, leurs conclusions diffèrent. Chez Bergson, elle conduit à la découverte de l'amour comme essence ; chez Rousseau, à la découverte des dispositions pures et de bonté naturelle de l'homme.

Toute la doctrine rousseauiste part de ce principe de bonté naturelle qui, avec les progrès politiques, techniques et intellectuels, semble remis en cause. L'auteur *Du discours sur l'origine de l'inégalité* accuse la société moderne et l'État de pervertir l'homme, cet être innocent créé par Dieu, appelé à réaliser ce que la nature fait sans le savoir¹¹⁹. Parce que son créateur est la source de toutes vérités, bonté et justice ; en tant que créature semblable à Lui, quand elle le contemple, elle découvre la bonté divine en elle. Autrement dit, l'homme peut sentir Dieu par un effort de méditation qui le fait rentrer au-dedans de lui-même. Autant dire que l'âme peut s'élever jusqu'à Dieu et entrer en contact avec lui, élévation qui n'est rien d'autre qu'une union mystique, terme de sa quête. C'est alors, déclare Rousseau, que l'homme peut l'adorer, en disant : « *Être des êtres, je suis parce que tu es ; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse* »¹²⁰.

Ainsi, cet élan mystique révèle non seulement l'essence humaine, mais aussi la finalité de la vie : l'amour de Dieu qui se traduit par l'amour concret du genre humain, d'où l'idée de philosophie pratique de Rousseau, que Bergson apprécie à sa juste valeur, puisque lui-même allie spiritualisme et pragmatisme dans son ouvrage de 1932. Même si Rousseau n'a pas connu la doctrine pragmatiste, sa démarche correspond à ce qu'elle défend. En effet, bien qu'il définisse l'homme comme une "substance spirituelle"¹²¹, il ne nie pas sa réalité matérielle, au contraire il cherche à les concilier en décrivant l'homme comme un être biologique de relation et de liberté se construisant au fil de l'histoire. Ce sont ces caractéristiques qui le démarquent des autres individus du règne animal, avec lesquels il partage la sensibilité et l'amour de soi impulsé par l'instinct de conservation. Luc Vicenti voit juste dans son commentaire de la dualité anthropologique chez Rousseau :

« *L'existence corporelle doit subsister "avec" le développement des facultés spirituelles ; "avec", car [...] cette coexistence n'est pas seulement inévitable : elle est indispensable, au moins pour un temps, qui est le temps de la vie terrestre, de la vie présente, seule et unique pour bon nombre de non-croyants* »¹²².

¹¹⁹ Cf. CARIU M., *Lectures bergsoniennes*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions », 1990, p. 140.

¹²⁰ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Paris, GF Flammarion, coll. « GF 1428 », 2009, p. 412.

¹²¹ CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », n° 12, 2004, p. 144.

¹²² *Ibid.*, p. 145.

Dans la dualité corps/esprit, le philosophe franco-genevois maintient la prévalence de l'esprit sur le corps, en considérant l'existence spirituelle comme la finalité de la vie terrestre. Cette finalité correspond pour l'homme à la réalisation de soi par l'acceptation des lois de nature et la quête du bien-être. Précisons qu'au sens rousseauiste de terme, « *le bien-être -autre dénomination pour l'amour des soi- peut donc nous conduire du corps à l'esprit et surmonter la dualité de l'existence humaine. On peut ainsi trouver en l'amour de soi et en ce qu'il a de spécifiquement humain l'identité propre de l'existence humaine* »¹²³. Cette identité vient de la bonté qui caractérise l'état de nature, raison pour laquelle le bien-être individuel contribue naturellement à celui de l'ensemble.

Le philosophe restaure ainsi la bonté originelle que bon nombre de philosophes contestaient. Quand on médite sur l'Âme humaine, soutient-il, deux principes antérieurs à la sociabilité et à la raison humaines animent toute la vie : le souci du bien-être, ou la conservation de sa vie, et la répugnance de la souffrance ou de la mort d'autrui¹²⁴. De ces deux principes découlent toutes les règles naturelles. Malgré les inégalités physiques établies par la Nature, les hommes demeurent libres dans la mesure où ils respectent le cours naturel des choses.

À côté de ces inégalités naturelles, existent aussi des inégalités sociales ou politiques établies par convention entre les hommes sous l'impulsion de la raison. Ce sont celles-ci, note le philosophe, qui sont à l'origine de la perversion de l'amour de soi en amour-propre. Ce qui revient à dire que l'immoralité n'a pas sa source dans la vie elle-même. Selon lui, le mal et le vice sont à chercher dans la civilisation, idée que partage partiellement Bergson quand il affirme :

« *Par-delà les premières formes naturelles, qui sont toutes organisées sur l'instinct de guerre, il faut remonter à la cause qui s'y est partiellement exprimée. Rousseau a vu le mouvement à opérer : mais il n'a pas vu où il va ni d'où il vient. Il n'a pas vu la cause* »¹²⁵.

Contrairement à Rousseau qui pense que la source des maux se trouve dans les mutations sociales et politiques, ainsi qu'en témoigne sa déclaration : « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme* »¹²⁶, Bergson l'attribue à la matière et à la finitude des élans de vie et d'amour. Toutefois, tous deux conviennent que la responsabilité de l'homme reste engagée. Et si Rousseau oppose l'homme naturel au citoyen, c'est parce qu'il considère la patrie comme un lieu de perte. Aussi reste-il persuadé que c'est la société civile qui le dénature, en le rendant méchant et hostile aux étrangers. Par son organisation interne, elle l'enferme dans une clôture, pour utiliser le langage bergsonien, qu'il défend au prix de sa vie,

¹²³ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁴ Cf. ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁵ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1959,

p. 153.

¹²⁶ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 45.

l'éloignant par là de ceux qui n'en sont pas membres. En somme, ce sont les limites imposées par les institutions politiques qui suscitent en l'homme l'ostracisme et les adversités que dénonce le père du romantisme :

« *Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout* »¹²⁷.

En conclusion, soutient Rousseau, c'est la société civile qui perturbe l'ordre naturel, en voulant établir une certaine égalité entre les hommes. Paradoxalement, il les assujettit par des préjugés et des contraintes depuis sa naissance jusqu'à sa mort, l'empêchant ainsi de vivre et d'être heureux. Fort de cette conviction, le philosophe se propose de corriger les théories morales et politiques de ses devanciers. Ici, nous ne nous attarderons pas sur sa politique, car ce qui nous importe le plus c'est sa théorie des passions.

2.1.4.2. *L'amour rousseauiste : passion troublante ou principe ?*

Rousseau est connu comme l'inspirateur du romantisme à cause de sa philosophie qui pose un regard positif sur la sensibilité et les passions. Il les introduit chez l'homme comme des armes ou instruments spirituels favorisant son épanouissement. Pour lui, l'homme doit obéir aux commandements de la nature, y compris les passions puisqu'elles ont leur source dans la nature. Parce que l'état de nature est un état de paix, d'innocence et de bonté, l'homme animé par l'instinct de conservation ne peut s'égarer en obéissant aux passions qui participent aussi à sa perfection¹²⁸. C'est dans cette logique que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* fait de la passion le principe qui détermine sa volonté, ses désirs et ses craintes. Ainsi, l'homme doit se construire spirituellement sans les rejeter, puisqu'il demeure un être foncièrement sensible et compatissant, qui s'émeut devant la souffrance et l'angoisse de ses semblables. De là, Rousseau dégage deux passions primitives¹²⁹ : l'amour de soi et la pitié, puis précise que la pitié, comme toutes les vertus sociales d'ailleurs, découle de l'amour de soi, la « *seule vertu Naturelle* »¹³⁰ utile à l'homme, antérieure à la raison et à la sociabilité.

Cependant, ces passions naturelles peuvent se confronter à la résistance ou être déviées. La grandeur de l'homme se révèle justement dans cette confrontation où

¹²⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁸ Cf. ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 74- 79.

¹²⁹ Cf. CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, *op. cit.*, p. 146.

¹³⁰ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 95.

s'affirme sa liberté, comme le sous-entend cette assertion : « *C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme* »¹³¹. C'est dire qu'il ne doit pas fuir ses passions, mais les assumer, ce qui pousse Rousseau, l'éducateur d'Émile, à lui apprendre à les comprendre et à les gérer. Contre les penseurs qui invitent l'homme à les fuir ou à les détruire, il s'indigne : « *Si Dieu disait à l'homme d'anéantir les passions qu'il lui donne, Dieu voudrait et ne voudrait pas* »¹³².

Bien qu'elles aient toutes une origine naturelle, Rousseau distingue deux catégories de passions chez l'homme : les passions innées et les passions déviées. L'amour de soi est l'unique passion innée, destinée à la conservation de sa propre vie et de celle d'autrui, c'est dans cette optique que le philosophe l'assimile à la pitié, lorsqu'il affirme : « *Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce* »¹³³. Autrement dit, la pitié dispose l'être humain à l'amour de ses pairs, à la bienveillance, à la générosité, en somme, à toutes vertus sociales. En réalité, il ne devient humain que s'il est solidaire et compatissant envers ceux qui partagent sa condition, puisque son amour de soi s'élargit en amour de ses semblables.

À la place de cet amour de soi, l'homme peut nourrir l'amour-propre le poussant au repli sur soi et aux vices. Cet amour pervers peut se développer aussi sous inspiration de la raison, quand l'être humain voit autrui comme un rival gênant qu'il faut éliminer. Il oublie, de ce fait, la compassion et devient indifférent au sort de ses pairs. Pour Rousseau, cet amour-propre correspond à une déviation de l'amour de soi orienté vers l'orgueil et non la solidarité, vers la haine et non l'amour. D'où sa conviction : « *Ce qui transforme l'instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile* »¹³⁴.

Devant le choix entre l'amour et la haine, c'est la conscience qui reste le principe de moralité, raison pour laquelle elle doit être bien exercée. Dans la société civile, souligne l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, les individus naissent et grandissent avec des préjugés et habitudes qui renforcent le sentiment de rivalité. En inculquant l'estime de soi à l'individu et en introduisant la propriété privée, cette société les encourage à lutter pour leur sauvegarde et leur défense même au prix de leur vie, jusqu'à devenir source de conflit et de méchanceté.

Au-delà de cette distinction entre amour de soi et amour-propre, Rousseau pense important d'aborder la question de l'amour sexuel, cette passion naturelle servant à la conservation de l'espèce. Dans le livre IV de l'*Émile*, il fait de cet amour le second sens de la vie, en affirmant : « *Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre ; l'une pour l'espèce, et l'autre pour le sexe* »¹³⁵. Contrairement à Bergson,

¹³¹ *Ibid.*, p. 79.

¹³² ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 305.

¹³³ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁴ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 306.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 303.

il accorde à l'amour sexuel une place capitale dans le mouvement de la vie. Comme un élan, ce sentiment se complexifie graduellement et lentement au fil des années et des rapports avec autrui. Il s'éveille dès l'enfance, période où l'individu commence à découvrir l'amitié, puis se transforme en amour sexuel à l'adolescence quand intervient l'âge de la puberté qu'il assimile à une seconde naissance.

Pour lui, à l'état de nature, chacun peut se tourner indifféremment vers l'un ou l'autre sexe, puisqu'il n'existe pas de dégoût pour les mâles et les femelles. Dans un tel contexte, il s'avère inutile de rivaliser pour conquérir une femme ou de séduire pour attirer un homme par son charme. Aussi, Rousseau accuse-t-il la société civile de pervertir l'amour sexuel, en introduisant des critères moraux et esthétiques qui rendent les hommes cruels et les femmes rusées pour les dominer. Il déclare :

« C'est une chose incontestable que l'amour même, ainsi que les autres passions, n'a acquis que dans la société cette impétueuse qui le rend si souvent funestes aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s'entre-égorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience »¹³⁶.

Pour retrouver sa bonté originelle, soutient l'auteur de l'*Emile*, l'homme doit laisser la nature faire son chemin jusqu'à l'âge de la crise, moment où son éducation aura réussi à le doter de moyens adaptés pour vivre sa passion conformément à la morale et écarter le risque de passer de la bienveillance à la méchanceté, de l'amour du genre humain à l'amour-propre qui le guette en permanence. C'est à cette période, pense Rousseau, que naissent justement les passions haineuses, telles que la jalousie, l'hostilité, la rancune, etc., quand l'individu veut être au centre de toute attention et préférence. Mais s'il est bien préparé à vivre selon l'ordre de la nature, il parvient alors à l'amour de ses semblables, signe de sa bonté. Il explique :

« Un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses : son cœur compatissant s'émeut sur les peines de ses semblables ; il tressaille d'aise quand il revoit son camarade, ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement ; il est sensible à la honte de déplaire, au regret d'avoir offensé »¹³⁷.

À l'opposé de cet homme bien éduqué, Rousseau place l'homme corrompu, c'est-à-dire celui qui se livre très tôt à la quête des femmes. Il le perçoit comme un homme sans pitié ni miséricorde, prêt à tout sacrifier pour son plaisir. Cet homme immodéré peut devenir un danger pour les autres et leur nuire. Or, l'amour de l'autre sexe, en tant que penchant naturel, doit participer à la survie de l'humanité.

En conclusion, Rousseau propose une théorie de l'amour de soi et de l'amour sexuel qu'il prétend appuyer sur l'expérience. Certes, il réhabilite l'amour sexuel que beaucoup de penseurs dévalorisaient, mais paradoxalement il déprécie la femme bien qu'il lui attribue une fonction physique et morale, tout comme à l'homme, il affirme :

¹³⁶ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 101.

¹³⁷ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, op. cit., p. 317.

« *En ce qu'ils ont de commun, ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différents ils ne sont pas comparables* »¹³⁸. À la lecture de ses ouvrages, force est de constater qu'il accorde aux charmes féminins beaucoup d'importance, parce que poussant l'homme à se surpasser, comme si la femme ne vivait que pour charmer. Même s'il magnifie leur rôle de mère et d'épouse, il ne va pas au-delà de leur finalité biologique, celle de procréer et de s'occuper de leurs progénitures. Pour lui, d'ailleurs, la femme peut devenir un danger si elle outrepassé ces fonctions qu'il lui assigne et domine l'homme. La figure de Sophie introduisant la relation amoureuse chez l'élève Émile, dans l'ouvrage éponyme, en est une belle illustration car, soutient-il, elle vient perturber son cycle de formation.

Au final, que retenir de la métaphysique et de la théorie des passions chez Rousseau ? Dans sa pensée, toute méchanceté vient de la sociabilité ou de la civilisation, alors qu'à l'état de nature règne la bonté. Autrement dit, c'est avec les progrès intellectuels, politiques et esthétiques, que l'homme devient dominateur ou tyrannique pour ses pairs, s'éloignant de ce fait de sa finalité. D'où son souci de l'aider à retrouver son salut, idée que partage avec lui Bergson.

2.1.4.3. *Le dépassement rousseauiste de Bergson*

Bergson apprécie explicitement la pensée rousseauiste, surtout sa démarche intuitive et son idée de bonté naturelle. Dans sa théorie morale et politique, ces deux éléments se trouvent en bonne place. On reconnaît l'héritage rousseauiste dans les analogies entre leurs théories qui partent de l'hypothèse que le mal n'est qu'une déviation de la nature et l'histoire peut globalement apparaître comme une dégénérescence de l'humanité. Pour eux, l'homme moderne s'est perverti avec les développements intellectuels et techniques, même s'ils attribuent différentes causes à cette déviation. Ils s'accordent sur la nécessité de distinguer le naturel de l'artificiel¹³⁹ pour refonder la morale et la politique, afin de rétablir la bonté humaine et empêcher le pire, tâche qu'ils attribuent à la philosophie politique.

Dans cette refondation Rousseau accorde à l'amour de soi une fonction essentielle, étant « *le premier mobile que le politique légitime tend à restaurer et qui assure le bon fonctionnement des institutions en venant garantir la rectitude de la volonté générale* »¹⁴⁰. Si la volonté du citoyen coïncide avec la volonté générale, le politique peut aider l'homme à orienter sa vie vers la réalisation de son essence : l'amour de Dieu et de ses semblables. Le philosophe français lui emboîte le pas quand il pense la politique comme moyen de réalisation de l'essence humaine. En proposant une politique internationale fondée sur l'amour, Bergson met bien en évidence le rôle de l'État dans la transformation des consciences. Nous pouvons même avancer que cette politique bergsonienne établit

¹³⁸ *Ibid.*, p. 516.

¹³⁹ Cf. CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie, op. cit.*, p. 148.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

une corrélation entre l'amour de soi, l'amour d'autrui et l'amour de Dieu, corrélation implicite à l'unité originelle de l'amour ou *élan d'amour* qu'il théorise.

Par ailleurs, nous ne pouvons ignorer un point d'achoppement dans l'affinité intellectuelle entre Rousseau et Bergson, c'est leur conception de la mystique. Tous deux sont qualifiés parfois de mystiques à tort ou à raison. De plus, ils se sont inspirés plus ou moins de la même source puisque, pour le premier, ce sont Fénelon et Madame Guyon qui lui ont donné le goût d'étudier la mystique, et pour le second, Madame Guyon. En fait, Bergson, dans sa quête du mysticisme à l'état pur, étudia d'abord Madame Guyon qui l'a débouté par son comportement enfantin. Il se tourne alors vers les maîtres mystiques de celle-ci : sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. Malgré cette convergence, Bergson se démarque de la mystique rousseauiste. Ce point de démarcation n'est pas le seul qui éloigne les deux philosophes, si nous rapprochons leurs lexiques.

En effet ils ont plusieurs notions communes qui, cependant, comportent des acceptions différentes. Pour convaincre, prenons l'exemple des notions de morale et de métaphysique. Chez Rousseau, la dimension morale ne concerne que les rapports entre hommes, rapports axés sur les passions. Quant aux qualités métaphysiques, elles renvoient à tout ce qui distingue l'humain de l'animal¹⁴¹, c'est-à-dire la liberté et la perfectibilité. Chez Bergson, par contre, le morale et la métaphysique peuvent se confondre, puisque la métaphysique correspond à la théorie qui permet de dégager les principes moraux et la morale est l'application de la métaphysique

Nous retenons comme affinité entre Rousseau et Bergson que les deux philosophes partent de l'idée que l'homme est un être issu du règne animal, avec lequel il partage la sensibilité et les instincts, mais qu'il dépasse l'animalité par d'autres caractéristiques spécifiques : intelligence, liberté, conscience, etc. À ce titre, il doit être appréhendé comme une substance matérielle et spirituelle. Ainsi les deux penseurs concilient l'esprit et le corps que bon nombre de philosophes opposaient ou appréciaient de manière disproportionnée. Cette unification permet de réintroduire la sensibilité dans la réflexion philosophique, et donc le sentiment, en particulier l'amour. D'où l'intérêt de Bergson pour le romantisme de Rousseau, même si sa théorie de l'amour reste orientée vers la morale.

Avant d'aborder la théorie bergsonienne de l'amour, il convient de revenir à notre point de départ, c'est-à-dire au premier métaphysicien de l'amour autoproclamé : Schopenhauer. Ce qui renforce notre décision c'est que Bergson affiche ouvertement son opposition¹⁴² à lui. Malgré leur opposition, il nous semble pertinent de rapprocher leurs théories de l'amour qui, au premier abord, présentent des points de convergence. En effet, à la lecture de leurs ouvrages, nous retrouvons chez Schopenhauer et Bergson, une métaphysique de l'amour, une théorie morale et une conception

¹⁴¹ Cf. note 70 dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 223.

¹⁴² Lettre à Arthur Oncken Lovejoy du 10 mai 1911 dans BERGSON H., *Écrits philosophiques*, *op. cit.*, p. 396.

de la mystique. Cette similitude avec Schopenhauer nous permettra d'évaluer si une métaphysique de l'amour peut se concevoir en dehors de la morale et de la mystique.

2.1.5. Métaphysique de l'amour, morale et mystique chez Schopenhauer

La philosophie schopenhauerienne se conçoit comme une représentation conceptuelle du monde intuitif, articulée autour de la *Volonté*. Si l'on se réfère à sa division tripartite en métaphysique de la nature, métaphysique du beau et métaphysique des mœurs, qui examinent respectivement la manifestation de la volonté dans la nature, la beauté des manifestations et la manifestation immédiate de la volonté en nous, tout gravite autour du concept de volonté ou *vouloir-vivre*. Ces notions renvoient au désir de vivre universel correspondant à l'essence de l'être, d'où découlent le monde et toutes nos représentations. Cette essence est accessible par intuition puisqu'elle se manifeste en nous et dans l'univers entier.

En tant qu'héritier de Kant, Schopenhauer lui fait écho, lorsqu'il considère tous les phénomènes comme des manifestations de la *chose en soi*, ce qui l'autorise à passer de la physique à la métaphysique. Bergson voit d'ailleurs dans cette proximité la source de son erreur car, à ses yeux, Schopenhauer s'est « *laissé hypnotiser par la "chose en soi" de Kant* »¹⁴³ qu'il assimile à la Volonté, ce qui le conduit à une conclusion erronée puisque cette Volonté devient une réalité intemporelle. Rappelons qu'à la suite de Kant, Schopenhauer considère le temps et l'espace comme des principes d'individuation, c'est-à-dire des formes de l'intuition sensible qui singularisent et différencient les phénomènes entre eux. On comprend, dès lors, qu'il ramène la pensée au monde phénoménal, en tant que totalité de ce qui apparaît dans le temps et dans l'espace. Pour résumer sa conception du monde, disons que « *la structure organique du système est tout entière contenue dans le Monde et se nourrit d'une pensée radicale et unique, la volonté de vivre* »¹⁴⁴.

Partant de cette définition, il devient évident que le philosophe allemand réduit la vie, dans son dynamisme créateur, à une volonté intemporelle, réduction qui ne manque pas de lui attirer de vives critiques. Bergson s'attaque surtout à sa négation de la réalité du temps intrinsèquement liée à la volonté. À cause de cette négation, l'auteur de *L'évolution créatrice* rejette toute la doctrine schopenhauerienne. Pour d'autres, la pensée schopenhauerienne présente le monde comme une fantaisie cérébrale, affective et anarchique, parce que cette volonté, qui se manifeste du minéral à l'homme, peut être perçue comme un désir aveugle, mais clarifie Arnaud François, « *non par absence de sens ou de fin, mais, si l'on peut dire, par le trop-plein de fins* »¹⁴⁵. En d'autres termes, la volonté de vivre crée les êtres à cause du manque insatiable qui l'anime, manque assimilable à la souffrance chez Schopenhauer, raison pour laquelle il ajoute

¹⁴³ Lettre à Arthur O. Lovejoy dans *Ibid.*

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁵ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, *op. cit.*, p. 21.

la souffrance à l'essence vitale. En outre, c'est dans cette philosophie de la Volonté et de la souffrance que s'inscrit sa métaphysique de l'amour.

2.1.5.1. *L'amour* comme principe de perpétuation de la volonté de vivre

Toute métaphysique de l'amour se veut d'abord une théorie objective visant l'essence universelle de l'amour. Or, tel ne semble pas le cas chez Schopenhauer quand il réduit l'amour à sa dimension sexuelle. Il pense l'amour sexuel comme un principe métaphysique qui pousse la volonté de l'homme à la rencontre de l'intellect de la femme pour parvenir à sa finalité : la procréation. Force est de constater qu'ici, même s'il ne le souligne pas, il s'inscrit dans la droite ligne de Platon qui, à la fin du discours de Diotime dans *Le Banquet*, révèle à travers Socrate la finalité de l'amour : l'immortalité. Mais puisque les hommes ne peuvent la saisir d'eux-mêmes, parce qu'étant des mortels, alors ils recourent à un autre moyen : la procréation biologique ou spirituelle, comme nous pouvons le lire sous la plume de Platon :

*« Ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur, « pour la totalité du temps à venir ». Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; oui [...] il en est qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme ».*¹⁴⁶

Bien qu'il rejette le dualisme platonicien de l'amour, Schopenhauer maintient sa finalité, ainsi que le confirme sa déclaration :

*« Cette aspiration métaphysique de la volonté n'a d'autre sphère d'action dans la série des êtres que les cœurs des parents futurs : saisis alors d'une ardente passion, ceux-ci s'imaginent désirer pour leur propre compte ce qui pour le moment n'a qu'un but purement métaphysique, c'est-à-dire placé en dehors de la série des choses réellement existantes »*¹⁴⁷.

Pour ce philosophe allemand, l'amour doit être perçu comme un processus complexe qui, jusque-là, a échappé aux penseurs parce qu'écartant la dimension sexuelle. Or, c'est justement à travers la sexualité que se dévoile l'amour véritable. Autrement dit, c'est l'amour sexuel qui traduit explicitement sa nature et sa finalité qui consiste à renforcer sa volonté de vivre.

Précisons au passage que Bergson, dans son ouvrage de 1932, examine avec méfiance ce concept de volonté de Schopenhauer pour ne pas tomber dans l'écueil que représente le finalisme. Sans nier la volonté humaine, garante de la liberté et de la responsabilité de l'homme, l'auteur des *Deux sources* hésite à étendre le concept schopenhauerien de volonté à l'être en général ou à la nature. Il lui préfère le l'expression « intention de la nature » qui lui semble plus compatible avec l'idée d'imprévisibilité pour justifier les dérives humaines contrecarrant le mouvement général de l'amour.

¹⁴⁶ Le Banquet 208e-209a dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 143.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel*, op. cit., p. 35.

Contrairement à Bergson, Schopenhauer établit une parfaite équivalence entre la volonté et l'être, et toute sa théorie de l'amour se fonde sur cette équivalence. Il replace délibérément l'origine de l'amour dans le vouloir-vivre en faisant de la sexualité le moteur qui impulse l'être de l'avant. C'est dans cette optique qu'il établit une relation étroite entre l'amour et la procréation, faisant de cette dernière la finalité de l'amour. Il affirme explicitement : « *La passion amoureuse, dans son essence, a pour but la procréation de l'enfant avec ses qualités, et c'est de là qu'elle tire son origine* »¹⁴⁸. En termes plus clairs, le philosophe allemand fait tout contribuer à la défense absolue et à la conservation du vouloir-vivre. L'amour sexuel y participe à un titre spécial en tant que principe de sa perpétuation.

À l'opposé de Platon et de Plotin, pour ne citer que ceux-là, Schopenhauer considère le mal comme inhérent à la nature, ralliant ainsi le gnosticisme. À ses yeux, l'expérience immédiate, que l'homme peut avoir de lui-même, le ramène toujours à l'expression de sa propre volonté. Il se découvre comme un être de désir. Parallèlement, c'est dans cette expérience de soi qu'il prend conscience de l'existence du mal, c'est-à-dire de sa finitude et, donc, de la mort. D'où sa conclusion que la mort, le mal et la souffrance sont consubstantiels à l'humanité. De ce fait, elle doit en prendre conscience et continuer à vivre. Il encourage l'homme à jouir pleinement de la vie, étant donné qu'il ne peut en aucun cas y renoncer.

En partant de l'idée de souffrance et de mort, principaux obstacles, qui menacent l'existence de la volonté, le philosophe allemand essaie de les contrecarrer en introduisant la procréation. Dans son chef d'œuvre *Le monde comme volonté et représentation*, il déclare : « *Le plus grand de tous les maux, la pire de toutes les menaces, c'est la mort, et la plus grande angoisse, l'angoisse de la mort* »¹⁴⁹. Il revient sur cette idée de mort dans *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* en ces termes : « *Dans sa profusion même la vie se nourrit de la mort, tout comme la nature est toujours aussi "morture"* »¹⁵⁰.

De son analyse, il déduit que les faits et gestes de l'homme contribuent d'une certaine manière à ajourner la mort et la souffrance qui, bien qu'étant innées, doivent être écartées autant que possible. Ainsi, même si l'être humain est mortel par nature, sa volonté de vivre doit le conduire à user de son ingéniosité pour parer à cette éventualité, ce qui explique son besoin de procréer. De plus, la procréation permet de corriger ses défauts et, par conséquent, d'améliorer l'espèce humaine. Tels sont en réalité les enjeux de l'amour sexuel.

Vu ces enjeux, Schopenhauer est donc obligé de définir des conditions favorables à la procréation pouvant améliorer l'espèce, ce qui restreint sa définition philosophique de l'amour. C'est ainsi que, dans un premier temps, il le conçoit comme une passion n'affectant qu'une frange de l'humanité : les jeunes, ce qu'il dit autrement

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

¹⁴⁹ SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation 2. 2.*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1878.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, *op. cit.*, p. 15.

quand il soutient que l'amour « *accapare sans cesse la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité ; but final de presque tous les efforts des hommes, il exerce dans toutes les affaires importantes une déplorable influence* »¹⁵¹. Il choisit cette frange parce qu'elle correspond à la période de fécondité, mais pour que celle-ci soit opérante, il faut choisir des individus de sexes opposés. Il s'oppose ainsi à toute idée d'amour homosexuel, ce qui le rapproche de Plotin, puisque cet amour ne saurait procréer, du moins, naturellement.

De surcroît, le philosophe accorde une importance capitale au choix des partenaires, parce qu'au final c'est de lui que dépend la qualité physique et morale de la progéniture et, donc, la perfection de l'espèce. Pour autant, il ne saurait exister de rivalité dans la nature puisque, chez Schopenhauer, chaque homme peut trouver un partenaire idéal prédisposé à l'aimer. Ici, le philosophe semble s'inspirer du mythe de l'androgynie de Platon qui stipule que chaque être possède sa moitié dans la nature. La quête de ce partenaire idéal exige cependant un certain discernement que l'instinct aide à réaliser, comme il le suggère : « *L'instinct leur apprend dans quelle mesure le rapport convenable existe entre eux deux, et, en sus des autres considérations relatives* »¹⁵². Précisons que par « *autres considérations* », il entend les qualités physiques et psychiques qui permettent à la descendance de se perfectionner. Cet instinct correspond à ce qu'il appelle le génie de l'espèce, dont il affirme : « *Dans tous ceux qui sont capables de procréer, le génie de l'espèce médite sur la génération à venir* »¹⁵³. En somme, c'est cette méditation qui aide au discernement des améliorations à apporter à l'espèce et au choix de la partenaire appropriée.

Malgré toutes ces dispositions naturelles, l'actualisation du vouloir-vivre dans l'amour peut rencontrer des obstacles, vu que certains couples restent stériles. Mais, soutient-il, même si leur amour ne procréé pas, sa portée métaphysique demeure réelle, car il dépasse le simple sentiment. En ce sens, il faut le concevoir comme un principe transcendant d'« *essentia æterna* »¹⁵⁴ qui pousse à l'action leur volonté pour la survie de l'espèce. Dans le cas de la stérilité, l'amour peut réussir à contourner les obstacles, en créant d'autres moyens de maintien du vouloir-vivre, ce qui explique qu'il n'y a nécessairement pas échec.

En définitive, la pérennité de l'humanité dépend de l'amour et la nature y participe en prédisposant les hommes à l'amour, telle est son origine. Ainsi la métaphysique schopenhauerienne présente l'amour sexuel, ou l'amour de soi, comme un principe essentiel dans le monde réel, parce que participant à la perpétuation de l'être, idée qui se retrouve aussi chez Bergson. Contrairement au philosophe allemand qui pense l'amour comme un état provoqué par un processus spécial¹⁵⁵, le philosophe français le conçoit comme étant lui-même le processus.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel*, op. cit., p. 6.

¹⁵² *Ibid.*, p. 29.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

En outre, reconnaît Schopenhauer, cette métaphysique de l'amour semble ouvrir la brèche aux dérives morales, puisque le concept de volonté de vivre est souvent perçu comme synonyme d'égoïsme. Cela permet de penser que l'amour de soi, qui préside à tout acte du *moi* et à toute relation avec autrui, comporte le risque de réduire l'autre à un objet de désir, objet à conquérir pour parvenir à sa fin. Dès lors, il devient nécessaire de recadrer cet amour afin d'éviter les dérives. C'est ce qui pousse Schopenhauer à élaborer une théorie morale.

2.1.5.2. La refondation morale de Schopenhauer

2.1.5.2.1. La critique des morales classiques

La morale occupe une place centrale chez Schopenhauer, pour qui, la question du mal donne à l'étonnement philosophique une orientation particulière. Il en fait même l'origine de la métaphysique puisqu'elle représente la plus grande inquiétude de l'humanité. Parce que l'expérience prouve que l'être hanté en permanence par l'idée de souffrance et de mort ne peut s'empêcher de s'interroger, le philosophe voit dans cette interrogation une quête existentielle qui n'est rien d'autre que la métaphysique. Analysant l'idée schopenhauerienne de souffrance, son commentateur Christian Jandiecke l'explique en ces termes :

« Elle constitue le "ton fondamental" des êtres vivants, leur "propriété immuable et absolue" : elle est "pulsion vitale universelle", "instinct irrationnel" sans but, sans cause, "sans raison". Cette volonté anonyme, transindividuelle et anarchique car soustraite au principe de raison, "cet animal sauvage qui n'attend qu'une occasion pour s'enrager et se déchaîner" ravage la planète selon Schopenhauer »¹⁵⁶.

Cette description met en lumière l'inhérence de la souffrance à la vie. Partant de là, faut-il croire que le philosophe se résigne face au mal et corrobore-t-il sa fatalité ? Evidemment non, car il demeure convaincu que la morale peut et doit aider l'humanité à parvenir au salut. D'après lui, tous les théoriciens de la morale ont échoué dans leur entreprise parce qu'ils n'ont pas pris en compte la véritable essence humaine : la volonté de vivre. Ses devanciers invite plutôt à une négation du vouloir-vivre, raison pour laquelle leur morale ne peut contenir les immoralités ? De là naît son désir de refonder la morale en partant d'une vraie connaissance de la vie, refondation qu'il commence par une critique de toutes les théories morales depuis Socrate, le père de la morale, jusqu'à la philosophie moderne. Il leur reproche de s'appesantir sur la relation entre la vertu et le bonheur. C'est ce qui explique que la morale des Anciens, notamment celles des cyniques et celles des stoïciens, se réduit à une théorie eudémone et celle des Modernes, à une doctrine du salut. Il écrit à ce propos :

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 15.

« *Les Anciens voulaient démontrer l'identité de la vertu et du bonheur : mais ces derniers étaient comme deux figures qui ne coïncident jamais, quelle que soit la façon dont on les dispose. Les Modernes voulaient lier les deux non pas selon le PRINCIPE D'IDENTITÉ, mais selon le PRINCIPE DE RAISON, donc faire du bonheur une conséquence de la vertu, en vue de quoi ils devaient cependant recourir ou à un monde différent du monde connaissable, ou à des sophismes* »¹⁵⁷.

Dans sa critique, Schopenhauer s'arrête aussi sur la morale religieuse qui lui semble plus rationnelle, bien qu'étant inspirée de la foi, comme il le souligne : « *Le peuple considère que la morale est fondée par la théologie, en tant que volonté exprimée par Dieu* »¹⁵⁸. Même s'il reste critique envers les religions monothéistes qu'il accuse d'exploiter le besoin métaphysique de l'homme, en lui proposant de résoudre la question de la mort et de la souffrance dans le but de l'aliéner, il voit dans les systèmes religieux un fait intéressant pour son argumentation : la notion de volonté divine.

Le désir de refonder objectivement la morale oriente Schopenhauer sur les pas de Kant. Il partage avec lui la conviction que toutes les morales antérieures omettent, dans leur théorie, l'essence de la vie livrée par l'expérience. Pour Kant, derrière la conduite humaine se cache un principe qui la dépasse et qui renvoie à une autre réalité intelligible : les noumènes, idée qu'approuve Schopenhauer dans son commentaire :

« *En philosophie le fondement éthique, quel qu'il soit, doit à son tour trouver son point d'appui et son support dans quelque métaphysique, c'est-à-dire dans une explication donnée du monde et de l'existence en général, car la compréhension vraie et ultime de l'essence intime de la totalité des choses doit nécessairement être liée de très près à la compréhension du sens éthique de l'activité humaine* »¹⁵⁹.

Son enthousiasme pour Kant sera cependant de courte durée, puisque celui-ci se contente de la spéculation pure pour dégager le fondement moral. Il critique cette démarche, en faisant remarquer que « *le principe éthique se présente chez KANT comme un principe transcendantal ou métaphysique tout à fait indépendant de l'expérience et de ce qu'elle nous apprend* »¹⁶⁰. Parce que Kant ne considère pas la réalité comme telle, il se contente d'établir des lois morales déduites *a priori* de la raison et non de l'expérience pratique. Sa conception erronée de la réalité a aussi abouti à une interprétation erronée de la métaphysique de la nature et de toutes les lois qui en dérivent, notamment la loi morale. Comme le souligne Schopenhauer, l'impératif kantien n'est pas déduit comme un fait de conscience, puisque Kant écarte le vécu psychologique dans l'expérimentation de l'efficacité de cet impératif. Il établit une fondation formelle qui ne s'appuie ni sur l'expérience empirique, ni sur la volonté, ni sur des conditions objectives extérieures, mais simplement sur l'universalité de la loi. En somme, c'est le décalage entre théorie et pratique dans sa conception métaphysique de la nature qui constitue la source d'erreur dans la morale kantienne.

Cette démarche kantienne a désorienté les théoriciens postérieurs. À l'instar de plusieurs philosophes, Schopenhauer tentera de partir de l'expérience pour refonder

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

la morale, car la spéculation seule ne permet pas d'atteindre le principe moral. Cette première critique schopenhauerienne d'ordre méthodologique se double d'une autre critique axée sur la notion de nécessité absolue. Bien qu'il accorde à Kant le mérite de rompre la corrélation entre la vertu et le bonheur établie par la morale traditionnelle, Kant reste encore redevable à son héritage théologique. Pour lui, il ne fait aucun doute que les notions de loi, de prescription, de devoir et de commandement que le philosophe de Königsberg insère dans sa théorie, sans les déduire de l'essence de la nature humaine, trouvent leur origine dans le « *décalogue mosaïque* »¹⁶¹. Il s'est contenté de les transposer dans sa morale sans démonstration pratique. Par conséquent, elles doivent être éliminées du raisonnement puisque la logique veut qu'« *un concept qui ne peut témoigner d'une autre origine que de celle-là ne saurait s'immiscer sans plus dans la philosophie éthique, mais doit être expulsé jusqu'à ce qu'il soit attesté et introduit par une preuve légitime* »¹⁶².

Aux yeux de Schopenhauer, cette influence de la religion n'est pas spécifique à Kant, mais à toute la philosophie morale post-kantienne, ce qui explique qu'elle se présente comme un ensemble de prescriptions et de devoirs plus ou moins éloigné de son essence. Si la morale doit être, selon lui, une « *métaphysique de la conduite humaine, c'est-à-dire de ce qui s'étend au-delà de l'existence phénoménale pour toucher à l'éternité, ce qui a été reconnu par tous les peuples, toutes les époques et toutes les doctrines religieuses, ainsi que par tous les philosophes* »¹⁶³. Les théories morales modernes sont assimilables à un ensemble de commandements qui font appel à un devoir impliquant une punition ou une récompense. Il faut souligner que cette morale s'appuie au fond sur l'intérêt personnel, puisque l'homme obéit suivant son aspiration, ce qui en fait une morale utilitaire. Pour Schopenhauer, il serait plus juste de dire que cette morale moderne porte une valeur égoïste.

Contrairement à cette morale, Kant trouve plus de faveur aux yeux de Schopenhauer, car il a réellement saisi le principe qui fonde la moralité, c'est-à-dire l'idée d'une force impulsive capable d'agir sur la volonté. « *Il s'agit, écrit-il, de la LOI DE MOTIVATION, une forme de la loi de causalité, c'est-à-dire la causalité médiatisée par la connaissance* »¹⁶⁴. C'est dire que le principe moral renvoie à une force stimulante capable d'inciter la volonté humaine à une bonne action ; en ce sens, elle peut être considérée comme une cause. Cette loi de causalité mise en évidence par Kant doit être démontrée à partir de l'expérience. Pour ce faire, il suffit de s'appuyer sur l'expérience humaine, d'examiner les actes individuels, les faits politiques et religieux à travers lesquels se manifeste la loi morale, comme il le confirme : « *On ne saurait admettre sans preuve l'existence de lois MORALES indépendantes de préceptes humains, d'institutions d'État ou de*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

doctrines religieuses »¹⁶⁵. Cette démarche expérimentale conduit à la source de toute moralité et à l'essence de la vie.

Dans sa refondation, Schopenhauer opte pour la synthèse qui consiste à partir des phénomènes pour remonter à la source, quand il explique : « *En partant d'une métaphysique donnée et supposée vraie, on parviendra par une voie SYNTHÉTIQUE au fondement de l'éthique : le fondement serait alors construit par le bas, et l'éthique trouverait donc un appui solide alors construit par le bas* »¹⁶⁶. Le philosophe allemand s'appuie particulièrement sur la religion. C'est là un point de convergence avec Bergson qui intègre aussi la religion dans sa théorie, mais contrairement au philosophe allemand, il reste bienveillant à son égard. Schopenhauer apprécie particulièrement la notion de volonté divine que la religion propose comme fondement théologique de sa morale. Par analogie, il admet que la Volonté de vivre suffit comme principe moral. C'est, du moins, ce que laisse entendre sa remarque : « *On tente bien au contraire d'authentifier la loi révélée en tant que volonté de Dieu en démontrant qu'elle s'accorde avec nos idées morales naturelles, en faisant alors appel à elles comme à ce qu'il y a de plus immédiat et de plus certain* »¹⁶⁷. Cette démarche analogique lui semble rationnelle et préférable à celle de la philosophie du moyen-âge qui, selon lui, a transposé la théologie dans la philosophie en l'appuyant sur des données religieuses. Pourtant, personne ne conteste la rationalité de cette philosophie et c'est en usant de ce même procédé que les philosophes contemporains ont élargi leur morale à la religion pour asseoir leur fondement moral.

Même s'il se sert d'elles dans sa morale, Schopenhauer reste critique à l'égard des religions monothéistes. Il les voit comme une supercherie qui fait croire à l'homme l'idée d'une existence immortelle dans l'au-delà. Sur cette promesse, elles adossent leur moralité n'ayant pour but que de détourner l'homme de la Volonté de vivre. Il leur préfère d'ailleurs le brahmanisme et le bouddhisme qu'il considère comme étant « *la religion originaire et familière de notre propre peuple dont on sait que les racines sont asiatiques* »¹⁶⁸. Pourquoi un tel enthousiasme pour ces religions orientales ? Schopenhauer paie-t-il sa dette de reconnaissance si l'on sait qu'étant jeune, en proie aux délires, il avait trouvé son chemin de salut dans ce mysticisme oriental ? Bien que cette filiation avec l'Asie paraisse problématique, cette religion l'autorise à faire de la volonté le fondement moral.

En conclusion, pour Schopenhauer, ses prédécesseurs sont divisés sur la question du fondement moral, parce qu'ils ont ignoré l'essence humaine. Aussi se sont-ils égarés en cherchant ce fondement soit dans une idée, soit dans la conscience morale, soit dans un autre principe. En prônant la rupture avec les systèmes philosophiques et religieux, il entend proposer une vraie morale fondée sur un principe métaphysique déduit de l'existence réelle : la Volonté de vivre

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁸ *Ibid.*

2.1.5.2.2. *La Volonté de vivre comme fondement moral*

Notons d'abord que Schopenhauer distingue le principe du fondement. Par principe, il entend « *l'expression la plus courte et la plus concise pour désigner la conduite qu'elle prescrit, ou, si elle n'a pas la forme impérative, la conduite à laquelle elle attribue une valeur proprement morale* »¹⁶⁹. Quant au fondement, il renvoie à la raison d'être de l'obligation, de la recommandation, de l'éloge ou de la vertu. C'est cette raison ou source que tente de dégager sa théorie morale. Etant donné que cette source est intérieure à l'homme, elle découle de la connaissance qu'il possède de son essence. Parce que celle-ci coïncide avec l'essence universelle, l'homme n'y accède que par intuition. Chez le philosophe de la Volonté, la méthode intuitive permet d'une part de distinguer la vraie connaissance des représentations offrant une vision multiple des phénomènes, vision qui n'est qu'une illusion. D'autre part, elle permet de saisir l'essence des phénomènes ou la *chose en soi* qui se cache derrière les phénomènes. Ainsi, la connaissance intuitive ouvre tous les univers clos et favorise le passage d'un monde à l'autre, des phénomènes aux noumènes, des choses à leur essence, du sensible au transcendant, de l'individu à l'universel, du *moi* à autrui, ce qui en fait, selon l'expression schopenhauerienne, "des vases communicants".

L'apport de la méthode intuitive demeure considérable dans sa morale, parce qu'ouvrant au fondement de l'éthique qu'il résume dans ce précepte : « *TEL individu [qui] se reconnaît immédiatement lui-même, reconnaît sa vraie nature, dans un AUTRE* »¹⁷⁰. Qu'est-ce à dire, sinon que la connaissance intuitive dévoile l'unité des êtres, lorsqu'elle parvient à leur vraie nature qui demeure unique. En utilisant l'intuition sensible, chacun peut remonter à cette essence commune à lui et aux autres, source de toutes les vertus. Le philosophe précise justement que c'est « *la conception du rapport entre moi et le moi d'autrui, qui se trouve au fondement des actions d'un caractère bon* »¹⁷¹. L'homme qui découvre et accepte cette nature commune, respecte et sert l'autre de manière désintéressée. Nous dirons même que cet homme voit l'autre comme une part de lui-même dont il doit prendre soin.

Au nom de leur appartenance commune à la même nature, tous les hommes sont obligés en conscience d'à accomplir leurs devoirs envers autrui. Ainsi, de cette appartenance commune naît toute moralité dans les actes et les relations. Si cette conception est ignorée, elle engendre des effets néfastes. En d'autres termes, toute idée de différence de nature entre les individus devient source d'immoralité. Le philosophe déclare à ce propos : « *L'égoïsme, l'envie, la haine, la persécution, la dureté, la vengeance, la joie maligne, la cruauté font appel à la [dernière] conception* »¹⁷². Ce qui revient à dire que l'ignorant devient un méchant et un orgueilleux nourrissant des sentiments d'hostilité et de jalousie, tandis que l'homme rationnel cultive la bonté en entretenant des relations amicales avec les autres.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷² *Ibid.*, p. 237.

De là, retenons que l'amour et la haine sont des conséquences de la connaissance ou de l'ignorance du principe d'individuation, car l'une ou l'autre influence positivement ou négativement les actes, les caractères et les sentiments de l'individu. Si l'homme est tourné vers lui-même, il vit de manière égoïste, tandis que s'il accepte cette appartenances commune, il demeure ouvert et solidaire des autres. Cet homme bon sera enclin à la sympathie, à la générosité et, donc, à l'amour. Une telle attitude lui procure le bonheur, puisqu'il contribue à l'unité de l'essence humaine. Comme le laisse entendre la conclusion schopenhauerienne, « *de là naît cette profonde paix intérieure et cet état d'âme tranquille, serein, satisfait, en vertu duquel tout son entourage se sent bien* »¹⁷³. Ce bonheur s'intensifie davantage quand il étend sa bonté au plus grand nombre, même à ses ennemis. Là, son mérite devient incommensurable car, aux yeux du philosophe, le meilleur homme est celui qui « *rend le bien pour le mal* »¹⁷⁴.

À l'opposé, celui qui vit dans la méchanceté et la haine reste à plaindre à cause de son ignorance. Mais, un simple regard intuitif lui suffit pour passer du sentiment de haine à l'amour car, souligne le philosophe, s'il « *pouvait pénétrer de son hostilité son adversaire le plus détesté et accéder jusqu'au tréfonds de celui-ci, c'est lui-même qu'il découvrirait, à sa propre surprise* »¹⁷⁵. C'est dire que l'intuition le conduirait à la découverte, au fond de l'autre, d'une nature identique à la sienne, ce qui le dissuaderait de le haïr.

De ce qui précède, il ressort que l'homme peut être motivé dans ses actes par des intentions perverses aussi bien que par de bonnes intentions. Ce qui permet de déduire que le fondement moral se trouve dans l'intention qui sous-tend l'acte, comme l'affirme Schopenhauer : « *Je considère au contraire que c'est l'INTENTION SEULE qui décide si une action a une valeur morale ou non, si bien que cette action peut être condamnable ou louable selon l'intention* »¹⁷⁶. Ainsi, le discernement de l'intention animant la volonté, permet de déterminer le sens moral de l'action.

Dans la morale schopenhauerienne, si l'égoïsme et la pitié révèlent la qualité morale, seule la pitié engendre une vraie moralité, c'est-à-dire des actes qui visent le bien d'autrui. Il reste convaincu que la pitié « *s'est révélée être la seule source d'ACTION NON ÉGOISTES* »¹⁷⁷ auxquelles il attribue exclusivement une valeur morale. En somme, la pitié de l'autre, qui trouve son fondement dans l'unité de nature entre tous les individus, fonde toutes les vertus dont les plus essentielles sont la justice et la charité. Tout bien accompli de manière désintéressée n'a pour motif que de mettre fin à la détresse de l'autre assimilable à une part de soi, puisque la connaissance intuitive supprime toute illusion de supériorité ou de différence entre les hommes.

L'homme moral n'est inquiété ni par la souffrance, ni par la mort, parce que son existence se prolonge dans celle des autres. Conscient de cette unité de la vie, il est

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 231.

prêt à se sacrifier pour les autres, parce que persuadé qu'il continue de vivre, même mort, à travers eux. En ce sens, l'homme qui donne sa vie pour sa patrie mérite encore plus d'éloge, comme l'exprime Schopenhauer : « *Celui qui affronte la mort pour sa patrie s'est délivré de l'illusion qui limite l'existence à sa personne : il étend sa nature à ses compatriotes* »¹⁷⁸, car il vit à travers tous ses concitoyens. En un mot, seul l'homme conscient de son appartenance commune peut vouloir le bien de tous les hommes jusqu'à mourir pour eux.

En conclusion, la morale de Schopenhauer trouve sa source dans la nature, puisque tous les êtres humains possèdent en commun la Volonté de vivre qui constitue leur essence. Cette communauté d'essence les oblige, en conscience, à s'aimer et à s'entraider pour le bien commun. Une telle conscience morale ne peut être impulsée de l'extérieur, mais uniquement de l'intérieur. L'échec de la morale traditionnelle qui propose des règles et des lois vient de l'ignorance de la connaissance intuitive qui seule permet de déduire un fondement moral à partir de la nature humaine. Cet échec a conduit Schopenhauer à concilier l'essence humaine et la morale, faisant de l'essence humaine le fondement de la morale.

De ce point de vue, Bergson se rapproche de Schopenhauer. Ils conviennent que les théoriciens de la morale ont pour première tâche de saisir cette essence humaine, afin de proposer une morale agissante. À cela, il faut ajouter que leur conception du devoir moral de l'homme envers les autres semble identique, puisqu'ils pensent le devoir moral comme une invitation à rechercher le bien d'autrui. Cependant, leurs théories morales divergent parce que leurs conceptions de cette essence s'opposent. Le philosophe allemand fait de la Volonté de vivre, essence humaine, le fondement moral ; le philosophe français remplace par l'Amour la Volonté de vivre.

Pour finir, Schopenhauer reste persuadé qu'il est plus avantageux pour les systèmes philosophiques et religieux de convaincre l'humanité de correspondre à son essence, la Volonté de vivre, et de l'aider à vivre pleinement. Or, observe-t-il, c'est l'inverse qui se passe, car ces systèmes semblent détourner l'humanité de cette essence commune, de sa volonté et de l'amour véritable, l'amour sexuel en tant que principe de conservation du vouloir-vivre. L'exemple le plus patent est celui de la mystique.

2.1.5.3. *La mystique, négation de la volonté de vivre*

Schopenhauer conçoit l'amour comme un principe de conservation de la Volonté de vivre et une conséquence de la vraie connaissance de la nature et de l'humanité. Or, l'amour sexuel qui correspond à l'expression la plus parfaite de cet amour est souvent mal perçu par les doctrines morales philosophiques et religieuses. Le philosophe reste critique envers la morale religieuse qui déprécie la sexualité et établit des garde-fous et des sanctions sévères, alors que la philosophie la banalise. En ce sens

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 238.

Nietzsche accuse le christianisme de tuer l'amour et la philosophie de le discréditer au bénéfice de l'amour de la sagesse.

Schopenhauer demeure persuadé que tout ce qui est contraire à l'amour sexuel demeure irrationnel et immoral. Ainsi, toute discipline qui impose l'ascèse, le sacrifice ou la chasteté à l'homme se présente comme une menace pour l'humanité. On comprend qu'il cible principalement la religion et la mystique. De fait, les doctrines religieuses et mystiques inculquent à l'homme un style de vie austère, en l'invitant au sacrifice et à l'abnégation. Ces attitudes contraires au vouloir-vivre ne visent qu'à contenir ses désirs et ses appétits sexuels, à l'empêcher d'en profiter pleinement. À ce titre, les pratiques religieuses et mystiques torturent l'homme plus qu'elles ne le libèrent de l'angoisse existentielle causée par la souffrance et l'idée de mort. En termes schopenhaueriens, quand l'homme s'enferme dans la religion, il choisit de se laisser bernier, puisque les croyances religieuses appuyées par la morale lui cachent sa réalité et le détournent de sa volonté de vivre. Pour le philosophe, l'immortalité et le bonheur éternel, que les religions proposent aux adeptes en récompense à leur piété ou obéissance, ne sont qu'une duperie, parce qu'ils dépendent de la vraie connaissance.

En réalité, selon lui, la connaissance intuitive suffit pour aider l'homme à découvrir sa nature unique et les actes bienveillants qui contribuent à la pérennité de son essence, sans passer par les religions, comme c'est le cas du mystique oriental. À ses yeux, la vraie mystique, qu'il appelle aussi mystique pratique, consiste à poser des actes qui soient des bienfaits purs contribuant à la conservation de l'être. Même s'il réduit la mystique à sa dimension pratique, celle-ci « *provient finalement de la même connaissance qui constitue toute mystique authentique et ne peut vraiment être expliquée d'aucune autre manière* »¹⁷⁹. Il convient de préciser que son réductionnisme de la mystique à l'acte lui permet de la faire coïncider avec sa morale. C'est pourquoi, en dehors de cette visée pratique, toutes les autres caractéristiques de la mystique sont à négliger.

Pour conclure, nous convenons que Schopenhauer propose avec audace une métaphysique de l'amour sexuel assez originale, puisque les théories philosophiques de l'amour occultent souvent sa dimension sexuelle. De ce point de vue, nous lui accordons la paternité de la métaphysique de l'amour sexuel. Toutefois, il nous semble que sa théorie réduit la nature et le processus amoureux à un calcul d'intérêts, bien qu'il tente de se défendre en introduisant les notions de désintéressement, de pureté d'intention et d'appartenance commune. Paradoxalement, la finalité qu'il assigne à l'amour, c'est-à-dire la recherche de l'immortalité, rend cet amour intéressé. Autant dire que l'homme aime les autres, pas uniquement au nom de leur appartenance commune, mais parce que c'est la condition *sine qua non* pour sa perpétuation et de son bonheur. En somme, pour Schopenhauer, vivre pleinement et vivre l'amour sexuel sont dépendants, conviction qui suffit comme principe moral pour aider l'humanité à vivre dans le bonheur. Par conséquent, il s'avère inutile de recourir à tout autre système philosophique, religieux ou mystique.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation 2. 2.*, op. cit., p. 238.

En définitive, les relations entre théorie de l'amour et morale présentent chez tous les philosophes précités : Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et Schopenhauer, se retrouvent aussi chez Bergson, pour qui, la métaphysique de l'amour ne peut se concevoir sans la morale ni la mystique. Toutefois, dans sa théorie de l'amour, la mystique constitue une charpente qui suscite un débat.

2.2. METAPHYSIQUE DE L'AMOUR ET MYSTIQUE : CONTINUITÉ OU DÉFORMATION DANS LA PENSÉE BERGSONIENNE ?

La philosophie bergsonienne de la vie trouve son sommet dans la réflexion sur l'homme et sur ses principes de vie et d'action, ce qui explique son passage d'une métaphysique de la vie à une métaphysique de l'amour, dans laquelle l'amour devient principe. Il part d'une lecture inversée de l'histoire de la vie en s'appuyant sur l'expérience de l'Europe de l'entre-deux-guerres, symbolisant l'humanité égarée qui recherche à retourner à son élan originel. À ses yeux, l'humanité moderne, qui a vécu les grandes guerres, cherchait à se réaliser dans la matérialité, oubliant son essence et sa destinée. Les conséquences tragiques de cet égarement sont matérialisées par l'inhumanité décriée à la fin de la première guerre mondiale. Cette catastrophe ayant entraîné la mort de plusieurs millions de personnes laisse transparaître une autre face de l'humanité dont Bergson ne peut faire fi. Ces immoralités ont suscité chez lui un bouleversement profond qui l'a impulsé dans une quête de l'origine de l'immoralité et d'une solution efficiente.

En tant que penseur, Bergson a voulu d'abord participer à la réflexion et, en tant qu'homme d'action, assumer aussi ses responsabilités et devoirs de citoyen pendant la première guerre mondiale. Après la guerre, il quitta toutes ses fonctions pour accomplir, à sa manière, sa lutte contre l'immoralité. Son ambition d'aider l'humanité à se transformer le conduisit à la quête d'une morale réellement efficiente parce que fondée à partir de l'essence humaine. L'élaboration de sa nouvelle morale suppose d'abord la rupture avec la morale classique et l'élargissement de son intuition pour saisir le vrai fondement moral.

Partant d'une analogie avec sa théorie de la vie, le philosophe propose de remonter au fondement moral qui n'est autre que l'origine même de la vie. Or, si l'intuition permet de dévoiler le processus général de la vie, rien n'empêche de penser qu'elle peut aussi dévoiler le processus moral quand on l'applique à la réalité historique. C'est ce que tente Bergson en proposant une herméneutique de l'histoire moderne. Nous pouvons déjà envisager que toutes les expériences acquises sur le terrain, en tant que philosophe et diplomate, serviront de sous-bassement à son analyse critique de cette époque. Ce qui confirme que le bergsonisme ne peut se comprendre sans l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres, bien qu'il la dépasse.

Pour élucider la démarche bergsonienne qui a abouti à sa théorie morale fondée sur sa métaphysique de l'amour, elle-même adossée à la mystique, nous sommes tenues de clarifier la corrélation qu'il établit entre la philosophie ou la métaphysique et la mystique.

2.2.1. Le mysticisme classique : une **source d'inspiration**

Bien que la conception bergsonienne de la mystique soit sujette à la polémique, elle permet d'élucider sa théorie de l'amour proposée dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'approche réductionniste de Bergson résume le mysticisme en quelques éléments qui, par ailleurs, trouvent leur écho dans sa métaphysique de l'amour. Il retient de la mystique chrétienne que l'amour peut être élevé au rang de principe créateur que l'homme peut expérimenter, mais aussi être considéré comme fondement moral, comme c'est le cas avec l'éthique chrétienne. Pour résumer, disons que notre auteur déduit de son étude de la mystique une portée métaphysique et morale de l'amour.

Toutefois, il convient de souligner que, selon lui, la mystique demeure inconsciente de sa portée métaphysique et morale. Du moins, le mystique ne peut exposer rationnellement la portée de son expérience. Pour en dévoiler le sens, Bergson se fait penseur de la mystique, en élaborant une métaphysique de la mystique dans laquelle il démontre sa rationalité, son mérite et son apport dans l'histoire de la pensée. Cette rationalité avérée l'autorise à utiliser la mystique comme méthode philosophique ou, du moins, comme un moyen de dépassement de la philosophie.

Ce sont, en somme, ces deux orientations qui se dégagent dans la pensée bergsonienne de la mystique. Il s'inspire du mysticisme d'une part pour asseoir sa théorie de l'amour et, d'autre part comme une méthode philosophique. C'est autour de ce double usage que nous articulerons notre analyse de la conception bergsonienne de la mystique.

2.2.1.1. **Qu'est-ce-que la mystique ?**

La conceptualisation en philosophie n'est pas synonyme de création de néologismes, car le philosophe peut partir des concepts, des croyances et des idées en place pour élaborer sa propre doctrine, en se les appropriant ou leur assignant un nouveau contenu. Avec Bergson, nous assistons à une telle entreprise qui aboutit à une philosophie originale ; même s'il utilise *a priori* le vocabulaire courant, il assigne aux notions des sens spécifiques. C'est dans cette optique que sa réduction du sens de la mystique nous oblige à définir son acceptation personnelle de la notion, pour mettre en évidence l'originalité de sa pensée sur le mysticisme, avant d'en évaluer la pertinence dans sa métaphysique. Mais, avant de nous plonger dans l'univers conceptuel bergsonien, il convient de définir la notion de mystique au sens général du terme.

Le terme “mystique” en tant que qualificatif peut désigner soit ce qui est relatif au mystère d'une religion soit ce qui est relatif au mysticisme. Il convient de préciser que, dans le cadre de notre travail de recherche, la notion de “mystique” se rapportera plus au mysticisme. Par “mysticisme” nous entendons toute doctrine qui soutient la possibilité pour l'homme d'entrer en contact avec un principe transcendant, qu'il soit d'ordre métaphysique ou d'ordre religieux. Quant au substantif “mystique”, il renverra aussi bien à cette expérience vécue, qu'à la personne même qui vit une expérience intime, c'est-à-dire la personne qui entre en contact direct ou en communion intime avec l'Être supérieur ou la divinité.

Cette définition apparemment simple n'en cache pas moins la complexité du mysticisme, comme en témoigne la succession des doctrines mystiques dans l'histoire. De fait, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, les doctrines mystiques se succèdent et parfois cohabitent sans se ressembler dans les pensées philosophique et religieuse. Le philosophe polonais Leslek Kolakowski donne une belle définition qui englobe toutes formes de mystique, définition que nous reprenons intégralement tant elle est pertinente. Il entend par mysticisme,

la « doctrine selon laquelle il est possible, dans certaines conditions, que l'âme humaine, qui est une réalité différente du corps humain, communique au moyen d'une expérience (non sensible, mais analogue par son caractère direct à celle qui se produit dans le contact des sens humains avec leurs objets) avec la réalité spirituelle qui conserve la primauté (dans le temps ou dans la création) par rapport à toute autre réalité ; on admet en même temps que cette communication, liée à une intense affection d'amour, et en outre libre de toute participation des facultés physiques de l'homme, constitue un bien particulièrement désiré et qu'elle est, du moins dans ses formes les plus intenses, le bien suprême auquel l'homme peut accéder dans sa vie sur terre »¹⁸⁰.

Cette définition décrit les traits essentiels de la mystique qui intéressent particulièrement la philosophie. Elle pose la question de la nature humaine, composée de d'âme et de corps, tout en situant l'expérience mystique au niveau spirituel, parce que le corps par sa nature même est incapable de participer à la divinité. Ici nous voyons que l'opposition entre les deux dimensions de l'existence entre en considération dans l'expérience mystique. Le second trait essentiel, qui se dégage de l'élévation de l'âme vers le transcendant, pose la question de l'ineffabilité puisque le mode et lieu de rencontre entre l'âme et le divin reste énigmatique. Le troisième trait caractéristique de la mystique, magnifié et exploité par Bergson, c'est la place de l'amour, mobile d'action et finalité du mystique. En effet, à l'origine de toute aventure mystique, il y a un amour passionné qui propulse l'homme dans une quête. Que l'on se situe dans le registre religieux ou philosophique, il y a soit l'amour Dieu ou l'amour d'un principe qui anime l'homme. Parce que celui-ci brûle d'un amour ardent, il renonce à tout pour ne chercher que ce qui peut le combler. Cet amour met, par ailleurs, en évidence un autre trait du mystique : la distinction ou l'antagonisme entre le créateur et la créature. Quand Bergson dénonce toute conception anthropomorphique de Dieu c'est parce

¹⁸⁰ KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 35.

que, selon lui, elle réduit l'écart entre Dieu et l'homme et exclut toute possibilité d'ascension de l'homme vers son principe créateur, source de toute perfection. En outre, ce contact avec cette source l'ouvre à une perspective morale.

Ce sont là, les éléments essentiels du mysticisme que Bergson exploitera. Pour les saisir, nous partirons, dans un premier temps, de la conception bergsonienne des courants mystiques classiques, c'est-à-dire le mysticisme grec et oriental. Dans ce premier volet, nous nous attarderons particulièrement sur les caractéristiques de la mystique chrétienne. Sa définition nous permettra, ensuite, d'asseoir la conception bergsonienne de la mystique inspirée par elle et de saisir sa valeur philosophique.

2.2.1.2. *Le mysticisme incomplet*

Bergson s'appuie sur le mysticisme classique pour élaborer sa propre définition de la mystique qu'il ramène à trois critères : ouverture, action et création. Ces critères lui permettent de classer tous les courants mystiques en deux catégories. Dans son ouvrage *Les deux sources*, il distingue d'abord le mysticisme grec du mysticisme oriental, avant de réorganiser son classement. Aussi retient-il deux formes de mysticisme : une forme complète et une forme incomplète. Excepté le mysticisme chrétien qu'il qualifie de complet, toutes les autres formes appartiennent au mysticisme incomplet. Pourtant, cette distinction entre mysticisme incomplet et mysticisme complet ne les oppose pas, car la première prépare le terrain dans lequel va émerger le second. En fait, chaque forme de mysticisme incomplète met en place un des éléments fondamentaux de la mystique complète, qui en fera la synthèse. Quels sont donc ces éléments fondamentaux ?

2.2.1.2.1. **Le mysticisme grec ou l'élévation de l'esprit**

Bergson voit dans la tradition dionysiaque et orphique les premiers élans mystiques, avec lesquels commence l'initiation aux mystères de la vie réservée à une élite. Celle-ci s'adresse à un cercle d'initiés capables de s'élever intellectuellement au-dessus du commun des hommes. Ces doctrines véhiculaient un savoir ésotérique, au sens de mystère, et initiaient aux pratiques extatiques leurs adeptes. En les faisant entrer en transe lors des rituels, elles mettaient en place un processus d'élévation de l'âme, manifestant la possibilité pour l'homme de se transporter dans un monde surnaturel dans lequel il s'unirait avec la divinité. Cette pratique sera omniprésente dans toutes les doctrines mystiques.

En Grèce, cette initiation aux mystères, qui correspond à la première définition de mot "mystique", renvoie plus à une activité intellectuelle qu'à une transmission exotérique de savoirs. De là, son rapprochement avec la philosophie, en tant qu'activité rationnelle, chez Bergson. Ce dernier voit dans la personne de Platon la synthèse même de ce rapprochement parce qu'il s'était initié, comme disciple de Pythagore, aux mystères orphiques avant d'être instruit par Socrate. À ses yeux, le platonisme n'a

fait que récupérer le mysticisme grec, dont il transpose certains éléments dans sa philosophie, comme il le déclare : « *Il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique* »¹⁸¹. En faisant passer l'âme du monde sensible au monde intelligible, Platon introduit dans sa philosophie l'élan mystique qui lui permet de saisir la réalité transcendante. Ce qui revient à dire que la philosophie, en tant qu'effort intellectuel, est accompagnée d'une certaine mysticité qui se retrouve en filigrane chez Platon déjà, mais sous formes de mythes. Après Platon, ce rapprochement entre mystique et philosophie a poursuivi son chemin chez ses héritiers. Cette influence du mysticisme sur la philosophie fait dire à Worms que le mysticisme grec a permis un dépassement des « *limites de la connaissance (qu'elles soient sensibles ou intellectuelles) [...] qu'il s'agisse des mystères d'Éleusis ou de Plotin, du début ou de la toute fin de la pensée grecque, entièrement encadrée* »¹⁸².

Cependant, cette philosophie grecque, héritière du mysticisme grec, ne peut être considérée comme une doctrine mystique, au sens bergsonien du terme. Certes, Bergson lui reconnaît le mérite d'avoir porté la pensée au plus haut degré d'abstraction et de généralité, mais la trouve insuffisante pour être une vraie mystique puisqu'elle est demeurée simplement spéculative. Or, pour être une doctrine mystique, il faut ajouter à la dimension contemplative la dimension pratique, ce que fait la mystique complète. En somme, il considère la philosophie grecque comme l'héritière directe du mysticisme grec qu'elle a transmis à son tour à la mystique complète, autrement dit à la mystique chrétienne.

Cette dernière peut être considérée comme l'héritière indirecte du mysticisme grec par l'intermédiaire de l'inspiration philosophique du christianisme. En effet, il n'est plus à démontrer que les Pères de l'Église se sont inspirés du néoplatonisme pour asseoir la théologie chrétienne, source d'inspiration des mystiques chrétiens. En considérant la mystique chrétienne comme l'héritière indirecte du mysticisme grec, Bergson fait remonter l'origine même de la mystique complète à la Grèce antique, plus précisément aux doctrines dionysiaque et orphique. Mais, entre la Grèce antique et l'Occident, lieu de naissance de la mystique complète, il y a l'Orient qui a donné naissance à un mysticisme encore incomplet qui a contribué à l'émergence de la mystique complète. Quel est cet apport de l'Orient ?

2.2.1.2.2. *Le mysticisme oriental comme tentative de conciliation entre la mystique et la religion*

Dans la théorie bergsonienne, la mystique orientale a opéré une avancée remarquable par rapport au mysticisme grec, en introduisant la notion de transcendance dans son expérience. En réalité, le mysticisme complet suppose la présence d'un être transcendant qui attire l'âme à lui. Aussi, la dimension transcendante du principe devient une condition *sine qua non* du mysticisme complet. Toute conception anthropomorphique de la divinité dilue par contre son essence. Ce qui donne à penser que

¹⁸¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 232.

¹⁸² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 308.

seules les religions, qui confessent un Dieu transcendant, peuvent accéder à la vraie mystique. De là, nous pouvons déduire que le mysticisme complet ne peut se concevoir sans la religion.

Bergson perçoit déjà une certaine relation entre mysticisme et religion en Orient. Vu le rôle important que la religion y jouait déjà dans ses sociétés ancestrales, le philosophe pense que le mysticisme oriental a été fortement imprégné du sentiment religieux. Ce qui explique la présence d'éléments religieux, tels que les dieux, les esprits, les rites et les cérémonies dans le brahmanisme, le jainisme et le bouddhisme.¹⁸³

Si ces courants mystiques n'ont pas atteint la forme complète, c'est parce qu'ils se sont égarés à cause de leur anthropomorphisme. Cette conception réduit la différence entre l'homme et Dieu, en humanisant les dieux, auxquels elle affecte des formes humaines. Dès lors, le mysticisme ne peut soutenir l'idée d'une élévation vers une réalité transcendante, puisque les dieux sont pareils aux hommes. Pour convaincre, Bergson donne l'exemple du bouddhisme qui cherche la délivrance de l'homme et, en même temps, la purification des dieux. Cette représentation d'une divinité solidaire, voire identique à l'humanité, inscrit le bouddhisme au registre de religion statique, parce qu'elle crée une image de la divinité issue de la fabulation.

En somme, pour être complète, ces doctrines doivent introduire la dimension transcendante du principe supérieur et la possibilité pour l'homme d'entrer en union avec lui, sans renoncer à sa vie. L'idée d'un élan mystique qui propulse l'humanité au-delà d'elle-même vers l'absolu, qui n'est autre que la vie elle-même, semble utopique dans la mystique orientale. Pourtant, le mysticisme hindou cherchait déjà cet élan propulsif par l'usage du "soma", cette boisson enivrante capable de plonger l'âme dans l'ivresse, et par la pratique du "Yoga", cet exercice psychologique qui conduit à l'hypnose. Les états extatiques découlant de ces pratiques sont perçus, par le philosophe, comme des états de débauche, puisqu'en réalité ils aident l'âme à « *s'évader de la vie* »¹⁸⁴ au lieu de l'enraciner dans son être, pour y découvrir la présence du principe suprême qui l'habite.

Le brahmanisme abonde dans le même sens que l'hindouisme, car il demeure convaincu que l'âme a besoin d'une délivrance, mais elle ne peut être délivrée que par le renoncement à la vie matérielle. Or, inviter l'homme à renoncer à sa vie représente un vrai paradoxe dans la pensée bergsonienne. C'est même méconnaître l'essence de la vie et de l'homme, parce que l'âme appartient à la vie et en reste inséparable. Par conséquent, l'accomplissement de l'homme ne peut se réaliser en dehors du processus vital et de la matérialité. Ainsi, proposer à l'homme de renoncer à la vie pour élever son âme paraît plutôt absurde, car l'homme ne peut contredire l'intention de la nature à laquelle il appartient. Tel est le reproche que Bergson adresse au mysticisme oriental.

¹⁸³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 235.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 238.

Cette critique de la mystique rapproche Bergson de Schopenhauer. Il utilise même le principe schopenhauerien de “vouloir-vivre” pour fustiger toutes les doctrines qui prêchent « *avec force croissante, l'extinction du vouloir-vivre* ». ¹⁸⁵ Tous deux conviennent que la vie n'est pas mauvaise *en soi*, elle mérite d'être vécue, malgré les difficultés qu'elle comporte. En promettant d'acheminer l'âme au-delà de la souffrance, de la mort et de la conscience de son vécu, les doctrines mystiques cherchent à supprimer le “vouloir-vivre” et même le désir de réincarnation, car elles présentent la vie comme un enfer qui ne mérite ni d'être vécu, ni d'être revécu. L'auteur *des deux sources* conclut que le mysticisme oriental produit une extase qui place l'âme à mi-chemin entre la vie humaine et la vie divine. Or, puisqu'elle n'arrive pas à coïncider avec la volonté divine, cette expérience ne peut aboutir à l'action. C'est cette incapacité à agir qui rend ce mysticisme incomplet. De là vient une première difficulté pour le mysticisme oriental.

La seconde difficulté qui empêche l'Orient de produire de vrais mystiques vient des conditions de vie. Pour illustrer son propos, Bergson présente deux cas de figures hindoues : Ramakrishna (1836-1886) et son disciple Vivekananda (1863-1902). Il voit en eux deux mystiques imprégnés d'une « *charité ardente* » ¹⁸⁶, qui professent un amour universel. Mais, parce que les conditions matérielles n'ont pas suivi, ils ont échoué dans l'action, ne réussissant pas à transformer leur pays. En effet, face à la misère qui condamnait des millions d'hindous à mourir de faim, ces deux figures s'avouaient impuissantes pour mettre fin à la misère. Ce qui revient à dire que la mystique ne peut émerger que lorsque la question des besoins biologiques est résolue. Or, la famine qui sévit en Inde montre que ce besoin de nourriture reste prioritaire, parce qu'il faut vivre d'abord, avant de viser la réalité transcendante.

De ce qui précède, nous pouvons déduire que le mysticisme complet a besoin d'un terreau favorable, c'est-à-dire de conditions matérielles et spirituelles, pour émerger. On comprend dès lors que l'Orient, encore sous-développé, ne pouvait donner naissance à la mystique bergsonienne. La Grèce, par contre, avait les avantages matériels, mais elle a sombré dans l'intellectualisme pur. Pour résumer, disons que la Grèce et l'Inde antiques n'ont pas connu le mysticisme complet parce qu'il leur manquait encore un des piliers comme le stipule sa conclusion : « *Ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mystique complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par des circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite* » ¹⁸⁷.

Ainsi, l'émergence de la mystique conjugue un ensemble de facteurs externes et internes. En Occident, notamment en Grèce antique, les facteurs externes sont tous réunis, tandis qu'en Orient, il manque les conditions matérielles. Les manques relevés, de part et d'autre, permettent de qualifier d'incomplets ces mysticismes. Ce rappro-

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 240.

chement entre l'Orient et la Grèce antique se retrouve aussi chez le disciple de Bergson, Jean Guitton, mais dans un contexte tout autre. Il synthétise les choses en disant : « *L'Orient et notre Antiquité se ressemblent beaucoup. Leur point commun, c'est le panthéisme cosmique : l'Absolu n'est pas le Dieu de la Bible, c'est l'Être, ou le Néant, ou la Nature et la Substance du Monde* »¹⁸⁸. Ce Dieu de la Bible, plus précisément le Dieu-Amour, se retrouve dans la vraie mystique bergsonienne.

Pourtant, malgré leurs limites, les apports de l'Occident et de l'Orient pour le mysticisme complet demeurent considérables. Ils ont permis, d'une part, de dévoiler la capacité de l'homme à dépasser la limite de l'espèce humaine, à se hisser au-delà de la nature, en épousant une réalité transcendante. D'autre part, ils ont suscité en l'homme le désir de transformer son être et son environnement social. De ce point de vue, le mysticisme complet demeure héritier du mysticisme incomplet.

2.2.1.3. *Les conditions d'émergence de la mystique complète*

L'Europe moderne est le lieu de naissance de la mystique complète, telle que l'entend Bergson, parce que réunissant toutes les conditions favorables, mais son origine lointaine remonte à la Grèce antique, par ailleurs berceau de la philosophie. Est-ce là une coïncidence ou un concours de circonstances agencées ? Tout se passe comme si Bergson laisse entrevoir son intention de rapprocher autant que possible la mystique complète de la philosophie. Pour comprendre ce subterfuge, regardons de près les conditions qu'il met en place.

2.2.1.3.1. *Les conditions matérielles apportées par l'industrialisme*

La spécificité de l'Europe moderne, en tant que terreau de la mystique bergsonienne, vient des deux atouts qu'elle réunit en même temps : l'industrialisme et la cohabitation entre la mystique et la religion. Plus précisément, soutient notre philosophe, c'est avec l'invention de la machine que toutes les conditions sont réunies pour l'émergence du mysticisme complet, car ce qui favorise l'élévation de l'esprit, c'est avant tout la libération des préoccupations matérielles. Alors, l'invention de la machine, qui répond à cette finalité, joue un rôle salutaire pour l'élan mystique. D'ailleurs, souligne Bergson, le grand succès du machinisme réside dans cette libération, parce qu'il a permis de résoudre en partie les problèmes de subsistance qui préoccupaient l'esprit.

C'est dans cette logique qu'il fait correspondre l'industrialisme¹⁸⁹ à la première étape de la mystique complète. Il voyait dans la révolution industrielle l'amorce d'un

¹⁸⁸ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, coll. « Petite Renaissance », 2007, p. 55.

¹⁸⁹ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 239.

renouveau spirituel pour l'humanité. Autrement dit, l'apparition des machines destinées à alléger le travail qui, depuis la nuit des temps procure à l'homme la nourriture, a considérablement amélioré les conditions matérielles de l'homme. Les inventions techniques l'ont libéré des besoins biologiques, lui offrant de ce fait le loisir de vivre pleinement sa vie. Cette libération du labeur quotidien devait favoriser le développement de l'activité spirituelle, au sens philosophique du terme. De même que l'autonomie financière a permis, à l'origine de l'activité philosophique, à une catégorie d'aristocrates de se livrer à la quête de la sagesse, l'industrie doit permettre à toute l'humanité de se consacrer à l'élévation de l'esprit.

Pour Bergson, la libération des besoins vitaux entre aussi en jeu dans l'émergence de la mystique, parce que l'effort que l'homme déploie dans la quête de subsistance, ne peut favoriser l'élévation de l'esprit. Ce travail est même pour lui synonyme d'aliénation, puisqu'il le pousse à se préoccuper sans cesse des besoins de la vie. Aussi son âme demeure-t-elle captive, parce qu'embarquée dans la quête de solutions. C'est pour cette raison qu'il est indispensable que le mystique possède un minimum vital, pour s'ouvrir à la grâce divine et aller à la rencontre de Dieu. Ainsi, en libérant l'être humain du travail, l'industrie délivre son âme de la matérialité et la dispose à suivre l'élan originel de la vie et à s'ouvrir « *toute grande à l'universel amour* »¹⁹⁰. On comprend aisément qu'avec la révolution industrielle, Europe devrait être le terreau du vrai mysticisme.

À ce premier avantage s'en ajoute un second : le développement culturel et intellectuel atteint par l'Occident depuis l'antiquité jusqu'à la modernité, celui-ci ayant favorisé la cohabitation entre la philosophie grecque et les religions antiques, la religion chrétienne et les mystiques, l'industrie et la spiritualité dans l'Occident moderne.

2.2.1.3.2. *La conciliation entre rationalité, religion et mystique*

Dans la pensée bergsonienne, il y a une coexistence entre la vie et le mysticisme, car le mysticisme complet ne naît pas *ex nihilo*, mais est issu de la vie même. Ce qui revient à dire que l'élan mystique appartient à l'*élan vital*. D'ailleurs, Bergson fait du mysticisme une réalité inhérente à la nature et, par conséquent, à l'humanité. Toutefois, la mystique ne peut se concevoir sans la religion, parce qu'elle trouve en elle le moyen de dévoilement de son essence, comme il en ressort de son assertion : « *La religion est au mystique ce que la vulgarisation est à la science* »¹⁹¹. De manière plus explicite, il faut concevoir la religion comme un terrain d'ancrage de la mystique, qui prépare les hommes à l'accueillir. Elle dispose l'humanité à prendre conscience de la possibilité d'entrer en contact avec son principe créateur et d'expérimenter intuitivement sa présence. En somme, la foi religieuse aide l'homme à s'ouvrir à la transcendance et à l'accueil du principe créateur, finalité que concrétise l'expérience mystique destinée à ranimer cet élan dans l'humanité.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 240.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 253.

Une précision s'impose ici : de quelle religion parle-t-il puisqu'il disqualifie la religion antique de l'Orient ? Il s'agit en réalité d'« *une religion préexistante formulée en termes d'intelligence* »¹⁹², c'est-à-dire d'une religion dont l'essence est accessible à la raison. Ainsi, le mysticisme complet concilie rationalité philosophique et religiosité, ou mieux encore philosophie et religion. Autant dire que Bergson envisage un mysticisme qui synthétise des connaissances rationnelles et des pratiques religieuses de l'humanité, quand il soutient sans ambiguïté que le mysticisme complet « *est chargé de philosophie grecque, et il a conservé bien des rites, des cérémonies, des croyances même de la religion que nous appelions statique ou naturelle* ». ¹⁹³

Cependant la mystique ne se réduit pas à une simple pratique religieuse, ou à un moyen de transmission de la religion. Bien qu'elle ait besoin de la religion pour se dévoiler, elle ne transmet pas des dogmes religieux, mais un nouvel élan, c'est-à-dire cette émotion capable de transformer l'humanité, en embrasant d'amour les cœurs, les uns après les autres jusqu'à gagner l'humanité entière. C'est dans cet amour, véhiculé par l'élan mystique, que réside l'originalité de la définition bergsonienne de la mystique. C'est aussi ce qui justifie son choix de la mystique chrétienne, car sa relation intrinsèque avec la religion chrétienne et sa conception de l'amour répondent à ses préoccupations morales.

Toutefois la nouveauté apportée par le mysticisme n'abolit pas la religion. De fait, l'élan mystique complet possède la capacité d'impulser un nouveau dynamisme à la religion. Elle peut faire passer la religion de l'enseignement théorique à la pratique et l'ouvrir à l'universalité, comme l'illustrent si bien ces propos bergsoniens quand il affirme que le mysticisme complet repasse « *sur la lettre du dogme pour le tracer en caractères de feu* »¹⁹⁴. En résumé, la mystique possède la capacité d'aider la religion statique à acquérir une dynamique nouvelle en lui insufflant sa force d'ouverture, c'est-à-dire l'amour universel, lui apportant ainsi l'élan ardent qui lui manquait pour gagner l'humanité entière. La première religion qui a besoin de ce renouvellement est le judaïsme.

2.2.1.3.3. **L'ouverture universelle : un apport du judaïsme**

Si le mysticisme bergsonien ne peut se concevoir sans la religion, toutes les religions n'aboutissent pas à la mystique. Le judaïsme, à ses yeux, ne possède pas de mystique, bien qu'il représente le précurseur du christianisme dans lequel a émergé le mysticisme complet. Il ne participe pas directement à l'histoire de la mystique, parce qu'il est resté dans la clôture. Cependant, il contient les prémisses du courant mystique, puisqu'il a impulsé le peuple juif dans une nouvelle dynamique, c'est-à-dire un dépassement de la nature, en le faisant passer de la justice naturelle à une justice divine et transcendante. Malgré cette ouverture à la transcendance, Bergson nie tout élan

¹⁹² *Ibid.*, p. 252.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 251.

mystique au judaïsme. Il écrit : « *Entre Israël et son Dieu il n'y avait pas assez d'intimité pour que le judaïsme fût le mysticisme que nous définissons* »¹⁹⁵.

Or, en scrutant les sources de la mystique chrétienne, nous nous sommes rendus à l'évidence de l'existence d'un mysticisme juif aussi ancien que les courants mystiques qu'il a mentionnés dans son analyse. De plus, les écrits témoignent que les traditions mystiques juives ont largement influencé la mystique chrétienne, même dans son langage, ce qui nous a poussé à nous la question suivante : pourquoi un tel déni de sa part ?

Tout porte à croire que Bergson maintient encore son antipathie pour la religion de ses pères. Son opposition au judaïsme semble influencer son raisonnement. En écartant la religion juive des grands courants spirituels ou, du moins, en minimisant son apport dans l'histoire spirituelle de l'humanité, il dévoilera son antipathie qu'il ne dépassera que devant l'imminence de la persécution juive. Rappelons, à ce sujet, que le philosophe s'est senti solidaire avec les juifs devant la menace nazie, jusqu'à prendre part au Congrès International des Juifs, alors qu'il avait pris ses distances depuis sa jeunesse.

Toutefois, il lui concède son apport dans les Ecritures saintes, puisque le judaïsme représente indubitablement la première "religion du Livre", c'est-à-dire la première religion monothéiste à consigner par écrit la révélation divine reçue par les prophètes. Cet apport des prophètes mérite d'être magnifié dans la religion juive. Le philosophe voit, en effet, dans les écrits prophétiques une annonce du grand renversement que connaîtra l'humanité avec la mystique chrétienne : l'ouverture à l'universel. Cette ouverture universelle, grâce à l'*élan d'amour* que propagent les mystiques chrétiens, marque la ligne de démarcation entre le mysticisme complet et le mysticisme incomplet. Ainsi, en léguant au christianisme cet élan d'ouverture, le judaïsme lui transmet le dynamisme permettant de dépasser les courants mystiques antérieurs. C'est dans cette optique que Bergson déclare :

« *Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël ; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde* »¹⁹⁶.

De fait, en proposant un dépassement de la justice naturelle par une justice divine plus équitable, les prophètes révèlent la possibilité de passer de la nature à la transcendance, de la sphère individuelle à la sphère universelle. Ce qui revient à dire qu'ils ont permis le passage de la morale restreinte à une ouverture à la transcendance, faisant de Dieu la référence morale. Ainsi, le judaïsme a réussi à instaurer une justice fondée sur un principe transcendant qui garantit l'égalité entre les hommes, du moins entre juifs, puisque les autres peuples ne participent pas à l'élection divine.

Bergson accorde aux prophètes le mérite d'avoir introduit la notion de passion dans leurs enseignements, notion qui renvoie à l'émotion supra-intellectuelle qui

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 255.

anime la mystique complète. La définition de cette passion que donne Bouaniche clarifie cette synonymie entre les deux quand il la présente comme « *une puissance de réalisation, individuelle dans sa source, et universelle dans ses effets* »¹⁹⁷. Dans son commentaire, Bouaniche met bien en évidence l'enjeu métaphysique et moral de cette notion dans la pensée bergsonienne de 1932.

En outre, le choix exclusif du peuple juif rend cette morale juive partielle, puisqu'elle ne s'exerce qu'en faveur du peuple élu. Cette restriction s'opposant à l'universalité, que vise la mystique, conduit Bergson à nier au judaïsme tout élan mystique. Pour lui, il demeure la religion d'une nation, et donc une religion statique. Henri Gouhier en conclut que dans la perspectives bergsonienne, les grands prophètes juifs « *sont des grands actifs, interprètes d'un Dieu national et mus par la passion de la justice, non apôtres d'une charité dont le dynamisme peut animer une religion universelle* »¹⁹⁸. Worms livre un résumé concis de cette limite du judaïsme quand il affirme qu'« *il a un objet pratique, il est déjà agissant, mais il ne vise pas encore l'ouverture complète, toute l'humanité* »¹⁹⁹. Bien qu'elle propose une morale agissante et équitable, la première religion monothéiste manque de l'émotion suffisante pour aider les juifs à embrasser l'humanité entière, dans un élan d'amour universel. Certes il a mis en place un impératif moral, celui d'opter pour la justice divine, en s'insurgeant contre toute forme d'injustice, laissant ainsi en héritage à l'humanité une « *une protestation prophétique* »²⁰⁰. C'est cet héritage, souligne le commentateur de Bergson, que l'humanité a gardé en mémoire. Le christianisme conserve aussi cette passion prophétique quand elle vise une ouverture universelle dépassant les frontières de la nation juive qui l'a vue naître.

En définitive, l'émergence du mysticisme complet est due à un concours de circonstances, dont seuls les mystiques chrétiens ont bénéficié. En effet, ni la foi à la divinité, ni l'élévation de l'esprit vers des réalités transcendantes ou extase ne suffisent pour caractériser la mystique, telle que l'entend Bergson. Le mysticisme grec et la philosophie grecque sont parvenus au stade d'élévation de l'âme ; le mysticisme oriental, quant à lui, est parvenu au stade extatique. Pour autant aucun d'eux n'est défini par Bergson comme une mystique complète, puisqu'il faut nécessairement que ces stades débouchent sur une action impulsée par l'amour universel. Seule la mystique chrétienne, héritière de la philosophie, du mysticisme classique et de la religion et qui a joui de conditions intellectuelles, spirituelles et matérielles uniques en Europe, est devenue le prototype d'une mystique complète.

¹⁹⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 244.

¹⁹⁸ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 113.

¹⁹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 309.

²⁰⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 251.

2.2.1.4. La mystique chrétienne : une illustration de la mystique complète

Si nous avons tenu à exposer en détail les caractéristiques de la mystique chrétienne, c'est pour mettre en évidence l'interprétation et l'usage qu'en fait Bergson. À y regarder de près, il la considère comme un miroitement du vrai mysticisme qui, en réalité, a disparu de la vie. Ce qui introduit un décalage entre la mystique chrétienne et la mystique pure qu'il veut exhiber. Pour saisir ce décalage, nous résumerons d'abord l'exégèse de la mystique chrétienne, que nous confronterons par la suite avec la définition bergsonienne de cette mystique.

2.2.1.4.1. Les caractéristiques de la mystique chrétienne

Malgré le grand nombre de mystiques répertoriés dans l'histoire du christianisme, il existe une démarche plus ou moins similaire de tous les hommes et femmes reconnus comme tels. Les figures mystiques que nous avons étudiées, depuis les débuts de l'Église jusqu'au XX^e siècle, nous ont permis dégager des points communs entre elles.

Nous tenons à préciser que nous avons privilégié les récits autobiographiques des mystiques. C'est en ce sens que nous avons retenu celui de saint Paul, dans *La lettre aux Galates* qui date de l'an 34 de l'ère chrétienne, comme le premier récit mystique. Et quelques grandes figures chrétiennes : sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, sainte Jeanne d'Arc, que Bergson a mentionnées dans son ouvrage de 1932, et la mystique polonaise Marie-Faustine Kowalska contemporaine de Bergson décédée en 1938 soit trois ans avant lui, choix subjectif mais qui demeure rationnel du fait de son actualité. Elle est inconnue du philosophe certes, mais ses récits dans son *Petit journal* répondent aux critères de la vraie mystique telle que l'entend Bergson. À partir de l'étude de ces figures, nous avons essayé de résumer les caractéristiques et les étapes ascensionnelles de la mystique chrétienne.

Le premier fait saillant de la mystique reste le critère de choix, bien qu'il n'y ait *a priori* aucun critère de sélection, car ces hommes et ces femmes n'ont rien d'extraordinaire. Ils sont issus de toutes les conditions sociales, des plus modestes aux plus illustres, des plus respectables aux moins estimés. Certains appartiennent à la haute société, comme Paul l'intellectuel juif devenu un chrétien zélé ; d'autres à la classe moyenne, comme Thérèse d'Avila ; et d'autres à la classe la plus modeste, comme Jeanne d'Arc, la bergère de Domrémy. Autant dire qu'ils sont tous fils et filles de leur société et de leur époque, avec des parcours atypiques. Malgré toutes ces différences, ils ont tous un point de départ commun : l'ouverture à Dieu.

2.2.1.4.1.1 L'ouverture à la puissance de Dieu

Selon la théologie, le premier échelon de la mystique correspond à l'ouverture au Dieu-Trinité révélé par Jésus-Christ. Notons, au passage, que cette ouverture n'est

pas une conversion au sens habituel du terme, c'est-à-dire « un retournement sur soi aboutissant à un complet renversement de valeurs [...] dont le changement de mentalité et de conduite »²⁰¹. C'est une ouverture qui attire l'homme vers Dieu. Ce n'est ni un acte volontaire qui décide le sujet à se tourner spontanément vers Dieu, ni une adhésion personnelle, c'est-à-dire sa foi du croyant, qui sont à l'origine de son élan, mais c'est Dieu lui-même. L'expérience mystique est donc perçue comme une élection divine et une grâce, don gratuit, puisque l'initiative vient de Dieu. Cette notion de grâce déterminante pour la mystique chrétienne est absente chez Bergson, ce que lui reprochent les philosophes chrétiens. Si, pour le philosophe, l'élan mystique est issu du courant vital, et donc inhérent à la nature ; pour le christianisme il est donné aux élus le plus souvent préparés spirituellement par la méditation, l'oraison et l'ascèse. Dans sa critique bergsonienne, Etienne Borne prend le contre-pied quand il déclare : « *Les grâces d'union ne font pas irruption au hasard et dans n'importe quelle âme. Elles veulent un cœur bien préparé* »²⁰². Ainsi, la grâce représente un des piliers de la mystique chrétienne.

Par ailleurs, dans la logique chrétienne, cette grâce passe par le canal de l'Esprit Saint. C'est cet Esprit donné aux hommes qui réalise en eux les desseins de Dieu et les introduit dans l'union mystique. De ce fait, la mystique chrétienne ne peut se concevoir sans l'Esprit Saint, ni sans le Christ qui révèle Dieu et l'Esprit Saint. Autrement dit, la mystique chrétienne repose sur la révélation d'un "Dieu-Trinité", Dieu unique en trois personnes : le Père, le Fils et l'Esprit Saint, mystère fondamental du christianisme difficile à expliciter même pour les théologiens. Or, si la théologie chrétienne, science consacrée à cette question, ne trouve de réponse, quelle autre discipline le fera à sa place ? Dès lors toute philosophie, qui s'aventure dans cette théologie trinitaire risque de s'égarer. Finalement, Bergson n'a-t-il pas raison de simplifier sa définition du Dieu chrétien, puisque sa démarche est philosophique et ne suppose pas une adhésion à la révélation. On comprend donc que sa conception de Dieu ne fasse nullement allusion à la Trinité, ce que lui reprochent pourtant certains théologiens et philosophes chrétiens.

En outre, nous convenons que, même si l'initiative mystique vient de Dieu, l'élu doit consentir à l'accueillir en tant que don de Dieu. Cet accueil ne va pas de soi, il peut faire l'objet d'un combat, certains peuvent résister, d'autres hésitent à s'ouvrir à l'action divine. Tous craignent *a priori* d'y adhérer parce qu'ils sont conscients que cette ouverture les conduit à une dépossession de soi, seconde étape de la mystique chrétienne.

²⁰¹ BASLEZ M.-F., *Saint Paul*, Fayard., Saint-Armand-Montrond, 1993, p. 80.

²⁰² Etienne Borne, « Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne », in *Etudes carmélitaines*, XVII, n°2, octobre 1932, p.157 cité dans le Dossier critique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 636.

2.2.1.4.1.2 La dépossession de soi

Dans l'itinéraire mystique, l'âme aspire à la communion avec Dieu. Sa capacité de dialoguer avec Lui dans la prière l'entraîne dans une relation de plus en plus intime avec Dieu, comme en témoigne la mystique polonaise quand elle affirme : « *Je sentis la proximité de Dieu* »²⁰³. Cependant, cette union intime ne peut s'opérer sans une certaine "dépossession de soi". La prière le conduit surtout à s'effacer devant la grandeur divine. À ce stade, l'homme expérimente la présence d'une autre réalité et sa petitesse devant cet Autre qu'il sent proche de lui. Dans son indignité, il se sent invité au dépouillement de lui-même, c'est-à-dire à se vider de lui-même, pour que Dieu prenne possession de son être entier. Dans l'ouvrage collectif *Les deux sources de la morale et de la religion*, cette étape de la mystique est définie comme étant celle « *au cours duquel l'individu sent qu'il s'est débarrassé de son moi antérieur sans pour autant avoir pris contact avec une force supérieure* »²⁰⁴. Cette étape demeure un passage obligé pour tous les mystiques, elle marque le début de leur élévation spirituelle.

En fait, l'âme mystique, qui prend conscience de sa petitesse et de sa finitude lorsqu'elle entre en contact avec la divinité, ne peut que la désirer et s'ouvrir à elle. Ce temps de désir où l'âme languit après Dieu correspond à "la nuit de la foi" ou la "nuit obscure" dont parlent les mystiques. Celui qui l'expérimente vit comme une dure épreuve dans un esprit d'humilité et d'adoration, dans l'attente d'être comblé par la présence divine. Cette étape renvoie au passage de la sphère individuelle à la sphère transcendante. Ainsi, la dépossession de soi ouvre à l'étape suivante : l'union à Dieu.

2.2.1.4.1.3 L'union mystique à Dieu

La communion avec Dieu représente le point focal de l'expérience mystique, mais aussi le plus ineffable. Pour être plus explicite, disons que l'âme est préparée, par les étapes précédemment citées, à une élévation vers le divin. Bien que les modalités de cette élévation demeurent difficiles à expliciter, nous pouvons néanmoins saisir quelques aspects de ce voyage extatique. En nous appuyant sur les écrits mystiques, nous pouvons comprendre que leur ascension vers Dieu s'opère spirituellement, car c'est l'âme qui entre en communion avec le divin. Une question complexe demeure : l'âme entraîne-t-elle le corps ou se détache-t-elle de lui au seuil du lieu de la rencontre ?

Il nous semble difficile de répondre objectivement à cette question, même si nous nous référons aux mystiques. De fait, ces derniers émettent des doutes sur l'emplacement exact du corps au moment de ce voyage extatique. Ils ne peuvent certifier si le corps est élevé de terre ou s'il y reste fixé. Par conséquent, tous demeurent convaincus qu'ils sont transportés dans un autre monde. Selon Bergson, cette élévation momentanée au-delà de la réalité, correspond au moment où « *l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment* »²⁰⁵.

²⁰³ KOWALSKA F., *Le petit journal*, Paris, Apostolat de la Miséricorde divine, 2010, p. 65.

²⁰⁴ BOUANICHE A., F. KECK, et F. WORMS, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 16.

²⁰⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 244.

En outre, l'âme, qui parvient à cette étape, possède une vision céleste, c'est-à-dire une vision surnaturelle parfois apocalyptique. Lorsque la vision révèle des réalités apocalyptiques, elle peut s'accompagner de manifestations extérieures semblables aux crises hystériques. C'est en ce sens qu'on assimile la vision mystique à l'extase. Rappelons que le terme "extase", qui désigne quelqu'un hors de lui-même, n'appartenait pas au vocabulaire mystique. Il a été emprunté au langage médical pour traduire ce troisième stade de l'ascension mystique. De ce fait, si toute personne mystique peut tomber en extase, toute extase n'est pas mystique. En fait, certains troubles psychologiques se traduisent extérieurement par des états extatiques, accompagnés de délires qui renvoient à l'extase mystique. C'est pour distinguer l'état mystique de l'état pathologique, qu'il s'avère nécessaire de discerner avec prudence le type d'extase. Certains mystiques chrétiens ont été même soumis aux examens psychologiques, parce que considérés *a priori* comme délirants. Ce qui revient à dire que les mystiques connaissent aussi la dérision et l'ironie, puisqu'ils sont parfois considérés comme des malades mentaux, mais les vrais mystiques ont eu raison sur l'histoire.

Rappelons que Bergson s'est engagé dans l'étude de la mystique avec ce préjugé, avant de faire volte-face. Depuis lors, il s'est autoproclamé défenseur de celle-ci dans une époque où la mystique était plus rattachée aux troubles psychologiques qu'à la spiritualité. D'où sa plaidoirie, dans le troisième chapitre *Des deux sources*, sur la santé mentale des mystiques, qu'il conclut en ces termes : « *Nous avons écarté celles [les objections] qui consiste à faire de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique* »²⁰⁶. Pour lui, ridiculiser la mystique, c'est méconnaître son essence, car les mystiques sont plus sains d'esprit que le commun des hommes et leur santé intellectuelle « *se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, une simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur* »²⁰⁷. Il serait donc déraisonnable de confondre le mystique et le malade mental, puisque les états d'âme du mystique demeurent surnaturels et non morbides.

En outre, l'expérience mystique introduit l'âme dans l'intimité de Dieu. Dans cette expérience, l'âme est transportée en présence de Dieu en un lieu transcendant. Suivant les traditions mystiques, le nom de ce lieu de rencontre entre l'âme et l'Être supérieur varie. Il sera nommé tantôt "ciel", tantôt "Nirvana", etc. En ce qui concerne la mystique chrétienne, héritière de la tradition initiatique juive, elle s'est appropriée sa notion de "ciel", terme qui désigne, selon Marie-Françoise Baslez, le « *lieu de la révélation et de la récompense des justes dans l'au-delà* ». ²⁰⁸ Malgré les différentes appellations de ce lieu, toutes les doctrines mystiques évoquent l'idée d'une montée progressive de l'âme vers ce lieu. Pour ce faire, elle doit franchir les différents degrés que comporte l'échelle menant au lieu de la rencontre.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 241.

²⁰⁸ BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 85.

Ce qui nous reste à saisir c'est la durée de l'union mystique. Bien que certains mystiques parlent de plusieurs ascensions spirituelles au cours de leur existence, aucune précision relative à leur durée ne se dégage de leurs propos. Par contre, ce qui reste évident c'est que l'expérience mystique marque profondément et transforme la personne qui la vit. Telle est la dernière étape de l'aventure mystique.

2.2.1.4.1.4 La "transfiguration" du mystique

Le mystique ne demeure pas une fois pour toutes en Dieu. En réalité, l'Être supérieur lui donne de goûter sa présence une ou plusieurs fois, mais il se retire toujours. Ce contact divin, si bref qu'il soit, procure à l'âme un bonheur ineffable et transforme profondément la personne qui l'expérimente. Pour exprimer cette transformation profonde, nous convenons avec Marie-Françoise Baslez que la notion de "*transfiguration*"²⁰⁹ reste la mieux appropriée. En effet, l'union à Dieu aboutit à un changement de nature. Ce changement est d'ordre spirituel d'abord, puis moral. Chaque mystique développe sa propre spiritualité qu'il essaie de communiquer, comme en témoigne saint Paul, le premier mystique chrétien²¹⁰.

À ces transformations spirituelles et morales, peuvent s'ajouter des transformations physiques. Certains mystiques portent des stigmates, c'est-à-dire des traces de blessures plus ou moins identiques à celles de Jésus sur la croix. Mais c'est dans leur extase qu'ils reçoivent ces blessures, signes visibles de leur union intime avec lui. Thérèse d'Avila, que Bergson donne comme exemple, est arrivée à cette dernière étape. Cependant, ce changement physique n'est pas nécessaire pour l'authentification de l'expérience mystique.

En définitive, nous pouvons affirmer que la mystique chrétienne se résume en quatre étapes majeures : l'ouverture à Dieu, la dépossession de soi, l'union mystique et la "transfiguration" qui se donne à voir davantage dans la morale de la charité, que nous approfondirons plus loin. Ce qui intéresse le plus Bergson dans cette étude, c'est la relation entre la mystique et l'amour, parce qu'avec la mystique chrétienne l'amour devient principe de vie et d'action. Il s'inspirera de l'idée de Dieu-Amour et de la morale mystique fondée sur l'amour pour illustrer sa propre métaphysique et sa morale de l'amour.

2.2.1.4.2. *Amour et mystique*

La mystique chrétienne est inconcevable sans la notion d'amour. Tout comme dans le néo-platonisme dont il reste redevable du point de vue conceptuel, dans le christianisme, l'amour représente le principe qui attire l'âme vers Dieu et vers les autres. De plus, la religion chrétienne considère l'amour comme essence du créateur souverain de la vie et fondement de la morale. Sa morale de la charité découle de

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

²¹⁰ Cf. Lettre des saint Paul aux philippiens 3, 20 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

l'essence même de Dieu. En tant que créateur de l'humanité, il demeure son principe de vie et d'action. En somme, le christianisme accorde à l'amour une triple portée en l'établissant comme origine, essence et principe d'action, idée qui résumera toute la métaphysique bergsonienne de l'amour.

2.2.1.4.2.1 Le Dieu-Amour, origine de la vie

S'il est vrai que la notion de Dieu est présente dans toutes les religions, du moins dans les religions monothéistes, sa conception demeure différente d'une religion à l'autre et d'un croyant à l'autre. Rotureau confirme sans ambiguïté ce relativisme quand il écrit : « Certes, nous croyons bien que dans cette région inaccessible où il habite, il est absolument unique. Mais dans la conscience des croyants il ne l'est pas »²¹¹. Ce relativisme nous autorise à définir le Dieu chrétien, dont parle Bergson avec intérêt.

La particularité de la religion chrétienne réside d'abord dans la nature même de son Dieu. Certes, le christianisme reste héritier du judaïsme, la première religion monothéiste, mais il révèle un autre visage de Dieu. La tradition juive présente, en effet, un Dieu transcendant et parfois distant de ses créatures. Contrairement au Dieu chrétien qui se fait proche en s'incarnant, le Dieu juif demeure lointain et invisible. Même s'il utilise le langage humain, pour communiquer avec les hommes, et veille sur eux, il ne laisse aucun homme l'approcher. Il est même prêt à punir les curieux qui l'approchent, comme le laisse entendre l'assertion bergsonienne qui stipule que « *Jahveh était un juge trop sévère* »²¹². Il se manifeste généralement comme une voix accompagnée d'éléments naturels terrifiants : tonnerre, feu, etc. Dans les premiers livres de la Bible²¹³, de nombreux récits mettent en évidence ce Dieu omnipotent et transcendant qui inspire la crainte. Il ne se révèle qu'à ses élus comme un Dieu tendre et miséricordieux qui n'hésite pas à punir ses infidèles. À l'opposé du judaïsme, le christianisme annonce un Dieu proche et aimant. Ainsi les deux premières religions monothéistes livrent deux conceptions divines opposées certes, mais dans une certaine mesure complémentaire, parce que l'idée d'un Dieu qui "punit" ou qui "blâme" n'est pas complètement absente de la tradition chrétienne. Dans le *Nouveau Testament*, les avertissements et les menaces de châtements, envers ceux qui n'auront pas honoré l'amour du prochain, sont récurrents car l'amour n'exclut pas l'exigence et la correction.

De toutes les religions, le christianisme fait de l'amour la nature même de Dieu. Il révèle un Dieu-Amour. Précisons que l'appellation "Dieu-Amour" vient de l'évangéliste saint Jean, l'apôtre cité à plusieurs reprises par Bergson. En affirmant que « *Dieu est Amour* »²¹⁴, saint Jean ne dit pas autre chose, sinon que l'essence divine

²¹¹ ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 19.

²¹² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 254.

²¹³ Cf. Genèse 12, 1ss dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

²¹⁴ Première Lettre de saint Jean 4, 8 dans *Ibid.*, p. 2142.

est l'amour. Autrement dit, l'amour est l'être même de Dieu, d'où la contraction bergsonienne : le " Dieu-Amour ".

L'amour du Dieu chrétien se présente comme don et non un amour réflexif comme celui de l'Un de Plotin. Il s'est concrétisé dans le don de son fils, que traduit le mystère de l'incarnation de Jésus-Christ. La plus haute expression de cet amour se résume dans la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. En mourant pour la rédemption de l'humanité entière, le Christ rétablit l'alliance d'amour avec Dieu que l'humanité avait rompu par la faute originelle. De là, nous déduisons que la théologie chrétienne comporte une visée anthropologique puisqu'elle œuvre au salut de l'homme.

En résumé, toute la foi chrétienne s'articule autour de cette notion de Dieu-amour qu'expérimente aussi la mystique chrétienne. Depuis la création de l'univers jusqu'à la révélation eschatologique, Dieu se révèle comme un Être supérieur, amour infini qui cherche à se communiquer aux êtres, principe incréé et source de tout ce qui existe et vit dans l'univers. Cependant, son désir de création ne relève ni d'un manque ni d'une nécessité, comme en témoigne cette révélation que rapporte Marie-Faustine Kowalska lors d'une extase : « *Je suis le Seigneur dans son être et je ne connais ni ordres ni besoins. Si j'appelle la créature à la vie- c'est par l'abîme de ma miséricorde* »²¹⁵. Comme l'Un de Plotin, le Dieu chrétien n'éprouve aucun manque ni désir, parce qu'Il a en lui la plénitude. Son désir de création relève uniquement de sa bonté et de sa générosité et n'affecte en rien sa nature. Au contraire il l'accomplit, car son acte créateur partage son amour qui s'épanche vers l'extérieur, sans qu'Il ne perde rien de Lui-même.

Cette ressemblance entre l'Un plotinien et le Dieu chrétien n'en cache pas moins des points de divergence entre le plotinisme et le christianisme. Dans le plotinisme, les êtres vivants dérivent de l'expressivité de l'Un qui, en réalité, ne crée rien puisque son acte pur demeure tourné vers lui-même. Il n'aime pas les dérivés et n'entre pas en relation avec eux, pourtant ses dérivés l'aiment. Il demeure indifférent à l'amour de ses dérivés. Autant dire qu'il n'y a ni réciprocité, ni contact, ni communication directe entre le principe suprême et les créatures dans le plotinisme.

Or, dans le christianisme, c'est Dieu lui-même qui crée par amour tous les êtres. Il entre en communion avec ses créatures, élargissant ainsi l'amour trinitaire à tous les hommes, ce qui n'est pas le cas de l'Un plotinien que certains commentateurs assimilent à tort au Dieu chrétien. En effet, le Dieu-Amour s'abaisse au niveau de ses créatures et va jusqu'à se faire semblable à elles. Si nous nous référons au premier récit mythique de la création relaté dans la *Bible*, Dieu crée à son image l'homme, sa dernière créature. Cette ressemblance peut se résumer en deux aspects : l'esprit et l'amour. D'une part, puisque Dieu est esprit, la ressemblance à l'homme ne peut que renvoyer à la dimension spirituelle. De fait, de tous les animaux, l'homme est le seul à être esprit, intelligence, comme nous l'avons vu dans "l'évolution psychologique de la vie" chez Bergson. Sur ce point, la théologie et la philosophie se retrouvent aisément. D'autre part, cette ressemblance peut signifier la participation de l'humanité à l'Amour

²¹⁵ KOWALSKA F., *Le petit journal*, op. cit., p. 64.

de Dieu. En nous appuyant sur l'éclairage du christianisme, qui définit l'amour comme étant l'essence de Dieu, et du bergsonisme qui en fait aussi l'essence de l'humanité, nous pouvons recouper les deux définitions, en disant que l'amour est l'essence de Dieu et l'essence de l'humanité. Cette ressemblance divine fait de l'homme un être spirituel et un être capable d'amour, ce qui explique que la morale chrétienne fait de l'amour le principe d'action de l'humanité.

2.2.1.4.2.2 La morale de la charité

2.2.1.4.2.2.1 Précisions conceptuelles

Une précision conceptuelle entre les notions de morale et d'éthique semble nécessaire puisque ces deux notions peuvent aussi être considérées comme synonymes dans le vocabulaire chrétien. Notons d'abord qu'elles sont issues de la même origine étymologique. La notion de morale, qui dérive de l'étymologie latine, et la notion d'éthique, qui dérive de l'étymologie grecque, désignent un ensemble de préceptes et de règles qui régule les actions humaines. La particularité de la morale ou éthique chrétienne c'est d'être fondée sur l'amour-charité qu'il importe de définir.

La notion de charité, qui signifie aussi amour, a été introduite dans le vocabulaire chrétien pour distinguer l'amour humain, c'est-à-dire le sentiment qui unit deux êtres humains, de l'amour divin, c'est-à-dire l'amour entre Dieu et les hommes. Comme le rappelle le théologien français Bruguès, « *les auteurs du Nouveau Testament choisirent un mot grec peu usité : charité (agapè)* »²¹⁶ pour désigner l'amour divin. Au fil des siècles, la définition de la notion de charité s'est élargie pour désigner l'amour chrétien en général. Or, la distinction entre charité et amour permettait d'établir une hiérarchie de valeur entre l'amour divin et l'amour humain, puisque l'amour humain procède de l'amour divin.

Le christianisme distinguait ainsi deux manières d'aimer, dictées par des motifs différents qui vont des plus personnels aux plus religieux et rationnels. Dans la première catégorie, la religion chrétienne classait tout amour qui comporte des dangers pour l'être aimé. Par exemple, si l'amoureux est porté par un désir excessif de possession, qui finit par assujettir l'autre ou le réduire à un simple objet de plaisir, son amour devient dangereux. À l'opposé, l'amour véritable suppose la recherche du bien et le respect de la dignité de l'autre. Tout amour bienveillant appartient à cette seconde catégorie. La charité se range dans cette seconde catégorie, elle en est même l'accomplissement.

Toutefois, il convient de souligner que cet amour-charité se présente comme un idéal humain, parce que l'homme, qui essaie de le vivre, demeure un être de désir. Son amour porte toujours l'empreinte du désir et de la convoitise inhérente à sa nature. Ce qui permet de conclure que la charité humaine est à la charnière des deux types d'amour. Elle vise la bienveillance dans une nature purement humaine. En effet, l'homme reste marqué par la condition humaine avec sa finitude, mais tend vers la

²¹⁶ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique, op. cit.*, p. 31.

perfection de l'amour divin qu'il expérimente dans un cœur purement humain. Cette conciliation entre l'humain et le divin représente, selon le théologien Bruguès, une caractéristique du christianisme. C'est dire que la théologie chrétienne ne peut faire l'économie de la dimension corporelle de l'amour, car en tant que « *religion de l'Incarnation [elle] ne saurait gommer la densité physique de l'amour* »²¹⁷, sans remettre en cause son dogme de l'incarnation. Partant de l'incarnation, le christianisme revalorise l'amour humain, plus précisément la charité, en le faisant découler de l'amour de Dieu.

En ce sens, la charité dépasse la passion érotique, c'est-à-dire l'amour purement humain, elle le transcende, voire le divinise. Bruguès pense que même si « *séduction et conquête appartiennent à sa nature même [elle les fait] passer par les voies de la perfection évangélique* »²¹⁸. Autrement dit, la charité purifie le penchant égoïste de l'humain en le tournant vers Dieu. Cette ouverture à Dieu l'oriente vers le bonheur d'autrui et contribue à la construction d'une fraternité universelle. Tel est l'idéal de vie que prône l'éthique chrétienne. En réalité, cette charité chrétienne n'est vécue à la perfection que par Jésus-Christ. Le pape Benoît XVI abonde dans cette optique quand il fait correspondre l'éthique à « *l'amour dont Jésus s'est fait témoin dans sa vie terrestre* »²¹⁹, ce que nous pouvons traduire en langage philosophique, en disant que l'exemple de vie proposé par Jésus-Christ témoigne que la charité correspond à la vérité de l'être. De fait, dans le christianisme, la charité peut se concevoir comme une vérité naturelle et surnaturelle. Le pape, parlant de la rationalité de la charité, précise que l'intelligence peut en percevoir le sens, elle est accueil, don et communion²²⁰. Même si on peut la concevoir comme une vérité théorique, la charité implique un engagement effectif. On ne peut exclure sa dimension pratique qui correspond à l'éthique chrétienne.

2.2.1.4.2.2 L'éthique chrétienne

Dans l'optique chrétienne, l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce qui lui confère une place unique dans l'univers et aussi une vocation spécifique. L'homme a pour vocation d'achever et d'améliorer l'œuvre de création que Dieu a commencée. Il est appelé à vivre de l'amour divin révélé par Jésus-Christ, puisque l'amour coïncide avec l'essence originelle et la source de la vie. Cette vocation d'aimer demeure sous-jacente à la morale chrétienne. De fait, toute personne, qui adhère à la foi chrétienne en accueillant le message d'amour de Dieu annoncé par Jésus, est appelée à mettre en pratique sa morale. Cette dernière ne peut se comprendre sans la double dimension de la charité : l'axe vertical qui relie l'homme à Dieu et l'axe horizontal qui le relie à ses pairs.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁹ BENOÎT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Cerf ; Bayard ; Fleurus-Mame, 2009, p. 3.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 5.

Ce dédoublement n'est en réalité qu'apparent puisque les deux axes sont interdépendants, parce que l'amour pour Dieu et l'amour pour les hommes sont inséparables. Chaque homme représente une image visible du Dieu invisible. En découvrant le Dieu-Amour, l'homme découvre aussi l'humanité, dépositaire de la charité de Dieu. C'est à ce titre que l'humanité entière est invitée à vivre dans l'amour, comme en témoigne cette exhortation de saint Jean : « *Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu* »²²¹. Dans ses lettres, l'apôtre rappelle souvent à ses coreligionnaires l'obligation de vivre dans l'amour, puisqu'ils sont créés par amour et pour l'amour. Dès lors, force est de constater que la religion chrétienne déduit sa morale de la nature de Dieu.

Cette morale fondée sur la charité s'exprime de manière explicite. Tout au long de la Bible, plusieurs instructions sont données, des plus théologiques aux plus concrètes, pour vivre la morale. Cette dernière implique des devoirs et des actes concrets envers le prochain, c'est-à-dire envers tous les hommes, sans exception. Le premier précepte moral, qui résume tous les autres, invite à poser un regard juste sur autrui, en le considérant comme son *alter ego*, et à l'aimer comme soi-même. En effet, la loi morale dictée par l'amour invite l'homme à vivre dans la délicatesse et à poser des marques d'attention et d'affection pour tous les hommes, au nom de l'égalité de dignité de tous, en tant que créatures divines.

Toutefois, cette égale dignité ne présuppose pas une uniformité entre les hommes, car des différences persistent entre eux. Mais ces différences ne doivent pas être source de conflit. Elles doivent être harmonisées, raison pour laquelle la charité privilégie le dialogue et l'échange réciproque. L'égalité de dignité et la complémentarité entre les hommes doivent être respectées tant du point de vue moral que matériel. Au nom de l'origine et de l'essence communes, chaque homme mérite d'être traité avec respect. Si, son besoin fait appel à un service, le service doit être accompli avec amour, car tous doivent vivre heureux et disposer du nécessaire. Tous ont le droit de jouir des biens de la nature. Or, les situations matérielles sont inéquitables. Consciente de cette inégalité matérielle, la morale prône le droit de tous à une aide des autres. Parce que l'humanité est une, aucun de ses membres ne doit être laissé pour compte. Dans le concret, l'amour se manifeste comme un élan de solidarité envers les nécessiteux, un soutien aux plus démunis et le respect mutuel ; ce qui fait dire à Brugues que l'amour-charité s'épanouit en amitié et se fait oblatif²²².

Même si elle est très exigeante, la morale respecte la liberté de l'homme. Sa capacité d'autodétermination lui appartient, il décide lui-même des bonnes actions à poser par amour. Toutefois, son orientation morale suppose une domination de soi puisque naturellement l'homme est enclin à l'égoïsme. Elle fait appel à la liberté de choix du sujet qui engage sa responsabilité, mais ne saurait être arbitraire

²²¹ Première lettre de saint Jean 4, 16 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2011.

²²² Cf. BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 32.

Cette morale chrétienne pose cependant des interdits. Cela va de soi, qu'au nom de cet amour, l'acte immoral ne peut être toléré. Les gestes et paroles qui bafouent la vie et la dignité d'autrui, comme la haine et l'homicide, restent formellement interdits et parfois sanctionnés par les autorités. Autant dire que le chrétien est appelé à vivre en permanence dans la charité. Marie-Françoise Baslez²²³ nous donne une belle synthèse de la vie chrétienne, quand elle définit la foi du chrétien comme une foi active, ou encore comme la charité qui se donne de la peine pour autrui. Elle ouvre à la réalité divine et permet de la saisir pour vivre la morale de la charité. Même ceux qui n'adhèrent pas à la révélation du Dieu-Amour, peuvent pourtant porter l'appel de cette morale de charité et la mettre en œuvre. D'autres peuvent s'engager dans des voies d'immoralité par ignorance, par illusion ou par préférence de leurs propres intérêts sur le bien commun. Même certains chrétiens peuvent s'engager dans ces voies d'immoralité, ce qui explique les contre-témoignages que Bergson lui-même dénonce.

Pour conclure, disons que l'amour de l'homme pour Dieu se traduit en actes charitables envers les autres hommes. Ce qui confirme une fois de plus que la charité se veut une vérité pratique, idée que partage Bergson qui prône une morale de l'amour pratique et efficiente. À ses yeux, cette morale de l'amour n'est incarnée que par le mystique chrétien.

2.2.1.4.2.2.3 La morale mystique

L'expérience mystique s'accompagne d'une puissance transformatrice spectaculaire car, au contact du divin, l'intelligence et la volonté sont métamorphosées. Plus qu'un style de vie radical, c'est une morale chrétienne de perfection qui émerge de cette expérience. De toute évidence, la mystique chrétienne s'inscrit pleinement dans la théologie et la morale chrétiennes. Elle occupe même une place privilégiée dans l'Église et le projet d'amour de Dieu. Il possède une connaissance singulière du Dieu-Amour, connaissance qui l'engage à vivre sa charité à la perfection. Lorsque le mystique retourne sa volonté vers le Dieu-Amour, toute son action est orientée vers l'amour divin, ce qui transforme totalement son « *agir humain* »²²⁴. Autrement dit, de son union divine découle l'engagement actif du mystique dans le monde.

Par son expérience de la plénitude, l'âme mystique découvre que son être s'accomplit dans l'Amour. De là, lui vient la capacité de discerner et d'accomplir le bien en se détournant radicalement du mal. Dans la mystique chrétienne, cette force vient de l'Esprit Saint qui conduit l'homme dans la voie de la perfection. Cette intervention laisserait *a priori* deviner que le mystique est un être passif, qui obéit à une volonté autre que la sienne, comme laisse entendre Bruguès quand il soutient qu'« *il n'y a plus élection ni résolution, mais communion et soumission* ».²²⁵ Cela revient-il à dire que le mystique n'agit pas délibérément ? Tout se passe comme si cette passivité l'exempte de tout effort de jugement, puisque la force divine le conduit à la vertu. Or, si l'Esprit Saint,

²²³ Cf. BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 92.

²²⁴ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique, op. cit.*, p. 280.

²²⁵ *Ibid.*, p. 281.

en tant que force divine, conduit le mystique peut-on réellement parler de morale mystique ?

La passivité et l'absence de jugement rationnel sont en effet contraires à la morale, parce que cette dernière suppose la capacité de discerner et de choisir. Sans la liberté d'action, on ne saurait parler de morale, car la responsabilité de l'homme n'étant pas engagée. De ce qui précède, pouvons-nous conclure que la mystique se passe de morale ? Nous répondons par le négatif, puisqu'elle se couperait de l'élan de charité issu du Dieu-Amour. Bien que la démonstration de la morale mystique s'avère complexe, les moralistes chrétiens ne peuvent en faire l'économie. Leur réponse est d'ailleurs sans équivoque car, pour eux, la morale est indissociable de la mystique, comme le confirme un des leurs : « *La mystique fait corps avec la morale. Par les vertus, l'homme parvient à la maîtrise de lui-même et à l'unification de son être* »²²⁶. En acceptant de s'ouvrir à l'Esprit de Dieu, le mystique accepte en même temps que sa vie et son agir soient régulés par Lui. Cependant, cette acceptation implique un combat permanent de sa part. Il doit rester ouvert aux impulsions intérieures de l'Esprit, qui le laisse tout de même libre de suivre sa voie ou de s'en détourner. C'est dire que le mystique détient entre ses mains son propre destin. En réalité, ce qui peut représenter un réel obstacle pour lui, c'est l'indifférence spirituelle qui l'empêche d'entrer en communion intime avec Dieu. Il doit se laisser guider pour entrer dans le dessein de Dieu, c'est-à-dire son projet de former une seule famille humaine, que saint Paul appelle le « *corps mystique du Christ* »²²⁷. De ce point de vue, son destin et celui de l'humanité restent liés parce qu'en travaillant à son accomplissement, il travaille aussi à celui de l'humanité.

En définitive, la leçon que l'on peut tirer de l'éthique chrétienne, c'est que le mystique est amené à vivre la charité parfaite, en aimant l'humanité entière. Le croyant doit prendre conscience de cet amour universel qui coïncide avec sa vocation, dont dépend sa perfection, son salut et son bonheur dans l'éternité. C'est cette vocation chrétienne qui a inspiré Bergson dans sa métaphysique de l'amour. Pour lui, seule la mystique chrétienne a découvert et vécu cet amour universel, ce qui justifie sa préférence pour celle-ci. Cette préférence nous laisse avec une question : pourquoi un tel intérêt pour la mystique chrétienne et non pour le christianisme comme tel alors que la morale de l'amour est proprement chrétienne ? Cette interrogation soulève un débat sur l'adhésion de Bergson au christianisme, adhésion qui n'est que morale. En fait, ce débat participe à la problématique du rapport complexe entre philosophie et mystique chez Bergson. Mais avant d'aborder cette question, il convient de clarifier ce que Bergson entend par "mystique chrétienne". Qu'a-t-il réellement retenu de la mystique chrétienne ?

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Cf. Lettre de saint Paul aux Galates 3,26-27 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

2.2.1.5. *La quintessence de la mystique selon Bergson*

2.2.1.5.1. **L'ouverture au principe créateur**

Tout comme dans la théologie chrétienne, Bergson attribue à l'élan mystique une origine divine, quand il affirme que « *cet effort est de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même* »²²⁸. Cet élan mystique se conçoit comme un élan intérieur qui transporte l'âme au-delà de la réalité sensible, pour la faire coïncider avec le principe créateur, qu'il soit nommé Dieu ou *élan vital*. C'est de lui que le mystique reçoit l'impulsion qui le conduira à sa découverte.

Toutefois, même si Bergson admet l'idée de Dieu, il n'en demeure pas moins que sa conception divine reste problématique. Pour les esprits non avertis, le philosophe entreprend une étude théologique. Or, son entreprise demeure purement métaphysique, d'où l'importance de saisir le sens de son propos. Selon certains commentateurs, le philosophe se dérobe au débat sur la nature de Dieu, son intérêt portant surtout sur la puissance créatrice attribuée à Dieu. Ce qui est sûr c'est que Bergson ne se livre pas aux spéculations sur la nature de Dieu, il ne fait allusion qu'à son pouvoir de création perçu, dans la mythologie et dans la religion, comme l'apanage divin. En faisant coïncider le mystique avec Dieu, Bergson lui partage cet apanage. Il accède par son union divine, à la puissance créatrice de Dieu, qu'il peut ensuite perpétuer à son tour. Ainsi, l'expérience mystique fait participer l'homme à l'acte créateur de la vie. Pour ce faire, le mystique doit s'ouvrir à Dieu en engageant tout son être, ce qui le conduit à une dépossession de soi.

2.2.1.5.2. **La "dépossession de soi" : le dilemme de la mystique**

Le mystique est un homme libre qui consent à mener des efforts personnels pour entrer dans l'intimité divine. Mais il a un prix à payer : le renoncement à lui-même. Même si le contact divin procure à l'âme une immense joie à la fin, il doit d'abord passer par une certaine mort à soi. De fait, à la découverte de la réalité transcendante, l'âme se vide d'elle pour se laisser envahir par le principe créateur. Cette phase reste décisive pour Bergson, car étant déterminante dans l'orientation de l'âme mystique. Elle correspond en effet au moment où l'âme décide d'engager sa volonté ou de se contenter de la contemplation pure. Son choix entre la pure spéculation et l'amour engageant dépend de plusieurs facteurs qui l'obligent à préférer une voie plutôt qu'une autre.

Dans la perspective bergsonienne, l'union mystique conduit inéluctablement à la subordination de la volonté humaine à celle de Dieu, ce qu'il appelle le "ravisement" de la volonté humaine. Cette finalité heureuse est précédée de tribulations, car le mystique qui entre en communion spirituelle avec Dieu, demeure encore anxieux tant que

²²⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

sa volonté n'adhère pas au vouloir divin. De fait, il ressent un certain manque qui le plonge dans l'inquiétude, tant qu'il n'arrive pas à replacer son vouloir en Dieu. Ce manque éprouvé par l'âme correspond, en réalité, au principe de l'amour humain et de sa quête de l'amour absolu. Worms rappelle à juste titre, dans sa définition de l'amour, que c'est ce désir ardent qui porte vers l'objet aimé. Il écrit à ce sujet : « *C'est le propre de l'amour que d'être la rencontre de deux désirs qui se combrent par leur tension même vers l'autre, qui ne se révèlent même comme désir ou comme manque que dans la rencontre et dans la plénitude* »²²⁹. En d'autres termes, l'amour vrai, d'ordre spirituel parce que dépassant la dimension corporelle, ne peut exister sans la rencontre de deux volontés. Le témoignage de Mme Guyon, la première mystique découverte par Bergson nous édifie à ce sujet. Quand elle décrit le sommet de sa contemplation, elle affirme : « *Tout était absorbé dans une foi savoureuse, où toutes distinctions se perdaient pour donner lieu à l'amour d'aimer avec plus d'étendue, sans motifs, ni raisons d'aimer* »²³⁰. Ainsi, l'amour coïncide avec la finalité de l'activité mystique.

C'est là une différence fondamentale entre le mysticisme bergsonien et le mysticisme incomplet. Contrairement au mysticisme qui invite à la renonciation au vouloir-vivre et au désir, Bergson appelle à une unité de l'être et à une union entre l'individu et son principe. Commentant l'amour bergsonien Worms précise : « *Le mystique s'unifie lui-même comme volonté en se niant comme volonté, en se faisant instrument pour une autre volonté* »²³¹. Ce qui revient à dire que l'âme humaine accepte de se perdre dans la volonté divine, en prenant conscience du désir de Dieu de l'élever à lui. Faut-il encore souligner que cette aventure mystique comporterait un risque, celui de se perdre d'abord, sans avoir la certitude de gagner dans cette aventure vers l'inconnu.

Là réside tout l'enjeu qui explique les hésitations et les réticences de l'homme élu. Le vrai mystique fait le saut décisif, en s'unissant à Dieu et en épousant sa volonté, grâce à sa confiance en Lui. Cette seconde étape franchie, c'est le bonheur qui surgit, comme le confirme Bergson : « *Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes* »²³². L'effort du mystique serait finalement récompensé. En devenant l'instrument pour accomplir la volonté divine, il est honoré dans son choix, car son élection l'élève, selon l'expression de Bergson, au rang des « *adjutores Dei* »²³³, collaborateurs de Dieu. Aussi gagne-t-il le bonheur et une puissance d'action plus efficiente qui dissipe son inquiétude. Worms commente cette union en ces termes : « *L'âme se découvre comme amour de Dieu au moment où elle découvre l'attente, donc l'amour de Dieu à son égard* »²³⁴. Ce bergsonien avéré poursuit en énumérant les qualités

²²⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie, op. cit.*, p. 311.

²³⁰ La vie de Madame J. M. B de la Mothe Guyon, écrite par elle-même, Tome I, Cologne, 1720, p.81 citée dans *Chrétiens sans Église, op. cit.*, p. 523.

²³¹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie, op. cit.*, p. 312.

²³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 244.

²³³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie, op. cit.*, p. 246.

²³⁴ *Ibid.*, p. 313.

dont fait preuve le mystique. Il les résume en trois : la vitalité, l'endurance et la persévérance qui rendent son action puissante et font de lui un héros pour l'humanité. Pourtant, malgré sa puissance d'action, le mystique demeure un héros humble et simple, conscient que c'est une action divine qu'il accomplit, c'est Dieu qui agit à travers lui. Il attribue le mérite à Dieu et se contente de participer à la création avec simplicité et grande humilité, imitant ainsi l'« *humilité divine* »²³⁵.

De là, nous retenons que le triomphe ou l'échec du mystique dépend en grande partie de la dépossession de soi.⁷ Cette seconde étape sera exploitée à bon escient par Bergson pour expliquer l'échec d'ouverture de l'humanité. À ses yeux, cette dernière a connu la "nuit obscure" qui pouvait l'aider à prendre conscience de sa destinée divine. Mais parce qu'elle n'a réussi à se vider d'elle, elle a sombré dans la matérialité et échoué dans son ascension intellectuelle. En termes bergsoniens disons que l'amour du confort et luxe ont poussé l'homme dans une quête effrénée et l'ont empêché de parvenir à l'essor spirituel et moral. Pour le comprendre, il suffit de se référer à l'herméneutique bergsonienne de l'histoire où il démontre que l'échec de l'humanité vient de son refus de se dépouiller, autrement dit d'effectuer la rupture entre la quête de bien matériel et celle de bien spirituel. Elle s'est éloignée de la finalité heureuse, en refusant l'ouverture à la transcendance. De même que le *moi* peut faire obstacle à l'ascension de l'âme vers Dieu, s'il refuse la dépossession ; de même la société, qui ne se débarrasse pas de sa vision matérialiste, risque de s'emmurier dans sa clôture et de dévier de sa destinée finale, l'amour universel. Il faut ajouter que ce sont ses mœurs et coutumes qui la maintiennent dans sa clôture, qui deviennent les réels obstacles à son ouverture universelle et à son ascension vers l'*humanité divine*. Ces obstacles peuvent même l'entraîner dans des dérives et l'immoralité. Pour la sauver, le mysticisme lui rappelle sa vocation et sa destinée, tout en l'invitant à l'action.

2.2.1.5.3. L'action mystique.

Ce qui intéresse surtout Bergson dans la mystique, c'est la conséquence de cette expérience, c'est-à-dire l'œuvre qui en découle. Pour lui, l'élan mystique doit « *arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine* »²³⁶. En effet, la spécificité de la mystique vient de sa capacité à transformer l'être, voire l'univers entier, puisque de son expérience il tire une force intérieure lui permettant de dominer la matérialité. D'ailleurs, Bergson définit le mystique comme étant « *une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine* ».²³⁷

²³⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 246.

²³⁶ *Ibid.*, p. 234.

²³⁷ *Ibid.*

De là, se dessine une autre ligne de démarcation entre la mystique bergsonienne et le mysticisme antérieur. Le mystique incomplet demeure inactif, tandis que le mystique bergsonien se présente comme un héros qui opère des exploits, transformé par l'union au principe, il s'élançait vers l'action. C'est dans cette optique qu'il définit l'émotion mystique comme « *une concentration de l'âme dans l'attente de transformation* ». ²³⁸ Ainsi, pour Bergson, l'action prime sur les autres caractéristiques que nous avons dégagées en définissant la mystique chrétienne. Contrairement à la théologie chrétienne, qui fait de l'union mystique le *summum* de l'ascension de l'âme vers Dieu, Bergson le ramène à l'action, son point focal étant la recherche du vrai principe d'action.

Pour convaincre, référons-nous à l'exemple que l'auteur *Des deux sources* donne de Plotin. Il considère ce philosophe d'Alexandrie comme un des grands précurseurs du vrai mysticisme, sans pour autant en faire un mystique, parce qu'il n'a pas posé des actions. Il soutient à son propos : « *Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière ; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation [vient] s'abimer dans l'action* » ²³⁹. Somme toute, la dimension pratique permet d'authentifier la vraie mystique, car c'est à travers son action qu'apparaît la transfiguration de l'homme, ce qui explique l'importance particulière que lui porte Bergson. Ce dernier voit dans la mystique une dynamique nouvelle capable de transformer l'humanité entière et propulser l'*élan vital* vers de nouveaux horizons, en lui donnant un nouvel élan. Pour l'illustrer, Bergson donne l'exemple des mystiques chrétiens qui, malgré les incompréhensions, ont contribué par leurs actions au rayonnement de l'esprit évangélique. Leur participation à l'action de Dieu les divinise réellement. C'est par son acte créateur que la mystique peut être définie comme une prolongation de l'action divine.

Par conséquent, tous ceux qui s'arrêtent à la contemplation, même divine, ne peuvent être considérés comme tels. Ici Bergson s'insurge contre cette dépréciation de l'action qui valorise la contemplation pure au détriment de la pratique ; le transcendant au détriment du sensible. Dans sa critique, il cible principalement Plotin qui considère l'action comme une dépréciation, un « *affaiblissement de la contemplation* » ²⁴⁰ pour reprendre ses termes, raison pour laquelle il l'écarte de sa métaphysique. Le philosophe français n'y voit qu'un enfermement dans l'héritage platonicien. De fait, ce néoplatonicien reste encore imprégné de l'intellectualisme pur qui cautionne la dégradation du sensible, domaine de prédilection de l'action. Or, ces deux dimensions sont inséparables. Elles constituent les deux faces de la vie et de la pensée du réel. Cette critique du philosophe s'adresse, au-delà de Plotin, à toute la pensée grecque dont le chantre est Platon. Bergson lui reproche une fois de plus son intellectualisme pur qui l'a empêché de parvenir au mysticisme complet. Pourtant cette pensée hellénique était bien disposée pour accéder à la mystique complète, les conditions matérielles étant

²³⁸ *Ibid.*, p. 243.

²³⁹ *Ibid.*, p. 234.

²⁴⁰ Plotin, *Ennéades*, III, VIII, 4. Passage cité et traduit par Bergson dans *Ibid.*

réunies pour l'actualisation de la vraie mystique, ce qui n'est pas le cas pour le mysticisme oriental.

De cette importance accordée à l'action se dégage le pragmatisme de Bergson. En plaçant l'action au-dessus de la contemplation de Dieu, il s'approche de son but : celui d'élaborer une morale efficiente, dans laquelle la volonté deviendrait le moteur essentiel pour transformer le monde. Il n'hésite pas à renverser l'ordre établi par les philosophes grecs entre la pensée et l'action. Cette dimension pratique de la mystique s'avère cruciale pour sa métaphysique de l'amour inspirée du Christ lui-même.

2.2.1.5.4. "*Le Christ des Évangiles*", le mystique par excellence

Bergson ne s'attarde pas sur le christianisme, en tant qu'institution. Bien que la mystique chrétienne soit inséparable de l'institution, c'est-à-dire de l'Église, il fait fi de cette dernière qu'il n'évoque nulle part dans son ouvrage de 1932. Ce que lui reprochait le Père Sertillanges. Bien qu'il lui promette d'ajouter un paragraphe portant sur l'Église, promesse que nous assimilons à une complaisance pour son ami, il n'en fera rien. La raison est que Bergson n'est attiré que par le personnage du Christ qu'il considère comme le mystique par excellence, incarnant la vraie mystique telle qu'il l'envisage. Tous les mystiques chrétiens, qu'il cite dans son ouvrage, ne sont que les continuateurs du Christ qui est le vrai héros. Il voit dans le personnage historique de Jésus-Christ l'expérience d'une vie entièrement vouée à l'amour, une expérience si évidente que même les sceptiques ne peuvent manquer d'en témoigner. Cet homme vivant en Galilée au premier siècle de notre ère a réussi à bouleverser l'ordre social, en appelant l'humanité à dépasser le cadre social pour s'ouvrir à l'humanité. Cette ouverture universelle, qu'il prône, a trouvé un écho favorable dans l'humanité. La preuve est qu'il a réussi à drainer de nombreux disciples par son enseignement.

Cet enseignement, en particulier son "*Sermon sur la montagne*", est sans nul doute le plus important pour le philosophe. Ce dernier ne parle ni de la nature ni de l'identité du Christ, mais du contenu de cet enseignement qui retentit d'une puissance incontestable. Ce contenu se résume à l'amour universel. Jean Guittou nous en livre une synthèse à la suite de son entretien avec Bergson. Il écrit :

« *C'est l'apparition de l'amour. C'est la révélation de l'amour. Une invention de génie que l'humanité dans son ensemble est encore très loin d'avoir adoptée. Or il se trouve que cette invention de génie est essentiellement solidaire d'une mentalité non mythique, mais historique, au sens large* »²⁴¹.

Même Nietzsche, si critique envers le christianisme admet que le concept d'amour résume tout l'itinéraire spirituel du Christ, mythe que saint Paul et ses compagnons auraient falsifié. Il écrit :

« *Ce Jésus de Nazareth, cet évangile de l'amour, ce "Rédempteur" qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la félicité et la victoire n'était-il pas précisément la séduction dans sa*

²⁴¹ GUITTON J., *Mon testament philosophique, op. cit.*, p. 74.

forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs judaïques, à ce renouvellement de l'idéal ? »²⁴².

Le paradoxe, selon lui, c'est que les juifs ont fait de leur haine et vengeance une source d'amour pour l'humanité. Ils ont humilié les maîtres en élevant les esclaves. Le philosophe allemand fait ici allusion aux *Béatitudes* contenues dans le "Sermon sur la montagne" dont Bergson fait l'éloge. Cette lecture du "Christ des Évangiles" chez les deux philosophes obéit à deux logiques de pensée opposées. Bergson magnifie le Christ, en tant promoteur d'une morale ouverte, tandis que Nietzsche voit en lui le modèle de la parfaite médiocrité, puisque son message qui se veut universel s'adresse à l'homme indifférencié²⁴³.

Le Christ bergsonien se présente comme un génie spirituel qui a impulsé un nouvel élan : *l'élan d'amour* que ses disciples et ses imitateurs essayeront de propager dans le monde. Si Bergson choisit la mystique chrétienne, c'est justement parce qu'elle incarne cet amour universel enseigné par le Christ. Elle porte cet *élan d'amour*, cette force capable d'ouvrir l'humanité à l'universel, ce qui fait d'elle une mystique complète. Ici, notre auteur, introduit un suspens qui mérite d'être formulé explicitement : De qui la mystique complète tire-t-elle son essence : du Christ ou de *l'élan d'amour*, autrement dit *l'élan vital* ?

Une analyse approfondie nous permet de comprendre que ce qui rend complète la mystique, ce n'est pas la personne du Christ, mais le fait qu'il communique le principe d'ouverture, *l'élan d'amour*, issu du principe créateur de la Vie. Tout se passe comme si le message du Christ était le déclencheur de cet élan traversant la vie depuis ses origines. L'auteur des *Deux sources* parvient ainsi à établir le lien entre la personne du Christ et le principe créateur, sans entrer dans les débats théologiques sur l'incarnation ou la divinité du Christ. Henri Gouhier formule cette démarche bergsonienne en ces termes : « *La métaphysique de l'évolution créatrice aboutit à un Homme-Dieu sans avoir à se poser le problème du Dieu-Homme* »²⁴⁴. Pour le philosophe, le Christ du "Sermon sur la Montagne" correspond au principe qui ouvre l'âme aux réalités spirituelles et lui rappelle l'élan originel et l'essence de la vie, c'est-à-dire l'amour. C'est à ce titre, que nous partageons avec Gouhier cette définition qui stipule que « "*le Christ des Évangiles*" est philosophiquement *l'Absolu mystique* »²⁴⁵. En vivant l'ouverture et l'amour de l'humanité, il accomplit l'élan virtuel de l'amour inhérent à la vie et aussi la vocation de l'homme. Pour cela, Bergson voit en lui l'initiateur d'une nouvelle morale fondée sur l'amour, car son invitation à l'amour universel renvoie à l'ouverture universelle qu'il pense comme étant le seul moyen de dépasser la clôture naturelle.

L'existence historique du Christ, que Bergson ne sous-estime pas, lui permet de fonder sa démonstration. Il reste persuadé que même si la mystique est une expérience psychologique, elle doit être confrontée au fait. Le personnage du Christ contribue à

²⁴² NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1998, p. 93.

²⁴³ Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 412.

²⁴⁴ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles, op. cit.*, p. 118.

²⁴⁵ *Ibid.*

la pertinence du raisonnement bergsonien pour deux raisons : il offre une expérience historique réelle et donne la possibilité de comparer plusieurs expériences mystiques pour en tirer leur vrai sens, à supposer qu'elles aient les points de similitude. Parce que le mécanisme d'ouverture universelle, tel qu'observé chez les mystiques chrétiens, vient du Christ, leur source commune d'inspiration, il faut aussi trouver leur sens commun dans le Christ. Ainsi, ce héros spirituel et historique au parcours atypique, comme en témoignent, non seulement La Bible, mais aussi les historiens de son époque, peut servir pour Bergson de source d'inspiration dans son étude. Worms explicite cette place du Christ dans l'étude bergsonienne en ces termes : « *C'est le Christ des Évangiles qui donne l'impulsion que continuent les mystiques chrétiens, eux dont, justement, l'intensité moindre autorise peut-être un récit psychologique de leur expérience, qui permet par une sorte d'occasion exceptionnelle au philosophe d'en saisir le sens* ». ²⁴⁶ En somme, l'historicité du Christ lui vaut en quelque sorte une estime particulière de Bergson.

Contrairement au mysticisme ancien, la mystique chrétienne a l'avantage d'être fondée sur un personnage historique : Jésus-Christ. Cette existence biologique permet à Bergson d'échapper au pur intellectualisme. On comprend mieux l'importance du personnage historique du Christ qui l'attire plus que la religion chrétienne. Il trouve même son enseignement plus authentique et plus pertinent que la doctrine chrétienne elle-même qui n'est qu'une interprétation du message christique. D'ailleurs, le philosophe fait de cet enseignement la clé de voûte de sa métaphysique de l'amour exposée dans l'ouvrage de 1932. C'est sans nul doute cette nouveauté, c'est-à-dire l'élargissement de sa philosophie à la religion, notamment à la mystique chrétienne, qu'il met en exergue en demandant de lire cet ouvrage en discontinuité avec ses autres ouvrages.

Notons que cet éloge du Christ a soulevé la polémique sur l'adhésion de Bergson au christianisme. Bien qu'il y ait songé avant les lueurs de la persécution nazie, son adhésion au catholicisme n'a jamais été effective. Pourtant sa fascination pour le Christ fut réelle. Cependant, celle-ci ne suffit pas pour faire du philosophe un chrétien, ni de sa philosophie une philosophie chrétienne. Mais comment donc qualifier une telle philosophie imprégnée du Christ ? Nous sommes d'avis qu'il semble plus juste de parler d'une « *philosophie christologique* » ²⁴⁷, selon l'expression de Gouhier, puisqu'elle décrit la signification philosophique du Christ et son originalité en partant d'une comparaison avec les grands maîtres spirituels de la Grèce et de l'Inde. Serait-il ainsi le premier à introduire dans sa philosophie cette figure du Christ ?

Pour Gouhier, Bergson n'est que redevable de son héritage spinoziste et rousseauiste. Il déclare : « *Comme Spinoza et comme Rousseau, Bergson lit les Évangiles à la lumière de sa philosophie* » ²⁴⁸ ; il ajoute : « *Dans les trois cas, il y a une philosophie préalable, une philosophie au sens étroit du mot, c'est-à-dire se constituant avec le seul concours de facultés naturelles : raison, conscience, intuition, amour, aucun de ces termes ne renvoie à quelque révélation dont la source*

²⁴⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 317.

²⁴⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 131.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

serait d'un autre ordre »²⁴⁹. À ce double héritage, il faut ajouter sa propre expérience tirée de l'école mystique. Celle-ci l'aurait peut-être conduit au baptême n'eût été l'antisémitisme qui l'a maintenu, par solidarité, aux côtés de ses frères juifs. Mais difficile d'arriver à une telle conclusion, vu les écrits posthumes qui laissent deviner d'autres raisons qui ont empêché le philosophe de demander le baptême²⁵⁰.

Abstraction faite du débat sur la conversion de Bergson, nous nous contenterons de souligner l'originalité de son cheminement personnel qui l'a conduit de l'athéisme au catholicisme. L'autre fait saillant de notre étude, c'est la grande culture religieuse que possède le philosophe. Ses allusions et analyses sont d'une pertinence et d'une justesse qui étonneraient même les théologiens. Bien qu'il propose parfois des définitions réductionnistes de notions empruntées, telles que mystique et charité, au vocabulaire chrétien, il ne fait pas de contre-sens dans son usage. Par son habileté, il fait ressortir de l'enseignement du Christ la révélation de l'amour comme un principe d'ouverture universelle selon Bergson, le Christ rappelle à l'humanité la puissance de l'amour, ce qui donne à son message une force de persuasion et une autorité incontestable assimilable à une obligation morale, conviction qui l'inspire dans l'élaboration de sa morale de l'amour.

En définitive, retenons que Bergson ramène la mystique chrétienne en quelques éléments, ou étapes de la mystique, qui en réalité ne rendent pas compte de sa complexité. Ces éléments sont : l'ouverture, la dépossession, l'action et l'amour divin incarné par le Christ. Et s'il faut résumer en seul mot la leçon que Bergson retient de la mystique chrétienne, la notion d'amour suffit. Il considère le mysticisme classique comme source d'inspiration pour sa morale. Autrement dit, le mysticisme grec, oriental et chrétien lui offre, de manière éparse, les éléments de sa théorie de l'amour. Aussi propose-t-il sa propre définition de la mystique qui fait la synthèse de tous les courants mystiques qu'il cite dans son ouvrage : dyonysisme, orphisme, hindouisme, bouddhisme, mystique chrétienne. Autant dire qu'il pense « *ensemble l'Occident, l'Orient, l'Antiquité, la Modernité, et là-dedans le christianisme* », pour utiliser l'expression de Jean Guittou²⁵¹, synthèse qui fait de sa conception mystique une pensée originale.

2.2.2. La Mystique ou les mystiques bergsoniennes ?

La conception bergsonienne de la mystique dévoile une sémantique riche de sens qui cache des enjeux concernant l'épistémologie, la métaphysique et la morale. Ce fait rend aussi sa compréhension difficile. Sa conception mystique s'inscrit dans sa philosophie de la vie. Plus précisément, elle correspond à une étape du processus spirituel de l'homme et aussi au processus spirituel de l'humanité en général. Elle renvoie

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Cf. ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion: Bergson*, Paris, Les Presses universitaires de IPC, 2016.

²⁵¹ GUITTON J., *Mon testament philosophique, op. cit.*, p. 55.

d'abord à l'expérience par laquelle l'homme entre en contact avec l'élan originel de la vie et aussi au cheminement de l'humanité vers son principe créateur. D'autre part, Bergson la décrit comme une vision de la réalité, une expérience objective et transcendante qui dévoile le sens de la vie. Ce sont là les principales acceptions de la mystique bergsonienne que nous proposons de dévoiler dans de cette sous-partie.

2.2.2.1. La métaphysique bergsonienne de la mystique

2.2.2.1.1. **L'ineffabilité de la mystique**

Bergson se positionne comme l'interprète de la mystique, en partant de la question de son ineffabilité qui a fait couler beaucoup d'encre. Si l'on convient que les mystiques sont confrontés au problème du langage, parce qu'ils peinent à décrire leur expérience dans le langage social, la démarche bergsonienne trouve toute sa légitimité. En effet, pour parer à cette insuffisance, le mystique utilise un langage métaphorique qui renvoie toujours à l'idée d'une montée de l'âme vers une divinité ou vers un principe supérieur. Marie-Françoise Baslez donne quelques expressions métaphoriques²⁵² qui renvoient à ce mouvement de l'âme : le "*passage de la nuit à la lumière*", le "*ravissement*" et l'"*ascension jusqu'au ciel.*" Toutes ces images essaient de traduire, non sans peine, une expérience complexe. Ce langage imagé demeure souvent inaccessible aux non-initiés. Les discours des mystiques ne traduisent qu'imparfaitement leur expérience qui reste ineffable, ineffabilité qui tient à son essence. Elle est perçue avant tout comme expérience spirituelle, un état d'âme, et non une connaissance rationnelle. Elle retentit sur la personne et se traduit par un style de vie original. C'est ce pragmatisme qui lui vaut l'attrait de Bergson. Ce dernier, devenu sympathisant après un parcours atypique, s'érige en interprète et défenseur. Il se propose même d'élaborer une théorie mystique différente de celle de ses devanciers.

En effet, si pour certains, l'ineffabilité renvoie à l'irrationalité de l'expérience mystique et que, pour d'autres, elle renvoie à l'indicible ; pour lui, la mystique demeure rationnelle et communicable. Bien qu'elle dépasse la raison et le langage, son ineffabilité ne renvoie ni à l'irrationalité ni à l'inexprimable, mais plutôt à l'impossibilité de communiquer intégralement son vécu. Autrement dit, la mystique est ineffable parce qu'elle ne peut se dire intégralement. Pour convaincre, Bergson donne l'exemple de la définition de la présence divine chez les mystiques, définition qu'il propose d'expliquer. D'après lui, lorsque le mystique parle de l'"*indéfinissable présence*"²⁵³ de Dieu, cette idée ne renvoie pas à une incapacité du mystique à l'exprimer, mais qu'il dispose d'un langage limité qui ne peut la traduire dans son intégralité. Commentant ce point de vue bergsonien, Arnaud François souligne qu'"*il s'agit d'une ineffabilité "par excès" ou*

²⁵² Cf. BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 81.

²⁵³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 243.

“*par surcroît*”, et non *par défaut* »²⁵⁴. Ce qui revient à dire que l'expérience mystique n'est pas indicible en soi, mais difficile à exprimer.

De l'avis de Bergson, vu la singularité de l'expérience mystique, il est nécessaire d'envisager un moyen plus approprié à son expression. À défaut d'en créer, lui-même suggère deux alternatives. La première alternative consiste à se contenter de discourir sans arrêt sur son état, au risque d'être incompris, puisque le langage courant n'est pas adapté. La seconde alternative offre la possibilité de recourir à d'autres disciplines attirées par leur curiosité intellectuelle, devenant ainsi un objet d'étude. C'est cette dernière option qui se dessine avec Bergson. Aussi vole-t-il au secours de la mystique pour l'aider à conceptualiser son vécu.

2.2.2.1.2. *Bergson, interprète de la mystique*

La démarche bergsonienne ne relève pas de la pure générosité. Elle soulève plusieurs questions qui sous-entendent d'autres préoccupations. Le premier constat est que le philosophe ne dévoile ni la méthode à déployer, ni la finalité, ni l'intention qui l'anime pour mener son entreprise. Est-ce par introspection ou par analyse qu'il compte procéder ? A-t-il en vue une verbalisation ou une interprétation personnelle de la mystique ? A-t-il l'intention de la réduire à un schème de pensée permettant de l'intégrer à sa métaphysique ? Voilà autant de questions que nous essayerons de clarifier, pour évaluer toute la pertinence de sa pensée mystique.

De prime abord, l'argument de l'ineffabilité de la mystique ne se pose pas comme tel chez tous les mystiques. Si nous partons du mysticisme général, peut-on admettre que les mystiques sont réellement silencieux ? *A priori* certains le sont, mais cela ne suffit pas pour généraliser le fait. Si l'on prend l'exemple du mysticisme néoplatonicien, il peut être qualifié de silencieux, car l'Un qu'il contemple est indicible. Mais à y regarder de près, il est indicible, c'est-à-dire indescriptible parce que personne, pas même un philosophe, n'est jamais entré en contact avec lui, ni ne l'a atteint par la pensée. Dès lors, il reste évident qu'aucun témoignage historique ne puisse être recueilli de ce mysticisme. Autant dire qu'un tel mysticisme est emmuré dans le silence, parce qu'il n'est expérimenté par aucune personne. Il ne renvoie en fait qu'à un idéal philosophique que l'homme n'atteindra jamais.

Peut-on dire autant de la mystique chrétienne ? Nous répondrons par le négatif. Notre excursion dans l'univers mystique chrétien, nous a permis de découvrir une abondante littérature mystique, que nous n'avons pas fini d'étudier après des mois d'exploitation. Si nous prenons l'exemple de saint Jean de la Croix²⁵⁵ que Bergson cite, force est de constater qu'il déploie un effort de rationalisation, que même les commentateurs les plus obstinés lui reconnaissent. Comme ce mystique espagnol, beaucoup d'autres ont consigné leur expérience par écrit. Ce qui frappe à la lecture de leurs textes, c'est la haute théologie qu'elle renferme, alors que la plupart de ces personnes

²⁵⁴ FRANÇOIS A., *Bergson*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008, p. 124.

²⁵⁵ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

exceptionnelles ont un niveau d'instruction en-deçà de la moyenne. Toutes ces informations portent un coup à la légitimité de Bergson qui se fait leur soi-disant interprète.

De plus, pour le mysticisme, les questions de rationalité et de spéculation importent peu. Si la finalité de la mystique c'est la transformation de l'humanité par le témoignage de vie et de paroles, le souci d'élaborer des discours rationnels semble éloigné de leur préoccupation, car l'authenticité de leur témoignage se prouve plus par les actes et la prière. La preuve est que des mystiques chrétiens optent pour la vie contemplative, en retrait dans les lieux isolés, tandis que d'autres se dévouent à la propagation de la foi chrétienne, et d'autres encore à défendre des causes politiques et humanitaires.

En réalité, ce qui importe pour le mystique ce n'est pas tant de spéculer sur son état, que de vivre simplement, laissant aux penseurs la latitude de réfléchir et de discourir sur son état. De là, nous voyons clairement que l'initiative d'aider la mystique vient de Bergson. C'est lui-même qui se propose de lui prêter son intelligence et son langage, mais à quelle fin ? À analyser ses propos, une évidence se dégage : Bergson se fait le tuteur des mystiques parce qu'il considère que, derrière l'ineffabilité, se cache une ignorance de l'essence et de la portée de la mystique. L'élan mystique inhérent à la vie, pense-t-il, permet de saisir l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité. Sa définition de la mystique lui permettra, d'ailleurs, d'entreprendre une mystique de l'histoire qui commence avec l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres pour remonter à la source de la vie même.

Dans cette tentative d'élucider le sens de la mystique, soulignons que Bergson s'est aventuré dans un terrain étranger, celui de la mystique, compromettant ainsi son objectivité. Avait-il en réalité une autre alternative ? De fait, à la suite de ces inspirateurs philosophes précités, Plotin notamment, il pouvait passer de la métaphysique à la mystique sans recourir à la religion puisque, c'est dans la dimension religieuse de sa mystique que réside son originalité, mais aussi le problème de la légitimité de l'usage qu'il en fait.

Certains commentateurs, qui voient dans cette pensée de la mystique de Bergson une tentative de conciliation entre la philosophie et la religion, soutiennent que le philosophe veut demeurer fidèle au spiritualisme. Il veut que la vie, en tant qu'esprit, revienne à elle-même et à son principe originel dans un élan spirituel. La nature étant ni responsable de la mort et ni responsable de la haine, l'humanité doit retourner à la vie pour s'y attacher. C'est la condition *sine qua non* de son salut. De ce point de vue, Bergson reste redevable au plotinisme en cherchant la solution à l'immoralité dans la mystique. D'autres commentateurs au contraire pensent que Bergson dévoile sa propre expérience ou son aspiration au mysticisme.

Pour nous, il semble plus juste de dire, à la suite de Francis Guibal²⁵⁶, que Bergson se présente comme penseur de la mystique chrétienne, en ajoutant que cette étude est destinée à saisir son sens et sa valeur morale. Toute l'étude du mysticisme, depuis

²⁵⁶ Cf. GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *op. cit.*

l'antiquité grecque jusqu'à l'époque contemporaine, ne fait que contribuer à la valorisation de la mystique chrétienne dont il s'inspirera largement. Toutefois, nous convenons, en toute honnêteté, que dans sa tentative de conciliation entre philosophie et religion, il y a une exagération de sa part, lorsqu'il considère la mystique comme ignorante du principe qui l'anime pour se substituer à elle. En tant que grand philosophe, Bergson connaît bien la différence entre philosophie et religion. Sur cette base, il pouvait valoriser la mystique et la religion, parce qu'étant différentes de la philosophie et complémentaires. Il a bien réussi à concilier science et philosophie en les traitant d'égale dignité, sans déprécier aucune d'elles. Ne pouvait-il faire de même avec la religion ? Jean Trouillard a esquissé une pertinente synthèse de la démarche pour justifier et légitimer Bergson. Il écrit :

« *La philosophie est une réflexion méthodique, la religion appartient à l'ordre du vécu. Elle n'est pas une hyper-métaphysique, mais une loi de prière et d'action. En conséquence, pour la comparer à une doctrine philosophique, il faut la faire passer de l'implicite à l'explicite, du plan pratique au plan spéculatif. C'est ce que le dogme ébauche et que tentent de parfaire les théologies chrétiennes. Mais le dogme est une élaboration de la vie religieuse dans une culture donnée (précisément l'hellénisme), ce qui entraîne déjà une certaine relativité* »²⁵⁷.

Considérée sous cet angle, la philosophie vient en appoint de la théologie. Bergson même semblait être dans la bonne voie en interprétant le Christ des *Évangiles* supports de la doctrine chrétienne, que la théologie a la charge de systématiser en dogmes qui renvoient aux points essentiels de la foi fondamentale. Mais puisque les théologiens arrivent non sans peine à élaborer un discours rationnel sur les dogmes, et la tâche est loin d'être terminée pour eux, la théologie peut bien être appuyée par la philosophie. Dans l'histoire, la théologie s'est bien inspirée de la philosophie pour rationaliser ses discours. Beaucoup de philosophes, Platon le premier, ont été "baptisés" et leurs théories converties en langage chrétien, comme précise Trouillard :

« *Au cours de son histoire, le Christianisme a fait alliance avec de nombreuses philosophies : platonisme, aristotélisme, stoïcisme, hégélianisme, etc. Mais jamais il n'a pris la responsabilité des systèmes qu'il a mis à contribution. Il est donc essentiel de ne jamais confondre telle thèse théologique ou telle philosophie dite "chrétienne" avec le Christianisme lui-même* »²⁵⁸.

Ce qui revient à dire qu'une distinction s'impose entre théologie chrétienne, philosophie chrétienne et le christianisme, pour éviter tout amalgame. Partant de cette distinction, une conclusion se dégage : le christianisme dépasse toutes les interprétations et tentatives de rationalisation, car il existe indépendamment des sciences qui l'étudient. Ici, Trouillard semble donner plus d'autorité à Bergson si l'on considère sa philosophie comme une philosophie religieuse.

Or, Bergson ne s'inscrit pas dans cette logique puisqu'il réduit la religion à une expérience pratique. Tout porte à croire que le philosophe veut se substituer à la théologie, en essayant de parer à ses manquements, puisqu'elle propose un discours ra-

²⁵⁷ TROUILLARD J., *Raison et mystique*, op. cit., p. 108.

²⁵⁸ *Ibid.*

tionnel de la mystique que la théologie ne peut cautionner. Ce que refusent les théologiens chrétiens qui fustigent l'audace de Bergson. Ici, on a à l'esprit les historiens de la religion Loisy et Gouhier. Bergson s'est senti incompris, voire tourné en ridicule par Gouhier, comme en témoigne son propos rapporté par Jean Guitton : « *Gouhier a ri [...] je sais qu'il a écrit un des rares bouquins sur moi qui vailent la peine d'être lus. Je ne lui en veux pas. Un historien se doit d'être méfiant. Mais, en l'occurrence, il s'est trompé, excès de prudence* »²⁵⁹.

En conclusion, même si les points critiques ne manquent pas, il faut reconnaître à Bergson le mérite d'oser penser la mystique chrétienne et de s'ouvrir au christianisme, alors qu'il se déclarait athée. Les propos de Karsenti résonnent avec force quand il affirme que « *l'audace inouïe des Deux sources est de se pencher aussi loin, sans se dire mystique, et sans l'être en effet* ».²⁶⁰ En effet, Bergson appréhende la mystique et religion chrétiennes avec rationalité, même s'il les réduit en quelques éléments qu'il importe dans sa métaphysique et sa morale de l'amour. Son approche réductionniste de la mystique se dessine comme une tentative de rapprochement de la métaphysique et de la mystique. C'est là, *a priori*, une extension logique, puisque les deux domaines appréhendent le transcendant. Toutefois, cette entreprise bergsonienne dépasse le cadre rationnel de la pensée. D'où l'intérêt, pour nous, de nous attarder sur la place de la mystique dans sa philosophie.

2.2.2.2. La mystique, une méthode philosophique

2.2.2.2.1. L'enjeu méthodologique de la mystique

Bergson apprécie la mystique chrétienne, mais sans adhérer à la foi chrétienne, bien que sa morale présente un grand intérêt pour lui. Il y voit même une illustration de ses thèses philosophiques : la nécessité d'une ouverture à l'humanité entière, une morale fondée sur une aspiration personnelle, une émotion intérieure qui n'est autre que l'amour. Sans la prétention de faire l'apologie du christianisme, il vise exclusivement sa mystique, bien qu'elle soit indissociable de lui. Ce qui importe le plus pour lui, c'est la mise en pratique concrète de l'éthique chrétienne par des hommes intègres pour appuyer sa démarche positive. Parce que le principe moral, autrement dit l'Amour, demeure le même pour lui et pour la religion, c'est le vécu de cet amour qu'il va chercher chez les mystiques. Il annonce clairement sa visée quand il écrit : « *Au fond de l'amour de l'humanité qui se lit dans l'Évangile, se loge une certaine expérience qui en constitue le noyau actif. C'est à cette expérience qu'il faut revenir sans exiger d'elle une doctrine explicite* »²⁶¹. Cette expérience correspond à l'amour fraternel pour l'humanité entière dont témoigne la mystique chrétienne.

²⁵⁹ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 59.

²⁶⁰ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 74-75.

²⁶¹ Introduction de Karsenti dans *Ibid.*, p. 62.

Cette expérience concrète de l'amour trouve toute sa place dans la théorie bergsonienne de l'amour, en tant que principe de vie et d'action, parce qu'elle lui offre un support expérimental. Le philosophe n'hésite pas à l'inclure dans sa démonstration métaphysique. Ainsi, la mystique sert d'appui à sa métaphysique qui, rappelons-le, a été élaborée sans la religion ni la mystique dans son ouvrage de 1907, avant d'être élargie dans *Les deux sources de la morale et de la religion* à la religion et à la mystique.

En outre, il convient de préciser que l'option préférentielle de Bergson pour la mystique chrétienne, et non pour la religion elle-même, se justifie par le contexte politico-religieux d'alors.

2.2.2.2.1.1 La "contre-performance des chrétiens en matière de charité"

Dans un contexte mondial de tribulations, où l'humanité est confrontée à une crise morale sans précédent, les choix politiques comportent de graves enjeux existentiels exigeants un éclairage rationnel. Plus qu'option personnelle, les choix doivent tendre à une visée humaniste et fraternelle. En d'autres termes, l'amour pour l'humanité menacée par les tensions internationales doit inspirer une politique et des choix de coalitions politiques éclairés. S'il est vrai que la vocation de l'humanité en général, et du chrétien en particulier, consiste à vivre dans l'amour, le respect et la dignité, c'est parce que le bonheur de chaque homme dépend aussi de celui des autres. Chacun doit perfectionner son être et se garder de porter atteinte à la dignité et à la vie d'autrui. L'État devient garant de ce bonheur individuel et collectif. Dans l'exercice de sa fonction, il doit veiller à l'épanouissement de ses citoyens et au respect de leurs droits

Or, avec la montée des régimes totalitaires, la dignité humaine semble plus que jamais menacée. Les ambitions démagogiques et tyranniques de certains partis politiques laissent deviner que leur accession au pouvoir provoquera un déferlement mortel sur les populations. Dans une telle situation, il demeure évident qu'aucun homme épris d'amour et d'humanisme, conscient du danger imminent et des plans criminels d'un parti, ne peut adhérer à sa mouvance. Il va de soi que le chrétien, disciple de l'amour, ne peut être complice, ni prendre part aux actes génocidaires. Ce serait là une irrationalité injustifiable pour un chrétien dont l'engagement se veut intègre, puisque sa foi l'appelle à vivre de l'amour de Dieu et à en témoigner. Comment expliquer dès lors que certains partis d'obédience chrétienne soutiennent des régimes totalitaires ?

Bergson voit une contradiction dans la victoire du parti nazi pour une nation dont la religion officielle est le christianisme. À ses yeux, la moralité de ces chrétiens allemands se situe aux antipodes de la doctrine chrétienne. Le philosophe français, sympathisant à cette époque du christianisme, ne peut s'expliquer ce choix, alors qu'il découvrirait dans la religion chrétienne une morale de l'amour. Est-ce là un des motifs qui pousse ce Bergson déçu à prendre ses distances avec le christianisme ?

Pour autant, son enthousiasme pour le Christ, le fondateur de la doctrine chrétienne de l'amour, demeure réel. Son choix du Christ comme mystique par excellence, et celui de la mystique chrétienne comme prototype de la vraie mystique, témoigne de son désir de garder certains éléments du christianisme. Cette restriction focalise son attention sur le personnage du Christ et sur les mystiques qui, selon lui, professent

une foi intègre au Dieu-Amour et offrent un authentique témoignage de vie conforme à la perfection chrétienne. Cette conformité à l'idéal chrétien et à la personne du Christ explique sa préférence des mystiques et des saints par rapport au commun des chrétiens. Nous irons même plus loin en disant, qu'au-delà de la doctrine chrétienne qui sous-tend la morale de l'amour, c'est sa conception de l'amour que Bergson emprunte pour asseoir sa métaphysique de l'amour.

Or, s'appuyant sur le contre-témoignage des chrétiens de son époque, notamment les chrétiens allemands qui sont dans sa ligne de mire, il ne peut corroborer la théorie chrétienne de l'amour. La contradiction entre la théorie et l'action, entre la morale de la charité et le soutien au projet criminel chez cette nation, pose non seulement un problème de cohérence, mais surtout un réel enjeu méthodologique pour Bergson. Comment, de ce fait, déduire la morale chrétienne de l'expérience vécue des chrétiens dès lors, ou plus précisément, comment élaborer une métaphysique de la charité à partir du vécu moral de chrétiens ?

2.2.2.2.1.2 La mystique : un critère de validité de la métaphysique positive

Le problème épistémologique, qui se dessine en toile de fond dans la métaphysique bergsonienne de la durée, demeure latent dans toute sa philosophie de la vie que sa métaphysique de l'amour prolonge. En ouvrant cette métaphysique à la mystique, Bergson n'entend pas pour autant renoncer à la pensée positive. Rappelons-le, la rupture bergsonienne avec la métaphysique classique porte sur la méthode d'approche de l'absolu que proposaient ses devanciers, méthode qu'il révoque en prônant une métaphysique positive corroborée par l'expérience. Ce qui revient à dire qu'il pense l'expérience comme critère d'objectivité dont dépend la validité de sa théorie métaphysique.

En nous appuyant sur le critère de validité proposé par Karl Popper, nous comprendrons mieux le dilemme auquel est confronté Bergson. Pour Karl Popper, une « *décision est positive [...] si les conclusions singulières se révèlent acceptables, ou vérifiées* ». ²⁶² Ce critère s'applique aussi bien à la science positive, qu'à la philosophie positive de Bergson. Or, ajoute Popper, il suffit d'un seul contre-exemple pour infirmer la validité des faits et, par conséquent, invalider l'affirmation positive. Si l'on applique ce principe à la démarche bergsonienne, le choix de la mystique chrétienne s'impose comme voie de salut. Conscient que l'expérience des chrétiens dans leur totalité ne permet pas de corroborer son hypothèse, le philosophe ne peut se risquer à s'appuyer sur cette totalité. Pourtant, il reconnaît qu'une certaine frange de chrétiens, les mystiques et les saints, suit de près l'exemple du Christ, en vivant de manière cohérente la doctrine chrétienne de l'amour. L'expérience de cette minorité suffit comme exemple d'application de l'amour pouvant corroborer sa démonstration. Worms explique : « *Si les*

²⁶² POPPER K.R. et J. MONOD, *La logique de la découverte scientifique*, traduit par Nicole THYSSEN-RUTTEN et traduit par Philippe DEVAUX, Paris, Payot, 1973, 1973, p. 29.

*grands mystiques chrétiens” sont privilégiés par leur analyse psychologique de leur propre expérience, ils ne valent pourtant que par ce qui les rend en réalité chrétiens, c’est-à-dire rien d’autre que la morale ouverte du Christ, rien d’autre que “le Christ des Évangiles” ».*²⁶³

De là se dévoile le génie de Bergson qui se limite aux mystiques chrétiens reconnus comme des êtres exceptionnels, vivant ce qu’ils enseignent, et ce qu’ils enseignent n’est rien d’autre que l’amour de Dieu dont ils vivent. Ainsi cette expérience mystique garantit, à ses yeux, une certaine objectivité, du moins pour le raisonnement formel.

Une analyse plus approfondie nous permet de déduire que l’élan mystique se définit comme l’élément religieux qui permet à Bergson de faire le lien entre la philosophie et la religion pour accéder à l’expérience d’une réalité métaphysique. Ainsi, la mystique devient un instrument permettant d’accéder au « *fondement religieux de la morale* »²⁶⁴ que Bergson veut élaborer. Ici, le “religieux” renvoie à la dimension spirituelle, ce qui revient à dire que la mystique est une expérience spirituelle qui permet à l’homme d’entrer en intimité avec le principe moral. Cette originalité bergsonienne explique le décalage qui se profile entre sa conception du mysticisme et celle de ses prédécesseurs, à savoir la mystique plotinienne et la mystique chrétienne.

Cependant, cette cohérence formelle n’interdit pas de scruter la cohérence interne de sa démonstration. D’où notre question : comment Bergson procède-t-il pour passer de la philosophie à la mystique ?

2.2.2.2.2. *La mystique, une nouvelle méthode de philosophie*

Bergson cherche le fondement de la vie et de la morale en évitant de tomber dans l’intellectualisme. Cette entreprise suppose au préalable une méthode expérimentale permettant de passer des faits à la réalité transcendante, autrement dit de dépasser la nature. Il voit dans la mystique, expérience religieuse qui permet d’entrer en contact avec Dieu, le principe créateur, la solution à son problème. Cette fonction de la mystique lui paraît justifiée, ce qui l’autorise à l’intégrer dans sa métaphysique. Dans sa lettre du 24 mars 1933 à Romeyer, il lui fait part de son intention de faire de la mystique une méthode philosophique permettant aussi de répondre à la question de Dieu, principe suprême de la création. Il explique à son ami :

*« Je suis le premier à reconnaître que cette théodicée est incomplète ; mais c’est que la philosophie, avec ses seules ressources, c’est-à-dire avec l’expérience aidée du raisonnement, ne me paraît pas pouvoir aller plus loin [...] entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un intervalle. Mais, il me semble que j’ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été exclue »*²⁶⁵.

Cette affirmation dévoile la portée de la mystique dans sa pensée. En effet, sa théodicée, comme il l’appelle, dépasse une simple exégèse de la mystique, puisqu’il la

²⁶³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 316.

²⁶⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 101.

²⁶⁵ (André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastides, 1972), p. 1507.

convertit en méthode d'approche philosophique. Dans son livre de 1932, cette conversion de la mystique en philosophie a parcouru plusieurs étapes. Il a cherché d'abord à la comprendre, puis s'est fait interprète de la mystique et pour clôturer son étude, il la réduit en méthode de pensée. C'est en ce sens que Bruno Karsenti définit la mystique bergsonienne comme « *l'effort pour rejoindre Dieu comme principe de vie, pour remonter à la source de la vie-à son unique source* »²⁶⁶. Cette conversion en méthode philosophique fera l'objet de nombreux débats. Comme l'exprime Camille de Belloy :

« *Cette instrumentalisation de la vie mystique au service d'une philosophie maîtresse de ses champs d'investigation comme de ses choix méthodologiques peut heurter ou laisser sceptique. Elle est cependant la meilleure réponse à l'accusation de mysticisme que reçurent Les Deux sources dès leur parution* »²⁶⁷.

Pour nous, il reste évident que cette réduction de la mystique représente la faille de la philosophie bergsonienne qui l'expose aux critiques les plus virulentes. De son ouvrage de 1932, on retient plus aisément la déformation de la mystique et de la religion, que la pertinence des thèmes abordés et de la méthode pour penser la morale, comme il tente de le justifier dans un article inédit présenté par Camille de Belloy. Même si Bergson s'y défend de la critique du théologien Alfred Loisy en faisant de la recherche de méthode pour la morale le centre d'intérêt de cet ouvrage, il ne peut être dédouané de cette déformation mystique.

Autant dire qu'il s'est attiré la foudre des critiques pour avoir déserté le rigorisme et l'objectivité dont il faisait preuve jusqu'alors, en s'aventurant dans un terrain où il a joué de sa notoriété, comme le souligne Camille de Belloy quand il déclare que « *Bergson aurait cessé d'être dans Les deux sources, ce qu'il fut dès l'Essai, le pur métaphysicien des données immédiates, du retour à l'originnaire et du passage à la limite* »²⁶⁸. Comment expliquer ce retournement du philosophe qui combattait toutes formes de réductionnisme scientifique, comme philosophique, et toute confusion entre les domaines de savoirs ? En ramenant la mystique religieuse à une méthode philosophique, il outrepassa sa détermination philosophique.

Par ailleurs, sa réduction pousse la mystique hors de la religion. Bergson la débarrasse de toute empreinte religieuse, ce qui permet de qualifier le mysticisme bergsonien d'irrégulier, sa propre définition en témoigne d'ailleurs. Il le conçoit comme une simple relation entre l'individu et l'origine de la vie qu'il fait coïncider avec le Dieu-Amour de la mystique. Tel qu'il la définit, l'origine demeure transcendante et assimilable à Dieu. Cependant, dire que le Dieu bergsonien se confond avec le Dieu chrétien serait ramener la mystique bergsonienne à une exégèse de la mystique chrétienne qu'il a délaissée, faisant d'elle une méthode. Son Dieu est assimilable à l'élan originel ou *élan vital*, puisque la polysémie du concept le permet.

²⁶⁶ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 62-63.

²⁶⁷ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 140.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

Cette précision conceptuelle met plus de clarté dans les propos de Bergson, puisque le vocabulaire religieux qu'il utilise prête confusion. Sa pratique courante qui consiste à emprunter aux autres disciplines leurs notions, en leur assignant des acceptions différentes, plonge réellement son lecteur dans la confusion. C'est là une des difficultés de sa conception de la mystique, quand on le lit avec la lunette de la religion.

En somme, Bergson prend comme méthode expérimentale la mystique qui fait coïncider l'âme avec le principe créateur de la vie. Ce principe originel se déployant comme un élan intérieur, qui fonde la vraie morale, suppose qu'on l'appréhende de l'intérieur, c'est-à-dire par une intuition. Notons que l'auteur de *l'Essai* avait déjà établi l'intuition comme méthode philosophique permettant de saisir la durée, de là, à passer au principe transcendant, il n'y a qu'un pas à franchir. En élargissant sa philosophie biologique à la métaphysique de l'amour, dans lequel l'amour représente un principe transcendant, il passe de l'intuition philosophique à l'intuition mystique.

2.2.2.2.3. *De l'intuition philosophique à l'intuition mystique*

Dans sa métaphysique positive, Bergson fait de l'intuition la méthode pour saisir la vie dans son dynamisme. Parallèlement, il considère la mystique comme une méthode intuitive d'approche de la réalité transcendante. C'est à ce titre qu'il la place dans le prolongement de sa philosophie positive de la vie. Il note à ce sujet : « *On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier* »²⁶⁹. Il précise bien la continuité qui existe entre les deux intuitions, car il ne s'agit nullement de renoncer à la philosophie pour se tourner vers la mystique, mais de l'élargir à la mystique. En d'autres termes, c'est le même mouvement de pensée qui s'étend de la philosophie à la mystique, de la conscience de soi à celle de l'univers et au-delà au principe créateur de la vie. Le mouvement de retour *à soi* du mystique, par un effort de contemplation, correspond au prolongement de l'intuition personnelle que toute conscience peut avoir d'elle-même. Ainsi, on peut passer de l'intuition philosophique à l'intuition mystique, deux méthodes d'approche différentes certes, mais complémentaires.

L'intuition mystique dépasse cependant celle du philosophe et du commun des hommes. En effet, si le philosophe parvient à une connaissance intuitive de son être et de l'être entier de l'univers et des autres, pour autant il ne peut prétendre entrer en contact avec son principe créateur, parce que son intuition est limitée au sensible. Autrement dit, elle ne peut saisir que les réalités sensibles, comme la durée et tout l'univers qui *dure*. Or, le principe vital, appartenant aux réalités transcendantes, dépasse l'univers philosophique. Par conséquent, l'intuition philosophique s'avère incompétente pour l'appréhender ; d'où la nécessité de s'ouvrir à la mystique. Henri Gouhier montre bien l'enjeu ontologique du dépassement de l'intuition philosophique par l'intuition mystique. Il note que « *cette suprême dilatation crée [...] une rupture correspondant à ce que, dans leur langage, les théologiens appelleraient le sur-naturel* »²⁷⁰. À l'enjeu

²⁶⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 58.

²⁷⁰ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 108.

ontologique, s'ajoute à l'enjeu méthodologique. Mais quelle légitimité justifie le passage de la philosophie à la mystique ?

2.2.2.3. *Métaphysique et mystique : continuité ou saut dans la pensée ?*

Le projet bergsonien de refondation de la morale s'inscrit dans son désir d'élaborer une métaphysique déduite de l'expérience humaine. Ce qui revient à dire que tous les principes métaphysiques qu'avance le philosophe doivent être déduits à partir du vécu. Même le concept d'amour qu'il pose comme fondement de la vraie morale et principe de vie suppose une démonstration expérimentale. Or, cette démonstration s'insère difficilement dans sa philosophie puisque qu'elle ne peut, à elle seule, saisir toutes les entités naturelles et les réalités métaphysiques cachées derrière les réalités naturelles. Dès lors, Bergson se voit obligé de recourir à la religion qui lui offre une approche complémentaire. C'est dans cette optique qu'il élargit sa pensée à la mystique.

2.2.2.3.1. *Le dépassement de la philosophie par la mystique*

La métaphysique bergsonienne se fonde sur la conviction que l'expérience permet d'appréhender les réalités matérielles et transcendantes. En introduisant l'expérience mystique, le philosophe déplace le centre d'intérêt de sa réflexion vers la quête d'une réalité transcendante. Il passe du biologique au transcendant, substituant l'intuition mystique à l'intuition philosophique. Cette intuition mystique permet d'élargir la pensée à la transcendance. Henri Gouhier fait allusion à cet élargissement en désignant la mystique comme « *une révélation métaphysique* »²⁷¹, parce qu'il dévoile un autre pan du réel, ou encore de l'absolu, que l'intuition philosophique ne pouvait atteindre. La mystique bergsonienne s'entend, de fait, comme le retour à l'élan créateur qui fait coïncider l'être.

Cette définition laisse deviner l'intention de Bergson d'extraire les caractéristiques essentielles de la mystique pouvant servir de fondement à sa théorie de l'amour ou l'*élan d'amour* qui traverse la vie depuis son origine jusqu'à l'humanité. *A priori*, tout homme peut saisir cet élan originel, en entrant au-dedans de lui. Mais, selon lui, cette démarche est réservée à une élite, les mystiques. Ils sont les seuls à avoir réussi à s'élever jusqu'au principe créateur, c'est-à-dire à Dieu. Pour Bergson, ils raccourcissent même le processus en entrant par la contemplation et l'extase dans l'intimité, saisissant ainsi la source de vie et son essence. Somme toute, en intégrant la mystique dans sa philosophie, Bergson élargit sa pensée pour relier le principe originel de la vie à l'homme et, au-delà, le spirituel au naturel.

Dans cet élargissement, le principe d'immanence retrouve encore toute sa pertinence, car si l'intelligence peut accéder à l'absolu, c'est parce qu'elle vient de cet absolu

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 109.

qu'elle cherche en elle-même. L'expérience mystique permet à l'intelligence de se saisir comme une partie du tout qu'est l'univers, qu'il ne peut saisir dans sa totalité. Sa finitude la contraint à se replacer dans le mouvement vital, c'est-à-dire à se transcender elle-même pour coïncider avec la vie. Pour ce faire, elle doit effectuer un premier mouvement vers l'extérieur, selon Anthony Feneuil²⁷², mouvement par lequel elle rassemble des données, les compare pour trouver la direction vers laquelle elle doit chercher son principe.

Cette quête de principe, qui correspond en réalité à l'expérience mystique, Bergson l'appelle aussi « *l'élan nécessaire pour nous hausser au-dessus de nous-mêmes* »²⁷³, c'est-à-dire l'élan qui nous permet de passer du biologique au transcendant. De fait, les données biologiques et paléontologiques utilisées dans *L'évolution créatrice*, pour illustrer ses arguments philosophiques, renvoient à la théorie de l'élan vital déduit par analogie avec le processus biologique. Or, entre le biologique et le transcendant, il est nécessaire de changer d'approche pour asseoir sa métaphysique positive. C'est là où la mystique sert de pont, car elle symbolise, selon Bergson, « *le seul lieu de communication directe avec l'absolu* »²⁷⁴. Ce passage du biologique au transcendant prouve que Bergson veut établir une authentique métaphysique de la vie. Ainsi, la mystique permet de passer de la philosophie de la vie à la métaphysique. Worms explicite ce dépassement : « *La singularité des mystiques chrétiens n'étant pas dans une doctrine, ni dans un programme, mais dans leur action individuelle en tant qu'elle atteste d'un dépassement métaphysique* »²⁷⁵. Abondant dans le même sens, nous dirons que l'expérience individuelle des mystiques apporte la réponse aux énigmes du processus qui relie l'homme au principe créateur de la vie. Parmi les critères, l'ouverture et l'amour universel demeurent les plus fondamentaux pour sa morale. Si, pour Worms, le principe d'ouverture suffit à expliquer le raisonnement bergsonien, comme il l'écrit : « *En réalité, le critère reste moral, il reste dans le dépassement moral de l'humanité close, il reste dans l'ouverture* »²⁷⁶. Pour nous, il demeure évident que l'amour universel correspond à ce principe d'ouverture. En partant d'une synthèse de la théorie de l'amour de Bergson, nous pouvons soutenir que l'Amour se présente son fondement moral. L'appel à l'amour du genre humain, que le mystique chrétien cherche à propager, dévoile l'amour comme fondement moral, raison pour laquelle Bergson s'appuie sur elle. Pour autant, pouvons-nous en conclure que ce dépassement est réussi ?

²⁷² FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 133.

²⁷³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 49.

²⁷⁴ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 135.

²⁷⁵ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 315-316.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 316.

2.2.2.3.2. De la philosophie à la mystique : un saut de la pensée

Le changement de paradigmes dans la métaphysique bergsonienne, pour démontrer par l'expérience la vision intuitive du principe, remet en cause l'objectivité même de sa métaphysique. Le problème de l'universalité et l'impossibilité à confronter toutes les expériences mystiques à la réalité ouvre la brèche à l'incohérence dans la démonstration de Bergson. Le philosophe lui-même semble conscient de cette lacune en prenant les devants.

Dès qu'il aborde son exposé sur le mysticisme, il attire l'attention de son lecteur sur deux points dont il doit tenir compte pour saisir la rationalité de ses propos. En premier, il le prévient de l'inexistence du vrai mysticisme en précisant que « *le mysticisme pur est une essence rare, qu'on rencontre le plus souvent à l'état de dilution* »²⁷⁷. De fait, le courant spirituel, qui aboutit à l'apparition des formes spirituelles et mystiques, s'inscrit dans l'élan originel est donc soumis aux mêmes aléas que l'*élan vital*. En traversant la matière, il a rencontré des obstacles qui ont ralenti, voire dévié son processus. Telle est la première explication de la rareté des vrais mystiques, Bergson s'appuie sur la mystique chrétienne, à défaut de trouver la mystique originale. La seconde mise en garde de Bergson vient la complexité de la mystique. En tant que recherche d'une réalité transcendante, le mysticisme se positionne à la limite de l'idéal. Ainsi, le mystique s'élève au-delà de l'espèce humaine, ce qui fait de lui un individu exceptionnel, un « *plus qu'homme* »²⁷⁸. Son statut privilégié ne peut être chose courante sinon, remarque Bergson, la mystique serait soit un nouveau règne, qui s'ajouterait au règne végétal et animal, soit une nouvelle espèce qui dépasserait l'espèce humaine. Cela reviendrait à penser l'existence d'une espèce surhumaine aux côtés de l'espèce humaine. Cette hypothèse abolirait le privilège de l'humanité, car elle perdrait sa place privilégiée dans l'évolution des formes vitales. Elle remettrait même en cause la théorie évolutionniste de la vie, en affirmant que « *ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fut arrêtée* »²⁷⁹, ce qui éloignerait Bergson de la pensée positive de la vie, car il s'opposerait à la science positive qui a fini de démontrer que l'évolution s'arrête à l'espèce humaine.

Le génie de Bergson le conduit à limiter l'expérience mystique à quelques individus privilégiés, sans pour autant la rendre étrangère pour l'humanité. Il la considère comme étant en puissance, au sens aristotélicien du terme, dans toute l'humanité. Ce qui revient à dire qu'elle ne lui est pas totalement inaccessible. L'écho mystique se répercute chez certains, parce qu'ils sont prédisposés par la nature à le saisir ou à le sentir. C'est dans cette optique que Bergson affirme au sujet du mystique : « *Quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho* »²⁸⁰ les poussant à agir et à modifier leurs croyances antérieures.

²⁷⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 225.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

Ces deux mises en garde, loin de clarifier le lien entre la philosophie et la mystique, laissent penser que Bergson invite à un saut de la pensée pour entrer dans sa logique. Tout se passe comme s'il nous invitait à lui faire confiance pour adhérer à ses thèses, ce qui soulève la question de la légitimité de son acte philosophique. Il ne pouvait faire autrement puisque la place qu'il accorde à la mystique dans sa philosophie reste un enjeu majeur de son ouvrage *Les deux sources*. Il ne prétend pas faire une philosophie de la mystique, bien qu'il propose une analyse de la mystique pour une fin philosophique qui lui est spécifique. Il entend l'utiliser pour asseoir ses propres thèses. C'est dans cette optique que, dans un premier temps, il considère la mystique comme l'« *auxiliaire* »²⁸¹ de la philosophie, idée qu'il abandonne par la suite pour en faire une simple méthode philosophique. Ainsi il déclare la supériorité de la philosophie par rapport à la mystique, supériorité qu'il entérine en se faisant son interprète, parce que ne pouvant se conceptualiser elle-même. Bergson ne serait-il pas ici victime de son positivisme, puisqu'il soutient que la connaissance empirique du mystique est inférieure à sa métaphysique positive ? Il se propose néanmoins comme penseur de la mystique.

L'autre difficulté consiste à penser que Bergson donne son orientation conceptuelle à la mystique. En fait, le sens qu'il assigne à la mystique répond à sa volonté d'user d'elle comme instrument de sa pensée. Aussi, soutenons-nous, à la suite de Feneuil, que « *toute formulation entraîne avec elle un développement conceptuel potentiellement infini, parce qu'elle s'insère toujours dans un réseau de significations existantes* »²⁸². Pour nous, la formulation de la mystique chez Bergson trouve sa signification dans son corpus, notamment dans sa théorie de l'amour. Force est de constater qu'il lui assigne une définition spécifique, faisant d'elle une méthode intuitive et une intensification de son intuition philosophique, qu'il insère dans sa métaphysique de manière plus ou moins logique. D'où l'importance de dégager la valeur philosophique de sa mystique.

2.2.2.4. *La valeur philosophique de la mystique : une pensée du vraisemblable*

2.2.2.4.1. *La source non philosophique de Bergson*

Une conviction se dégage à la lecture de l'ouvrage de 1932, c'est que l'auteur accorde à la mystique chrétienne une grande importance. Toutefois, il semble difficile de déterminer avec précision les motifs et l'époque à laquelle remonte le début de cet intérêt. Contrairement à Anthony Feneuil qui situe le début en 1908, à notre avis, celui-ci remonte plus tôt encore. Nous sommes confortés dans notre position par le témoignage de Jean Guitton qui dévoile le vrai motif et la date même de l'événement déclencheur de la quête bergsonienne de sa signification, quand il rapporte cet aveu de Bergson :

²⁸¹ *Ibid.*, p. 266.

²⁸² FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie, op. cit.*, p. 13.

« Quand j'écrivais *L'Évolution créatrice*, en 1905, j'éprouvais un extraordinaire sentiment de plénitude et même d'exaltation [...] quand j'ai eu fini d'écrire, je suis tombé en mélancolie [...] Je voulais commencer un grand livre sur l'esthétique, mais ça ne marchait pas. Je me retirais dans mon bureau et je songeais »²⁸³.

Le philosophe a mis du temps à dévoiler ce à quoi il songeait par peur d'être incompris. Ce non-dit de Bergson renvoie en réalité au motif premier qui l'a orienté vers la mystique. Il faut souligner que son étude visait une fin personnelle d'abord et ce n'est que par la suite qu'elle a été mise au service de sa refondation métaphysique de la morale. Cette finalité morale prévaudra sur la motivation première. Si Bergson se fait défenseur de la mystique, c'est pour lui rendre, en quelque sorte justice du préjudice dont elle a souvent été l'objet. Tout se passe comme si Bergson veut réhabiliter la mystique que lui-même avait jugé morbide, en l'affiliant à la philosophie. D'où l'intérêt pour nous de revenir à ce premier motif.

À Jean Guitton, il confie la motivation première qui l'a poussé à étudier la mystique, motivation qui reste souvent occultée volontairement ou involontairement par beaucoup de ses commentateurs. Tout cela se justifie parce que le philosophe a voulu la taire, du moins la révélera-t-il à quelques rares amis en leur imposant le secret. Il donne une consigne à Jean Guitton, il ne l'autorise à briser le silence qu'après sa mort et d'attendre la confirmation venant de sa fille Jeanne Bergson, qui partage le secret de son père. Ce secret, c'est la vision que lui et sa fille ont eu au même moment. Mais puisqu'il pensait être le seul, il croyait tomber dans l'hallucination. Dans ses Cours sur les troubles de la personnalité, il a longuement étudié les hallucinations pathologiques, parmi lesquelles bon nombre de ses contemporains psychologues classaient l'extase mystique. De fait dans l'historiographie de la mystique, la plupart des études étaient d'ordre psychologique et psychanalytique. Kolakowski donne plusieurs exemples de conclusion d'études psychologiques sur les grandes figures mystiques chrétiennes, comme en témoigne son propos suivant :

« Nous observons partout, dans la biographie des mystiques, des symptômes bien connus des psychiatres et des psychologues [...] Les mécanismes de sublimation sont, pour ainsi dire, à la surface, et où les inhibitions ou les frustrations de nature sexuelle sont indubitablement présentes dans la doctrine mystique, tandis que la symbolique érotique est décalquée et transférée dans le domaine de l'amour mystique d'une façon si immédiate qu'une interprétation simple s'impose même à un œil non exercé à la psychologie »²⁸⁴.

Imprégné de cette conception psycho-pathologique, Bergson entreprend une étude de la mystique pour comprendre, par lui-même, ce phénomène extraordinaire, la vision qu'il a eue. Mais par peur d'être raillé par ses amis philosophes, il préfère garder le silence, tout en cherchant à comprendre les phénomènes psychopathologiques en général. Il se voyait déjà interné à l'hôpital psychiatrique de Charenton, si l'affaire venait à être découverte, comme il le confie à son ami Guitton :

²⁸³ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 59.

²⁸⁴ KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église*, op. cit., p. 42.

« J'étais, moi aussi, très rationaliste. Avant l'arrivée de ma fille, ce fameux jour, j'étais terrifié. Je me voyais finir à Charenton. Quand elle m'a raconté sa vision, j'ai été un peu rassuré. Malgré tout, je me suis intéressé alors aux troubles de la personnalité, aux hallucinations, etc. C'est après, que, dans l'impossibilité de réduire à la psychopathologie les phénomènes authentiquement mystiques, je les ai étudiés avec ferveur et précision »²⁸⁵.

De cette confiance bergsonienne, il ressort qu'il part de sa propre expérience : sa vision de la lumière habitée par une présence, comme l'expliquera sa propre fille, pour se livrer à la quête de l'essence mystique. Remarquons que son approche *a priori* négative s'affilie à la conception de la mystique dominante à son époque, dont il se départira plus tard. Il la conçoit dans un premier temps comme un état pathologique, ce qui l'orienta vers la psychopathologie. Mais, grâce à l'échange avec sa fille, il finit par se convaincre de sa lucidité et de la réalité de cette vision. Aussi demeure-t-il convaincu de la santé mentale des mystiques « se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur »²⁸⁶. Cette conviction tirée de sa quête personnelle lui donne un regard objectif sur la mystique, qu'il peut rapprocher de ses vues philosophiques. Mais comment transcrire dans sa philosophie une telle expérience ?

C'est tout l'enjeu du passage de la philosophie à la mystique qu'il tente de démontrer dans le troisième chapitre de son ouvrage de 1932. Même si *a priori* il semble réussir son pari de manière ingénieuse et même à introduire sa "fameuse vision", ainsi qu'il le confesse : « Beaucoup plus tard, quand j'ai écrit mon dernier livre, que je suis parvenu au dernier chapitre, et à la dernière page du dernier chapitre, j'en ai parlé en termes voilés »²⁸⁷. De fait, son allusion à « une lueur de ce monde inconnu qui nous arrive, visible aux yeux du corps »²⁸⁸ renvoie à la vision. Cette intrusion dans sa philosophie du réel n'est pas sans conséquence sur la logique interne de sa pensée, ni sur sa définition des concepts. Si Bergson réussit à introduire la mystique comme méthode permettant d'accéder à la réalité transcendante, c'est parce qu'il la dépouille de toute sa substance religieuse et même mystique. De toute évidence, Bergson fait montre d'une témérité qui, pour certains, déprécie son image de philosophe chevronné et, pour d'autres, lui vaut une grande renommée. Jean-Baptiste Échivard assimile d'ailleurs cette habileté bergsonienne à l'exploit que les prisonniers de la Caverne de Platon n'ont pas réussi à faire, quand il écrit : « Comme le demande Platon dans la République (VII, 518[...]), il s'est converti au bien de toute son âme— avec l'humilité de celui qui ne veut avancer que lorsqu'il a trouvé des faits suffisamment prouvés, en refusant à l'avance toute systématisation »²⁸⁹.

²⁸⁵ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 59- 60.

²⁸⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 241.

²⁸⁷ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 60.

²⁸⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 337.

²⁸⁹ ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 82.

Mais qu'en est-il réellement de cette logique ? En d'autres termes, si Bergson réussit apparemment à transposer le mysticisme classique dans sa philosophie, en s'en inspirant largement, pour élaborer sa propre conception de la mystique au service de sa philosophie, quelle portée possède un tel mariage ?

2.2.2.4.2. *Métaphysique et mystique : un mariage forcé pour l'amour de l'humanité*

La conclusion qui se dégage après une analyse, c'est que le passage de la métaphysique à la mystique relève plus de la vraisemblance que de la simple logique rationnelle et expérimentale qu'il brandit pour défendre l'objectivité de sa métaphysique. Pour lui, une métaphysique de la vie ne peut se passer du vraisemblable à cause la complexité de son objet. Il déclare clairement proposer, dans l'ouvrage de 1932, une interprétation de la vie *vraisemblable* concomitante à la pensée rationnelle, ce qui l'autorise à associer la mystique à la philosophie pour penser la vie et l'amour.

Cette conviction justifie le développement concomitant de la mystique et de la philosophie. Bergson considère en effet que l'élan mystique, qui a débuté avec le dyonysisme, a connu un développement, minimisé à tort, qui lui a donné une double direction. La première direction a évolué dans sa pureté, donnant naissance aux différentes formes de mystique. Dans la seconde direction, celle que retrace Bergson, le courant mystique s'est mélangé avec le développement philosophique, apportant à l'intelligence plus d'élasticité et de mysticité²⁹⁰. Précisons que ce mélange fait référence à l'influence des courants mystiques dans l'élaboration de la philosophie ancienne. C'est en ce sens qu'il fait coïncider le néo-platonisme, notamment le plotinisme, avec le terme de ce développement mystico-philosophique.

Ce qui semble original dans le dualisme du courant mystique, c'est la dualité de la vie qu'il révèle. Bergson conçoit une évolution biologique doublée d'une évolution purement mystique de la vie. Cette seconde direction, qu'il fera correspondre à celle de l'intuition, évolue en parallèle avec le développement de l'intelligence philosophique, comme en témoigne son propos quand il soutient « *qu'à côté de lui, indépendamment de lui, se produit de loin en loin chez quelques âmes prédisposées un effort pour aller chercher, par delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante* »²⁹¹. C'est ce courant mystique qui a pris dans l'histoire de la pensée des formes plus élevées, pour aboutir à la mystique complète. Ce développement supra-intellectuel, comme il l'appelle, révèle l'essence bergsonienne de la mystique qui, faut-il le rappeler, renvoie à un certain contact avec le principe de la vie et fait coïncider avec l'effort créateur.

De là, se dégage l'originalité de la mystique bergsonienne qui évacue toute essence religieuse, puisqu'il conduit à un principe métaphysique. C'est dans cette optique qu'il distingue le mystique chrétien du christianisme qui renvoie à une doctrine dépositaire de dogmes. Pour lui, la religion n'est que la matière où la mystique peut prendre forme, mais cette forme dépasse la matière qui ne peut avoir la même portée

²⁹⁰ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 232.

qu'elle. Pour cela, il définit la mystique, en la dégagant de la connotation religieuse, comme une coïncidence avec le principe de la vie, réalité transcendante qui dépasse l'intelligence et les sens. Ainsi, Bergson demeure convaincu que derrière le monde réel perçu par les sens se cache une autre réalité expérimentale que seule la mystique peut dévoiler.

Pour accéder à cette autre réalité, la philosophie doit faire appel à la mystique pour plusieurs raisons qu'il énumère à la fin du troisième chapitre des *Deux sources*. La première raison est que la mystique se présente comme une approche expérimentale, plus précisément l'intuition d'une réalité transcendante et métaphysique. Ce qui lui fait dire que le mystique « *a senti la vérité couler en lui de sa source comme une force agissante* »²⁹². Contrairement au philosophe, le mystique ne cherche pas à convaincre par des discours éloquentes, mais traduit la vérité découverte par des actions. Aussi voit-il dans l'expérience concrète un critère de vérité, autrement dit une méthode de clarification des idées ou, mieux encore, un moyen d'évaluation des idées par des actions. Ce qui confirme une fois de plus son pragmatisme.

Parce qu'elle est théorique, la philosophie doit s'ouvrir aux autres domaines de savoir, notamment à la religion, pour appréhender les objets complexes qui dépassent la spéculation pure. La prise de conscience de sa propre finitude, autre raison qu'évoque Bergson, justifie la nécessité de cette ouverture à la mystique. Par exemple, pour aborder la question de la nature de Dieu, la philosophie ne peut que s'ouvrir à la mystique qui la prouve par l'expérience. C'est même un impératif car, précise-t-il, « *nous ne voyons pas comment la philosophie l'aborderait autrement* »²⁹³. Contrairement à la philosophie qui pense le concept "Dieu" comme une représentation intellectuelle, c'est-à-dire une idée ; la mystique le fait correspondre à un être réel avec lequel elle communique. Pour Bergson, l'approche mystique semble plus pertinente que la démarche philosophique. C'est dire que le Dieu des philosophes n'a aucune consistance, raison pour laquelle il reste objet de controverse entre les différentes doctrines. Il illustre son propos en décortiquant la conception aristotélicienne qui définit Dieu comme étant Pensée, conception dont les modernes ont hérité.

Par ailleurs, même si l'apport de la mystique pour la philosophie bergsonienne est considérable, il laisse de côté des problèmes que lui-même souligne. La première objection vient de sa singularité. En effet, l'expérience mystique est une expérience singulière qui ne peut être contrôlée par d'autres. Selon lui, deux critères doivent être rattachés à cette singularité : l'honnêteté et la compétence. Même s'il convient que c'est un réel problème, il s'en réfère à la science qui pourtant cautionne cette démarche singulière, comme l'illustre son exemple avec Livingstone : « *Au temps où l'Afrique centrale était "terra incognita", la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique si celui offrait des garanties suffisantes* »²⁹⁴. Certes, une comparaison peut être effectuée avec d'autres expériences sur le terrain, mais si le fait n'est pas répétitif, selon lui, la science

²⁹² *Ibid.*, p. 247.

²⁹³ *Ibid.*, p. 255.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 260.

se contente du témoignage d'un seul individu. Si parfois, la science procède par recoupement et comparaison, pour Bergson rien n'empêche de procéder de la sorte quand on étudie la mystique. Quand on compare plusieurs expériences mystiques des traits communs émergent. Leurs ressemblances et analogies confirment leur véracité sans exclure leur singularité.

Pour autant, même si l'expérience peut être recommencée, tout le monde n'est pas habilité à vérifier son authenticité. Ici Bergson apporte une précision de taille qui explique en partie l'échec du mysticisme, quand il écrit : « *Certains, sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer* »²⁹⁵. Cette incapacité à saisir la mystique, qui a nourri beaucoup de préjugés, n'a pas été pas étrangère à Bergson lorsqu'il la voyait comme un état morbide, avant de l'étudier.

En définitive, Bergson voit dans sa conciliation entre la philosophie et la mystique une entreprise périlleuse pouvant susciter des amalgames. Aussi confesse-t-il : « *Nous reconnaissons pourtant que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive* »²⁹⁶. Cette remarque permet de déduire que la mystique, comme expérience du transcendant, s'avère limitée ; elle a besoin d'être approfondie par une expérience sensible et par un raisonnement. Deux paradoxes émergent de cette finitude de la mystique. D'une part, cette finitude fait appel à une autre discipline pour secourir la mystique. Laquelle ? Dans ses conclusions du quatrième chapitre des *Deux sources*, Bergson s'adresse à la psychologie ou science de l'esprit pour étudier les capacités intellectuelles de l'humanité en général, y compris les mystiques. Mais où trouvera-t-elle ces mystiques ? Doit-elle exhiber leur reste pour analyser leur ADN ?

Le second paradoxe vient de son usage de la mystique comme garante d'une expérience. Comment Bergson peut-il souligner la limite de sa méthode mystique et l'utiliser tout de même dans sa réflexion ? Il faut comprendre par là que le choix d'expériences du transcendant qui s'impose à lui pour échapper à la pure spéculation, trouve sa réponse dans la mystique. Cependant, à défaut de la certitude nécessaire pour la quête métaphysique, il faut se contenter de la probabilité. Ainsi, Bergson maintient la mystique comme méthode permettant d'aborder certains objets métaphysiques, notamment la question de Dieu, qu'il complètera avec son raisonnement et illustrera avec l'expérience sensible. En somme, c'est le recoupement de ces trois approches qui constitue la vraie méthode bergsonienne par laquelle, précise-t-il, « *la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer* »²⁹⁷.

Il l'utilise dans sa métaphysique de l'amour, en faisant un recoupement de la biologie, de la philosophie et du mysticisme. Pour cela, il part de la biologie évolutionniste pour asseoir sa philosophie de la vie, qui a débouché à la question de la source originelle, question qui trouve sa réponse dans le processus de fragmentation de la conscience en torpeur, instinct et intelligence. La coexistence de l'instinct et de

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 261.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 262- 263.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 264.

l'intelligence dans l'espèce humaine explique l'existence de deux manières de connaître la vie : l'intuition et le raisonnement.

Ce sont, en réalité, ces deux modes de connaissance qu'il met en application. L'expérience mystique correspond à la première, l'intuition, que l'on a souvent écartée dans l'étude de la vie au profit de l'intelligence, ce que confirme sa déclaration :

« *Il est vrai que l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct ; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique* »²⁹⁸. Il ajoute : « *C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification et sa destinée* »²⁹⁹.

Pour lui, la faculté d'intuition, l'instinct qui entoure l'intelligence, joue un rôle crucial dans la connaissance de la vie, rôle qui a échappé à l'homme parce que tourné vers l'intelligence pratique. Or, cet instinct, en tant que source de connaissance, intuitive est tourné vers l'intérieur, ce qui lui permet de coïncider avec le principe de la vie : Dieu.

En s'adressant à l'intuition mystique, Bergson récupère cette faculté de connaître qu'il ajoute à son raisonnement. Ce qui lui donne accès aux deux moyens de connaître la vie : l'intuition et le raisonnement pour sortir la métaphysique des contradictions, en faisant d'elle une métaphysique positive. Ainsi, nous pouvons conclure que la mystique sert justement de pilier à sa métaphysique positive. Elle lui fournit les informations sur la nature de Dieu, son existence et son essence, qu'il résume en concept d'amour, quand il écrit : « *Dieu est amour, et il est objet d'amour* »³⁰⁰. C'est là le grand apport de la mystique qu'il transposera dans sa théorie de l'amour, pour attribuer cette nature divine au principe de la vie et de la moralité.

En contrepartie de l'objectivité que la mystique garantit à sa métaphysique, Bergson promet de rationaliser cette mystique et de confirmer son authenticité. C'est en ce sens qu'il se fait défenseur de la doctrine mystique, la distinguant de la pathologie et l'élevant au-dessus de l'intellectualité, puisqu'il la considère comme supra-intellectuelle. Cette élévation de la mystique laisse entrevoir des zones d'ombre qui cachent l'intention de Bergson. Pourquoi choisit-il l'amour comme essence divine alors que les attributs de Dieu sont nombreux ? Par intuition, il fait de l'amour le seul fondement d'une morale universelle. Il pose en premier lieu cette conviction et cherche ensuite un moyen de la démontrer. Il remonte à l'*élan vital*, pour récupérer au passage toutes les doctrines, philosophiques, morales, religieuses et mystiques pouvant étayer ses arguments. D'où la complexité de la démonstration de sa métaphysique de l'amour.

Du point de vue chronologique, Bergson a opéré un exploit en reliant les faits mystiques, philosophiques et religieux. Mais du point de la logique, cette liaison semble problématique, ce qui justifie les nombreux débats, aujourd'hui encore, sur ce

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 268.

passage de la philosophie à la mystique et de celle-ci à la philosophie pour fonder la morale de l'amour. Du point de vue méthodologique, la démonstration bergsonienne comporte réellement des limites, raison pour laquelle le philosophe parle d'abord de vraisemblance, puis de probabilité. Il admet en toute honnêteté l'impossibilité de « *rester aussi près des faits* »³⁰¹ biologiques pour les vérifier.

Dans son humilité, Bergson reconnaît la limite de sa démonstration et invite tout philosophe à recourir à sa propre expérience pour confronter ses thèses aux siennes, comme en témoigne Jean Greisch : « *Bergson exhorte fréquemment son lecteur à vérifier en lui-même et par lui-même la justesse des hypothèses émises, comme il le fait de son côté en alléguant ses propres souvenirs intimes* »³⁰². À la fin de son ouvrage de 1932, il ajoute dans ses recommandations à la postérité de perfectionner sa pensée en comblant toutes les failles. Mais, en attendant que la philosophie postérieure accomplisse sa tâche, il considère sa méthode philosophico-mystique comme un mode de connaissance, peut-être provisoire, que la philosophie doit désormais adopter. Il conclut en ces termes :

« *Nous ne saurions trop répéter que la certitude philosophique comporte des degrés, qu'elle fait appel à l'intuition en même temps qu'au raisonnement, et que si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique. De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux* »³⁰³.

En conclusion, le dépassement de *L'évolution créatrice* peut se résumer dans l'élaboration de la nouvelle méthode qui vise la réforme de la pensée morale. En passant d'une philosophie de la vie à la fondation d'une morale de l'amour, Bergson élargit son champ philosophique à la morale, apportant ainsi sa contribution à la crise humaine du XX^e siècle. Là réside tout le mérite des *Deux sources de la morale et de la religion*. Or, force est de constater que les débats, suscités par sa nouvelle méthode, ont minimisé cet apport de Bergson dans l'histoire de la pensée, et nous ne pouvons que nous désoler de cette inadvertance. Lui-même voyait venir la polémique autour de sa fameuse méthode. Au moment de clore le troisième chapitre de l'ouvrage de 1932, il avertit : « *Encore une fois, elle ne plaira ni aux uns ni aux autres. On risque, à l'appliquer, d'être pris entre l'arbre et l'écorce. Mais peu importe. L'écorce sautera, si le vieil arbre se gonfle sous une nouvelle poussée de sève* »³⁰⁴. Ce fait est avéré puisque cette méthode ne manque pas de susciter des questions dans l'esprit des lecteurs. Elle l'oblige même à entrer en dialogue avec Bergson et à se positionner dans le débat. C'est dans cette optique que nous participons à ce débat sur cette méthode intuitive philosophico-mystique ou mystico-philosophique.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 272.

³⁰² GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2004, vol. 3/3 Vers un paradigme herméneutique, p. 356.

³⁰³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 272.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 282.

À notre humble avis, il semble plus judicieux de dire que Bergson établit un “mariage forcé” entre la métaphysique et la mystique pour rendre la démonstration de sa métaphysique de l'amour objective. Certes, il a élaboré une pertinente théorie de l'amour, mais quant à la méthode, elle reste à parfaire. Aussi, convenons-nous avec Karsenti que « *Les Deux sources* [...] s'aventurent dans le domaine du vraisemblable, au-delà de ce qu'une stricte démonstration, serrant la bride à chaque pas, permettrait d'avancer. On s'approche ici du saut que le philosophe se sent en droit d'accomplir, à ce stade ultime de la réflexion »³⁰⁵. Frédéric Worms partage aussi cet avis, puisqu'il lui semble que Bergson plaque réellement sa conception de la mystique, en tant qu'expérience d'ouverture dans sa philosophie, quand il affirme : « *Le philosophe ne s'est-il pas donné d'abord ce qu'il cherchait, ne plaque-t-il pas une pensée toute faite sur une histoire qui n'aurait plus rien d'un devenir et d'une nouveauté, contrairement à ses propres principes ?* »³⁰⁶ À cette question de Worms, nous répondons que Bergson s'est donné l'idée d'élaborer une morale de l'amour, comme thèse à défendre, avant de définir sa propre méthode, que nous appellerons mystico-philosophique, pour l'asseoir.

Par ailleurs, en nous appuyant sur la définition du dictionnaire qui stipule que la mystique renvoie aussi à une « *manière plus passionnelle que rationnelle d'envisager une idée, une doctrine* »³⁰⁷, nous pouvons sans risque de nous tromper affirmer que la mysticité vient de Bergson lui-même. Vu la passion avec laquelle il essaie de démontrer objectivement sa thèse, le mysticisme ne sert que d'illustration pour donner plus de poids à sa thèse. Il n'hésite pas à utiliser tous les moyens infra-intellectuels et supra-intellectuels pour défendre la morale de l'amour. Aussi pouvons-nous penser que si Bergson avait découvert d'autres domaines de savoirs plus complexes encore que la mystique, il y ferait aussi recours pour justifier sa morale.

Pour récapituler, disons que parler de la philosophie et de la mystique dans la pensée bergsonienne, en termes de compatibilité ou d'incompatibilité, c'est déplacer le débat. De fait, la conception bergsonienne de la mystique s'ancre dans sa philosophie de la vie, raison pour laquelle il la dégage de toute connotation religieuse. Cette précaution que prend Bergson impose beaucoup de prudence sur la question de son adhésion à la religion chrétienne ou encore de son apologie du christianisme.

2.2.2.4.3. *La métaphysique bergsonienne : une philosophie de suspens*

Bien qu'il s'inspire largement du christianisme, la pensée bergsonienne demeure irréligieuse. Si l'on considère les concepts qu'il emprunte à la religion chrétienne, ces derniers sont loin de résumer l'essence de la foi chrétienne, dont certains l'accusent

³⁰⁵ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 80.

³⁰⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 308.

³⁰⁷ MEVEL J.-P. (dir.), *Dictionnaire Hachette*, Paris, Le Robert, 2013, p. 1091.

de faire l'apologie dans l'ouvrage de 1932. Pour les esprits non avertis, Bergson demeure un philosophe sympathisant du catholicisme, mais n'adhère pas à la doctrine chrétienne. Lui-même avoue dans sa correspondance ne pas épouser les dogmes qu'il ne peut comprendre, notamment la résurrection du Christ et la question du péché originel³⁰⁸. Jean-Baptiste Échivard remarque à juste titre que

« nous voyons un philosophe voulant n'être que philosophe, par respect pour sa vocation et les limites inhérentes à celle-ci, qui se pose des questions relatives à cette étape capitale de son chemin philosophique : Dieu, le Christ, la morale du Sermon sur la montagne, le sens de l'amour manifesté par la vie mystique ; ces questions sont évidemment relatives à la foi et à l'intelligibilité de ses données fondamentales et y conduisent, mais en même temps Bergson sent très bien qu'il ne s'agit plus aussi dans ces domaines de la seule philosophie »³⁰⁹.

Sortir la mystique bergsonienne de son contexte, c'est ramer à contre-courant du bergsonisme qui soutient la complémentarité des domaines de savoir. Son originalité vient justement de l'articulation d'éléments disparates pour conceptualiser ses idées. Même s'il envisageait sa conversion au catholicisme, il fait bien la part des choses entre sa philosophie et son adhésion au catholicisme qui ne sera jamais effective, puisqu'il n'a pas reçu le baptême qui confirme l'adhésion à la foi de l'Église. Malgré tous les débats sur sa conversion, débats rappelons-le posthumes, Bergson n'a pas consigné dans ses écrits philosophiques sa foi aux dogmes chrétiens pour plusieurs raisons avancées par ses confidents, en particulier Guitton, le père Sertillanges, Jacques Chevalier et son neveu par alliance Floris Delattre. Ce qui demeure certain c'est que Bergson est resté dans sa logique philosophique, tout en s'inspirant de l'expérience mystique, comme le rappelle Jean-Baptiste Échivard : « Parallèlement à ces recherches il rencontra l'expérience mystique qui l'amena aux questions morales et religieuses et lui fit comprendre l'importance de la morale chrétienne et, surtout, celle du Sermon sur la montagne de Jésus »³¹⁰. Cette ouverture à la mystique lui permet de passer de l'expérience des faits communs aux mortels à une réalité transcendante, c'est-à-dire la source de l'élan vital assimilable au Dieu des mystiques chrétiens.

Toutefois, cette introduction de la mystique, en tant que méthode, dans sa philosophie ne doit pas induire en erreur, car le philosophe demeure dans la logique purement philosophique. Même s'il affirme à son ami jésuite Romeyer que sa pensée est une théodicée incomplète, il distingue la philosophie de la théologie, tout en soulignant leur complémentarité. Il confesse en toute honnêteté qu'il ne peut « aller aussi loin que fait le théologien qui se fonde sur la révélation et s'adresse à la foi »³¹¹. Autant dire que la démarche bergsonienne rapproche la raison et la foi sur la question de l'existence

³⁰⁸ Cf. Entretiens avec Chevalier du 8 mars 1932 et du 29 octobre 1933 dans ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 46.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 61- 62.

³¹¹ Lettre à Blaise Romeyer du 24 mars 1933 dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1507.

d'un créateur de la vie, qu'il soit appelé source de la vie, Dieu ou *élan vital*. Echivard résume : « *C'est ainsi que convergeaient les faits objectifs que la raison naturelle peut connaître et la foi proprement dite, foi dans le christianisme dont il se rapprocha par une adhésion morale* »³¹². Tout le mérite de Bergson vient de ce rapprochement entre la mystique et la vie dans une perspective métaphysique qui s'insère dans sa préoccupation morale. Rappelons que le point de départ de sa pensée métaphysique de 1932 reste le problème de l'immoralité, problème qui est à l'origine de sa quête du sens de la vie et de sa quête du fondement métaphysique de la morale. La réponse à ces deux questions se trouve dans la métaphysique de l'amour qu'il propose, c'est-à-dire le processus de l'*élan d'amour* depuis l'impulsion initiale de la vie jusqu'à l'époque moderne et, au-delà de cette époque, à l'avènement de l'*humanité divine*.

2.3. L'ÉVOLUTION DE L'ÉLAN D'AMOUR : DE L'ORIGINE DE LA VIE A LA FIN ESCHATOLOGIQUE

La morale bergsonienne de l'amour part du principe que l'amour correspond à l'essence même de la vie, conviction que Bergson défend dans sa métaphysique de l'amour. Son raisonnement à la croisée de l'évolutionnisme, de la tradition johannique, de l'histoire et de la philosophie, démontre cette nature complexe de l'amour. Celle-ci ne peut être saisie que dans un processus dynamique, celui même de la vie en général, pour qui sait interpréter l'histoire générale de la vie. Pour ce faire, le philosophe propose de partir du processus vital, pour scruter le processus évolutif de l'amour qui lui est inhérent.

Ce processus révèle d'ailleurs que l'amour correspond à l'essence du principe originel de la vie. Pour le démontrer, Bergson se réfère à la tradition johannique qui fait de l'amour l'essence divine. Il prend ainsi position dans le débat théologique sur la nature de Dieu en adoptant la conception de saint Jean, qu'il cite explicitement dans son ouvrage *Les deux sources*. Toutefois, il convient de préciser que Bergson ne se convertit pas en théologien. Il s'inspire de la conception johannique pour diviniser l'amour qu'il élève au rang de principe originel et créateur partageant son essence avec ses créatures. Cette divinisation et cette immanence de l'amour l'autorisent à asseoir sa thèse de la présence de l'amour au commencement de la vie. Partant de cette conviction, il établit un mouvement général de l'amour, autrement dit un *élan d'amour*, qui retrace ce processus "amoureux", au sens premier du terme –c'est-à-dire ce qui est relatif à l'amour– depuis les origines jusqu'à l'espèce humaine et, au-delà même, à l'accomplissement de l'amour. Ce processus de l'amour est loin d'être linéaire, à cause des obstacles qui contraignent l'élan originel de l'amour à bifurquer, dévier ou rebrousser chemin. Ce processus complexe de l'amour se perçoit aisément, aux yeux de

³¹² ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 62.

Bergson, si l'on suit de près l'histoire de la vie. Mais avant d'exposer ce processus de l'amour, il convient de définir le concept bergsonien d'*élan d'amour* qui est en la clé de lecture.

2.3.1. De l'élan vital à l'élan d'amour

2.3.1.1. Le dédoublement de l'élan originel en vie et en amour.

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson adhère à l'évolutionnisme en soutenant l'existence d'un processus historique de la vie. Cette adhésion lui permet d'asseoir sa thèse de l'évolution créatrice et son ontologie, car l'être absolu se confond avec la *Vie*. Or, ce concept englobant renvoie à une généralité difficile à saisir comme telle, sans retomber dans l'intellectualisme pur contre lequel s'insurge sa philosophie positive. Il opère une rupture notoire avec ce courant théorique, en conceptualisant la *Vie* à partir de la notion d'individualité. Comme le remarque Arnaud François, Bergson s'appuie sur les théories transformistes qui exposent les faits concrets de la continuité des êtres vivants depuis l'origine, faits grâce auxquels est reconstitué le courant général de la vie, c'est-à-dire la vie "supra—ou trans—individuelle"³¹³, pour asseoir sa philosophie de la vie.

Si, dans son chef-d'œuvre de 1907, le processus de la vie a abouti à la création de la personnalité, Bergson n'avait pas encore dit son dernier mot sur l'être. Tout se passe comme s'il posait une conclusion partielle en attendant le cours de l'histoire. Mais en réalité, le philosophe peut-il procéder autrement si sa pensée de la vie se veut objective, c'est-à-dire appréhender la vie dans sa dynamique réelle, puisqu'elle continue à s'écouler ?

Son hésitation entre l'esthétique et la morale laisse clairement entrevoir d'autres possibilités d'interpréter la vie. Bergson ne s'enferme pas dans l'évolutionnisme scientifique et mécaniste de ses devanciers, mais s'offre une liberté de pensée qui l'autorise à appliquer le principe évolutionniste à d'autres déterminations de la vie humaine, comme la morale, la religion et la politique. On comprend dès lors sa définition qui stipule qu'une théorie évolutionniste « *consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire logique entre les formes, il y a aussi un rapport de succession chronologique entre les espèces où ces formes se matérialisent* »³¹⁴. De cette définition, il tire deux conclusions. La première c'est l'idée d'une évolution de la Pensée, et la seconde c'est celle d'une évolution de l'amour, que nous développerons plus loin.

³¹³ Cf. FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, J. Vrin, coll. « Etudes & commentaires », 2010, p. 33.

³¹⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 25.

Revenons à l'idée d'une évolution de la pensée qu'il confond tantôt avec la conscience, tantôt avec l'intelligence, quand il avance qu'« *il faudrait bien encore supposer une évolution quelque part—soit une Pensée créatrice où les idées des diverses espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la Terre* »³¹⁵. Cette évolution peut se comprendre de deux manières. Elle peut, d'une part, renvoyer à l'évolution psychologique ou spirituelle exposée dans la première partie de notre travail ; d'autre part, à la philosophie bergsonienne prise dans son ensemble. De fait, cette pensée créatrice ressemble à celle de Bergson, lorsque nous suivons son évolution entre 1907 et 1932. Elle correspond bien à une pensée qui évolue au fil des événements historiques, puisque son positivisme le pousse à penser la vie dans son historicité et l'être dans son élan créateur. En somme, si la philosophie a pour but de penser l'être dans sa complexité, l'ontologie bergsonienne s'inscrit dans cette optique sans diluer son essence.

La particularité de son ontologie demeure dans l'essence même de l'être qu'il définit par l'acte créateur. Chez lui, l'être ne peut être appréhendé sans la création et l'imprévisibilité qui le caractérisent. Il se donne à voir comme une évolution incessante, entraînant dans son mouvement tous les êtres organisés. Quand le vivant parvient à la vraie connaissance de l'être, il le perçoit comme ce grand tourbillon dans lequel les vivants tournent sur eux-mêmes. Cette conception bergsonienne de l'être, conciliant être et mouvement grâce au processus de création, explique l'unité de la vie ou la totalité du réel. Cette totalité primitive rétablie par Bergson se présente sous forme de *Conscience* coextensive à la vie universelle parce que, souligne-t-il, « *l'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute* »³¹⁶. Ce qui revient à dire qu'elles possèdent une même source que l'on ne peut saisir que par intuition, c'est-à-dire par un acte réflexif de la conscience individuelle sur elle pour plonger dans son intériorité et coïncider avec elle. Cette conscience découvre alors cette unité sous forme d'acte de création qui opère dans l'univers et en elle-même ce qui donne, selon Worms, un double sens à la création : « *la création active et positive par rassemblement de la totalité de notre vie dans un acte temporel unique, mais aussi la création qu'engendre son arrêt même et dont l'effet est la structure dispersée et spatiale de notre personnalité* »³¹⁷. Pour résumer, disons que l'élan créateur est à l'origine de la matière, de l'intelligence et de la création de *soi*.

Bergson propose une première lecture psychologique de cette création, dans laquelle il retrace l'évolution de l'intelligence cherchant à se déployer à travers les différentes formes de vie, pour parvenir à la conscience de soi chez l'homme. Dans cette première version, la création atteint son objectif dans l'humanité, faisant d'elle la dernière espèce créée.

Remarquons que, même si Bergson parle de la mystique « *comme la création d'une nouvelle espèce composée d'un individu unique* »³¹⁸, il n'affirme pas l'existence d'une quatrième

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

³¹⁷ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 232.

³¹⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

espèce qui s'ajouterait aux trois conventionnelles que compte l'arbre de la vie. Pour lui, la création se continue, mais autrement à l'intérieur même de l'humanité. Sans nul doute cette continuation demeure métaphysique et morale. Aussi convenons-nous, à la suite de Worms, que la vie devient chez Bergson « *source même de la destination métaphysique et morale de l'homme* »³¹⁹. Pour le comprendre, il faut revenir à la création spirituelle de l'homme.

Rappelons ici que Bergson se démarque de l'évolutionnisme scientifique, pour s'orienter dans une quête métaphysique de la vie, en spiritualiste. Son passage de l'évolution de la vie en général à celle de la conscience s'effectue par analogie. Il part du principe que les formes nouvelles surgissent toujours des cendres des précédentes, tout en se différenciant fondamentalement d'elles, pour en déduire l'existence d'un élan continue dépassant tous les vivants. Dans cet élan vital ou dynamique universel, ajoute François, « *ni l'individu vivant, ni la vie en général n'introduisent donc de rupture ou de saut dans la trame des causes à effets* »³²⁰. Cette causalité bergsonienne perceptible *a posteriori* s'applique à toutes les déterminations de la vie, notamment à la conscience et même à l'amour.

En fait, si cette causalité s'applique à la conscience, rien n'empêche de l'appliquer aussi à l'amour, en tant que détermination de la vie. Partant de l'analogie, Bergson soutient l'existence implicite d'un processus d'amour qui s'inscrit dans une dynamique identique à celle de la conscience. Ce processus de l'amour est inhérent à la vie depuis les origines, raison pour laquelle sa présence dans le règne végétal et le règne animal est probable, mais virtuelle. L'amour préexiste aussi à l'humanité. Ce que celle-ci révèle c'est la manifestation de formes supérieures de l'amour. Autrement dit, c'est dans l'âme humaine que cet *élan d'amour* se déploie pleinement, c'est là qu'il se donne réellement à voir dans sa progression et dans ses stagnations. Plus concrètement, dans la logique bergsonienne, une âme qui aime les autres, progresse et évolue vers la finalité de la vie, c'est-à-dire l'amour universel. Elle symbolise le triomphe de l'élan créateur.

À l'opposé, une âme qui tourne en rond, incapable de sympathiser avec les autres âmes et la nature³²¹, représente un arrêt de l'*élan d'amour*. Pour autant, son flux ne s'estompe pas, car cet élan continuera son chemin en contournant cette âme, faute de pouvoir l'emporter dans son élan. Parce que cet arrêt menace son être, l'*élan d'amour* tentera de vaincre sa résistance pour s'accomplir. Il finira par créer d'autres individus qui réussiront à porter de l'avant cette âme réticente. D'où l'optimisme bergsonien face à l'espèce humaine car, dans sa pensée, il suffit que quelques êtres vivent de cet amour pour que celui-ci se perpétue.

À la lumière de cette théorie, Bergson se propose d'interpréter toute l'histoire de l'humanité. Dans son herméneutique de l'Europe de l'entre-deux-guerres, il explicitera ce processus parfois tragique de l'*élan d'amour*, comme un processus continu qui

³¹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 229.

³²⁰ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, *op. cit.*, p. 36.

³²¹ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 50.

traverse la vie, processus au cours duquel l'amour prend des formes variées et complexes, latentes d'abord, puis effectives. S'il est resté méconnu des hommes c'est justement parce que ses manifestations, parfois antinomiques, cachent son essence. Or, la vie poursuit un *élan d'amour*, même dans les pires tribulations. Pour le comprendre, il faut remonter à sa source et, là encore, l'amour se dévoile comme essence de cette source originelle. Selon Bergson, le grand mérite des mystiques réside dans cette découverte par la pratique, bien qu'ils ne puissent la conceptualiser. Ainsi, l'apport de la mystique se résume dans le dévoilement d'une autre dimension de l'acte créateur que nous appellerons l'*amour*³²². De là, nous concluons que l'élan créateur s'est dédoublé en *élan vital* et *élan d'amour* mais, dans ce dédoublement, l'unité primitive, c'est-à-dire la Vie, se conserve.

Par ailleurs, le parallélisme qu'établit Bergson entre sa théorie de la vie et celle de l'amour, nous autorise à penser la théorie de l'amour sur le modèle de celle de la vie. De ce fait, nous emprunterons la même démarche que celle utilisée pour exposer l'évolution de la vie dans notre première partie. Nous définirons d'abord le principe de cette évolution, l'*élan d'amour*, avant de parcourir les grandes étapes du processus de l'amour, qui sont au nombre de trois. Le choix de trois étapes se justifie par notre volonté de respecter la classification conventionnelle des espèces. Ainsi, nous exposerons les formes végétale et animale de l'amour dans un premier temps, et la forme humaine de l'amour. Mais, vu les disproportions entre les deux premières formes que Bergson mentionne brièvement et le processus de l'amour dans l'humanité, qu'il développe longuement, nous nous attarderons davantage sur ce dernier. Mais tout d'abord que faut-il entendre par "*élan d'amour*" ?

L'*élan d'amour* possède les mêmes caractéristiques que l'*élan vital* puisque l'auteur même établit plusieurs similitudes entre les deux, avant de les distinguer. Comme l'*élan vital*, il semble plus judicieux de présenter l'*élan d'amour* comme une image qui englobe différentes acceptions réductibles à deux. Il se conçoit comme un processus général et comme un élan créateur. Aussi, nous pouvons nous inspirer des acceptions de l'*élan vital* exposées dans la première partie de notre travail, pour élucider le concept d'*élan d'amour*.

2.3.1.2. *L'élan d'amour, l'autre face de l'élan vital*

Dans la pensée bergsonienne, l'*élan vital* et l'*élan d'amour* renvoient aux deux principes explicatifs du même processus de la vie. Ils dégagent deux orientations, biologique et morale, complémentaires de la vie. Si l'on se réfère à son ouvrage de 1932, on peut considérer que le processus vital englobe, d'une part, la vie dans son ensemble depuis l'impulsion initiale, en passant par le règne végétal et le règne animal jusqu'à l'homme, ce que nous appelons le sens biologique. D'autre part, il englobe le processus de l'amour depuis ses origines jusqu'à l'homme, en passant par "l'amour végétal"

³²² Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 245.

et "l'amour animal", pour aboutir à la morale fondée sur le sens métaphysique de la vie : l'amour.

C'est dans cette optique que sa théorie de l'amour se décline comme un mouvement de pensée qui relie le principe originel à l'ensemble des êtres vivants. L'originalité de cette pensée vient de la nature de l'amour que l'auteur fait coïncider avec l'essence du principe créateur, l'essence de la vie et de l'humanité. En convertissant toutes les composantes de l'univers en amour, Bergson les insère dans un seul élan qu'il appelle l'*élan d'amour*. Il fait transiter cet élan dans les âmes où il œuvre pour gagner l'humanité entière. Cette traversée intérieure de l'amour, semblable à celle de la taupe de Hegel, demeure cachée aux yeux du monde. Mais, parce que c'est l'amour qui soutient l'histoire humaine, elle doit être perçue avec un regard positif : comme une actualisation de l'*élan d'amour* concomitante à celle de la vie. De ce point de vue, cet élan renvoie à un processus.

2.3.1.2.1. **L'élan d'amour comme processus**

Dans le premier chapitre de l'ouvrage de 1932, où le concept "*élan d'amour*" fait sa première apparition dans le corpus bergsonien, il définit d'abord le processus évolutif de l'amour en général. C'est, du moins, ce qui ressort des propos de l'auteur, quand il déclare que des âmes portent « *l'humanité en général dans un élan d'amour* »³²³. Le philosophe soutient ainsi l'existence d'un élan, c'est-à-dire un flux d'amour dans lequel progressent les âmes. Ce flux n'est pas créé par les âmes, il trouve sa source dans la Vie même, tout comme l'*élan vital*. Nous dirons même qu'il dépasse les âmes, bien qu'il coule à l'intérieur d'elles, comme un canal cherchant à gagner l'humanité entière. Pour le saisir, il faut coïncider avec lui, car il se dévoile comme un mouvement général continu à étudier comme tel, dans sa totalité et son flux. Tel est le conseil de Jankélévitch : « *Il faut se le donner d'abord, et tout d'un coup* »³²⁴. Dans son article "Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson" paru un an après la publication de l'ouvrage éponyme, Jankélévitch nous livre, une exégèse de l'amour bergsonien qui laisse transparaître l'idée d'un processus unique et indivisible. Il part du parallélisme entre *Les Deux sources de la morale et de la religion* et *Matière et mémoire* pour montrer que l'amour, qu'il nomme "la charité pure", se présente comme un mouvement insécable égal à lui-même. Essayer de le comprendre à partir d'autres sentiments est une entreprise déjà vouée à l'échec. De même que le mouvement ne peut être obtenu par une recomposition des instants qui le composent, ainsi en est-il de l'amour, il doit être saisi en bloc. Pour convaincre, le disciple de Bergson donne l'image de l'amour pour une femme. Il écrit :

« *L'amour ne commence pas par l'amitié, mais par lui-même : "Tout de suite ou jamais !" [...] Entre le langage de l'amitié et le langage de l'amour la distance est [...] infranchissable : nous*

³²³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

³²⁴ Jankélévitch, « *Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson* » dans *Ibid.*, p. 672.

essayons de la combler par des transitions insensibles ou des artifices analogues aux "petites différences" du darwinisme. »³²⁵.

Même si ses propos sont réfutables, puisque l'amour peut naître de l'amitié, ce que nous retenons de son commentaire, c'est la distinction qui s'impose dans la théorie bergsonienne entre l'amour comme sentiment et l'amour en tant que principe et fondement de la morale. De fait, l'amour principal se donne rétrospectivement dans l'histoire de l'humanité. Il est un amour universel, l'amour du genre humanité dans sa totalité. Même si Jankélévitch n'emploie pas la notion d'*élan d'amour*, sa perception de l'amour bergsonien fait écho à cette image d'*élan d'amour*.

Ce mouvement d'amour apparemment interne, puisqu'il progresse dans les âmes, se donne aussi à voir de l'extérieur sous forme de sociabilité. Tout en cherchant l'union des âmes, cet élan regroupe matériellement les hommes. Ses formes les plus élémentaires, c'est-à-dire celles voulues par la nature, correspondent au regroupement familial et au regroupement social³²⁶. Cette double progression, intérieure et extérieure de l'amour se traduit par les images de la poussée intérieure et du flux historique, ce qui l'apparente au mouvement vital que Bergson illustre avec l'image de la main et de la limaille de fer. Ce dédoublement de l'action de l'*élan d'amour* nous permet de comprendre le processus évolutif de l'amour que décrit le philosophe par la suite, puisqu'il considère que cet élan traverse la nature depuis l'origine de la vie jusqu'à l'humanité où elle atteint sa forme la plus élevée, ainsi qu'il l'affirme :

*« Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées pour pousser l'humanité en avant »*³²⁷.

Dans cette assertion, où Bergson parle de l'amour comme d'une force qui se manifeste, transparait clairement l'idée d'un processus de l'amour implicite à l'évolution vitale. Notons cependant que ce dévoilement du processus d'amour s'opère de manière éparse et diffuse, tout au long de l'ouvrage de 1932, que nous tenterons tout de même de systématiser. Pour le moment soulignons que l'élan bergsonien de l'amour se présente comme une tendance qui cherche à s'actualiser pour atteindre des formes de plus en plus élevées. De là, nous pouvons déduire que l'amour bergsonien n'est pas l'apanage de l'homme, mais une propriété immanente à la vie, tout comme la conscience.

Ainsi, amour et conscience représentent les deux manifestations de la vie, si l'on suit de près le parallélisme qu'établit Bergson entre la Conscience universelle et l'Amour présents à l'origine de la Vie. De même que l'immanence de la Conscience explique les différentes formes de conscience : torpeur, instinct et intelligence ; de même l'immanence de l'Amour explique la capacité d'aimer à des degrés différents

³²⁵ Jankélévitch, « Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson » cité dans *Ibid.*

³²⁶Cf. *Ibid.*, p. 248.

³²⁷ *Ibid.*, p. 48.

dans tous les vivants. Dans la théorie bergsonienne, toutes les formes d'amour coexistent virtuellement dans l'*élan d'amour* avant de se dédoubler, conviction qui l'autorise à élargir l'amour à l'ensemble des êtres cosmiques. Il n'hésite pas à relier l'amour originel, "l'amour végétal", "l'amour animal", l'amour humain et l'amour mystique dans ce grand flux de l'amour.

Précisons toutefois que cet élan de l'amour connaît, dans son parcours, des sinuosités identiques à celles de la vie confrontée à la matérialité. Tout comme l'*élan vital*, l'*élan d'amour* reste confronté à la résistance de la matière qui l'oblige à se réadapter en permanence. C'est de cette réadaptation que se créent des espèces nouvelles dans la vie, mais aussi des différences entre les êtres issus du processus vital. Aussi, la différenciation et la disproportion de la présence de l'amour dans les êtres vient de cette matérialité. En résumé, dans son déploiement de l'état virtuel à son actualisation, l'amour traverse des obstacles qui affectent son évolution, mais sans altérer son essence puisqu'il est principe ; d'où la seconde définition du concept bergsonien d'*élan d'amour*.

2.3.1.2.2. **L'élan d'amour** comme principe créateur

La notion d'*élan d'amour* renvoie au principe créateur et à la source de la vie. Quand Bergson parle de l'*élan d'amour* comme un courant traversant la vie, il insiste aussi sur sa source qu'il désigne, dans le cas du mystique, "l'amour de Dieu"³²⁸. Cette connotation religieuse, tributaire de son allusion à la mystique chrétienne, prototype de la mystique complète, ne doit pas pour autant induire en erreur, car ce n'est pas la divinité qui l'intéresse particulièrement mais, comme nous l'avons souligné plus haut, la méthode qu'est la mystique. Il écrit à cet effet :

« Nous avons bien affaire à la seconde méthode, mais c'est de l'expérience mystique qu'il s'agit. Nous voulons parler de l'expérience mystique envisagée dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation. Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit »³²⁹.

Ce qui ressort de son assertion, c'est que la mystique ouvre directement à une réalité métaphysique, elle laisse transparaître l'écoulement d'un flot d'amour jailli d'une source. Peu importe le nom qu'on lui donne, "Dieu" ou l'*élan vital*, pourvu qu'on saisisse sa fonction, son statut de principe originel de la vie. Faut-il rappeler que si Bergson assimile l'*élan vital* à Dieu, c'est parce qu'en tant que créateur, l'élan possède l'apanage divin. En effet, dans la tradition religieuse, l'acte de créer est attribué à Dieu. Gouhier attribue même aux philosophes chrétiens l'idée d'un Dieu créateur comme étant la cause première, idée inspirée par Platon et Aristote, quand il écrit : « Créer, pour la raison comme pour la foi, étant le privilège de Dieu, toute cause sera divine dans la mesure où son efficacité signifie création de quelque chose »³³⁰.

³²⁸ *Ibid.*, p. 248.

³²⁹ *Ibid.*, p. 101.

³³⁰ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 86.

Bergson s'approprie cet acte de création en le dépouillant de sa connotation religieuse, il en fait d'abord un acte constitutif de l'être, une propriété de l'*élan vital* et, par conséquent, un acte naturel. Ainsi, il laïcise l'acte de création qu'il attribue aux créateurs d'abord, avant d'en faire un acte divin, comme le souligne Gouhier : « Bergson [...] constate qu'il existe des créateurs bien avant de se demander s'il existe un Créateur, et ce dernier ne pourra apparaître qu'au sommet d'une hiérarchie de créateurs ». ³³¹ Cet acte de création, au cœur de sa philosophie de la vie, sera aussi au cœur sa métaphysique de l'amour.

En convertissant l'*élan vital* en *élan d'amour*, le philosophe établit une corrélation entre création et amour. Cette corrélation lui permettra, dans *Les deux sources*, d'expliquer tout le processus de création de l'amour à partir de la création vitale, processus dans lequel la mystique devient la charpente. Dans sa pensée, création et amour sont indissociables, puisque l'amour se dévoile comme principe créateur. Telle est la leçon que l'on peut tirer de sa conception mystique. Cette dernière, en tant que méthode, révèle que l'amour est « d'essence métaphysique » ³³². Abstraction faite de la polémique sur la mystique bergsonienne, c'est cette essence de la source dévoilée par la mystique qui importe le plus, car elle donne tout son sens à sa métaphysique. Elle explique la provenance de l'amour qui parcourt la vie, entraînant les êtres cosmiques dans son élan. D'ailleurs, si l'on se réfère au premier chapitre de l'ouvrage de 1932, articulé essentiellement autour du concept "Amour" ³³³, l'auteur y pense l'amour comme une source, un flux et un principe de mouvement et d'action. Toutes ces dimensions se compènetrent dans sa théorie de l'amour, permettant ainsi à Bergson de conserver l'unité originelle de l'amour, et même celle de la vie car, pour lui, l'unique source demeure la Vie.

Partant de cette unification, nous pouvons déduire que la vie est un ensemble de déterminations qui s'actualisent progressivement, laissant entrevoir plusieurs de ses dimensions dans un seul et même processus. Ainsi, qu'il soit appelé "*élan vital*" ou "*élan d'amour*", c'est le même élan créateur manifesté sous ces deux aspects, qui est à l'œuvre dans la vie d'autant plus que, soutient Bergson, l'amour « paraît être l'essence même de l'effort créateur » ³³⁴. Même s'il nuance ses propos, il fait de l'amour l'essence du principe créateur. Or, si l'amour est l'essence de l'effort créateur, qu'il appelle par ailleurs "*l'élan vital*", nous en concluons que Bergson fait de l'*élan vital* l'équivalent de l'*élan d'amour*, convertissant l'*élan vital* en *élan d'amour*. Il va de soi que, dans cette conversion, l'élan créateur ne perd aucune de ses caractéristiques. Ce qui revient à dire que l'*élan d'amour* possède les mêmes caractéristiques que l'*élan vital*. En un mot, il est l'autre face de l'*élan vital*.

Cette identité établie confirme notre hypothèse : l'*élan d'amour* peut être considéré comme un élan qui se retrouve chez les plantes, les animaux et les humains. Aussi,

³³¹ *Ibid.*, p. 88- 89.

³³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 248.

³³³ Cf. *Ibid.*, p. 102.

³³⁴ *Ibid.*, p. 97.

est-il à l'origine des différentes formes d'amour et ce, après plusieurs arrêts et déviations. Parce qu'il se définit comme un principe de différenciation, l'*élan d'amour* renvoie à une tendance, tout comme l'*élan vital*. Il englobe l'amour dans toutes ses dimensions qu'il contient virtuellement. Pour être plus explicite, nous assimilons l'amour bergsonien à un terme générique qui englobe l'amour, l'amitié, la sollicitude et la fraternité, comme ses manifestations particulières, ou encore à une poussée intérieure qui porte la vie vers des formes d'amour de plus en plus élevées. Cependant, à la différence de l'*élan vital* qui crée des espèces, l'*élan d'amour* crée des formes d'amour de plus en plus ouvertes ou universelles, raison pour laquelle Bergson voit dans la fraternité universelle, le sommet de la création de l'amour. Ainsi l'amour devient aussi le principe explicatif et le moteur du progrès moral de l'humanité.

En outre, ce rôle de principe attribué à l'amour, permet à Bergson d'expliquer les déviations meurtrières de l'humanité. Autrement dit, sa métaphysique de l'amour lui permet de démontrer que la haine meurtrière de la guerre de 1914 ne représente qu'une déviation humaine de l'essence originelle qu'est l'amour. Malgré ces déviations, le mouvement général de l'amour demeure réel, indivisible et continu. Par conséquent, croire que la haine et l'immoralité réussiront à anéantir l'existence humaine, c'est méconnaître l'*élan d'amour*, ce principe intérieur qui anime le mouvement vital. D'où l'optimisme invétéré de Bergson.

Pour conclure, retenons que les concepts bergsoniens d'*élan vital* et d'*élan d'amour* peuvent être considérés comme synonymes pour deux principales raisons. D'une part, le philosophe français fait de l'*élan vital* le principe de l'évolution de la vie, qui explique son passage de l'unité originelle à la diversité des effets. Dans cette même logique, il fait de l'*élan d'amour* le principe explicatif du procédé par lequel l'amour se construit, en passant d'une unité originelle à la diversité, de l'amour latent du règne végétal et du règne animal, à l'amour humain et divin, en passant par des paradoxes. D'autre part, les deux principes bergsoniens rendent compte de deux réalités essentielles et irréductibles de la vie. Si le concept d'*élan vital* rend compte de la réalité vitale dans sa dynamique ; l'*élan d'amour*, quant à lui, met en exergue le sens de la vie qu'est l'amour. Somme toute, les deux concepts servent à expliciter le phénomène vital et "amoureux" dans son essence et son progrès.

Néanmoins, cette analogie ne cache pas les divergences entre les deux principes. En réalité, Bergson cherche à établir un dépassement à l'intérieur de sa métaphysique de la vie, que ce dépassement soit perçu comme continuité ou rupture. C'est dans cette logique qu'il nous conseille de lire *Les deux sources* indépendamment du reste de son corpus. Pour nous, ce dépassement peut se résumer dans le passage du concept d'*élan vital* au concept d'*élan d'amour*.

2.3.1.3. L'*élan d'amour* comme dépassement de l'*élan vital*

Le concept d'*élan d'amour* est un principe métaphysique qui trouve son origine et sa justification dans la théorie bergsonienne de la vie. Cette conviction nous pousse à

croire que la théorie bergsonienne de l'amour ne peut se comprendre sans celle de la vie, ni l'*élan d'amour* sans l'*élan vital*, ni *Les deux sources* sans l'ouvrage de 1907, *L'évolution créatrice*. Si Bergson fait de l'espèce humaine le sommet de la création c'est essentiellement grâce à l'intelligence, cette faculté d'adaptation certes, mais surtout grâce à sa capacité à se transformer moralement. Le philosophe considère les actions morales, ou "créations morales" comme d'ordre supérieur. Il demeure convaincu que la personnalité morale est la plus belle création de la vie, faisant ainsi résider la véritable grandeur l'homme dans sa moralité fondée sur l'amour.

En tant qu'essence de la vie, l'amour lui apparaît donc comme principe originel d'un processus semblable au processus vital source de transformation. Ainsi Bergson fait de l'amour le sens même de la vie, s'appuyant sur les doctrines transformistes. Il associe la dimension biologique et la dimension métaphysique de la vie dans sa pensée, association qui explique la cohabitation de l'*élan vital* avec l'*élan d'amour* dans un premier temps, puis l'identification des deux. Du point de vue biologique, l'amour, en tant que détermination de la vie, devient l'équivalent de la vie ; mais du point de vue métaphysique, l'*élan d'amour* dépasse l'*élan vital*, si l'on considère qu'il fait de l'amour le fondement moral qui hissera l'humanité à la divinité, tandis que l'*élan vital* la hisse à "*l'humanité humaine*", c'est-à-dire à l'humanité opposée à l'*humanité divine*. Cette distinction entre *humanité divine* et *humanité humaine* établit une hiérarchie de valeurs entre les deux et fixe à l'humanité un nouveau sommet dans son évolution. Pour atteindre cette finalité, elle doit prendre conscience de la supériorité de l'amour, ce qui confirme la place prééminente de l'amour dans la métaphysique bergsonienne. C'est ce qui apparaît à l'analyse de sa définition de l'amour en 1932.

2.3.1.3.1. **L'amour** comme émotion créatrice ou émotion supra-intellectuelle

L'essence de l'amour, en tant que principe, est définie par Bergson comme une émotion, c'est-à-dire « *un ébranlement affectif de l'âme* »³³⁵, qu'il distingue de la notion d'agitation. Celle dernière possède, à ses yeux, une connotation négative, car elle renvoie à la superficialité et à la dispersion, tandis qu'un ébranlement provoque « *un soulèvement des profondeurs* »³³⁶. Autrement dit, il bouleverse profondément l'être tout entier tandis que l'agitation ne l'affecte que partiellement et superficiellement. De cette définition, il ressort que l'amour-émotion est une réalité intérieure, un état d'âme qui se traduit extérieurement comme une inclination, une tendance à aller vers autrui. À ce titre, l'émotion renvoie au sentiment ; c'est dans ce sens que Bergson considère les deux termes comme synonymes d'abord, avant de les distinguer.

Le philosophe poursuit sa définition en distinguant deux espèces d'émotion, ou de sentiment, que sont l'*émotion infra-intellectuelle* et l'*émotion supra-intellectuelle*. La première correspond au sentiment éprouvé par un sujet, sentiment né à la suite d'une

³³⁵ *Ibid.*, p. 40.

³³⁶ *Ibid.*

représentation intellectuelle de l'être aimé. Contrairement à la seconde émotion, ce sentiment infra-intellectuel évacue aussitôt la représentation intellectuelle qui l'a suscitée, laissant libre cours à la sensation, comme le remarque Bergson : la sensation « résulte d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même »³³⁷. Ce qui caractérise cette *émotion infra-intellectuelle* ou sensation c'est son incapacité à créer ou à produire d'autres idées.

À l'opposé, l'*émotion supra-intellectuelle* se définit par sa capacité à créer des idées. Née de manière spontanée dans une âme, elle fait appel à l'intelligence et à la volonté de celui qui l'éprouve, puisqu'elle sollicite l'effort personnel et sa créativité pour parvenir à sa fin. Elle se distingue de la première, parce qu'étant génératrice d'idées et d'actions, ce qui lui permet de poursuivre l'effort de création à deux niveaux : dans la personnalité et dans l'univers. Elle participe à la création de soi par soi et à celle de l'univers, au nom du principe d'immanence qui sous-tend toute la théorie de la création de Bergson. Parce que la personnalité est une partie du tout, toutes ses émotions se répercutent dans l'univers, toutes ses actions affectent la vie en général. En ce sens, l'évolution psychologique, spirituelle et sociale de l'humanité et l'histoire de la vie paraissent en symétrie dans sa philosophie.

Cependant, il faut préciser que l'essence de cette émotion ne réside ni dans ses manifestations extérieures ni dans l'objet aimé, car elle les dépasse. Pour être plus précis dans son propos, Bergson distingue l'amour, comme simple sentiment, de l'essence de l'amour qu'il nomme *émotion*. Il établit même une différence de nature entre les deux. De fait, bien que l'amour-émotion puisse naître de l'attraction de l'objet, autrement dit de la sensation qu'un objet peut susciter en nous, il la dépasse. Pour convaincre, l'auteur des *Deux sources* donne l'exemple de l'amour conjugal qui peut naître d'un contact physique certes, mais qui s'approfondit autrement. Il note à ce propos : « De tout temps, la femme a dû inspirer à l'homme une inclination distincte du désir, qui y resterait cependant contiguë et comme soudée, participant à la fois du sentiment et de la sensation »³³⁸. Cette illustration ne doit cependant pas nous induire en erreur, car l'amour véritable dépasse cet amour conjugal, amour naturel habituellement considéré comme étant le plus élevé. Pour lui, l'amour possède une autre nature qu'il cherchera à dévoiler, ce que rappelle dans *L'évolution créatrice*, l'unique passage antérieur qui mentionne son projet métaphysique sur l'amour, quand il écrivait : « Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait le secret »³³⁹. Ces propos témoignent que Bergson va au-delà de cet amour érotique, puisqu'il recherche un amour supra-intellectuel.

C'est là, pour nous, une des originalités de cette théorie de l'amour. Aussi convenons-nous avec Waterlot qu'« une des difficultés propres à notre monde (ou, plus exactement, à notre mode de civilisation) est que nous nous sommes obnubilés par cette forme d'amour, c'est-à-dire

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 38- 39.

³³⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 129.

par l'inclination érotique de l'un vers l'autre, ordinairement d'un sexe vers l'autre »³⁴⁰. Nous irons même plus loin en affirmant que toute notre civilisation, en plus d'être aphrodisiaque comme le dénonce Bergson, est devenue plus érotique que jamais.

En réalité, l'amour-émotion n'a pas réellement d'objet spécifique, car il s'élargit toujours pour dépasser tous les objets qu'il embrasse. Ce qui revient à dire qu'il ne dépend pas de l'humanité qui n'est qu'un objet parmi d'autres. Cette passion est antérieure à l'âme humaine ; lorsqu'elle émerge dans l'âme, elle continue à se dilater et à se propulser de l'avant. Elle se présente comme une puissance impulsive qui conduit toujours vers le progrès, raison pour laquelle le philosophe la perçoit comme « l'enthousiasme d'une marche en avant »³⁴¹. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, cet amour a pour finalité de relier tous les individus et toutes les espèces vivantes entre eux. Ainsi, l'amour bergsonien se définit comme une unité qui englobe et dépasse les amours particuliers. Autant dire qu'il est cet amour-principe qu'il invite à découvrir en revenant à la source même de la vie.

Par ailleurs, la distinction qu'opère Bergson entre les deux types d'émotions, l'*émotion infra-intellectuelle* qu'il appelle sensation pour réserver à l'*émotion supra-intellectuelle* le vocable "émotion", lui permet d'asseoir sa critique de la psychologie intellectualiste à qui il reproche de confondre l'émotion, c'est-à-dire le sentiment, et l'objet. Pour lui, ces psychologues définissent « les états d'âme par les objets auxquels ils sont attachés : amour de la famille, amour de la patrie, amour de l'humanité »³⁴² comme si l'amour se réduisait aux objets aimés. Il les critique surtout à cause de leur conception erronée de la femme. Rappelons que cette psychologie fait de la sensibilité le propre de la femme et l'intelligence celui de l'homme. Ce qui autorise à penser que la femme demeure inférieure à l'homme et simple objet de désir. C'est cette émotion de la psychologie intellectualiste qu'il qualifie d'*émotion infra-intellectuelle*.

Cette différenciation arbitraire des sexes donne à Bergson l'occasion d'exposer sa propre conception des deux sexes et de la femme. Il affirme sans ambages que « la femme est aussi intelligente que l'homme »³⁴³ et, par conséquent, elle possède la sensibilité et l'intelligence au même titre que l'homme. Mais la suite de ses propos semble jeter le doute sur cette égalité entre l'homme et la femme. En réalité, il accorde à chacun genre, mais à des degrés variés, la sensibilité et l'intuition, comme le remarquent ses commentateurs quand ils soulignent que, chez lui, la femme est moins apte à l'intuition philosophique. Elle a

³⁴⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 262.

³⁴¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 49.

³⁴² *Ibid.*, p. 34.

³⁴³ *Ibid.*, p. 41.

« moins développé sa sensibilité parce qu'elle l'a restreinte à des objets plus limités, notamment à travers l'instinct maternel »³⁴⁴ et ils ajoutent : « Tout se passe comme si Bergson réservait l'instinct aux femmes et l'intuition aux hommes, de façon à définir une sphère propre à "l'intuition philosophique" »³⁴⁵.

En somme, Bergson fait de l'amour-émotion l'origine même de la vie et de ses différentes déterminations. L'image de l'*élan d'amour* peut parfaitement illustrer ce processus de création. En effet, l'essence de l'émotion bergsonienne dépasse la simple passion. Elle dispose d'une puissance créatrice identique à celle de l'*élan vital*, mais semble le dépasser encore si l'on considère que Bergson fait de la création morale le sommet de la vie. Il va jusqu'à dire : « Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation, en général, cela ne nous paraît pas douteux »³⁴⁶. Cette émotion correspond à l'*émotion supra-intellectuelle* génératrice d'idées, qui n'est autre que l'amour ouvert qui propulse l'humanité dans sa création. Rappelons-le, cette création a une portée double, interne et externe. Ce dédoublement de son action se traduit par la création d'une culture, c'est-à-dire l'ensemble des acquisitions intellectuelles, techniques, esthétiques, morales et religieuses, et de la création de soi ou transformation de son être. Commentant cette émotion bergsonienne, Johannes F. M. Schick y voit « une continuation de l'*élan vital* dans la sphère morale »³⁴⁷. De là, la corrélation entre création et émotion que le philosophe exprime en ces termes : « Création signifie avant tout émotion »³⁴⁸. La notion de création en tant qu'effort qui fait advenir de la nouveauté correspond à la définition de l'émotion, telle que dégagée par Bergson ce qui lui permet d'établir une synonymie entre les deux notions, émotion et création, pour résumer tout le processus de l'humanité dans sa complexité.

2.3.1.3.2. L'*élan d'amour*, une émotion supra-intellectuelle comme fondement moral

Les deux émotions, *infra-intellectuelle* et *supra-intellectuelle*, permettent de distinguer les deux types de morale, à savoir la morale classique et la nouvelle morale, celle de l'amour que Bergson veut élaborer. Il fait correspondre respectivement l'*émotion infra-intellectuelle* et l'*émotion supra-intellectuelle* à la société close et à la société ouverte, dont elles déterminent la tendance morale. La première société, à ses yeux, vise à imposer des règles morales, tandis que la seconde invite à adopter de nouvelles conduites. Le philosophe tente de concilier les deux en faisant apparaître l'*émotion infra-intellectuelle* comme effet et l'*émotion supra-intellectuelle* comme cause. Il écrit à ce propos : « À côté de

³⁴⁴ Note 91 dans *Ibid.*, p. 390.

³⁴⁵ Note 91 dans *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁴⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUEUR, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 163.

³⁴⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 42.

l'émotion qui est effet de la représentation et qui s'y ajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause »³⁴⁹. Pour lui, l'émotion génératrice n'est perceptible que dans la morale parce qu'impliquée directement dans la morale ouverte, mais pour les autres créations humaines, elle agit indirectement. Elle propulse l'intelligence et meut directement la volonté. « *Si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevée par elle* »³⁵⁰, déclare Bergson. C'est de cette action impulsée par l'émotion qu'il s'inspire pour entreprendre une étude métaphysique de l'amour, en partant des faits, notamment ceux des mystiques.

Chez ces derniers, il reconnaît quelques manifestations de l'*élan d'amour* qui lui servent d'indices pour reconstituer le mouvement général de l'amour. Dès lors, on perçoit mieux le rôle des mystiques comme soubassement de sa démonstration, et l'insertion de l'amour comme réalité immanente expliquant aussi l'évolution de l'humanité. Dans sa théorie de la vie, il introduit l'amour comme une tendance dont l'intensité variable instituera des différences de nature entre les différents types d'amour répertoriés dans la vie. Ici une question se pose : comment expliquer cette évolution de l'amour dans la vie ?

La conciliation entre la vie et l'amour oblige Bergson à changer de principe explicatif, du moins à songer à un autre qui permet d'élargir la vie à l'amour. Il est conduit à l'élaboration d'un second principe : l'*élan d'amour* qui vient en appui au premier principe, l'*élan vital*. À ce titre, ces deux principes demeurent intrinsèquement liés, d'où notre remarque : le concept d'*élan d'amour* ne peut se concevoir sans celui de l'*élan vital*. Pour s'en convaincre, il suffit de partir de la définition bergsonienne de la vie comme création. Dans l'ouvrage de 1907, il fait de la vie un effort créateur de vie. Ce qui paraît tautologique *a priori*, mais Bergson laisse entrouverte la brèche par laquelle il peut introduire toutes les déterminations de la vie, du moins celles qui lui viennent à l'esprit. L'amour n'est-il pas de celles qui lui tiennent à cœur ?

En insérant l'amour dans cette création, l'auteur ouvre le cercle, celui de la nature, dans lequel il enfermait la vie dans l'ouvrage de 1907. Même s'il concevait la création de soi par soi comme le sommet de l'évolution, celle-ci s'expliquait encore dans le langage biologique. En 1932, Bergson opère un saut en passant du biologique au transcendant, ce qui donne une double ouverture à sa pensée. D'une part, il l'ouvre à la réalité transcendante, puisque c'est le Principe d'amour qui partage sa puissance d'aimer ; d'autre part, il donne un autre sens à la vie qui se voit destinée à créer des formes d'amour de plus en plus élevées, création qui renvoie aussi à l'idée d'*élan amour*. De là, nous concluons un dépassement de l'*élan vital* par l'*élan d'amour* qui poursuit l'acte créateur avec la création d'une morale d'amour. Comment opère l'*élan d'amour* ?

L'intelligence est la faculté sur laquelle s'adosse l'*élan d'amour* pour progresser. Cette faculté, selon Bergson, lui ouvre le chemin qui « *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*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

supra-intellectuel »³⁵¹. De fait, même si le philosophe admet que la raison est la marque distinctive de l'homme, il n'en demeure pas moins que la dignité humaine ne se réduit pas à la possession de cette faculté intellectuelle. Sa valeur éminente vient du fait qu'elle permet de créer des œuvres de valeur, notamment en art et en morale. Cependant, dans la pensée bergsonienne, les créations morales sont incomparables en valeur à tout ce que l'humanité crée³⁵². En somme, c'est par le déploiement de l'intelligence en morale que l'humanité est parvenue à se hisser au-dessus des autres êtres vivants. C'est cette moralité, élaborée par la raison, qui fait sa vraie valeur. Mais de quelle morale parle-t-il ?

Il convient de souligner que Bergson fait l'éloge de sa propre morale de l'amour fondée par expérience et par raisonnement, contrairement aux philosophes intellectualistes qui proposent une morale fondée sur la raison pure. L'originalité de sa morale vient justement de la corrélation entre l'expérience, la raison et l'amour. Autrement dit, il définit l'amour à partir de l'intelligence et de l'expérience. Henri Gouhier voit dans cette démarche bergsonienne un renversement de la philosophie ancienne, qu'il commente :

« *Les philosophies occidentales sont restées plus ou moins fidèles à la leçon du platonisme et de l'aristotélisme : l'esprit se définit par l'intelligence, et l'intelligence par la contemplation de l'intelligible ; l'amour même n'est le plus souvent que le désir d'une Beauté qui plaît à la raison ; et quand le Bien est situé si haut qu'il échappe à l'intelligence la plus intuitive, c'est parce qu'il est source de l'intelligibilité* »³⁵³.

En considérant l'amour comme fondement moral démontré objectivement à partir d'expériences humaines, Bergson ne fait rien d'autre que définir la notion d'amour par rapport à l'intelligence. Il établit son concept d'*élan d'amour*, d'où découle toute moralité, comme principe de vie sociale depuis la plante jusqu'à l'homme. Il demeure convaincu que l'amour oriente la vie, notamment l'humanité vers son accomplissement. C'est ce processus que retrace sa théorie de l'amour dans l'ouvrage de 1932. Bien que cette évolution de l'amour dans l'histoire semble *a priori* sinueuse, elle reste orientée vers des directions déterminées que l'on peut percevoir *a posteriori*. D'où la difficulté de suivre ce processus général de l'amour qui doit aboutir à la construction d'une société universelle. Cependant, les sinuosités témoignent de la finitude de l'*élan d'amour*.

2.3.1.4. **La finitude de l'élan d'amour**

2.3.1.4.1. **L'opposition entre la matérialité et la spiritualité**

L'*élan d'amour* se définit comme une tendance qui évolue le long d'un chemin *a priori* indéterminé. Son mouvement reste indivisible et imprévisible, mais limité. Ce

³⁵¹ *Ibid.*, p. 63.

³⁵² Cf. *Ibid.*, p. 68.

³⁵³ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 81.

qui est dit du principe vital s'applique aussi à celui de l'amour, ce qui explique le passage de l'amour originel à la haine, puisque cette dernière provient d'une bifurcation de l'*élan d'amour*. Rappelons que Bergson conçoit la vie comme une tendance à créer toujours du nouveau. Dans les deux directions, celle de la vie et celle de l'amour, l'effort créateur procède de la même manière. De plus la matière et le principe vital s'opposent. D'où l'analogie qui sous-tend sa définition du processus de la création de l'amour qu'il formule comme suit :

« Une énergie qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle »³⁵⁴.

En substituant l'*élan d'amour* à l'*élan vital*, l'auteur des *Deux sources* met directement en confrontation la matérialité avec l'amour-émotion. Il envisage la création comme l'accomplissement d'un élan de l'amour contraint par la matérialité à se diversifier, empruntant ainsi diverses directions qui ont toutes, à l'exception de celle qui a débouché sur l'humanité, abouti à des impasses. Même dans l'espèce humaine, l'élan a eu du mal à percer, manquant de puissance pour triompher. Ce qui revient à dire que l'élan créateur d'amour demeure confronté à sa propre finitude. Bergson voit justement dans les repliements et les refus d'aimer de l'homme, une conséquence de cette finitude. Il écrit à ce propos : « Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire »³⁵⁵.

Ce n'est là, en réalité, qu'un arrêt dans son mouvement que l'énergie créatrice doit dépasser pour atteindre sa fin. La nécessité de briser cette circularité ou clôture empêchant l'*élan d'amour* de progresser doit venir de la nature même qui veille sur le processus. Elle doit inspirer à l'humanité les moyens de se dépasser elle-même, car elle dispose déjà en elle de cette force de dépassement, comme le révèle l'intuition mystique. Elle manifeste que l'humanité possède la potentialité pour réactualiser cette énergie créatrice et la prolonger. Dans son optimisme, le philosophe croit que la réactualisation intégrale de l'*élan d'amour* n'est qu'une question de temps et de volonté humaine. En somme, l'amour a besoin de la durée, au cours de laquelle tout peut évoluer, pour progresser et gagner tous les cœurs.

Ainsi, les deux éléments essentiels, la matière et la durée, caractéristiques de la finitude de l'*élan vital*, marquent aussi la finitude de l'*élan d'amour*. Cet élan de l'amour confronté à la temporalité, à la matérialité et à sa finitude interne se voit limité dans son progrès et contraint de dévier de son mouvement originel. D'où les paradoxes et les contradictions que l'on peut observer dans l'histoire. Les guerres et les hostilités s'expliquent à partir de l'*élan d'amour*. Mais cette explication ne sera que partielle parce que l'intelligence humaine contribue aussi aux immoralités, en masquant la destinée de l'univers, c'est-à-dire l'amour.

³⁵⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 272.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 273.

2.3.1.4.2. **L'imprévisible liberté de l'intelligence**

Avec l'émergence de l'intelligence, l'humanité est devenue plus puissante, car cette faculté a considérablement accru sa puissance créatrice. Elle dispose désormais d'une capacité d'auto-détermination, la liberté, qui échappe à tout déterminisme et à tout mécanisme. En jouissant de la liberté, l'homme se pose comme maître de sa destinée, du moins comme re-créateur de son mouvement vital et d'amour qu'il peut modifier. Bruno Karsenti observe à cet effet que « *la liberté, avec sa part de contingence, vient ici s'introduire et qualifier en propre l'individu humain, à travers lequel la nécessité de la vie se poursuit* »³⁵⁶. En effet, l'homme est parvenu à créer des sociétés supérieures, dans lesquelles la force de l'intelligence l'a poussé à dépasser la nature.

Toutefois, il convient de souligner que cette liberté intellectuelle, ou frange indéterminée, peut aussi comporter des risques. De l'avis du philosophe, les dérives intellectuelles sont à l'origine des pires catastrophes que l'humanité a connues. Toutes les immoralités enregistrées dans l'histoire témoignent de la finitude de cette faculté. D'ailleurs, la nature même avait prévu ce danger, en mettant l'intelligence sous le contrôle de l'instinct, mais ce dernier ne réussit pas toujours à l'empêcher de dévier. En d'autres termes, la liberté créatrice a octroyé à l'homme la possibilité d'imposer à son élan créateur des variations, lui laissant la possibilité de passer de la rationalité à la barbarie. Ainsi, cette liberté, nécessaire à son évolution, est devenue source de bifurcations funestes pour l'humanité.

En définitive, le concept bergsonien d'*élan d'amour* que nous considérons comme une image dépasse une simple représentation. Même si l'auteur perçoit deux élans, *élan vital* et *élan d'amour*, dans la vie, il développe très peu le second élan. Pourtant, l'analogie qui existe entre les deux principes, met en évidence les points saillants du concept d'*élan d'amour*, puisque le philosophe les pense tantôt comme synonymes, tantôt comme concomitants. À vrai dire, la polysémie du concept "*élan vital*" que lui-même a essayé de résumer, non sans difficulté dans l'ouvrage de 1932, laisse clairement entrevoir la complexité du concept d'*élan d'amour* que nous avons tenté de définir. Ce que nous retenons de cette tentative de définition, c'est que ce concept renvoie à une conception dynamique de l'amour pris comme réalité ontologique. En parcourant le processus évolution, nous essaierons de dévoiler cette conception de l'amour.

2.3.2. L'odyssée de l'amour de l'impulsion initiale au règne animal

Dans sa théorie évolutionniste de l'amour, Bergson inverse la logique de pensée. De fait, il part du sommet pour descendre à la racine, de l'humanité à l'origine de la vie, pour déduire l'existence de l'amour chez les autres espèces. Parce que l'*humanité*

³⁵⁶ Introduction de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 31.

divine, sommet de la création, n'apparaît pas spontanément dans la vie, mais se constitue progressivement, en suivant son processus, on découvre l'existence de l'*élan d'amour*. Cet élan se dévoile depuis l'origine de la vie pour devenir manifeste à travers quelques individus, les mystiques. Ces derniers ne représentent pas une nouvelle espèce dans l'arbre de vie, mais occupent simplement une place éminente dans l'humanité. D'ailleurs, Bergson compare l'émergence de la mystique à une sorte d'apparition d'une nouvelle espèce constituée d'un seul individu. C'est dire que la nouveauté amorcée par la mystique produit dans le processus vital le même effet que l'apparition de nouvelles espèces biologiques. Faisant allusion aux âmes mystiques dans *Les deux sources*, il déclare : « *Chacune d'elles marquait ainsi un certain point atteint par l'évolution de la vie ; et chacune d'elles manifestait sous une forme originale un amour qui apparaît être l'essence même de l'effort créateur* »³⁵⁷. Faut-il rappeler que le mouvement de l'*élan d'amour* est le même que celui de l'*élan vital*, raison pour laquelle l'auteur considère l'amour comme l'essence même des êtres cosmiques. Ce qui nous autorise à penser que la forme de la création est l'amour et la matière est la vie.

En nous inscrivant dans la logique bergsonienne, nous pouvons observer que c'est l'amour qui entraîne certains hommes à l'action depuis fort longtemps, même si ceux-ci l'ignorent. L'*élan d'amour* correspond bien à cette « *émotion créatrice qui soulevait ces âmes privilégiées* » et ce « *débordement de vitalité répandue autour d'elles* »³⁵⁸. Seul le penseur qui découvre l'*élan d'amour* peut, en scrutant la vie des grands hommes de bien, saisir ce mouvement général de l'amour qui s'accomplit à travers eux. Cette lecture *a posteriori* de l'actualisation de l'*élan d'amour* s'opère par une reconstruction du passé, comme le confirme notre auteur :

« *Aujourd'hui, quand nous ressuscitons par la pensée ces hommes de bien, quand nous les écoutons parler et quand nous les regardons faire, nous sentons qu'ils nous communiquent de leur ardeur et qu'ils nous entraînent dans leur mouvement* »³⁵⁹.

Ainsi, c'est grâce à l'ardeur mystique communiquée de générations en générations que cet *élan d'amour* s'est propagé dans la vie. Grâce aux mystiques, cet amour originel ne s'est pas éteint. Il a subsisté sous sa forme émotive et a survécu dans l'humanité ; cependant, il n'a pas commencé avec l'humanité.

L'amour a préexisté dans le règne végétal et le règne animal sous d'autres formes. D'où l'importance de l'appréhender sous ces formes rudimentaires, même si l'entreprise paraît périlleuse. En procédant à une reconstruction de l'*élan d'amour*, Bergson demeure conscient que la complexité du processus et les maillons manquants de la chaîne de l'évolution de la vie et de celle de l'amour ne faciliteront pas sa tâche. Aussi met-il en garde son lecteur en soulignant que l'élan originel de l'amour a perdu de sa pureté. D'où l'aveu d'éventuelles insuffisances de sa démonstration du processus originel de l'amour.

³⁵⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

Cet avertissement vaut aussi pour nous, car la reconstitution de ce processus bergsonien de l'amour reste problématique pour nous aussi. Toutefois, nous essaierons de demeurer fidèles à sa pensée. Ainsi, avant d'appréhender le processus évolutif de l'amour, il convient de clarifier l'essence de l'amour bergsonien. Cette clarification s'impose parce que, dans le même ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, notre ouvrage de base, l'auteur mentionne différentes acceptions de l'amour. Bien qu'elles puissent trouver leur place dans le processus général, elles n'y jouent pas le même rôle. C'est dans ce souci que nous distinguons l'amour humain de l'amour métaphysique que Bergson conçoit comme un principe de vie et d'action. Comment le définit-il ?

2.3.2.1. **L'Amour, principe de vie**

2.3.2.1.1. *L'amour bergsonien : divinité ou principe créateur ?*

L'amour, dans la perspective chrétienne, coïncide avec la nature même de Dieu. Le Dieu-Amour représente le principe créateur qui fait participer toutes ses créatures à sa nature. En s'appuyant sur le christianisme, Bergson cherche sans nul doute à s'approprier cette essence divine. Cependant, cette appropriation nous pose une interrogation déterminante pour sa théodicée : peut-on réellement parler de Dieu dans sa métaphysique de l'amour ? Autrement dit, Bergson professe-t-il sa foi au Dieu-Amour chrétien ?

Nous décelons chez notre auteur un amalgame entre le Dieu-Amour chrétien et l'*élan d'amour*, par analogie avec l'amalgame déjà présent dans sa conception de Dieu et sa relation à l'*élan vital*. Pour le comprendre, nous visitons le basculement qui le fait passer du Dieu-Amour à la divinisation de l'amour ou *élan d'amour*.

2.3.2.1.1.1 Du Dieu-Amour chrétien à **L'Amour Dieu** de Bergson

Ce qui attire le plus Bergson dans la mystique chrétienne, c'est sans nul doute la place centrale du concept amour. Dans l'aventure du mystique, en effet, l'amour-charité demeure le moteur de l'itinéraire intérieur, qui élève l'âme vers le Dieu-Amour dont elle se sait aimée, itinéraire qui débouche sur l'amour de ses frères en humanité. Cette conception de l'amour convient bien au philosophe pour asseoir sa théorie, ce qui explique sa transcription de l'expérience mystique dans sa métaphysique de l'amour. Précisons que le passage de la philosophie de la vie à la mystique, ou encore de l'*élan vital*, en tant qu'ensemble des données empiriques de la biologie comme il le confie à son disciple Henri Gouhier³⁶⁰, à Dieu n'est qu'un changement de paradigme pour accéder à la transcendance. Si nous revenons à notre auteur, nous dirons que l'amour des mystiques lui sert de support pour accéder à la dimension transcendante

³⁶⁰ Cf. Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 citée dans le Dossier critique dans *Ibid.*, p. 622.

de l'amour, puisque sa métaphysique de l'amour se présente comme un processus d'élévation vers le transcendant.

Ce besoin d'élévation transcendante l'oblige à faire de la religion et de la mystique un auxiliaire de la recherche philosophique. Tout porte à croire que Bergson prend sa revanche sur la théologie du Moyen-âge qui faisait de la philosophie sa servante. Ainsi, se confirme la complémentarité entre la philosophie et la religion qui dévoile la nature divine. Pour lui, si les philosophes ont échoué dans ce sens c'est parce qu'ils sont demeurés trop intellectualistes et prolixes dans leurs conceptions de Dieu. D'où sa double déception que souligne Jean Greisch :

« D'abord parce que, par définition, le Dieu de la métaphysique est "aveugle à nos souffrances et à nos prières", (propos de Bergson dans *Pensée et mouvant*) ; ensuite parce que les noms dont les philosophes ont affublé l'absolu ["Pensée de la pensée", "Esprit absolu", etc.] perdent en compréhension ce qu'ils gagnent en extension »³⁶¹.

En réalité, l'essence divine n'est saisissable que par l'intuition, plus précisément par une intuition mystique, ce qui confirme une fois de plus la place centrale de la mystique dans la métaphysique bergsonienne de l'amour. Celle-ci permet de conclure que le concept "amour" peut être considéré comme un principe métaphysique, au même titre que les notions de liberté, de bonheur, etc. À ce titre, rien n'empêche de l'ériger en fondement de la morale. En fait, la mystique qui concilie "amour" et "moralité" dans sa pratique, en prônant une morale de la charité découlant du Dieu-Amour, permet à Bergson de justifier l'idée d'amour comme fondement moral dans sa théorie.

De là, nous concluons que Bergson établit une certaine équivalence entre le Dieu-Amour et le concept "amour" considéré comme le fondement moral. Autrement dit, il divinise le concept amour pour l'élever au rang de principe de vie et d'action, c'est cette divinisation de l'amour que nous traduisons par l'expression "l'amour-Dieu". Comment Bergson procède-t-il dans son passage du Dieu-Amour à "l'amour-Dieu" ?

2.3.2.1.1.2 La divinisation de l'amour.

La théorie bergsonienne de l'amour se présente en amont comme un procédé de divinisation de l'amour, pour le faire coïncider avec l'essence de la source vitale ; en somme, Bergson fait de l'amour un Dieu. Ce Dieu bergsonien est un être complexe dont l'interprétation ne peut manquer de semer la confusion dans les esprits. Il est l'origine et le principe de toute création certes, mais sa nature transcendante ou immanente reste à clarifier. Jean-Marc Narbonne n'hésite pas à assimiler le Dieu bergsonien à l'Un plotinien « *qui est pur jaillissement antérieur au quelque chose* »³⁶², puisque le philosophe français le présente comme vie incessante qui se fait librement. Ainsi, il

³⁶¹ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 347.

³⁶² NARBONNE J.-M., « L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson? », *Association Centre-Sèvres*, 2012, vol. 75, Cahier 1, coll. « Archives de Philosophie », p. 86.

devient un principe tout comme l'*élan vital*. D'où la question de savoir si Dieu se confond avec l'*élan vital* ou l'*élan d'amour*.

La réponse bergsonienne demeure assez confuse. Dans sa lettre à Tonquédec du 20 février 1912, il précise que la question de la nature de Dieu ne rentre pas dans sa philosophie, parce que c'est une donnée non-empirique qu'il ne peut démontrer par l'expérience. Toutefois, il n'écarte pas l'idée que ses considérations sur les questions de la liberté, de l'esprit et de la création puissent aboutir à une conception de Dieu, mais en tant que « *Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie [...] dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines* »³⁶³. Propos qui ne répondent pas explicitement à la question de la différenciation entre Dieu et l'*élan vital*.

Dans sa conclusion de 1932, il laisse entendre que ce Dieu dépasse les deux élans marqués par la finitude, il devient la source d'où ils jaillissent. Là encore, l'ambiguïté demeure, comme le remarque Narbonne : « *La question du lien effectif entre Dieu et le devenir chez Bergson garde une partie de son mystère, et la possible confusion entre le créateur et la créature (et de là le reproche de panthéisme ou parfois de prométhéisme) a été, on le sait, soulevé fréquemment contre lui* »³⁶⁴. En fait, la réponse bergsonienne laisse deviner l'idée d'un Dieu immanent à sa création, le débat se pose chez ses critiques, alors qu'il aborde la question épistémologique pour appréhender Dieu. Il propose deux moyens d'accéder à la connaissance de Dieu : « *Dans un cas il s'agit d'expérimenter en nous ce qui pourrait caractériser Dieu, à savoir l'éternité de vie, dans l'autre de chercher dans le monde l'image qui nous permettrait de saisir l'expérience par laquelle nous pouvons "nous fondre à nouveau dans le tout"* »³⁶⁵. Ces deux cas se retrouvent, l'un dans *L'évolution créatrice*, où Dieu se déduit à partir de la création, l'autre dans *Les deux sources*, où Dieu se dévoile, par l'intermédiaire de l'expérience mystique, comme le principe d'amour.

Que le principe soit nommé Dieu, *élan vital* ou *élan d'amour*, son essence demeure la même, comme le résume Waterlot : « *Dieu est une activité illimitée de production d'élans limités* »³⁶⁶. Faut-il le rappeler encore, ce qui importe pour Bergson c'est de faire dériver l'essence humaine de Dieu. En faisant dériver les élans deux d'une unique source, il fait participer tous les hommes à une même essence naturelle. Sa quête de la source naturelle le conduit à la découverte de l'amour comme principe de vie et de toute moralité, découverte qui doit être assise sur une solide démonstration, c'est-à-dire une connaissance déduite de l'expérience intuitive de réalités métaphysiques.

³⁶³ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 964.

³⁶⁴ NARBONNE J.-M., « L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson? », op. cit., p. 85.

³⁶⁵ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 137.

³⁶⁶ WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *Archives de Philosophie*, 2008, vol. 71, n° 2, p. 273.

L'élargissement de sa philosophie à la mystique l'autorise à s'approprier cette expérience qui lui offre un exemple d'expérimentation du principe d'Amour qui corrobore sa théorie de l'amour. Henri Gouhier fait une pertinente réflexion à ce propos : « *Quand le bergsonisme met une majuscule à l'Amour créateur, il ne s'agit pas d'un jeu d'esprit, mais d'Henri Bergson qui engage sa vie dans sa pensée et sa pensée dans sa vie* »³⁶⁷. Cette remarque laisse entrevoir que la conception bergsonienne de l'amour se veut théorique et pratique. Ce qui nous fonde à croire que c'est Bergson lui-même qui fait de l'amour le sens de la vie. En s'appropriant l'expérience mystique pour justifier sa conception de l'amour comme origine et principe créateur, il échappe à l'intellectualisme pur qu'il dénonce chez ses devanciers. Aussi peut-il affirmer que l'origine de la vie est l'amour. À ce titre l'amour devient l'équivalent de Dieu.

Cependant, précisons-le, si Bergson mentionne la notion de Dieu dont il fait dériver l'*élan vital*, ou encore le Dieu-Amour chrétien, ce qui importe d'abord c'est la dimension transcendante. Il déclare : « *Une seule chose me paraît certaine, c'est que Dieu doit être dit transcendant au monde, puisque Dieu, tel que le mystique l'aperçoit, pourrait se passer du monde, tandis que le monde ne peut se passer de lui* »³⁶⁸. On comprend mieux pourquoi il qualifie sa pensée de "théodicée incomplète", puisqu'elle se limite à reconnaître à Dieu une place primordiale et un statut particulier, faisant de lui la source de la vie et de l'amour. Un commentateur chevronné de Bergson fait le pont entre la transcendance et l'amour, en affirmant avec conviction que « *l'origine transcendante de la vie c'est l'amour, l'amour de la vie et de tous les autres êtres humains* »³⁶⁹. Ainsi, penser Dieu comme amour, revient au même que penser l'amour comme Dieu.

Est-ce là une apologie ou une dépréciation du Dieu chrétien ? Autrement dit, peut-on considérer l'amour-Dieu de Bergson et le Dieu-Amour chrétien comme étant des synonymes ? Si l'on compare la définition de Dieu dans la théologie chrétienne et celle de Bergson, un débat s'engagerait facilement puisque la révélation chrétienne se présente Dieu comme un mystère, tandis que le philosophe le réduit à un principe créateur. Ce qui est sûr c'est que la question de la nature de Dieu ne peut être intégrée directement dans une métaphysique positive. Pour rester cohérent avec lui-même, le philosophe doit passer par une expérience de Dieu, ce qui explique le détour par la mystique. Anthony Feneuil interprète l'implication de la mystique dans la pensée bergsonienne en ces termes : « *Parce que l'expérience mystique est expérience d'union avec Dieu, si la philosophie peut formuler l'essence de l'expérience mystique, elle sera tout près de formuler la nature de Dieu* »³⁷⁰. Ce qui justifie l'appropriation de la mystique chez Bergson, car elle le conduit au principe transcendant qu'il tente de conceptualiser.

³⁶⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 84.

³⁶⁸ Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 cité dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 622.

³⁶⁹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 103.

³⁷⁰ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 10.

En outre, si nous convenons que l'originalité de l'amour mystique, selon Bergson, vient de sa conformité à l'amour divin, cela revient à dire que le mystique possède l'amour même du principe créateur, qu'il a la même puissance d'aimer toutes les créatures. En un mot, son amour est, selon l'expression de Takuji Iwano, « *sur le même plan que celui de Dieu* »³⁷¹. Or, une telle comparaison réduit l'écart entre Dieu et l'homme d'une part ; d'autre part, entre l'infini et le fini, comme le souligne un autre commentateur : « *Ce qui apparaît pour nous, c'est que, par l'élan d'amour incarné par la mystique, le principe même du réel se manifeste au cœur du monde fini* »³⁷². Parce que l'amour mystique dévoile une partie du divin, autrement dit une réalité transcendante, il dépasse l'amour naturel. Dans sa critique de l'exportation bergsonienne du Dieu-Amour chrétien, Etienne Borne voit une dépréciation de Dieu, qu'il ne manque pas de dénoncer :

« *Connaître l'amour de Dieu et coïncider avec la montée de l'élan vital c'est, nous dit-on, la même vérité exprimée en deux langages différents. Et pourtant de la vie en nous à la vie en soi, il ne peut y avoir qu'une différence de tension et de concentration. Dès lors il n'y aura pas entre le Créateur et la créature cet abîme infini qui donne à la croix sa plus poignante signification et dont la mystique a une conscience plus aiguë que les autres hommes. J'ai peur que, pour M. Bergson, l'homme retourne à Dieu comme l'étincelle d'un foyer reviendrait à ce foyer. Mystique plus naturaliste que chrétienne* »³⁷³.

En réalité, le décalage conceptuel, articulé autour des mystères de la croix et de l'incarnation, entre la théologie chrétienne et la théodicée bergsonienne témoigne que Bergson ne fait pas l'apologie du christianisme. Mais il livre une réflexion métaphysique dans la continuité de *L'évolution créatrice*, ce qui explique qu'il n'aborde ni les dogmes, ni les mystères chrétiens. Force est de constater qu'il reste dans le registre philosophique, contrairement à ce que d'aucuns pensent, ce qui nous conforte dans notre position quand nous affirmons que Bergson cherche à diviniser son concept d'amour, en s'appuyant sur l'expérience mystique en tant que ligne de faits.

Par ailleurs, si l'on rapproche la définition chrétienne de la charité et celle de l'amour bergsonien, une similitude apparaît clairement. Conscient de l'ambiguïté de la notion d'amour, le philosophe préfère utiliser son concept d'*élan d'amour* qu'il remplace parfois par la notion chrétienne de charité qui renvoie mieux à son essence. Cet emprunt au vocabulaire chrétien témoigne de sa sympathie pour la théologie chrétienne de l'amour. De fait, la théologie pense l'amour comme une force dynamique et agissante venant de Dieu, que le chrétien doit propager dans l'univers. Pour expliciter cette conception chrétienne de l'amour, le pape Benoît XVI définit l'amour comme « *une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le*

³⁷¹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, op. cit., p. 220.

³⁷² FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 265.

³⁷³ Etienne Borne, « spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne » in Etudes carmélitaines cité dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 640.

domaine de la justice et de la paix »³⁷⁴. Le théologien français Bruguès, quant à lui, conçoit l'amour comme « *une bonté infinie qui nourrit la création tout entière et cherche à se communiquer* »³⁷⁵. Cette idée de force dynamique se retrouve aussi chez Bergson à travers l'image de l'*élan d'amour*, puissance dynamique et créatrice d'amour.

Par ailleurs, cette notion d'*élan d'amour* nous replace dans la continuité de la réflexion bergsonienne qui relie la question de Dieu au sens de la vie et l'amour à la vie. Elle certifie que Bergson considère la Vie comme l'unique source, lorsqu'il écrit avec une majuscule, tandis que l'amour reste un des sens de cette Vie. Bergson fait de l'intelligence et de l'amour les deux canaux par lequel il fait passer la vie. Il la fait évoluer à travers les sinuosités du développement intellectuel et du développement de l'amour. En somme, dans la théorie bergsonienne, l'émergence de l'amour s'est réalisée en même temps que celle de la vie car, observe-t-il, il n'y a eu qu'une seule impulsion initiale à l'origine de la vie, un éclatement en forme de gerbe. Autrement dit, il n'y a en réalité qu'un seul élan impulsé, mais multiple dans ses déterminations. Ainsi nous pouvons voir dans l'histoire de la vie un processus d'amour en cours, c'est-à-dire une unité originelle qui se manifeste comme un élan de création continue de formes d'amour, inhérent à la vie.

2.3.2.1.2. *Amour et création*

Les notions d'amour et de création entretiennent une relation étroite dans la métaphysique bergsonienne. Nous pouvons même affirmer qu'une synonymie existe entre elles, si l'on considère que tout le processus de création de la vie peut s'expliquer à partir de l'amour. Pour y parvenir, Bergson remplace le Dieu mystique par une énergie créatrice, possédant les mêmes caractéristiques, qu'il appelle "*puissance de création*". L'homme peut découvrir cette énergie par un effort d'intuition identique à celui du mystique. S'il remonte à la source de la vie, soutient le philosophe, il verra que « *la Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour* »³⁷⁶. De là, se dégage la conclusion que l'amour est la finalité de la création de l'univers. Précisons que par univers, Bergson entend le monde issu de l'*élan vital*, monde dans lequel évolue aussi l'*élan d'amour*, faisant de ce dernier la destinée de la vie. Dans le même sens, il dépasse les conclusions de *L'évolution créatrice*. C'est ce qui ressort de son affirmation :

« Rien n'empêche de pousser jusqu'au bout l'idée [...] d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, c'est-à-dire l'apparition des êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une

³⁷⁴ BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, op. cit., p. 3.

³⁷⁵ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 31.

³⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 270.

infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pu apparaître et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût été possible »³⁷⁷.

Le processus de l'amour peut être saisi dans son ensemble, s'i l'on revient à la vie, notamment aux êtres vivants, où il se déploie. L'énergie créatrice, précise Bergson, « *a partout la même essence, qui est d'accumuler graduellement l'énergie potentielle pour la dépenser brusquement en actions libres* »³⁷⁸. Ce qui revient à dire que ce processus peut être observé aussi bien dans le règne végétal que dans le règne animal, bien qu'il y prenne des formes rudimentaires. Sa procession graduelle reste soumise à différentes conditions, tout comme l'*élan vital*, qui l'oblige à prendre des formes variées, ce qui rend son étude complexe.

Pour contourner la difficulté à répertorier et à classer toutes les formes, Bergson choisit de partir de l'origine de la sociabilité. En faisant de la société une détermination de la vie, c'est-à-dire une réalité biologique, il rompt avec la sociologie de son époque, notamment celle de Durkheim qui lui attribue « *une origine accidentelle ou contractuelle* »³⁷⁹. Il replace cette origine dans le mouvement général de la vie, puisque c'est la nature même qui a voulu la société et fait de l'homme un être intelligent et sociable. Toutefois, il convient de préciser que si la réalité sociale a atteint avec l'humanité sa forme la plus élevée, celle-ci ne lui est pas spécifique. Nous dirons même qu'elle est antérieure à lui. La question qui se pose alors est la suivante : sous quelle forme existait-elle ? Évidemment « *à l'état de simple tendance [...] partout dans la nature* »³⁸⁰, observe Bergson.

Cette tendance renvoie à l'*élan d'amour* qui pousse les êtres à s'associer. En termes plus explicites, disons que ce qui existe en état de tendance dans la nature, ce n'est pas le groupe social lui-même, mais l'élan intérieur qui est à l'origine de la vie sociale, c'est-à-dire l'amour naturel ou instinctif. Si les Hyménoptères et l'Homme sont les seuls à créer des sociétés, c'est parce que cette émotion est devenue réelle chez eux. Elle est passée, dans l'humanité, de la virtualité à l'actualisation après des séries de variations complexes, actualisation qui, soulignons-le, s'effectue à travers les individus.

Même dans cette évolution de la sociabilité ou de l'amour social, des différences de nature ont aussi émergé. Quand on observe les deux espèces réellement sociales, les insectes hyménoptères et l'homme, cette différence devient tangible. La société des insectes reste immuable et instinctive et la société humaine changeante et intelligente. Parallèlement, ces deux types de sociétés ont développé des types d'amour différents en nature aussi. Selon Bergson, seule l'humanité est parvenue à l'amour. Pour les insectes, et les animaux en général, il faut parler de solidarité entre eux. Cette spécificité de l'amour confirme une fois de plus l'éminence de l'humanité. En dotant l'homme d'une intelligence qui participe à la cohésion sociale, plus précisément à l'amour, la nature fait de lui le seul vivant intelligent et social, capable d'aimer ses pairs.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 271- 272.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 121.

On comprend dès lors qu'il soit spécifiquement désigné, selon l'*intention de la nature*, pour perpétuer l'élan créateur de vie et d'amour. Paradoxalement, cette humanité semble oublier sa destinée car, selon le philosophe, les événements tragiques des XIX^e et XX^e siècles attestent qu'elle a inversé le processus de création de la vie en général, et celui de l'amour en particulier. C'est cette évolution générale de l'amour depuis l'origine de la vie jusqu'à l'humanité, centre d'intérêt de notre étude, que nous tentons de cerner.

Notre entreprise reste confrontée à plusieurs difficultés à souligner sous forme d'avertissement. D'abord, Bergson s'intéresse plus au processus de l'amour dans l'humanité, plus précisément celle des XIX^e et XX^e siècles, cependant il mentionne bien que brièvement la virtualité de l'amour dans les règnes végétal et animal. Contrairement à l'exposé du processus de la conscience, dans lequel il s'arrête sur la torpeur végétale et l'instinct animal, Bergson passe rapidement sur la sollicitude de la plante et des animaux. Cette brièveté nous conduit à une disproportion des exposés portant sur l'évolution de l'amour chez les plantes et les animaux et chez l'homme.

2.3.2.2. De "l'amour" végétal et animal

Pour élaborer sa théorie de l'amour, Bergson part d'une hypothèse qu'il cherche à vérifier chez tous les êtres vivants. Il soutient l'existence d'une tendance à aimer inhérente à la vie, tendance qui devrait être tangible en chaque vivant. Autrement dit, tous les vivants sans exception doivent manifester une certaine capacité à aimer, si tant est que l'amour est inhérent à la vie. Pour l'espèce humaine, cela semble évident ; pour les espèces végétale et animale, par contre, l'amour ne saute pas aux yeux. Pourtant, Bergson soupçonne un amour virtuel chez elles. Mais comment en rendre compte ?

Le philosophe procède par analogie pour déduire la capacité d'aimer des végétaux et animaux car, pour lui, il n'y a pas de distinction radicale entre le végétal et l'animal. À ce sujet, il affirme sans ambiguïté qu'« *il n'est pas une seule propriété de la vie végétale qui ne se soit retrouvée, à quelque degré, chez certains animaux, pas un seul trait caractéristique de l'animal qu'on ait pu observer chez certaines espèces, ou à certains moments, dans le monde végétal* »³⁸¹. Rappelons que les seules différences établies, par Bergson, entre le végétal et l'animal portent sur la motricité et la sensation. Et même si le végétal est caractérisé par la fixité et l'insensibilité, cela ne signifie pas qu'il soit dépourvu de mouvement et de conscience parce que ces deux caractéristiques sommeillent en lui, et restent donc rudimentaires.

Ce rapprochement entre les règnes végétal et animal autorise l'auteur *L'évolution créatrice* à partir de l'idée d'interdépendance entre les êtres de la même espèce, pour déduire la présence de l'amour chez tous les êtres cosmiques. Cette interdépendance se retrouve de fait entre la plante et son fruit, entre la femelle animale et ses petits.

³⁸¹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 107.

Deux remarques s'imposent à ce niveau. La première se formule ainsi : peut-on assimiler l'amour à l'interdépendance sans déprécier sa valeur ? La seconde : peut-on réellement parler d'amour chez les végétaux et les animaux ? ce que nous signifions en mettant des guillemets à "amour végétal" et "amour animal". Répondre à ces questions maintenant risque de nous faire perdre notre fil d'Ariane dans le dévoilement du processus de l'amour, raison pour laquelle nous choisissons de laisser en suspens ces questions et de poursuivre le raisonnement de l'auteur.

Une fois l'universalité de la capacité d'aimer posée par Bergson, il devient aisé d'en déduire la présence de l'amour dans le règne végétal et dans le règne animal. De plus, si nous nous appuyons sur le parallélisme entre *élan vital* et *élan d'amour*, la conclusion ne peut qu'être évidente. Bien qu'il paraisse insolite de parler "d'amour végétal" et "d'amour animal", dans la logique bergsonienne, cela se justifie puisque ces deux formes d'amour renvoient à des virtualités présentes dans ces règnes. Cet amour virtuel trouve sa source dans la vie, il a migré dans le règne végétal, puis dans le règne animal.

2.3.2.2.1. "L'amour végétal"

Selon la logique évolutionniste, tout ce qui dérive de la source évolue le long de l'arbre de vie soit en progressant soit en régressant. Ainsi, en est-il de l'amour que Bergson pense comme une des manifestations de la vie qui n'atteindra sa forme réelle que dans l'humanité. Cette présence effective de l'amour dans l'humanité suppose son implication dans les espèces antérieures. C'est ce qui ressort de ses propos, quand il précise que « *chacune d'elles [c'est-à-dire les manifestations de la vie] présente le plus souvent à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations* »³⁸². Autrement dit, l'amour, en tant que tendance vitale, demeure latent dans les autres espèces.

Dans le règne végétal, cet amour virtuel se présente sous forme de sollicitude entre la plante et son fruit, tout comme chez l'animal. C'est en ce sens qu'il déclare : « *Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine* »³⁸³. Cette brève déclaration est la seule dans tout le corpus bergsonien à mettre en évidence les trois dimensions de l'amour : l'amour humain, l'amour animal et l'amour végétal, que comprend sa théorie de l'amour. Par la suite, il les réduit à deux : la sollicitude animale ou solidarité instinctive des animaux et l'amour humain, passant ainsi sous silence le règne végétal.

Bergson, en effet, ne fait pas de commentaire sur la sollicitude végétale, comme pour laisser au lecteur le soin d'affiner sa pensée. Il se contente d'avancer cet argument, pensons-nous, pour combler les étapes intermédiaires du processus de l'amour qui part de l'origine de la vie à l'homme. Sa perspective évolutionniste ne lui laisse pas le choix. Même si la valeur de l'argument reste problématique, il garantit tout de même

³⁸² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123.

³⁸³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 129.

la logique formelle de sa pensée. C'est là, à notre avis, l'intérêt d'élargir l'amour au règne végétal, puis animal.

2.3.2.2.2. **L'amour dans le règne animal**

Peut-on parler d'amour animal ? À l'heure actuelle, le débat ne se pose pas, puisque l'amour demeure un sentiment spécifique à l'homme. Même l'éthologie reste formelle sur la question en distinguant la sollicitude animale de l'amour. Bergson respecte l'ordre des choses en parlant de sollicitude animale et d'amour humain ; mais, en faisant correspondre la sollicitude à une forme rudimentaire de l'amour, il sème la confusion dans les esprits.

Dans son exposé du règne animal, il met en évidence deux types de sociétés issues de la nature : celle des hyménoptères et celle de l'homme. Autant dire que la nature a destiné ces deux espèces à la vie sociale, du moins à la vie grégaire. De fait, Bergson, inspiré par Durkheim, fait de la division du travail une des raisons d'être de la société. D'emblée, il exclut le règne végétal, parce que définissant la vie sociale comme « *une coordination et une hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise* »³⁸⁴. De là, il fait dépendre l'harmonie sociale des individus. Ces derniers sont contraints de veiller à la cohésion de l'ensemble et à l'entraide mutuelle. Pour Bergson, la solidarité dans la même espèce rime avec la considération d'autrui qui renvoie à l'idée de sentiment. Ce qui permet de conclure que dans le règne animal, les individus sont liés par un sentiment mutuel. Toutefois, il existe une différence de nature dans les sentiments éprouvés par l'animal et par l'homme. Ainsi, Bergson parlera de sollicitude pour le premier et réservera l'amour au second.

En fait, dans la société purement animale, les individus sont liés entre eux par un sentiment naturel, c'est-à-dire une inclination instinctive qui les pousse à la solidarité, pour le bien-être et la conservation de l'espèce. Cette forme de société naturelle reste soumise à l'automatisme. Tous les membres y entretiennent une certaine solidarité naturelle. Chaque individu travaille à la conservation du groupe dont dépend en partie sa survie, il est même prêt à se sacrifier pour lui. Pour résumer cet instinct, Bergson le qualifie « *d'esprit de subordination et de coordination* »³⁸⁵ qui anime tout le corps vivant. Ce qui est spécifique à cette solidarité animale, c'est qu'elle ne s'applique, à quelques exceptions près, qu'entre individus de la même espèce, voire de la même famille.

À l'opposé de cette société animale, Bergson conçoit une autre forme de sociabilité située au sommet de la classe des Vertébrés. On peut deviner qu'il s'agit de la société humaine destinée à réaliser « *l'intention de la nature* », en actualisant l'intelligence et en hissant l'humanité au sommet de la spiritualité. Cette société composée d'êtres libres et intelligents dispose d'une liberté d'action qui la rend contingente. Le philosophe distingue ainsi la société animale de la société humaine, comme en témoigne son assertion : « *La première comparable à un organisme dont les éléments n'existent qu'en vue*

³⁸⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 125.

du tout, la seconde laissant tant de marge aux individus qu'on ne sait si elle est faite pour eux ou s'ils sont faits pour elles »³⁸⁶. Ici la distinction entre instinct et intelligence se dévoile en toile de fond entre les deux types de sociétés qui, pourtant, partagent la même finalité : la conservation de la vie, qu'elle soit animale ou humaine. En conclusion, Bergson fait de la vie sociale une réalité intrinsèque à l'instinct et à l'intelligence. Ce qui différencie la société animale de la société humaine, c'est que la première demeure statique et la seconde ouverte au progrès : « *Des deux conditions posées par Comte, "ordre" et "progrès", l'insecte n'a voulu que l'ordre, tandis que c'est le progrès, parfois exclusif de l'ordre et toujours dû à des initiatives individuelles, que vise une partie au moins de l'humanité* »³⁸⁷.

Même cette différenciation sociale entre dans sa logique évolutionniste. Elle reste déterminante pour la compréhension du processus moral de l'humanité. En faisant de l'homme l'espèce supérieure, notre auteur ne met pas un terme au processus de la vie. Il fait dépendre le progrès de la vie de l'humanité, plus précisément d'une partie : les mystiques, ce qui explique le passage de l'humanité à la mystique, du processus biologique au processus moral que met en exergue la théorie de l'*élan d'amour*.

De ce qui précède, nous retenons que Bergson fait de l'amour une réalité immanente à la vie en général, ce qui explique sa présence virtuelle dans le végétal et l'animal. Cet élargissement de l'amour aux végétaux et aux animaux garantit sa logique de pensée. Nous voyons là une tentative d'explication des sentiments, notamment de l'amour, comme réalité biologique et purement humaine. D'où son génie qui dépasse une fois de plus l'évolutionnisme mécaniste, en préservant le proprement humain, comme l'amour.

Cependant, plusieurs objections peuvent être soulevées contre cet élargissement de l'amour. D'abord, si l'on considère que certaines plantes et animaux n'ont pas de contact avec leurs progénitures, comment déceler dans ces cas la sollicitude maternelle. Bergson s'appuie en général sur les espèces, mais ne donne aucun exemple ni d'études naturaliste ou éthologique pour aider le lecteur à confronter ses propos. Tout se passe ici comme s'il a mis en suspension son ambition philosophique de tout démontrer par l'expérience, tant sa démonstration reste spéculative à ce niveau. Une autre objection peut être faite aussi si nous nous appuyons sur les animaux qui mangent leurs petits. Peut-on parler de sollicitude ? Est-ce là une anomalie chez certains ou une régression ?

Il est évidemment difficile d'apporter des réponses si l'on reste dans la logique bergsonienne, sa préoccupation morale ne permet pas de s'attarder sur les règnes végétal et animal. Abstraction faite de ces limites, nous pouvons convenir avec Jean Baruzi que Bergson laisse l'image « *d'un être qui s'est rendu fraternel les arbres et les plantes* »³⁸⁸ et, ajoutons-nous, les animaux. Par ailleurs, si la théorie bergsonienne de

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Jean Baruzi, "Le point de rencontre entre Bergson et la mystique « dans » *Ibid.*, p. 633.

l'amour paraît peu fructueuse chez les plantes et les animaux, dans l'espèce humaine elle abonde de sens.

2.3.3. L'humanité entre amour et désamour

L'humanité occupe une place éminente dans la vie. Elle représente le dépositaire de « l'effort d'invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles »³⁸⁹. En d'autres termes, elle demeure l'actrice principale du processus vital et de celui de l'amour. Ce dernier est plus manifeste dans l'histoire de l'humanité³⁹⁰. L'herméneutique de l'histoire, pense Bergson, permet de déceler des déviations, des arrêts et des progrès de l'amour. Nous pouvons résumer ce processus bergsonien de l'amour en deux principales étapes :

- ♥ La première correspond à ce que nous appelons "la déchéance de l'amour", c'est-à-dire l'époque où l'humanité a connu les pires dérives de son histoire. Précisons qu'il s'agit du XX^e siècle, siècle des drames humains qui ont impulsé la refondation morale de Bergson.
- ♥ La seconde étape que nous appelons "la résurgence de l'amour" comporte deux phases. La première que nous considérons comme "la tentative de résurgence de l'amour", renvoie à une période où les hommes, selon Bergson, ont essayé de mettre fin aux turbulences en mettant en place des instances politiques garantissant le respect de la dignité et de la liberté de tous.

Malgré des efforts considérables, ces dernières tentatives de réhabilitation de l'amour universel vont échouer. Pour autant, l'élan originel de l'amour ne s'estompe pas. Il se réactualisera chez les mystiques qui rappellent la destinée humaine : la construction d'une fraternité universelle. C'est cette dernière qui, en réalité, correspond à « la vraie résurgence de l'amour » c'est-à-dire à la construction de l'*humanité divine*, terme du processus d'amour.

Ce sont ces deux mouvements de l'amour que nous analyserons de plus près. Cependant, pour mieux les comprendre, il convient de rappeler la finalité de la vie.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 123.

³⁹⁰ Plusieurs interprétations de l'amour dans *Les deux sources de la religion et de la morale* ont été avancées par les commentateurs de Bergson, mais dans une certaine discontinuité. Or, si l'on suit de près sa pensée on découvre une théorie évolutionniste de l'amour, qui part de l'origine de la vie à la vision eschatologique, comme un « acte simple qu'il faut appréhender dans sa dynamique. Mais, il nous semble que la plupart de ses commentateurs livrent des définitions restreintes, voire des panels de définitions pour rendre compte de ce processus général de l'amour. À la suite de Bergson, nous dirons que ces définitions sont assimilables à un ensemble de vues juxtaposées pour reconstituer le processus bergsonien de l'amour. Cf. RIOUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.* ; KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice, op. cit.* ; GOUIER H., *Bergson et le Christ des évangiles, op. cit.*

2.3.3.1. Aimer : la destinée de l'humanité

2.3.3.1.1. L'origine de l'amour humain

La dignité des êtres humains vient de leur essence même qu'ils partagent avec le principe créateur, puisque participant à sa nature. Dans son analyse, Bergson va plus loin en considérant l'humanité comme la seule espèce composée d'êtres dignes d'amour et capables d'aimer. Elle est la seule à posséder la capacité de créer et d'aimer, donc de répondre par la réciproque à l'amour de son principe créateur. De cette analyse, il ressort que l'amour la fait coïncider avec sa source. De ce fait, si dans la religion, Dieu en tant qu'origine est révélé à l'homme ; dans la philosophie bergsonienne, l'intelligence la découvre par une intuition philosophico-mystique. Bergson invite par ailleurs l'homme à saisir rationnellement et intuitivement l'origine de l'amour et de la dignité humaine. D'où sa déclaration :

*« C'est seulement à travers Dieu, en Dieu que la religion convie l'homme à aimer le genre humain : comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect »*³⁹¹.

En outre, qu'il soit appelé Dieu ou principe créateur, cet être transcendant partage sa nature avec l'homme, voire son être. Est-ce par nécessité ou par contingence qu'il crée les hommes ? Dans sa logique, c'est plutôt par nécessité, puisque le philosophe parle du besoin divin de créer une société de créateurs dignes d'amour qui partagent sa puissance d'amour. Il écrit : *« Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu [...] pour nous aimer »*³⁹². Son concept d'*humanité divine* ne rappelle-t-il pas la participation à l'essence et la collaboration entre l'humanité et la divinité ? Sinon comment ne pas voir le Dieu bergsonien comme un Dieu narcissique qui s'aime lui-même et incapable de créer ?

Si le christianisme, sa source d'inspiration, affirme la capacité de Dieu à créer des êtres dignes d'amour, à partager son amour sans en éprouver le besoin, c'est parce qu'il introduit dans sa théologie la dimension trinitaire de Dieu. Il confesse un Dieu *Un et Trine*, c'est-à-dire une substance unique, pour employer le langage spinoziste, en trois personnes, qui entretient en son sein une relation d'amour parfait et, donc de plénitude. Or, si le Dieu bergsonien demeure unique, sans possibilité de relation, comment peut-il expérimenter son amour dans sa solitude ? Comment peut-il manifester sa capacité à aimer s'il est seul ? Difficile à imaginer sans l'enfermer dans le narcissisme.

En partageant son essence avec ses créatures, il semble non seulement vouloir perpétuer son amour, mais aussi l'intensifier. Tout se passe comme si l'humanité permet à Dieu de se réaliser, ce qui lui confère une densité métaphysique. Pour nous,

³⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 28.

³⁹² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 270.

c'est là, la réponse à la question que pose Sébastien Miravète³⁹³ sur le besoin de Dieu de créer des êtres qui perpétuent son acte de création et sur la dignité des créatures. Par ce partage, Bergson évite de tomber dans le plotinisme proposant un principe supérieur solitaire qui ne s'aime que lui-même et n'entre en contact avec aucun des dérivés qui, pourtant, l'aiment et le désirent. Ce manque de réciprocité, dans l'amour plotinien entre le principe supérieur et les êtres, exclut toute idée de communication, si par communication, on entend l'art de partager son projet, art qui suppose un contact direct ou indirect entre deux agents. Or, le repliement de l'Un le prive de tout comme contact extérieur et, par conséquent, de toute communion avec ses dérivés. C'est, à notre avis, un paradoxe qui remet en cause la possibilité même d'une expérience mystique. De fait, comment l'âme peut-elle entrer en union avec le Principe qui ne s'ouvre pas à elle ? Même si son effort de conversion, c'est-à-dire de retour vers ce principe demeure constant, l'ascension spirituelle risque de s'arrêter à mi-chemin, car l'âme n'arrivera jamais à l'Un.

Mais, parce que le Dieu bergsonien est ouvert, il peut se donner et collaborer avec l'homme. C'est en ce sens, dirons-nous, que Dieu crée parce qu'il est amour. Sa volonté n'est que de partager son amour. Cette primauté de l'amour, nous rapproche d'un côté de Sébastien Miravète³⁹⁴ et d'un autre de Frédéric Worms³⁹⁵ qui, tous deux, s'accordent sur l'idée de l'amour comme finalité de la création. Nous ne pouvons manquer de rappeler ici la belle définition de l'amour bergsonien chez Miravète : « *Ce qu'aime l'amour, ce n'est pas la personne, c'est sa liberté, car elle atteste du prolongement d'un idéal de création dans cette conscience* »³⁹⁶. Cette primauté de l'amour sur la vie se dessine clairement dans le passage de l'*élan vital* à l'*élan d'amour*, ou de la métaphysique de la vie de 1907 à la métaphysique de l'amour exposée dans l'ouvrage de 1932. La supériorité de la morale dans le processus général de la création, que Bergson clame avec insistance dans *L'évolution créatrice*, *Les deux sources* et *L'énergie spirituelle*, vient de sa capacité à créer des personnalités qui accomplissent la destinée de la vie, autrement dit l'amour universel.

2.3.3.1.2. **L'amour, une finalité universelle**

Sans nul doute, l'amour universel correspond à la finalité de la vie et à la destinée de l'humanité. Telle est la conviction qui se dégage *a posteriori* de la métaphysique bergsonienne. En réalité, c'est l'amour qui est à l'origine de la vie et de tout acte de création dans l'univers, c'est de lui que l'homme reçoit l'être et la vie. De toutes les créatures, l'homme est le seul qui jouit d'un statut privilégié dans l'univers, parce que capable

³⁹³ Cf. « Création, amour, ou création et amour » dans ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, op. cit., p. 436.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 437.

³⁹⁵ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 335.

³⁹⁶ MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergson's philosophy*, op. cit., p. 480.

d'entrer en contact avec le principe créateur et de perpétuer son acte de création d'amour. C'est dans l'ouvrage de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, œuvre capitale et décisive chez lui, que le philosophe dévoile ouvertement son intention de montrer que l'homme est destiné à un amour universel dépassant sa nature purement humaine, dépassement qui fait de lui une surhumanité.

Bergson assigne, en effet, à l'espèce humaine la mission de perpétuer la puissance créatrice de l'*élan d'amour*, mission qu'il fait correspondre même à son être. Ce qui revient à dire que, plus l'homme y participe, plus il s'accomplit. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la supériorité des personnalités morales dans le processus vital. Les héros et les saints sont dignes de considération, parce qu'ils participent à la construction de cette fraternité universelle ou humanité universelle que prône le philosophe. Cependant, la mission de construire *une* humanité est loin d'être accomplie, car elle ne sera effective que si tous les hommes vivent de l'amour. Pour cela, ils doivent d'abord connaître le fondement de cette mission. Or, la réalité est autre, comme le sous-entend Bergson : « On voudrait laisser croire que la "la société humaine" est déjà réalisée. Et il est bon de le laisser croire, car nous avons incontestablement des devoirs envers l'homme et en tant qu'homme (quoiqu'ils aient une toute autre origine) »³⁹⁷. L'origine de cet amour universel sera dévoilée par la mystique. D'où la remarque de Waterlot quand il souligne que « l'affirmation selon laquelle il n'y a qu'une humanité »³⁹⁸ importe plus que la nature de l'amour dévoilée dans l'expérience mystique.

Là s'annonce clairement l'intention bergsonienne de faire de l'amour universel la finalité de la vie, opérant par la même occasion un dépassement dans sa métaphysique, en y introduisant l'*élan d'amour*. Il faut dire que si, dans un premier temps, Bergson concevait l'évolution comme « un processus sans fin et sans finalité »³⁹⁹ dans *L'évolution créatrice*, comme le remarque Alain Prochiantz, dans *Les deux sources*, l'auteur fait de l'amour du genre humain la finalité de la vie et donc du processus vital. Toute sa métaphysique de l'amour, en fait, aboutit à l'idée du parachèvement de la création de l'Amour dans l'humanité et par l'humanité. Cette dernière n'y parvient que lorsqu'elle coïncide avec l'élan originel ou *élan d'amour*. Sa vocation consiste justement à mener à son terme cet élan originel de l'amour, en créant une fraternité universelle ou *humanité divine*.

Bergson voit dans l'histoire en général une tentative d'accomplissement de l'amour. Mais, à cause des nombreux obstacles qui ont compromis sa progression, l'humanité a fini par perdre le sens de la vie. C'est ce sens qu'il tente de rétablir en reconstituant l'unité de l'*élan d'amour* dans l'histoire.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 25- 26.

³⁹⁸ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 264.

³⁹⁹ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, *op. cit.*, p. 167.

2.3.3.2. *La déchéance de l'amour dans l'humanité*

Une remarque s'avère nécessaire avant d'exposer le processus de l'amour. Nous voulons d'abord exposer notre méthodologie d'approche qui a conduit à la découverte de la théorie de l'amour et son corollaire l'*élan d'amour* dans la pensée bergsonienne. Pour saisir l'*élan d'amour*, il faut inverser le processus de l'*élan vital* en partant de l'époque moderne pour remonter à l'origine de la vie. Parce que la question de l'amour s'est posée à une époque critique, où la haine semblait l'emporter sur l'amour, notre auteur a élaboré sa métaphysique de l'amour, en réponse à cette crise.

Dans cette théorie, le concept d'*élan d'amour* se présente comme principe unificateur qui se retrouve chez les plantes, les animaux et les humains pour maintenir l'unité de la vie. Rappelons que Bergson défend l'unité de la vie dans son premier ouvrage, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il la confirme dans *L'évolution créatrice* et la certifie dans l'ouvrage de 1932. Sa métaphysique de l'amour qui va fonder la morale universelle de l'amour devenue la forme la plus élevée de la vie, attribue un sens nouveau à cette unité, sans l'altérer, faisant de l'amour l'essence de la vie. Ainsi, de l'origine de l'humanité à la fin du processus vital, c'est-à-dire l'*humanité divine*, en passant par l'époque moderne, Bergson parvient à prouver l'unité de la vie malgré les tribulations de l'histoire humaine. Il minimise ainsi les tribulations, c'est-à-dire les guerres dévastatrices des XIX^e et XX^e siècles, qui semblent triompher sur l'*élan d'amour*. Certes, il ne nie pas leur impact et leurs conséquences morales, mais ce n'est là qu'un moment tragique qui doit inciter l'humanité à rechercher le sens de la vie. C'est ce moment tragique que nous appelons la période de déchéance de l'amour dans l'humanité, car il comporte toutes les tares qui font obstacle au progrès de l'amour.

Dans notre analyse de cette période de déchéance, nous tenterons d'être synthétique pour éviter des répétitions, puisque le contexte historique a déjà fait l'objet d'étude au dernier chapitre de la première partie. Ici, nous énumérerons les principaux obstacles de l'*élan d'amour*.

2.3.3.2.1. *L'orgueil humain*

La grande tare qui porte préjudice à la vie et pousse l'humanité à la haine c'est l'orgueil. L'homme est un être social, fait pour vivre avec ses semblables dans la solidarité et l'harmonie. Nous pouvons même affirmer que la société est fondamentale pour sa survie, ce que dit Bergson quand il déclare que « *l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation* »⁴⁰⁰. La nature a accordé à l'homme une faculté soumise à une indétermination totale, lui permettant de modifier et de créer toujours du nouveau dans sa vie sociale. Ses inventions dans l'histoire ne sont pas seulement positives. Elle a aussi réussi à dévier l'homme de sa trajectoire originelle, en privilégiant l'orgueil. Ce défaut nourri par l'amour-propre conduit généralement à un repliement sur soi, à une indifférence envers l'autre pouvant même aboutir à son instrumentalisation.

⁴⁰⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 96.

Précisons-le, Bergson distingue l'orgueil simple de l'orgueil absolu. Pour lui, l'homme orgueilleux est celui qui n'aime que lui-même et qui ne cherche plus que son pur intérêt personnel. Dans une société, cet homme peut bien garder une certaine sympathie pour les autres, mais dans le but de parvenir à ses propres fins. Il peut éprouver de la jalousie et de l'envie pour autrui, mais est obligé de respecter les convenances sociales. À l'opposé, l'orgueilleux absolu rejette catégoriquement les autres et ne vit que pour lui-même.

Cette hiérarchisation de l'orgueil permet à Bergson de montrer le profond ancrage du mal dans les personnalités politiques de son époque qu'il tient pour responsables des crises. Il voit leur orgueil comme la principale cause de tous les actes inhumains de son époque. Son neveu Floris témoigne qu'« *il a vu dans la déroute de la France [...] la conséquence de la « despiritualisation » de notre pays, de son renoncement à l'idéal, de son abandon aux forces obscures et basses de l'égoïsme que l'ordre social n'était plus capable de contenir* »⁴⁰¹. Cet orgueil de la France, selon lui, n'est pas du même ordre que celui de l'Allemagne habitée par l'orgueil absolu. Pour le comprendre, il convient d'analyser le fait de la guerre.

2.3.3.2.2. Le fait de la guerre

Dans la métaphysique bergsonienne de 1932, la notion de guerre est riche d'enseignements. Si Bergson s'est longuement appesanti sur l'étude des guerres, c'est parce qu'elle permet de dégager objectivement la forme et les causes, mais aussi d'élucider sa théorie de la société. De toute évidence, cette notion lui est indispensable pour comprendre la société close incarnée par l'Europe d'alors. Depuis la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France, la réflexion bergsonienne reste hantée par la guerre.

Soulignons que le philosophe reste fidèle à sa philosophie de la nature, même dans l'analyse des faits sociaux et politiques, notamment la guerre. En effet, il étudie cette dernière d'une part comme une réalité naturelle, un fait de l'ordre du biologique *stricto sensu*, c'est-à-dire voulu par la nature ; d'autre part, comme une stupidité de l'homme. De prime abord, si toutes les guerres sont humaines, elles ne sont pas toutes naturelles et ne possèdent pas la même finalité. Bergson distingue deux formes de guerres : les guerres essentielles et les guerres accidentelles. Ce sont ces dernières qui sont objet de sa virulente critique.

2.3.3.2.2.1 Les guerres essentielles

Les guerres essentielles sont celles qu'impose une nécessité vitale. Si la nature a pourvu l'homme d'instinct de guerre, c'est parce qu'il lui est indispensable pour sa survie. Même la société naturelle est organisée pour la guerre, car la nature a instauré une rivalité mortelle à cause de l'insuffisance de subsistance pour tous. Bergson s'inscrit ici dans la logique darwinienne qui soutient l'idée d'une concurrence naturelle qui pousse les individus à la lutte pour leur survie. C'est en ce sens qu'elle lui a aussi

⁴⁰¹ Floris Delattre « Les dernières années de Bergson » cité par Echivard dans *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 87.

accordé une intelligence fabricante capable d'inventer ses outils et de s'organiser pour se défendre et même survivre. Une question se pose ici : Faut-il tenir la nature pour responsable des actions humaines parce qu'elle est à l'origine de l'instinct guerrier ?

Bergson précise bien que ce sont des fonctions potentielles que la nature offre à l'intelligence qui les développe pour se conserver. De ce point de vue, la nature n'est qu'indirectement responsable d'actes commis par l'homme, puisqu'elle ne lui donne que des fonctions à développer. Toutefois, dans l'orientation de son développement intellectuel, la nature peut intervenir s'il y a danger pour l'espèce, autrement elle laisse faire l'homme, c'est bien souvent ce qui se passe dans la vie. Là, la nature ne peut être tenue pour responsable, comme en témoigne cette assertion : « *Répétons une fois de plus que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières* »⁴⁰².

Si, dans la nature, la lutte devient permanente c'est parce, selon lui, l'homme cherche au-delà du nécessaire, la commodité. Chacun veut s'approprier un maximum d'espace vital et le préserver pour lui. De là, surgissent les rivalités menant au combat. Telle est l'origine même de la guerre. En effet, pourquoi vouloir s'approprier ce qui appartient à tous, alors que l'autre dispose du même droit ? De plus, les êtres humains se livrent au combat pour disposer non seulement d'espace vital, d'outils et de nourriture, mais aussi pour accaparer propriétés individuelles ou collectives. De ce fait, les guerres se transforment en guerres de conquête, comme le certifie cette assertion : « *Même si la guerre ne visait pas les conquêtes d'abord, c'est à une conquête qu'elle aboutit, tant le vainqueur juge commode de s'approprier les terres du vaincu et même des populations, pour tirer profit de leur travail* »⁴⁰³.

Face à cette menace permanente, l'homme est obligé de tenir en éveil son esprit de guerre, c'est dire qu'il doit se préparer sans cesse à l'auto-défense et à l'attaque pour sa survie et pour sa sécurité. C'est cela l'instinct guerrier que l'intelligence développe de plus en plus pour répondre aux exigences naturelles, même en temps de paix, comme le souligne Bergson : « *La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre* »⁴⁰⁴. Les guerres de conquête et de défense dictées par l'instinct de survie demeurent les seules guerres essentielles parce qu'elles répondent à un besoin vital. En dehors d'elles, toutes les autres appartiennent aux guerres accidentelles.

2.3.3.2.2 Les guerres accidentelles

Par "guerres accidentelles", Bergson entend toutes guerres nées de motif autre que la survie et la sécurité. Ces dernières, selon lui, sont toutes absurdes et les plus

⁴⁰² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 302.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 27.

déplorables sont celles qui « *ont lieu simplement pour empêcher l'arme de se rouiller* »⁴⁰⁵. Sans nul doute, notre auteur fait allusion aux grandes guerres des XIX^e et XX^e siècles, qui ont causé les pires souffrances de l'humanité par absurdité. Il y voit des conflits inqualifiables et irrationnels, sans précédents dans l'histoire humaine. Même les peuples primitifs ne se sont pas livrés à autant d'atrocité pour des motifs aussi dérisoires. Le philosophe s'indigne en ces termes : « *On se bat avec les armes forgées par notre civilisation, et les massacres sont d'une horreur que les anciens n'auraient jamais imaginée* »⁴⁰⁶. Ce qu'il redoute le plus dans ces guerres modernes appuyées par la technologie, c'est l'usage de l'arme atomique, si l'éventualité d'une seconde guerre n'est pas écartée.

Ces guerres de "civilisés", comme il les appelle pour ironiser, qui causent et causeront davantage des souffrances incommensurables, illustrent le combat entre la civilisation et la barbarie, l'esprit et la matière. Rappelons au passage que l'Allemagne et la France revendiquent chacune de son côté le triomphe de la civilisation qu'elles veulent défendre et elles s'accusent mutuellement de barbarie. Cette accusation mutuelle a même provoqué une fracture entre les penseurs des deux camps. Bergson s'était engouffré dans cette guerre de mots avant de prendre ses distances.

Par ailleurs, l'atrocité d'une guerre accidentelle vient aussi de sa portée universelle. Cette forme de guerre se généralise facilement pour devenir mondiale. Contrairement à la guerre essentielle réservée aux soldats, celle-ci dépasse les armées et finit par s'étendre à tous. Les guerres que l'humanité a connues au XX^e siècle entrent dans cette catégorie, elles sont devenues des guerres industrielles et mondiales.

À l'inverse des guerres essentielles, les guerres accidentelles, c'est-à-dire non nécessaires à la vie, peuvent toujours être évitées. Pour y remédier, il suffit de supprimer l'esprit de guerre qui habite naturellement les hommes, en anticipant sur le motif déclencheur. Une étude pointue de chaque cas permet de dévoiler les causes à éradiquer, car les motifs sont très variés. Une guerre peut être motivée par un ostracisme voilé « *tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés* »⁴⁰⁷, dans ce cas elle peut être contournée par l'éducation, il faut promouvoir l'ouverture à l'étranger pour éviter toute xénophobie. Un autre motif de cette guerre des "civilisés" est un excessif amour du confort et du luxe. Là encore, elle peut être évitée si l'on combat cet amour non indispensable.

En conclusion, ces guerres accidentelles illustrent une déviation humaine de l'*élan d'amour* que l'humanité est pourtant appelée à perpétuer. Devant la souffrance et les atrocités de la guerre, peut-on encore croire que l'amour triomphera ? Si les guerres manifestent l'échec de l'humanité à poursuivre l'élan originel de l'amour, cet échec ne l'annihile pas pour autant. De fait, le principe de l'amour, contraint de bifurquer parce qu'il rencontre des obstacles, cherche une autre voie pour les contourner moralement et politiquement. La politique d'ouverture, la démocratie, le nationalisme au sens légitime d'amour de la patrie, la religion dynamique et la morale ouverte sont autant de

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 304.

voies empruntées par l'*élan d'amour* pour tenter de dépasser toutes formes de clôtures rencontrées dans l'évolution de la vie. Bien des ébauches de politique d'ouverture ont échoué dans l'histoire, au-delà du patriotisme et de la démocratie, seule l'*humanité divine* aboutira à la fraternité universelle.

2.3.3.3. Les tentatives de réhabilitation de l'amour dans l'histoire

2.3.3.3.1. Le patriotisme **ou** l'amour élargi à la nation

L'*élan d'amour* a une visée universelle : gagner tous les cœurs sans exception, visée qu'elle ne peut atteindre que progressivement. Si l'on se réfère à l'histoire, on peut observer un premier pas franchi avec le patriotisme. Bergson considère, en effet, que le sentiment nationaliste est déjà une forme de propagation de l'*élan d'amour*, mais encore limitée parce qu'elle ne s'étend qu'à la nation. De fait, tout en assurant la cohésion de la nation, le patriotisme offre déjà une certaine ouverture, car il pousse le peuple à se soumettre et même à se sacrifier pour la cause commune. Ainsi, il devient un principe d'union capable de vaincre la résistance naturelle de l'homme à s'associer avec d'autres, à dépasser son insociabilité qu'il appelle sa "force disruptive". D'ailleurs, Bergson fait remarquer que ce patriotisme est à l'origine des grands empires des États modernes voire antiques. Pour convaincre, il donne l'exemple du sentiment patriotique de l'empire grec, sentiment d'adoration et de sacrifice pour leur patrie. Faisant allusion à ses fondateurs, il déclare : « *Ils adoraient la patrie* », et c'est un de leurs poètes qui a dit qu'il était doux de mourir pour elle »⁴⁰⁸.

Cet amour patriotique dépasse la famille qui représente la plus petite cellule de l'amour, mais il demeure tout de même dans la clôture. En fait, le respect entre les citoyens coïncide, selon Bergson, avec « *l'amour-propre du groupe* »⁴⁰⁹. Pour les citoyens, ce qui prime avant tout c'est l'honneur et la fierté pour leur propre partie au détriment de l'humanité entière. Ils sont prêts à combattre et à mourir uniquement pour elle. Ce qui revient à dire que l'amour patriotique n'interdit pas de lutter et d'anéantir les autres hommes étrangers à la patrie. C'est là, souligne le philosophe, un acte contre-nature, car cet attachement à la patrie, s'exprimant par le combat, n'entre pas dans l'intention de la nature. Autrement dit, ce motif ne relève pas de la nécessité vitale, mais c'est un sentiment égoïste de la patrie qui serait à l'origine de la guerre. Là encore, le groupe se replie sur lui-même. En résumé, le patriotisme dépasse une certaine clôture, celle de la famille et de la société, mais demeure tout de même une autre forme de clôture de niveau supérieur. De ce point de vue, le sentiment patriotique a besoin d'être dépassé.

Si nous revenons à notre thèse évolutionniste de l'amour, nous dirons que le patriotisme correspond à un arrêt de l'*élan d'amour* qui tourne en rond dans la patrie.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

Il est appelé à briser le cercle patriotique pour poursuivre son mouvement. Ce besoin de dépassement est mis en évidence par Bergson :

« *Au patriotisme qui est une vertu de paix en tant de guerre, qui peut se teinter de mysticité mais qui ne mêle à sa religion aucun calcul, qui couvre un grand pays et soulève une nation, qui aspire à lui ce qu'il y a de meilleur dans les âmes, enfin qui s'est composé lentement, pieusement avec des souvenirs et des espérances, avec de la poésie et de l'amour, avec un peu de toutes les beautés morales qui sont sous le ciel, comme le miel avec les fleurs. Il fallait un sentiment aussi élevé, imitateur de l'état mystique, pour avoir raison d'un sentiment aussi profond de l'égoïsme de la tribu* »⁴¹⁰.

L'amour universel manque aux patriotes pour anéantir tout orgueil dans la vie. On ne peut manquer de souligner ici qu'on assiste à une volte-face de Bergson lui-même qui faisait appel, aux environs de 1914, au nationalisme. Il y voyait une unité mobilisée pour défendre des intérêts communs. Ce qui donnait à ses discours une allure de propagande de guerre. En réalité, il cherchait à mobiliser les troupes françaises et alliées pour faire de la guerre leur propre affaire et défendre la Patrie jusqu'au don d'eux-mêmes.

Ainsi, toute la réflexion bergsonienne de l'entre-deux-guerres s'inscrit dans cette optique nationaliste mais pour la dépasser. Elle se comprend « *à la lumière de l'expérience de fermeture nationaliste et de conflit international* »⁴¹¹. Selon lui, une nation peut être comparée à une personnalité morale. Cette personnalité nationale peut se dévoiler morale ou immorale suivant qu'elle défend des valeurs universelles ou subjectives, c'est en ce sens qu'il n'hésitait pas à qualifier l'Allemagne de « *nation de proie* »⁴¹². Ce sont justement ses discours engagés qui lui attirent la foudre des philosophes allemands, qui le présentent comme « *l'emblème de l'asservissement idéologique des intellectuels français à la propagande nationaliste* »⁴¹³. De ce fait, chaque camp soutenait sa supériorité intellectuelle, morale et philosophique, tout en diabolisant l'autre.

En 1932, il revient sur ses propos pour souligner les limites du patriotisme. Aussi convient-il que placer sa nation au centre est légitime ; mais, de là, en faire une référence universelle, peut devenir un danger. Le fossé entre la patrie et l'humanité entière reste infranchissable, pourtant Bergson et ses protagonistes allemands affirmaient avoir franchi le pas. Dans sa métaphysique, notre philosophe revient sur cette opinion, confessant que le passage de l'amour de la patrie à celui du genre humain ne peut s'opérer par simple dilatation de l'amour. En d'autres termes, si entre la famille et la patrie, la différence n'est que de degré, ce qui permet de passer de la morale domestique à la morale civique comme son prolongement naturel, tel n'est pas le cas entre la patrie et l'humanité. L'amour d'un groupe restreint et celui du genre humain diffère fondamentalement en nature. À ses yeux, il y a entre la patrie et l'humanité

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁴¹¹ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2014, p. 252.

⁴¹² BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1113.

⁴¹³ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande, op. cit.*, p. 226.

« toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert »⁴¹⁴. Commentant cet amour patriotique, Jankélévitch précise : « Il y a certes de l'amour dans les communautés closes, nation ou famille ; pourtant, aimer contre quelqu'un, aimer en excluant des ennemis, ce n'est pas encore aimer de cet amour infini qui est la charité »⁴¹⁵. Pour résumer, retenons que la différence entre l'amour ou l'attachement à la patrie et l'amour de l'humanité trouve son fondement dans la nature même. De ce fait, pour saisir cette différence, il importe d'abord de connaître l'essence de la nature.

En outre, cette première tentative d'ouverture de l'élan d'amour, ayant échoué avec le patriotisme, une autre a été répertoriée par Bergson : la démocratie.

2.3.3.3.2. La démocratie antique ou la tentative de réhabilitation de l'égalité naturelle des hommes

La démocratie est le régime politique qui rapproche le plus l'humanité de sa destinée : la création d'une société universelle garante de la dignité, de la liberté et de l'égalité entre les hommes. Les principes démocratiques promeuvent en effet l'égalité et la liberté de tous les citoyens. Même si dans la réalité, ces principes peuvent être bafoués, Bergson y voit déjà, pour emprunter l'expression de Worms, « un effort institutionnel, politique, pour inverser la pente de la nature et de la clôture »⁴¹⁶. En introduisant une certaine ouverture entre les citoyens, même sans atteindre l'ouverture universelle, ce régime politique rapproche les hommes de la finalité de la vie.

Cependant, notons que cette ouverte démocratique reste axée sur la matérialité, car elle ne garantit que des conditions équitables : une existence matérielle et une égalité dans la sécurité entre les citoyens.⁴¹⁷ Pour autant, l'humanité a fait un grand bond en avant dans la construction de la fraternité universelle. Comment ? Là encore, il faut partir de la nature des choses. Pour Bergson, le régime politique naturel, qui existerait dans la société naturelle, serait une monarchie. La nature veut toujours qu'il y ait un individu qui commande. Précisons ici que Bergson ne prône ni la supériorité naturelle de certains individus, ni l'hégémonie de groupes, de quelque nature que ce soit. Il s'attaque même ouvertement à Nietzsche qui soutient une telle idéologie. Selon lui, tous les individus peuvent être chefs, voire des chefs impitoyables, parce qu'en réalité se sont les médiocres qui désirent commander. Les grands hommes n'aspirent pas au pouvoir politique, car ils ont d'autres préoccupations que de chercher à gouverner, ce qui explique que les hommes politiques de grande envergure sont même rarissimes⁴¹⁸.

⁴¹⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 27.

⁴¹⁵ Jankélévitch, « Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson » dans *Ibid.*, p. 672.

⁴¹⁶ Présentation de Worms dans *Ibid.*, p. 14.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 328.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 293.

Ainsi, chacun peut naturellement gouverner et obéir à cause du *diphormisme* inhérent à l'homme, qui fait de lui « *en même temps un chef qui a l'instinct de commander et un sujet qui est prêt à obéir* »⁴¹⁹. Cette double tendance ne s'exerce pas cependant de la même manière chez tous. Il y a une disproportion qui fait que la plupart des hommes choisissent naturellement d'obéir. Mais cette situation n'est pas irréversible car, à tout moment, il peut y avoir un renversement, une métamorphose. C'est dire qu'en politique, l'homme qui obéit peut devenir soit un despote soit un bon chef. Il est même rare, selon l'avis du philosophe, de trouver un bon chef, parce que la férocité est plus naturelle chez un chef que la bienveillance. C'est ce qui ressort, malgré toutes les nuances qu'il apporte, de son constat : « *Il est certain que la nature massacre des individus en même temps que génératrice des espèces, a dû vouloir le chef impitoyable si elle a prévu des chefs* »⁴²⁰. Faut-il, de là, conclure qu'il accuse la nature de rendre l'homme féroce ?

Il s'en défend. Pour lui, ce n'est là qu'un fait politique constant. Lorsqu'on observe la scène politique, il semble que les hommes politiques sont de “monstres politiques” qui dépassent tout ce que la nature pouvait prévoir. On ne peut que donner raison à Bergson qui cite l'exemple des massacres de l'empire assyrien, la Révolution française, les deux guerres de 1870 et de 1914 et, au-delà même, on ne peut qu'être frappé par les horreurs. Il concède encore que la nature ne peut être tenue pour lointain responsable des actions monstrueuses échappant à sa maîtrise.

De fait, seul l'homme est l'être vivant capable d'éliminer son semblable même innocent, pour son honneur. Il est capable de toute barbarie, même s'il se dit civilisé, pour préserver son intérêt politique, outrepassant la justice sociale qui recommande une condamnation proportionnelle à la faute. Le philosophe donne l'exemple du noble étranger qui élimine son adversaire politique pour illustrer son propos. Il dit d'eux : « *On était entre “civilisés”, mais l'instinct politique originel avait fait sauter la civilisation pour laisser passer la nature* »⁴²¹. Ce qui ressort de cette illustration c'est que, dans la vie politique, l'instinct premier n'est pas orienté vers l'intérêt général, mais plutôt vers l'intérêt personnel que nourrit l'amour propre.

C'est cet amour-propre qui conduit le chef à user de toutes les ruses pour se maintenir au pouvoir. Il n'hésitera pas à faire croire au peuple sa supériorité innée, qui lui vaudrait des vertus congénitales pour rendre son commandement absolu. S'il se fait entourer d'un groupe, c'est pour que ce celui-ci, souligne notre auteur, s'applique à cultiver le sentiment de cette suprématie pour maintenir le peuple dans l'illusion. Il soutient à ce propos : « *La vérité est que si une aristocratie croit naturellement, religieusement, à sa supériorité native, le respect qu'elle inspire est non moins religieux, non moins naturel* »⁴²². Ainsi naît une oligarchie. Ce qui fait dire à Bergson que le régime naturel est à la fois monarchique et oligarchique, puisque le chef est toujours aidé par un groupe, une aristocratie qui renforce son autorité.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 297.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 298.

⁴²² *Ibid.*, p. 299.

Aux yeux du philosophe, le fondement de l'ordre social se trouve dans la croyance, c'est-à-dire l'illusion maintenue par l'autorité pour dominer le peuple. Autrement dit, tout ordre social et politique se fonde sur la croyance ou "l'heureuse illusion", pour nourrir des ambitions hégémoniques. Aussi considère-t-il l'illusion d'une inégalité naturelle entre les hommes comme source d'immoralité. À l'origine de la vie politique, soutient-il, ce sont certaines classes qui ont réussi à mettre en place cette illusion d'inégalité, en tant que mécanisme de domination et de maintien d'un commandement absolu durable. Le reste du peuple a intégré dans son inconscient social cette apparente inégalité naturelle qui le contraint à se soumettre aux lois morales relatives, considérant la justice absolue comme un idéal.

Or, il demeure évident qu'un tel régime politique fondé sur l'illusion ne peut être durable. Il suffit de décourager la croyance pour que l'ordre social soit menacé⁴²³ et bouleversé, et c'est toujours ce qui finit par arriver. La férocité et la monstruosité du chef ou de l'aristocratie finissent toujours par montrer leurs limites de manière volontaire ou involontaire, ce qui précipite leur destitution. Leur despotisme politique pousse le peuple à la rupture de l'instinct social qui le maintenait sous le commandement. Quand les souffrances du peuple s'aggravent, bien souvent un individu ou un groupe d'individus renversent le chef soit pour lui ravir sa place, soit par amour pour la justice. Ce qui revient à dire qu'aucun équilibre politique, ni moral, fondé sur cette base ne peut se maintenir longtemps, car il finit toujours par la déstabilisation venant soit de classes supérieures soit de classes inférieures.

Nous devinons sans difficulté que Bergson fait allusion aux révolutions. Ces dernières peuvent même être comparées, à ses yeux, à un miracle, ou encore à une création, si nous nous replaçons dans le processus évolutif de la vie et de l'amour. En effet, une telle situation qui pousse l'âme sociale à briser le mécanisme de domination, est assimilable à une invention, car elle libère l'humanité de la régression symbolisée par les actes féroces et monstrueux qui menacent son existence même. Il explique :

« *Les antiques inégalités de classe, primitivement imposées sans doute par la force, acceptées ensuite comme des inégalités de valeurs et de services rendus, sont de plus en plus soumises à la critique de la classe inférieure : les dirigeants valent d'ailleurs de moins en moins, parce que [...] ils se relâchent de la tension intérieure à laquelle ils avaient demandé une plus grande force d'intelligence et de volonté, et qui avait consolidé leur domination* »⁴²⁴.

De là se dégage la conclusion que le régime naturel, destiné à la conservation de la cohésion sociale, ne promeut ni l'égalité, ni la justice entre les hommes. On comprend, dès lors que la démocratie ne peut être considéré comme un régime naturel parce qu'elle écarte toute idée d'inégalité entre les hommes. Elle est la seule parvenue à l'idée d'une essence commune des hommes, et c'est là tout son mérite. En prônant l'égalité entre citoyens, elle surpasse la monarchie et l'oligarchie.

Il convient de noter au passage que Bergson distingue deux types de démocratie : la démocratie *de droit* et la démocratie *de fait*, autrement dit la démocratie théorique et

⁴²³ Cf. note 35 dans *Ibid.*, p. 488.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 73.

la démocratie réelle. Même si elles sont construites sur les mêmes principes d'égalité et d'inaliénabilité des droits des individus, elles ne se vivent pas de la même manière. La démocratie théorique, celle vécue en Grèce antique par exemple, n'est qu'une fausse démocratie, parce qu'elle pose le vrai principe démocratique, mais ne l'applique pas. De fait, comment un État démocratique peut-il cautionner l'esclavage, cette iniquité qui réduit certains hommes en instrument de travail pour d'autres, alors que le principe démocratique « *attribue à l'homme des droits inviolables* »⁴²⁵ ? Cette fausse démocratie pose le respect absolu de la dignité de tout citoyen sans exception, respect qui se traduit par celui de ses droits, mais passe outre dans son application. Dans ce régime politique, les droits et les devoirs se confondent, parce que le citoyen est à la fois législateur des lois auxquelles il obéit, en tant que sujet. Ainsi c'est dans le processus d'élaboration des lois que la démocratie dépasse les autres régimes, c'est là aussi le fondement de leur inviolabilité. Bergson explicite :

« *Ces devoirs, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on en peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir* »⁴²⁶.

En somme, la différence entre une fausse et une vraie démocratie réside dans le décalage entre la théorie et la pratique. Même si un État prend comme devise un résumé du principe démocratique, que le philosophe ramène aux notions de liberté et d'égalité, s'il ne met pas en application sa devise, il devient une fausse démocratie. En un mot, le grand apport de la démocratie antique, c'est l'affirmation de l'idée d'égalité entre les hommes. Les États antiques ne la vivent que partiellement, parce que n'ayant pas découvert le fondement même de la démocratie, inhérent à la vie, l'amour que révèle la mystique.

2.3.3.3.3. La **résurgence de l'amour** ou le retour à l'**élan d'amour** de la mystique

L'apparition de la mystique complète dans l'histoire correspond à une nouvelle orientation de l'*élan vital*, car elle réactualise un autre sens de la vie que l'humanité semblait avoir perdu : l'*élan d'amour*. D'où le choix de la mystique chrétienne comme prototype dans ce retour. En fait, la mystique bergsonienne incarne le retour au mouvement originel de l'amour, le dépassement des tendances naturelles pour une ouverture à l'universalité. Les grandes figures de l'humanité, selon Bergson, sont celles qui ont œuvré à cette ouverture universelle, « *celles qui se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines* »⁴²⁷. Autrement dit, les vrais mystiques sont ceux qui ont brisé l'amour clos, en aimant de manière inconditionnelle le genre humain. En réalité, ces hommes exceptionnels n'ont effectué qu'un retour à l'amour originel, c'est-à-dire

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 299- 300.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 67.

au principe créateur de la vie, raison pour laquelle leur mouvement ne peut se comprendre sans la religion, ainsi que l'affirme notre penseur :

« *La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain* »⁴²⁸.

L'auteur des *Deux sources* voit dans leur expérience, une étape du processus de l'amour où l'âme humaine se libère de la matérialité. À ce stade de son élévation spirituelle, précise-t-il, l'homme ne fait que revenir vers sa destinée, l'amour. Toute l'histoire humaine peut se lire comme un processus général de l'amour, processus apparemment paradoxal. Ce paradoxe explique la déchéance et la résurgence de l'amour dans l'humanité, comme le sous-entend son assertion : « *Si tel est le contraste entre l'opération réelle de la vie et l'aspect qu'elle prend pour les sens et l'intelligence qui l'analysent, est-il étonnant qu'une âme qui ne connaît plus d'obstacle matériel se sente, à tort ou à raison, en coïncidence avec le principe même de la vie ?* »⁴²⁹.

Il est évident que seule l'âme qui entre en contact avec le principe créateur, principe d'amour, peut aimer l'humanité entière. Sa passion amoureuse trouve justement sa source dans ce principe même. Aussi, Bergson demeure convaincu que « *c'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité* »⁴³⁰. Cette vocation d'aimer l'humanité entière est universelle et non spécifique à la mystique. Cette dernière ne sert que de moyen de propagation de l'élan créateur dans son état pur, c'est-à-dire non déformé par des penchants orgueilleux de l'homme. C'est elle qui introduit la dynamique permettant de passer de la clôture à l'ouverture, de la société close à l'humanité en général. Plus précisément, la mystique introduit l'amour-émotion qui ouvre la clôture sociale pour tourner l'homme vers l'universel. En élargissant sa métaphysique à la mystique, le philosophe la pense comme une étape de l'évolution de la vie. Aussi pouvons-nous certifier que « *la valeur du mysticisme dépend de l'élan vital, du "courant de vie" ou de la "surabondance de vie"* »⁴³¹. De fait, dans sa théorie, l'état mystique désigne l'étape du processus vital où l'homme manifeste l'élan créateur, du moins une partie car cet élan traverse tous les êtres et poursuit son chemin, ce qui explique que chaque être vivant possède une part de cet élan d'amour universel. Cependant, l'avantage du mystique vient de ce qu'il appartient à la nature et possède en même temps la capacité de se transcender pour coïncider avec le principe vital. Cette coïncidence fait de lui un être exceptionnel capable de poursuivre l'œuvre de création.

En transposant cette démarche mystique, Bergson parvient à une mystique de l'histoire. Il conçoit l'histoire humaine comme un processus général de l'amour en

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe, op. cit.*, p. 217.

accomplissement. Ce processus actualise l'énergie spirituelle, la Conscience universelle, impulsée à l'origine de la vie dans la matière, en créant des êtres spirituels. Paradoxalement, dans sa métaphysique, la valeur de ces êtres spirituels reste tributaire de leur action, c'est-à-dire de leur capacité à transcender la matérialité, principal obstacle de la vie.

Pour résumer, l'élan mystique témoigne de la capacité de l'homme à se libérer de la matière pour tourner son attention vers la réalité spirituelle : l'énergie créatrice. Cette mystique bergsonienne demeure inhérente à la vie. Tout comme l'intelligence, elle est une manifestation de l'*élan vital*. Sa présence dans le monde moderne rappelle à l'humanité la nécessité et l'urgence de revenir à l'élan originel pour se réaliser. Ainsi, Bergson confie à la mystique la mission d'aider l'humanité à retourner au mouvement originel, l'*élan d'amour*. Car, seul cet élan peut, à ses yeux, donner à l'humanité un nouvel élan pour dépasser ses propres limites et replacer l'âme dans le mouvement vital, quand elle s'égaré dans les progrès matériels. En définitive, la mystique ouvre une nouvelle voie morale dans laquelle l'humanité pourra s'engager pour coïncider avec son essence, ce qui donnera naissance à une surhumanité.

2.3.4. L'humanité divine : triomphe de l'élan d'amour

La philosophie de Bergson demeure humaniste parce que tournée vers le destin de l'homme qu'il aura cependant choisi, en tant qu'être libre et pourvu de la faculté nécessaire : l'intelligence. Cette faculté issue de la vie lui sert à orienter sa volonté pour conserver sa vie, c'est pour cette raison que Bergson l'appelle "la faculté d'attention à la vie". Ainsi, il lui revient de voir s'il veut vivre et réaliser sa destinée qui est, par ailleurs, celle de l'univers, même aux moments les plus critiques de son histoire, notamment sous le joug du progrès technique. Cette destinée universelle vise l'unité de l'humanité, autrement dit l'amour universel entre les hommes. Au final, cette unité doit aboutir à une « *société idéale* »⁴³² hors du temps et de l'espace que Bergson appellera une *humanité divine*.

La particularité de celle-ci est d'être constituée d'hommes épris d'amour et de respect pour la dignité humaine au nom de leur essence. Cette société idéale correspond, aux yeux du philosophe, à une humanité parfaite qui aurait théoriquement existé à l'origine de la vie⁴³³. Mais, celle-ci n'a malheureusement jamais existé. En effet, dans l'histoire de la vie, il n'y a eu qu'une "*humanité humaine*", l'opposée de l'*humanité divine*, puisque le mysticisme à l'état pur, correspondant à cette *humanité divine*, n'existe pas. L'humanité n'a connu qu'un mysticisme dilué qui élève le mystique, faisant de lui un homme supérieur, un surhomme, sans réaliser l'*humanité divine*.

⁴³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 67.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 253.

2.3.4.1. Du "surhomme" à l'humanité divine

2.3.4.1.1. **De l'idée du surhomme à celle de l'humanité divine** : une rupture avec Nietzsche

Le processus de l'élan d'amour doit aboutir à la création d'une humanité supérieure que Bergson nomme dans *L'évolution créatrice* le "surhomme"⁴³⁴. Cette notion à forte connotation nietzschéenne⁴³⁵ pose la question de sa proximité avec Nietzsche, proximité difficile à établir puisque notre auteur se démarque ouvertement du philosophe allemand. Est-ce la raison pour laquelle il a abandonné cette notion nietzschéenne, la remplaçant par d'autres expressions équivalentes dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ? L'affirmation suivante de Caterina Zanfi : « Bergson préfère [...] recourir à d'autres expressions comme plus qu'homme ou humanité divine, presque avec le but de ne favoriser aucune interprétation de sa propre philosophie dans un sens nietzschéen »⁴³⁶, reste édifiante. De fait, Bergson ne cache pas son antipathie pour certains philosophes allemands, parmi lesquels Nietzsche, pour des raisons morales, politiques et doctrinales.

Ce qui l'oppose le plus à Nietzsche, ce sont les convictions qu'il défend dans sa doctrine de la volonté de puissance⁴³⁷. Bergson n'hésite pas à la qualifier de philosophie de vie amoral qui « sous-tend un impérialisme individualiste et irrationnel »⁴³⁸. Il l'accuse d'ailleurs de vouloir, dans sa morale des seigneurs, asseoir l'impérialisme allemand. En mettant la force et le droit sur les deux plateaux de la balance judiciaire, sa thèse ne fait que légitimer la domination du plus fort, c'est-à-dire de l'Allemagne. En fait, du point de vue économique et militaire, l'Allemagne présentait une carrure imposante en Europe, ce qui *a priori* lui donnait, suivant la logique nietzschéenne, le droit de jouir de sa volonté de puissance. Contrairement à la thèse nietzschéenne, dans la perception bergsonienne, la volonté ne se réalise que dans la sympathie avec les autres, autrement dit dans l'amour. Par conséquent, cette volonté ne peut viser la domination.

Par ailleurs, l'interprétation bergsonienne de la pensée de Nietzsche mérite un examen plus rationnel. Faut-il la prendre telle, vu le contexte de défiance entre leurs deux pays ? Pour Nicolas Rousseau, Bergson interprète à tort la pensée de Nietzsche, car ce dernier ne fait ni l'éloge de l'usage arbitraire de la force, ni de la brutalité, mais plutôt l'éloge de la « victoire obtenue quand la force est capable de se surmonter »⁴³⁹. Cette victoire symbolisée par le surhomme possède un sens moral, puisque le surhomme est celui qui veut le bien des autres. Cependant, si la volonté de puissance vise *a priori* le

⁴³⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 267.

⁴³⁵ Cf. Ainsi parlait Zarathoustra dans NIETZSCHE F., *Oeuvres*, traduit par Patrick WOTLING, Paris, Flammarion, 2003, p. 330.

⁴³⁶ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 265- 266.

⁴³⁷ Cf. FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, op. cit., p. 13 ; Cf. ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 267.

⁴³⁸ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 259.

⁴³⁹ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 403.

bien, elle peut aussi être orientée vers l'inhumain. Notons que, pour Nietzsche, ce qui importe le plus c'est que la volonté de puissance parvienne à triompher. C'est dans cette optique que le tyran est digne d'éloge à ses yeux. En effet, le mérite du tyran vient de la force qu'il déploie pour commander tous les autres et non de la tyrannie de ses actes.

Malgré l'apparente antipathie pour la pensée du philosophe allemand, une certaine affinité peut être établie avec celle de Bergson. Plusieurs recoupements thématiques peuvent être effectués entre les deux philosophies. En ce qui nous concerne, dans ce travail, nous nous arrêtons sur leur conception de la philosophie « *comme effort pour dépasser la condition humaine* »⁴⁴⁰. De là, naît l'idée du surhomme ou du surhumain comme étant le résultat du processus créatif de la vie. Cependant, bien que les deux philosophes partagent l'idée de tension inscrite dans l'essence humaine, leur orientation finale s'oppose. Contrairement à Bergson, Nietzsche inscrit la négativité au cœur de sa conception. Tandis que chez le philosophe français, l'effort créateur de la vie aboutit à la création d'une fraternité universelle ; chez le philosophe allemand, il aboutit au triomphe de la volonté de puissance qui peut dominer, voire asservir, raison pour laquelle Nietzsche témoigne un profond rejet pour le développement intellectuel et religieux, notamment le progrès moderne qu'il considère comme une illusion⁴⁴¹. À ses yeux, seuls les instincts rapprochent l'homme de sa destinée, d'où sa déclaration suivante : « *La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est transition et perdition* »⁴⁴². Pour Bergson, par contre, l'homme est le fruit d'un processus de perfectionnement et le progrès moderne marque une étape avancée dans son évolution.

L'opposition entre les deux philosophes reste, en outre, déterminante dans leur conception du surhomme. Nietzsche intègre un sens tragique quand il définit l'homme comme « *une corde tendue entre la bête et le Surhumain —une corde au-dessus d'un abîme* »⁴⁴³. C'est dire que l'homme est appelé à un dépassement de soi dans un contexte de plus en plus complexe pouvant le conduire aisément à la décadence. Pour éviter cette décadence et vivre pleinement sa vie, il doit se méfier de l'idée de progrès optimiste et de la religion qui, de l'avis de Nietzsche, représentent les grandes illusions mensongères. S'il fustige toutes doctrines qui nient la volonté de puissance ou qui invitent à la compassion et à la pitié, c'est parce qu'elles contrarient et aliènent l'homme. Dans sa critique, il prend Schopenhauer et le christianisme comme bouc-émissaires. Rappelons que Bergson s'inspire aussi de ces derniers dans sa théorie morale.

⁴⁴⁰ Nicolas Rousseau, « Le sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche » dans *Ibid.*, p. 393.

⁴⁴¹ Cf. NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, traduit par Jean-Claude HEMERY, Paris, Gallimard, 2009, p. 17.

⁴⁴² NIETZSCHE F., *Oeuvres, op. cit.*, p. 332.

⁴⁴³ *Ibid.*

Nietzsche s'insurge aussi contre la morale kantienne qui, selon lui, propose un fondement qui nie l'individualité de l'homme, ainsi qu'en témoigne son assertion : « La "vertu", le "devoir", le "bien en soi", le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité- ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré d'affaiblissement de la vie, la chinoiserie koenigsbergienne »⁴⁴⁴. Contrairement à Kant, il pense la morale comme une œuvre personnelle qui porte l'empreinte du sujet. Ce qui revient à dire que chacun se fixe son "impératif catégorique" suivant son aspiration personnelle pour conserver sa vie. Ici se pose la question de l'état originel chez Nietzsche, car tout se passe comme si l'homme est naturellement bon et doté d'un instinct bienveillant qui éviterait *a priori* toute dérive à l'humanité. Autrement dit, l'humanité serait assimilable à la divinité. Est-ce le cas dans sa pensée : l'homme est-il un Dieu ?

Même si sa réponse reste relative, tout porte à croire que l'homme peut être Dieu. Ce philosophe allemand s'attribue d'ailleurs une « *nature divine* »⁴⁴⁵ qu'il ne partage ni avec sa mère ni avec sa sœur qu'il traite de canaille, mais avec madame Cosima, Jules César et Alexandre le Grand, en tant qu'incarnations de Dionysos. Ce sont là, selon lui, les grandes personnalités qui possèdent de bonnes dispositions permettant de tracer leur propre voie. Toutefois, notons que chez lui la divinité ne rime ni avec vertu ni avec bonté, au sens où nous l'entendons généralement, car elle se nourrit d'animosité et de passion agressive, de vengeance, de rancune, somme toute d'égoïsme. Ainsi, l'homme, qui aspire à la nature divine, doit nourrir son orgueil en éliminant toutes les formes de résistance qui freinent son égoïsme. Il assigne, d'ailleurs, à la philosophie la fonction de vaincre toutes les résistances « *contre lesquelles on doit mobiliser toute sa force, toute son agilité, toute sa maîtrise des armes [...] pour venir à bout d'adversaires égaux... Affronter l'ennemi d'égal à égal* »⁴⁴⁶.

Force est de constater que Nietzsche incarne non seulement cette divinité, mais aussi cette figure du philosophe. Autant dire qu'il est lui-même ce surhomme qui dépasse les autres et les aide à se dépasser. Parce que l'humanité actuelle est différente de la surhumanité, sa doctrine est appelée à combler le fossé entre elles. Nicolas Rousseau montre le génie nietzschéen œuvrant pour la conciliation des deux sans déprécier la première, ni faire de la seconde une nécessité. Il précise : « *Nietzsche doit donc jouer simultanément sur deux registres : donner envie aux hommes de subir cette épreuve, tout en montrant ce qui nous sépare d'une vie surhumaine* »⁴⁴⁷. En effet, à l'opposé de la divine nature ou du surhomme de Nietzsche se trouve l'humain qui, malgré tout, garde la volonté de procréer, volonté qui lui permet de devenir un Surhomme⁴⁴⁸. Il lui suffit de déployer cette volonté, ou de la dresser pour employer le vocabulaire nietzschéen, pour accomplir sa surhumanité.

⁴⁴⁴ NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, op. cit., p. 22.

⁴⁴⁵ Ecce homo dans *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴⁷ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 395.

⁴⁴⁸ Cf. NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, op. cit., p. 172.

À scruter cette idée d'effort créateur de l'homme chez Nietzsche, il ressort clairement une similitude avec le bergsonisme qui pense le surhomme comme un accomplissement de l'effort créateur de la vie même. Remarquons que Bergson donne une explication spirituelle à cet accomplissement. De fait, ce n'est pas une nouvelle espèce qui se crée, mais la mystique qui couronne le processus, idée qu'explicité Nicolas Rousseau quand il souligne que l'objectif de Bergson était de « *revivifier l'intuition pour surmonter les limites actuelles de l'homme* »⁴⁴⁹. Cette orientation le démarque du philosophe allemand. Contrairement à lui, le philosophe français cherche le sens de l'humanité non plus sur terre, mais dans l'esprit, grâce à la méthode intuitive qui permet de dépasser le biologique pour entrer en contact direct avec la source vitale. De là, nous voyons que la surhumanité ne renvoie qu'à un effort de dépassement de l'homme pour coïncider avec le principe créateur de la vie. Ce processus aboutit à la redécouverte de la nature de ce principe, l'amour, dont l'humanité s'était détournée en s'enlisant dans la technique au lieu de poursuivre l'intuition mystique.

En outre, dans la pensée bergsonienne, ce n'est pas l'homme comme individu qui se réalise, mais le courant originel qui se réalise à travers lui. Cette idée de réalisation d'un courant vital comporte en réalité une forte résonance kantienne. De fait, cette finalité bergsonienne fait écho au « dessein de la nature », c'est-à-dire la construction d'une communauté universelle, que présente Kant dans son opuscule *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*⁴⁵⁰. Cette affinité laisse pressentir que Bergson puise son inspiration sous le manteau kantien, dont il se débarrasse publiquement après chaque élaboration de nouvelle thèse. Aussi trouvons-nous les prémisses de l'idée d'*humanité divine* dans le projet cosmopolitique kantien.

2.3.4.1.2. **L'humanité divine** : une reformulation du projet cosmopolitique de Kant ?

La genèse du projet de construction d'une communauté cosmopolitique ne débute pas avec Kant, elle remonte au-delà des stoïciens, à Platon. Cependant, si dans sa première version elle se conçoit comme une réalité fondée à partir de la raison, ou encore comme un idéal de vie destiné aux êtres rationnels, avec Kant elle se présente avant tout comme un projet politique, une société qui unit tous les États. Comment le philosophe allemand procède-t-il ?

Tout d'abord, il convient de préciser que la pensée kantienne se présente comme une doctrine déterministe, puisqu'elle soutient l'existence d'un mécanisme universel qui régit tous les phénomènes naturels, même la liberté du vouloir humain. Ce pro-

⁴⁴⁹ RIQUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 396.

⁴⁵⁰ Cf. Troisième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle* dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, Paris, Editions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, vol. II, p. 190.

cessus naturel s'achemine vers une finalité : la construction d'une communauté universelle. Kant fait de l'homme le sommet de la création et le seul être doté de raison, cette faculté qui lui permet de se réaliser, en actualisant ses dispositions naturelles.

A priori, il n'est pas prédéterminé dans ses actions, il participe à la construction de son être, ainsi qu'en témoigne cette assertion kantienne : « *En donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, elle indique déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme* »⁴⁵¹. Ce qui revient à dire qu'il ne peut être un animal passif, il est acteur dans son accomplissement, c'est-à-dire sa félicité et sa perfection. Par conséquent, il demeure responsable moral de ses actions, car la nature fait appel à ses facultés, plus précisément à sa raison et à sa volonté pour se réaliser, du moins pour réaliser, selon l'expression bergsonienne, "l'intention de la nature". Ce sont justement ses facultés, la raison et la volonté, qui démarquent l'homme de l'animal soumis à l'instinct et à l'automatisme, le caractérisent comme être libre. Cette liberté lui offre une large marge de manœuvre pouvant aboutir aux paradoxes.

Même dans ces cas, tout reste conforme au dessein de la nature, parce que cette dernière se joue de l'antagonisme, que résume son expression « *l'insociable sociabilité des hommes* »⁴⁵², aussi bien au niveau individuel et social qu'international. Selon Kant, au fond de chaque être se confronte une dualité : une tendance à s'associer, doublée d'une répulsion à le faire. Et c'est dans la résistance contre l'isolement que l'homme parvient à se réaliser, c'est-à-dire en vivant en société. Cette tendance est inhérente à la nature. Autrement dit, celle-ci procède toujours de la sorte, créant une dualité antagoniste qui oblige l'homme à pencher d'un côté, pour obtenir le résultat escompté. Pour susciter la paix et la sécurité, par exemple, elle doit créer le contraire : la guerre. Parce que l'homme est un animal rebelle, si la nature lui propose la paix, il finira par la guerre. Mais en proposant la guerre, cette dernière le poussera à trouver son équilibre, en développant ses dispositions naturelles. De là, nous pouvons conclure que la guerre est salutaire pour l'humanité car, de l'avis de Kant, elle l'aide à développer une force unifiée qui donnera du poids à la loi d'équilibre face à la force de résistance et, par suite, une situation cosmopolitique de la sécurité publique des États⁴⁵³.

Ainsi la résistance se présente comme une cause de l'actualisation des dispositions que la nature a mises en l'homme, elle devient une condition nécessaire à l'accomplissement de la finalité naturelle, un facteur de progrès et de la création d'une société cosmopolitique. Ici, nous retrouvons l'idée d'un processus dynamique dans l'histoire humaine. Par ailleurs, même si Kant n'emploie pas la notion de surhumanité, la réalité qu'il décrit renvoie à ce processus de dépassement de soi, comme nous le retrouvons chez Bergson et chez Nietzsche, de l'humanité actuelle vers sa finalité. Ainsi, bien avant Bergson et Nietzsche, Kant songeait déjà à une finalité naturelle : la

⁴⁵¹ Troisième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 190.

⁴⁵² Quatrième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 192.

⁴⁵³ Cf. Septième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 199.

constitution d'une communauté cosmopolitique ou d'« *une société civile administrant universellement le droit* »⁴⁵⁴.

En optant pour l'actualisation de ses dispositions, l'humanité n'a plus le choix que de s'engager dans un progrès social et moral. Ce que la nature a compris en constituant des sociétés et des États avec des gouvernements. Parce que l'homme ne peut renoncer à la loi, ni non plus au besoin d'avoir un maître, car la loi et le maître permettent de contrecarrer la volonté humaine qui, livrée à elle-même, conduit à la débauche. Selon le philosophe allemand, le rôle du maître consiste à aider l'individu à s'ouvrir à l'universel, en brisant sa propre volonté pour obéir à une volonté universellement valable⁴⁵⁵. Mais pourquoi donc s'ouvrir à l'universel ?

Parce que, la justice passe par l'universalité des droits, il faut créer une association qui regroupe tous les États. Cette association aura pour fonction d'harmoniser les lois afin qu'elles soient équitables pour tous les hommes et tous les États. En effet, si le besoin de maître est incontestable, pour Kant, il va de pair avec celui de la justice, raison pour laquelle le philosophe allemand pose le problème de son intégrité, parce que le maître demeure un homme avec son penchant naturel qui le pousse vers l'orgueil. Or, ce penchant orgueilleux risque de l'orienter vers la tyrannie, d'où le besoin d'un contremaître qui l'oblige à rester dans le droit chemin, en limitant sa liberté d'action.

Pour Kant, il en est de même pour l'ensemble des États. Ils ont aussi besoin d'une constitution civile parfaite, garante du principe d'égalité naturelle entre les hommes. De fait, les rivalités entre eux peuvent engendrer des atrocités et des violences, comme il le soutient : « *Chaque État doit s'attendre à subir de la part d'un autre exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignent à entrer dans un état civil conforme à la loi* »⁴⁵⁶. Chez lui, l'idée d'une Société des Nations joue un rôle déterminant dans la construction d'une société internationale garante des droits et de la sécurité de toutes les nations sans exception. Bergson s'inscrit dans cette droite ligne quand il propose une instance politique internationale qui régule les relations entre États.

Ce qui est remarquable, c'est que Kant pense déjà en 1784 l'idée d'une Société des Nations définie comme une « force unie », c'est-à-dire une instance dotée d'un pouvoir décisionnaire capable d'unifier toutes les volontés particulières qui composent un État et, au-delà, tous les États sans exception, bien avant la création de l'instance internationale éponyme créée au lendemain de la première guerre mondiale : la SDN, création à laquelle a participé activement Bergson. Le philosophe français avait-il déjà lu Kant ? Sans nul doute, puisqu'il le critiquait déjà dans ses premiers ouvrages.

Cette convergence de vues ne doit pas pour autant cacher les différences de finalité et de démarche entre Kant et Bergson. Pour Kant, la communauté internationale doit viser une justice équitable, alors que pour Bergson, elle vise une fraternité

⁴⁵⁴ Cinquième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 193.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 195.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

universelle. Telle est le premier point de divergence. Le second vient de la manière dont s'opère la modification. Rappelons que dans la démarche kantienne, la nature se sert de l'antagonisme pour réaliser sa finalité. Dans les grands États, elle utilise le contraire pour produire l'effet positif, ce qui explique qu'elle passe par les guerres pour contraindre progressivement les hommes à créer des États pacifiques et justes. Il écrit :

« Par le truchement des guerres, de leur précaution excessive et incessante, par la détresse qui s'ensuit finalement à l'intérieur de chaque État, même en temps de paix, la nature pousse les États à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur exhaustif de leurs forces, à faire ce que la raison aurait pu leur dire sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes expériences, c'est-à-dire à sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque État même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits »⁴⁵⁷.

Tout comme chez Kant, dans la théorie bergsonienne, ce sont aussi les obstacles qui permettent à l'élan de s'accomplir et de progresser. Les deux philosophes conviennent que la nature possède une finalité *a posteriori*, que Kant appelle une Providence, terme qu'emploie aussi Bergson. Ainsi toute l'histoire de l'humanité se présente comme l'accomplissement d'un plan caché qui aboutit à la constitution d'une politique internationale pour Kant, à une fraternité universelle pour Bergson. Toutefois, si pour Kant l'accomplissement passe par l'espèce et non par l'individu, pour Bergson, l'accomplissement passe d'abord par des individualités qu'il dépasse pour aboutir à une forme supérieure : l'*humanité divine*. De part et d'autre, ce processus passe par la volonté humaine, autrement dit, l'homme demeure l'acteur qui le mène à sa fin. C'est l'intervention de cette volonté humaine qui rend complexe la réalisation de la finalité de la nature.

Kant et Bergson conviennent que l'expérience suffit pour saisir quelques aspects du naturel de la vie, malgré sa complexité, complexité qui se justifie pour deux raisons : sa longue durée et sa trajectoire sinueuse. Les deux philosophes soutiennent, en effet, la lenteur du processus qui a débuté avec l'origine de la vie et s'étend sur des millénaires, ce qui dépasse la durée de vie d'un homme. Quant à la sinuosité du processus vital, elle se donne à voir à travers les guerres et les tensions. Dès lors, comment ne pas être pessimiste quand on observe les événements tragiques de l'histoire humaine ?

Kant, comme Bergson, propose toutefois de poser un regard optimiste sur la vie. Pour Kant, il faut partir d'une lecture matérialiste⁴⁵⁸, notamment de l'invention technique. Cette dernière a fait apparaître un nouveau phénomène : la création de la dette qui a bouleversé les relations entre États, faisant dépendre les pays endettés des pays créanciers qui ne sont autres que les grandes puissances industrielles de l'Europe. Bien qu'il ne soit pas témoin oculaire des guerres mondiales, Kant redoutait déjà les conséquences du capitalisme naissant, en particulier la déstabilisation des relations

⁴⁵⁷ Septième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 196- 197.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 201.

politiques, et c'est Bergson qui assistera à la détérioration fatale des relations politiques. Il ira plus loin dans son analyse en proposant une lecture spirituelle de la vie. Aussi pouvons-nous conclure que son herméneutique de l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres se situe dans le prolongement de l'analyse kantienne de la modernité. Bergson voit dans l'histoire humaine un processus dynamique qui, malgré les turbulences, cherche à s'accomplir. À son ami Guitton, il confiait : « *Je voulais déjà penser le monde universalisé que je voyais venir* »⁴⁵⁹, monde qui correspond à l'avènement de l'*humanité divine*.

2.3.4.2. **L'humanité divine, accomplissement de l'acte créateur**

Si dans le processus biologique, la vie aboutit à l'espèce humaine, dans le processus moral, il aboutit à une *humanité divine*. De fait, comme le remarque Caterina Zanfi, elle « *représente la finalité virtuellement la plus avancée de l'évolution* »⁴⁶⁰, autrement dit la surhumanité qui trône au sommet de l'arbre de vie. Cette notion d'*humanité divine* renvoie à une image difficile à cerner certes, mais compréhensible à partir de la finalité bergsonienne de la vie, notamment celle de l'univers, cette "machine à faire des dieux".

2.3.4.2.1. **L'univers : une " machine à faire des dieux" d'amour**

À l'origine de la vie, étaient l'*élan vital* et la matière. De leur rencontre est né l'univers non pas physique, mais cette tendance dynamique remplie de potentialité. Cet univers destiné à s'actualiser au fil de l'histoire, est ce que Bergson appelle une « *machine à faire des dieux* »⁴⁶¹. Notons cependant que cette expression fait l'objet de nombreuses controverses focalisées sur la notion de divinité. D'ailleurs, toute la confusion se dissipe si l'on relit le troisième chapitre de l'ouvrage de 1932 où Bergson met en exergue la relation entre création, divinité et amour quand il définit l'univers. Dans cette définition, il ne prône pas un panthéisme, à l'instar de Spinoza, ni ne divinise l'univers. Il entend par univers l'ensemble cosmique qui cherche à s'actualiser, à travers la création d'êtres vivants de l'amour divin, et à se perpétuer. Dans sa correspondance avec Gouhier, nous pouvons lire sous sa plume : « *J'expose que cette machine est créée par Dieu pour faire des créateurs* »⁴⁶² d'amour, ajoutons-nous.

De toute évidence, les amalgames commencent lorsqu'on lit les propos bergsoniens comme une tentative de rapprochement de l'univers fini et de la divinité infinie,

⁴⁵⁹ GUITTON J., *Mon testament philosophique, op. cit.*, p. 54.

⁴⁶⁰ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande, op. cit.*, p. 263.

⁴⁶¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 338.

⁴⁶² Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 citée dans le Dossier critique de *Ibid.*, p. 622.

de la finitude de l'élan et la perfection divine. Faut-il dès lors attribuer à cette expression une connotation religieuse pour échapper à la critique ? Pouget suggère de l'interpréter à partir de l'esprit chrétien, comme le laisse entendre son propos : « Bergson aurait pu dire : « *“une machine à faire des êtres divins, comme est l'homme quand il est ce qu'il doit être”* »⁴⁶³. Par là, Pouget fait de l'univers une réalité fictive, un non-être, puisque son analyse renvoie à un idéal de vie. Alors que Bergson parle de l'univers soumis à la finitude, mais aspirant à l'élévation, c'est-à-dire « *à la vie radicalement transformée par la mystique* »⁴⁶⁴, selon l'expression de Jean Baruzi. Or, sans cette finitude, cette humanité resterait indemne, ce qui ne porte aucun intérêt pour l'évolutionnisme, ni pour sa théorie morale fondée sur l'amour.

Par conséquent, il serait plus pertinent de considérer que cette expression renvoie à la finalité de l'univers qui, de l'avis bergsonien, consiste à mettre en œuvre des conditions nécessaires à l'accomplissement de l'élan originel, autrement dit à favoriser la mission de l'homme : le parachèvement de la création en lui et dans l'univers. C'est dans cette optique que nous partageons la définition de Nicolas Rousseau du terme « machine » qui renvoie à « *une capacité à engendrer des conditions propres à la création, au dépassement de l'homme, à la joie, c'est-à-dire à l'intensification de la vie* »⁴⁶⁵. En effet, l'univers, comme tendance, offre à l'homme des virtualités qui l'aident à s'actualiser en s'adaptant. Tout son effort créateur se déploie dans cet univers qui stimule son esprit d'invention, pour perpétuer l'œuvre de l'élan créateur.

Par ailleurs, si cet élan créateur s'identifie à l'*élan d'amour*, alors nous pouvons conclure que la vocation humaine sera donc de créer des dieux d'amour. Bergson délègue cette fonction universelle à l'humanité, en tant que parcelle de l'univers. Ainsi, en faisant de l'amour l'essence même du courant vital qui cherche à s'actualiser dans l'univers, il ramène la finalité de la vie à l'amour. Les propos de Nicolas Rousseau font écho à cette finalité quand il affirme que « *Dieu a créé des êtres appelés à devenir à leur tour des dieux dans une communauté d'amour* »⁴⁶⁶. Aussi pouvons-nous considérer la création d'une fraternité universelle ou *humanité divine* comme visée de la création.

2.3.4.2.2. *L'humanité divine ou le terme de l'acte créateur*

Bergson soutient une conception optimiste de l'humanité depuis sa création jusqu'à sa fin eschatologique. Il emboîte de ce fait le pas à Spinoza et à Rousseau. Tout comme eux, il part de l'idée d'un homme parfait dont l'achèvement se trouve en Dieu, faisant coïncider la perfection avec la participation pleine à la divinité. Dans le

⁴⁶³ Père Pouget cité dans la note 131 dans *Ibid.*, p. 510.

⁴⁶⁴ Jean Baruzi, « Le point de rencontre entre Bergson et la mystique » dans *L'intelligence mystique*, textes choisis et présentés par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Berg International, 1985, p.69 cité dans *Ibid.*, p. 628.

⁴⁶⁵ RIQUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 421.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 420.

projet bergsonien, l'homme est destiné à la divinité, comme en témoigne son assertion : « *Au moment où l'homme arrive idéalement au sommet de son humanité, Dieu est en lui et sa présence se manifeste dans un amour sans commune mesure avec les mouvements que les choses suscitent dans le moi* »⁴⁶⁷. Précisons qu'il fait allusion à la fonction essentielle de la divinité qui consiste à créer et à aimer. Ainsi, la vocation de l'humanité revient à continuer l'effort du Principe créateur de la vie. Cette vocation ne se définit que dans le prolongement de l'*élan vital*, comme un dépassement spirituel de la vie.

La finalité de l'humanité est donc d'ordre spirituel. Si Bergson la fait correspondre à la mystique chrétienne c'est pour montrer qu'il y a une transfiguration de la volonté humaine au contact de la volonté divine. La personne mystique devient un surhomme, non pas au sens biologique, mais au sens spirituel. C'est cette idée de dépassement de l'humanité ordinaire qu'il exprimait en parlant de surhomme dans *L'évolution créatrice*, terme remplacé par celui d'*humanité divine* dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Comme le rappelle Nicolas Rousseau⁴⁶⁸, le préfixe "sur" de "surhomme" n'indique pas une position de surplomb, mais cet effort perpétuel pour s'élever au-dessus de son état actuel. Nous convenons avec ce commentateur, qu'il ne s'agit pas d'une race supérieure, mais d'un état qui dépasse l'ordinaire de l'homme. Ici, Bergson se rapproche davantage de Saint Augustin pour qui, l'homme qui vit selon l'amour de Dieu devient un dieu⁴⁶⁹ car il fait allusion à l'imitation divine. Pour notre philosophe, l'homme qui agit comme Dieu devient assimilable au divin, c'est-à-dire à une réalité absolue et transcendante qui dépasse toutes les formes de vie, d'intelligence, de moralité, de connaissance.

En un mot, cette surhumanité transcende le biologique et le purement humain, raison pour laquelle il la qualifie de divine l'humanité, faisant d'elle *une humanité divine*. Soulignons toutefois que cette expression "*humanité divine*" présente des difficultés de compréhension dans la pensée bergsonienne, tout comme la notion de Dieu dont elle dérive. Pour nous, en employant le qualificatif "divin", Bergson veut simplement souligner que l'homme possède en lui une virtualité de vie divine. L'exemple des mystiques nous édifie sur ce point. Il les assimile à des hommes exceptionnels qui ont découvert une autre réalité, l'amour, cette émotion qui les attire, les transfigure et les divinise. En réalité, c'est cet *élan d'amour* des mystiques qui divinise l'humanité, ainsi qu'il en témoigne : les mystiques « *ont rendu l'humanité divine et ont imprimé ainsi un caractère divin à l'attribut essentiel de l'humanité* »⁴⁷⁰. On comprend dès lors sa définition de la mystique comme méthode pour coïncider avec le transcendant ou le divin.

Si la mystique chrétienne renvoie à une coïncidence partielle, le Christ des Évangiles, quant à lui, renvoie à une coïncidence parfaite avec Dieu. Ce "Dieu fait homme"

⁴⁶⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 131.

⁴⁶⁸ Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 399.

⁴⁶⁹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu. 2: Livres XI à XVII*, traduit par Louis MOREAU, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », n° 76, 1994, p. 152.

⁴⁷⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 68.

offre à Bergson l'image de cette *humanité divine*, c'est-à-dire cette âme ouverte qui entraîne l'humanité dans un amour universel, ce dont l'*humanité humaine* est incapable parce qu'elle vit dans la clôture. En brisant cette clôture, elle se dépasse elle-même, devenant par la même occasion une *humanité divine*. Rappelons que, pour Bergson, peu importe la nature du Christ⁴⁷¹, homme ou Dieu cela ne change en rien son raisonnement. Il demeure, selon Nicolas Rousseau, le "Surmystique" qui a proposé une morale universelle, en ressaisissant entièrement l'élan de vie qui pousse l'homme au-delà de lui-même⁴⁷², à l'*humanité divine*.

Ainsi, la métaphysique bergsonienne de l'amour se révèle comme décisive dans le processus vital qui cherche aussi à s'accomplir à travers elle, accomplissement qui coïncide avec l'avènement d'une civilisation universelle de l'amour. Cet avènement suppose que l'humanité entière, à la suite des mystiques, établisse une morale de l'amour et en vive réellement. Certes, le but n'est pas encore atteint parce que la place de l'amour comme principe de vie et d'action est ignorée, même par la mystique qui l'a découverte empiriquement sans parvenir à la conceptualiser, ce qui explique la métaphysique bergsonienne pour dégager cet amour principe. De son interprétation, Bergson déduit que l'intuition mystique dévoile un irrésistible élan d'amour qu'il suffit de remonter pour accéder à la source de la vie. Jean Baruzi montre l'intérêt que Bergson accorde à cette passion mystique. Pour lui, elle renvoie à l'amour « *que Bergson, avec une très profonde connaissance de la haute mystique, nous laisse entrevoir comme un mouvement qui va de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, jusqu'à faire de l'homme un être digne de l'amour de Dieu* »⁴⁷³. En somme, si la théorie bergsonienne de l'amour fait écho à la mystique chrétienne, c'est à cause de la place que l'amour y occupe. Il l'attribue à l'humanité, le faisant coïncider au pouvoir de transformer l'univers entier et de se diviniser pouvant aboutir à la construction d'une seule société humaine fraternelle.

2.3.4.2.3. **L'humanité divine**, un grand Corps fraternel

La finalité de la philosophie bergsonienne se rapproche de celle de la théologie de saint Paul. Ce mystique, admiré par Bergson, demeure convaincu que la recréation de l'homme nouveau voulu par le Dieu-Amour doit aboutir à la création d'une fraternité universelle qu'il appelle le "*corps mystique du Christ*"⁴⁷⁴. Celle-ci regroupera en son sein toutes les nations de l'univers, puisque l'homme transformé par la puissance du Christ voit son cœur se dilater d'un amour universel. L'anthropologie paulinienne s'inscrit dans la positivité, reprochée aussi à Bergson. En fait, le théologien et le philosophe partagent la conviction que l'amour l'emportera sur les tribulations du monde. Pour saint Paul, l'amour du Christ propulse l'homme de l'avant, jusqu'à l'oubli

⁴⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 254.

⁴⁷² Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 410.

⁴⁷³ Jean Baruzi, « Le point de rencontre entre Bergson et la mystique » cité dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 632.

⁴⁷⁴ Cf. La lettre aux Galates 3, 26-27 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem, op. cit.*

de soi pour se mettre au service de ses semblables. Dans sa prédication, il insiste sur cette charité universelle à laquelle tous doivent adhérer en embrassant la foi au Christ, et exhorte les croyants à prendre conscience de leur engagement baptismal, c'est-à-dire à faire corps avec les autres et à travailler au salut du genre humain, car au soir de chaque vie, soutient saint Jean de la Croix, l'amour sera l'étalon de mesure sur lequel chacun sera jugé.

Cet appel à l'amour universel n'est rien d'autre que la vocation chrétienne. De fait, le chrétien sait par expérience qu'il est aimé de Dieu et destiné à vivre la charité en plénitude. Ainsi le christianisme concilie foi et action, attention à Dieu et à l'homme. La morale chrétienne participe à cette finalité en renforçant la pratique de la charité universelle. Cette théologie chrétienne de l'amour balaie d'un revers de main toutes les doctrines athées qui soutiennent l'incompatibilité entre la foi en Dieu et la présence aux hommes. Nietzsche n'invite-il pas à cette rupture quand il adresse ces propos à ses concitoyens :

« Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèle à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérance supraterrrestre [...] Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc ! Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre » ?⁴⁷⁵

Pour ce philosophe, le christianisme est une illusion pour l'humanité, du moins telle qu'annoncée dans le *Nouveau testament*, notamment par saint Paul son bouc-émissaire, parce qu'en tournant les regards vers Dieu, elle éloigne des réalités humaines. Autrement dit, le christianisme forge ses propres fers dans lesquels il enchaîne l'homme pour se positionner en libérateur. Isabelle Wienand résume la démarche du philosophe en ces termes : « Nietzsche critique l'interprétation paulienne des intentions de Jésus et surtout de sa mort, mais aussi la présupposition que le monde équivaut à une prison et qu'il faut par conséquent le sauver »⁴⁷⁶. De ce fait, en supprimant Dieu de l'histoire, Nietzsche cherche à débarrasser l'homme du fardeau de la soumission et de celui de la culpabilité qui l'empêche d'être lui-même, en le privant de sa responsabilité qu'il appelle "le sens humain".

La critique nietzschéenne peut d'une part être recevable si l'on considère les exagérations et les dérives des pratiques religieuses, notamment chrétiennes qui remettent en cause la dignité humaine. D'autre part, la volonté humaine peut bien concilier la foi en Dieu et l'amour des autres, si l'homme prend conscience de la relation étroite entre Dieu et l'homme. D'où la pertinente remarque de Rotureau :

⁴⁷⁵ Ainsi parlait Zarathoustra dans NIETZSCHE F., *Oeuvres*, op. cit., p. 330.

⁴⁷⁶ WIENAND I., *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Aïnsi parlait Zarathoustra*, Editions scientifiques internationales., Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Publications universitaires Européennes Sér. 20, Philosophie », n° 690, 2006, p. 54.

« Notons seulement ici que cette volonté de supprimer Dieu de la conscience humaine est suscitée par des préoccupations très diverses, de la recherche du surhomme à l'ambition de transformer le monde ; qu'elle s'appuie sur des considérations de tous ordres : métaphysiques, psychologiques, sociologiques, historiques. Mais qu'ils soient positivistes, marxistes, nietzschéens ou existentialistes, les révoltés s'accordent pour rejeter la vie religieuse à la fois comme principe d'infantilisme et de servage »⁴⁷⁷.

Dans sa théorie de l'amour Bergson revalorise la religion, en la considérant comme auxiliaire de la philosophie. Toutefois, il ne se contente pas de la transposer comme telle, mais tire sa quintessence du religieux. Les pratiques religieuses irrationnelles ne remettent pas en question l'objectivité de sa démonstration, puisqu'il fait de la religion un support épistémologique permettant d'asseoir sa théorie de l'amour.

CONCLUSION

Retracer le processus de l'amour dans la pensée bergsonienne relève plus de l'intuition que du raisonnement. De fait, comment imaginer que la plante possède un certain sentiment assimilable à un amour virtuel ou encore que la sollicitude animale soit un pseudo-amour ? Pourtant lorsqu'on suit le raisonnement bergsonien, c'est la conclusion qui en ressort.

Certes les objections ne manquent pas pour infirmer ses thèses, mais ce qui importe c'est la logique évolutionniste qu'il maintient dans sa pensée de la vie et de l'amour. Tout se passe comme si cette démarche évolutionniste servait de critère de vérité pour penser la réalité dynamique. C'est aussi ce qui rend la théorie bergsonienne de l'amour originale. De fait, elle présente l'amour comme une réalité inhérente à la vie et une entité métaphysique, raison pour laquelle il se donne à voir à travers l'expérience humaine et l'intuition mystique. De plus, il fait de l'amour le fondement de la nouvelle morale, en lui attribuant une force incommensurable, capable de transfigurer toute la réalité, même les haines meurtrières du XX^e siècle. Telle est la finalité de sa morale : inviter l'humanité entière à s'aimer pour changer de comportement.

Proposer d'aimer le genre humain, c'est là *a priori* un projet favorable à l'humanité, même aux plus réticents à l'obligation morale. Reste alors à les convaincre d'adhérer. Telle est l'ambition bergsonienne, quand il élabore une métaphysique de l'amour, avant sa fondation morale. En outre, dans sa métaphysique, l'amour correspond à l'origine, à la destinée et à l'essence de l'humanité. Cette thèse justifie la possibilité de fonder une morale de l'amour efficace et universelle, que nous exposons dans notre dernière partie.

⁴⁷⁷ ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes, op. cit.*, p. 10.

3.

LA MORALE DE L'AMOUR

INTRODUCTION

La recherche du vrai fondement de la morale est le principal souci qui anime Bergson au moment où il élabore sa théorie de l'amour. Sa perspective est d'apporter sa contribution à la recherche de solutions pour endiguer les haines et guerres, ces terribles réalités auxquelles l'humanité du XX^e siècle est confrontée. Dans son optimisme, le philosophe tente de démontrer qu'une nouvelle méthode pour penser la morale pourrait aider à éradiquer ces maux résultant de la bifurcation de l'*élan d'amour*. Dans sa quête, il ne se contente pas de proposer une méthode pour mener à bien toute réflexion morale, il l'applique dans sa recherche du fondement de la morale.

Bergson commence d'abord par revisiter les doctrines philosophiques, passant au crible de sa critique leurs fondements moraux. De cette critique, feront l'objet quelques grandes figures de la philosophie morale, Socrate et Kant, auxquelles il ajoute celle du sociologue Émile Durkheim pour montrer les limites de leurs théories certes, mais aussi pour tenter d'en tirer la quintessence de la morale. De cette étude, il tire une conviction : la sacralité et la dignité de la personne humaine trouvent leur fondement dans la source naturelle qu'est la Vie qui impulse l'élan de vie et d'amour, comme l'ont démontré sa métaphysique de la vie et sa théorie de l'amour.

Si nous avons choisi de consacrer notre étude à la conception bergsonienne de l'amour c'est justement parce qu'elle livre un second sens de la vie : celui de l'amour qui se dévoile comme source de la vraie moralité. Pour le comprendre, il convient de revisiter le processus moral de l'humanité, dans ses formes primitives et évoluées. Ce processus, inhérent à l'histoire de la vie, se confond avec celui de l'*élan d'amour*. En partant de la finalité bergsonienne de la vie, la création d'une *humanité divine*, nous pouvons aisément déceler les causes de l'immoralité, qui ne sont autres que des déviations de l'*élan d'amour* du fait de sa méconnaissance. En découvrant à l'humanité l'amour comme sens de sa vie, Bergson entend fonder à partir de celui-ci la vraie morale. Il élève, de ce fait, l'amour au rang de principe métaphysique. D'où son dépassement de la morale classique. Telle est la thèse que nous avançons dans cette dernière partie.

Notre travail consistera d'abord à résumer le problème du fondement de la morale classique revisité par Bergson. Toutefois, le philosophe ne compte pas s'arrêter là, car partant des failles de ses devanciers, il procède à une refondation métaphysique de la morale, que nous examinerons dans le second chapitre. Cette morale a plusieurs finalités : pour l'individu, la réalisation de sa destinée personnelle qui le conduit à la joie et l'allégresse ; et au plan international, la réalisation d'une supra-nation unie dans une fraternité universelle que nous étudierons à l'occasion. Nous terminerons cette partie par une analyse critique de cette morale de l'amour.

3.1. LE PROBLEME DU FONDEMENT DE LA MORALE ET DE L’ORIGINE DE L’IMMORALITE

La morale occupe une place centrale dans le dernier ouvrage de Bergson où il élabore sa théorie de l’amour destinée à résoudre le problème de son fondement. Notre auteur conçoit le problème du fondement moral et la question de l’origine de l’immoralité comme interdépendants. C’est en ce sens qu’il commence par une analyse des immoralités de son époque pour déterminer leurs causes récurrentes, avant de proposer une refondation morale qui aboutira à la création de sa morale de l’amour. L’élaboration de celle-ci se déroule en deux temps : la critique du fondement moral de ses devanciers et l’exposé de sa refondation que nous tenterons d’investir.

3.1.1. Le problème du fondement moral

Le problème moral hante l’humanité depuis les origines. Mais la persistance du mal dans la vie laisse deviner qu’aucune doctrine religieuse, politique ou philosophique n’a trouvé de réponse efficace. Bergson demeure convaincu que le salut de l’humanité doit venir de la philosophie morale. Aussi, choisit-il d’étudier les théories morales antérieures dans l’intention de déceler l’origine de la conception erronée du fondement moral et de la corriger. Il les regroupe en deux catégories : les théories intellectualistes recherchant le fondement moral hors de la réalité et les théories ayant tenté de s’appuyer sur l’expérience pour saisir ce fondement. Il affine le premier groupe à Socrate et le second à Kant. Dans sa critique, Bergson ne se limite pas aux deux philosophes, il vise aussi Hume, Schopenhauer et l’école sociologique.

3.1.1.1. La critique de la philosophie morale

Dans ses cours de morale au lycée de Clermont-Ferrand¹, Bergson classait toutes les théories morales en trois catégories : les doctrines utilitaires, les doctrines du sentiment et doctrines spiritualistes ; avant de les réduire dans l’ouvrage de 1932 à deux : les doctrines théoriques et doctrines utilitaires. Ces deux doctrines sont en réalité réductibles en une seule puisque les doctrines utilitaires s’appuient sur une démonstration théorique. Ainsi, toutes les doctrines morales antérieures demeurent intellectualistes, ce qui permet à Bergson de les confondre dans une seule et même critique adressée principalement au père de la philosophie la morale : Socrate.

¹ Cf. BERGSON H., *Leçons d’esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique: au lycée Henri-IV*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Cours », 1992, p. 57.

3.1.1.1.1. *La morale intellectualiste : un héritage socratique*

Les philosophes accordent à Socrate la paternité de la philosophie morale en tant que quête de principes moraux à partir de la raison. De là, est né l'intellectualisme ayant abouti à la fondation d'une morale théorique, pratique qui a persisté dans l'histoire de la pensée. Bergson ne manquera pas de dénoncer le rôle éminent attribué à la fonction spéculative de l'esprit qui ne peut faire taire l'égoïsme et la passion². Selon lui, si la morale classique a échoué c'est justement à cause de son intellectualisme pur. En ramenant l'homme au centre des spéculations, Socrate se pose en défenseur de la dignité humaine, se démarquant ainsi des présocratiques qui appréhendaient le cosmos. Il prône, par la même occasion, la supériorité de la morale à toutes les connaissances, ce qui lui vaut le statut de père de la morale.

En tant que promoteur de l'activité purement rationnelle ou de « *la fonction logique de l'esprit* »³, Socrate lègue à la postérité l'intellectualisme qui a traversé toute la pensée philosophique, le grand héritier étant Platon qui a diffusé sa doctrine. Cet intellectualisme est à l'origine de la pensée conceptuelle enfermant les définitions dans des concepts, dont la théorie platonicienne représente la parfaite illustration. Cet héritage socratique de Platon justifie la double critique bergsonienne du maître et du disciple qui ont précipité la morale dans l'intellectualisme, faisant des concepts le fondement de toute moralité. Ainsi, la méconnaissance du fondement moral remonte au socratisme « *qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée* »⁴ et au platonisme. En effet, chez ces anciens philosophes, la morale se définit à partir de concepts tels que le Bien, le Beau ou le Bon.

Pour Bergson, ces concepts n'ont aucune force morale et ne peuvent justifier une obligation morale, car ils n'ont pas de réalité effective. L'idée de Bien, que la plupart des philosophes considère comme fondement moral, ressemble même « une étiquette »⁵ que l'on peut coller à toutes les actions. D'où l'importance de la définir d'abord, avant de l'établir comme source morale. En fait, telle qu'elle est employée, observe Bergson, il serait plus juste « *d'invoquer en sa faveur des raisons esthétiques* »⁶ puisque désignant la *plus* belle action. Ce superlatif suppose déjà une hiérarchie entre les actions morales, ce qui revient à dire que la morale préexiste à l'idée du Bien. D'où l'impossibilité de faire de cette idée la source de la morale.

Cette corrélation entre morale et esthétique est aussi présente dans l'éthique chrétienne. Le théologien Jean Louis Bruguès nous en livre une synthèse, quand il écrit : « *La morale fait appel à l'œuvre patiente et laborieuse des vertus [...] En ce sens, la morale s'inspire toujours d'une esthétique, c'est-à-dire de la perception qu'a le sujet de ce qui est*

² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 88.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ *Ibid.*

“*bel et bon*”⁷. Cette définition met en évidence une autre notion-clé de la morale classique : le bonheur. Bien que la définition de ce concept demeure ambiguë, les doctrines classiques s’accordent que la finalité de la vie c’est le bonheur. La raison participe à cette finalité par l’élaboration de la morale et par la pratique des vertus. Bruguès résume avec concision cette participation de la raison :

« *Par sa raison l’homme est capable de mesurer la portée de ses actes [...], de se choisir un style ou une tenue de l’âme, en fonction du sens de la dignité humaine qu’il perçoit, et de celui de son honneur-propre, de nouer, enfin, avec la création, êtres et choses, des rapports de mesure, de juste milieu, d’harmonie* »⁸.

En résumé, depuis Socrate, le fondement moral renvoie à des concepts déduits par la raison. Ce qui revient à dire que la mise en pratique des lois morales dépend de la connaissance que l’homme possède des concepts. Une telle connaissance conceptuelle peut devenir relative. Si l’on prend l’exemple de la notion de bonheur, sa définition est loin de faire l’unanimité entre les philosophes. Or, en faire le fondement moral suppose que la morale qui en découle variera d’un individu à l’autre. De plus, en philosophie, la connaissance sous-jacente à la morale étant réservée à une élite, le commun des hommes est perçu comme incapable de moralité. Parce que, la connaissance conceptuelle est accessible aux seuls sages, la morale demeure hors de portée pour le commun. En outre, cette discrimination ou élitisme fait de la morale un idéal, ce qui explique la critique de Kant et de Bergson.

Le philosophe allemand qualifie toute morale fondée à partir de la science, au sens premier du terme c’est-à-dire le savoir, d’élitiste. En fait, elle suppose une certaine connaissance de concepts, en particulier ceux de bonheur ou de perfection à desquels partir certains théoriciens cherchent à déduire une moralité, que seuls les doctes prétendent posséder. Pour Kant, ces concepts ne peuvent devenir des principes moraux parce qu’étant ambigus et vides de sens. Aussi réfute-il « *le concept ontologique de la perfection* »⁹ utilisé le plus souvent pour fonder la morale.

Le second reproche que ce philosophe adresse à cette doctrine intellectualiste vient de sa démarche. À ses yeux, elle part de l’hypothèse d’une « *hétéronomie de la volonté* »¹⁰ permettant d’ajouter des motifs secondaires. Elle introduit ainsi un certain subjectivisme dans la quête de la morale absolue. Pour comprendre cet amalgame, Kant propose d’observer les morales du bonheur qui, soutient-il, sont incapables d’intégrer le principe d’universalité. À cause des modalités que chacun ajoute à sa conception du bonheur, elles acceptent d’introduire des nuances dans leurs quêtes, nuances qui empêchent d’accéder à une morale universelle.

À la suite de Kant, Bergson fustigera aussi cette morale intellectualiste et élitiste en ces termes : « *Quand les philosophes grecs attribuent une dignité éminente à la pure*

⁷ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 272.

⁸ *Ibid.*

⁹ KANT E., *Fondement de la métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

idée du Bien et plus généralement à la vie contemplative, ils parlent pour une élite qui se constituerait à l'intérieur de la société et qui commencerait par prendre pour accordée la vie sociale »¹¹. Cette morale qui ne s'applique pas à l'humanité entière, reste inefficace pour réaliser sa destinée. Dans sa critique, L'auteur *Des deux sources* remet en cause la démarche théorique et la définition des concepts fondamentaux de cette morale. Le philosophe lui reproche d'admettre un certain relativisme lorsqu'elle introduit un concept dont le sens n'est pas commun à tous. Ainsi, « *chacun s'apercevra qu'il ne s'est pas représenté le bien, le devoir, de la même manière aux différentes époques de son histoire* »¹². En fait, malgré les efforts de conceptualisation visant l'objectivité, des désaccords persistent entre les différents théoriciens de différentes époques. Pour convaincre, il donne l'exemple des conceptions de l'esclavage, du suicide ou encore du bien commun, qui varient d'une morale à l'autre, car chaque théoricien part de ses expériences personnelles pour les évaluer. Bergson voit dans ce relativisme une confirmation de la fausseté de l'ensemble de ces théories qui attribuent à la moralité différentes sources, alors que la vraie source est unique.

En somme, Bergson reproche à Socrate sa démarche intellectualiste ayant abouti à une conception erronée du fondement moral. L'erreur du père de la morale vient de sa négligence de l'expérience sensible. S'il l'avait introduit dans sa quête morale, il serait parvenu à la source morale par simple intuition, puisqu'il incarnait la vraie morale.

3.1.1.1.2. *Le tort du sage Socrate*

3.1.1.1.2.1 La confusion entre la théorie et la pratique

La morale est d'ordre pratique avant d'être théorique. Pour saisir sa source, l'homme doit procéder à une introspection et la poursuivre par le raisonnement. Si les philosophes lui ont attribué d'autres sources, c'est parce qu'ils n'ont pas pris en considération les effets de la morale en eux, c'est-à-dire leur expérience personnelle du vécu des devoirs moraux. En un mot, l'essence et la source de la morale leur ont échappé, parce qu'ils ont confondu la théorie et la pratique, confusion héritée de Socrate. Bergson critique la démarche socratique : « *De la vertu même il fait une science ; il identifie la pratique du bien avec la connaissance qu'on en possède ; il prépare ainsi la doctrine qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée* »¹³. En fait, la théorie se distingue de la pratique ; comme l'entendement, de la volonté, car la théorie s'adresse à l'entendement et la pratique affecte la volonté.

Or, Socrate fait de la raison une faculté pratique, lorsqu'il soutient que celui qui connaît agit en connaissance de cause, connaissance et pratique deviennent ainsi dépendantes. En reliant la connaissance à l'action sans l'intervention de la volonté, le père de la morale accorde à la raison la même capacité que la volonté.

¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 90.

¹² *Ibid.*, p. 55.

¹³ *Ibid.*, p. 60.

Il lui attribue la double capacité de connaître et d’agir, d’où la remarque bergsonienne : « *Jamais la raison n’aura été placée plus haut* »¹⁴. Bergson en conclut que Socrate ignore la vérité à cause de sa démarche erronée. De fait, il lui suffirait d’inverser sa démarche, en partant de la pratique pour élaborer une théorie morale, et d’accéder au vrai fondement moral. En somme, une analyse de sa propre vie aurait conduit Socrate à saisir le principe moral qui impulse sa volonté.

Même si Bergson semble critique à l’égard de Socrate, il lui reconnaît beaucoup de mérites. D’une part, il lui accorde la paternité de la réflexion philosophique et morale, malgré les limites de sa pensée, puisqu’il a déployé la raison et l’a propulsée dans la quête du sens de la réalité humaine. D’autre part, Socrate a incarné un style de vie hors du commun. Pour cela, il le classe parmi les personnalités exceptionnelles, les grands génies et les sages, que l’humanité a connues. Ainsi, Socrate disposait de tous les atouts pour élaborer la vraie morale qu’il a réellement vécue. S’il a échoué dans sa conceptualisation, c’est parce que sa démarche trop rationnelle l’a éloigné de la réalité morale que lui-même vivait au quotidien, réalité qu’il peut saisir dans l’expérience intuitive qui trouve son point focal dans la mystique. Ainsi, Socrate serait-il un mystique ?

3.1.1.1.2.2 Socrate : un mystique **qui s’ignore**

Bergson voit en Socrate une religiosité et une mysticité qui caractérisent les grands saints et mystiques de l’histoire. Il explicite : « *Sa mission est d’ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison* »¹⁵. Cette chose qui dépasse la raison c’est l’émotion créatrice qui est à l’origine de tout progrès humain. Chez Socrate, cette émotion s’exprime par l’enthousiasme du philosophe. Selon Bergson, les dialogues de Platon mettent en évidence « *l’émotion immanente à l’enseignement de Socrate* »¹⁶. Tout porte à croire que notre auteur fait dire au disciple de Socrate ce qu’il ne dit pas, car Platon n’emploie nullement le terme d’« *émotion créatrice* » dans ses écrits.

Même s’il semble exagérer dans ses propos, notre auteur témoigne à Socrate une grandeur d’âme qui fait de lui une grande figure morale, un sage et un mystique. C’est cette grandeur d’âme qui se perçoit sous forme d’enthousiasme à travers son style de vie et son rôle social. Elle correspond à l’émotion socratique qui se transmet à toutes les philosophies morales et à la métaphysique traditionnelle. Pour Bergson, c’est le néoplatonisme, notamment le plotinisme, qui traduit fidèlement cette émotion socratique, comme il le souligne :

« *Les mythes, et l’état d’âme socratique par rapport auquel ils sont ce que le programme explicatif est à la symphonie, se sont conservés à côté de la dialectique platonicienne ; ils traversent*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

en souterrain la métaphysique grecque et reparaissent à l'air libre avec le néoplatonisme alexandrin, avec Ammonius peut-être, et tout cas avec Plotin, qui se déclare continuateur de Socrate »¹⁷.

Une précision s'impose à ce niveau, car nous ne pouvons passer sous silence le choix de Plotin, principal inspirateur de Bergson. Le philosophe français lui reconnaît, plus qu'à Platon, le mérite d'être le premier métaphysicien ayant saisi ce qu'il y a de meilleur dans la doctrine socratique, sa conception de l'âme. Celle-ci l'a inspiré à étudier les mouvements et sentiments qui animent l'âme, en particulier l'amour. À notre avis, c'est la conciliation entre l'âme et l'amour qui vaut à Plotin le titre de "*le continuateur de Socrate*", sinon comment comprendre ce qui suit : « *À l'âme de socratique ils [Ammonius et Plotin] ont fourni un corps de doctrine comparable à celui qu'anima l'esprit évangélique* »¹⁸.

Tout porte à croire que Bergson met implicitement en dialogue Socrate et Jésus, en rapprochant l'esprit philosophique et l'esprit évangélique. Si le néoplatonisme dépasse les autres doctrines, c'est parce qu'il a hérité du rationalisme socratique et s'est positionné comme précurseur du christianisme, terreau de la morale de l'amour. En somme, le mérite du plotinisme est d'avoir formulé une théorie philosophique de l'âme dans laquelle l'amour se définit comme principe créateur et moral. Or, ce rôle principal de l'amour fait défaut dans le platonisme, ce qui pousse Bergson à l'écarter sans renoncer à la rationalité léguée par Socrate, car elle demeure indépassable en métaphysique et en morale. D'où son intention de revisiter les failles de la pensée de Socrate pour les corriger.

Bergson se fait l'interprète de la personnalité socratique qui, à ses yeux, s'ignore pour montrer sa religiosité et sa mysticité. Dans un premier, il s'appuie sur les dialogues de Platon dans lesquels Socrate mentionne fréquemment sa relation avec la divinité, notamment avec son fameux démon qui l'accompagne, pour lui accorder le statut de mystique. Dans l'interprétation bergsonienne, lorsque Socrate communique avec son démon, il entre en contact avec le transcendant, ce qui explique son style de vie atypique, plus précisément sa vie ascétique qui se traduit par son option pour la pauvreté, son insensibilité au froid et à la faim. Cependant, même s'il s'est libéré des besoins matériels, en reléguant le corps au second plan, il reste homme. En d'autres termes, dans son élévation spirituelle, il ne renonce pas à son essence humaine. Il reste un être spirituel et corporel. Parce que le corps est une réalité que Socrate possède, il doit l'inclure dans sa théorie, ainsi sa théorie trouverait son écho dans son propre vécu.

L'autre trait caractéristique de la mysticité de Socrate se révèle à travers son langage passionnant. Si Socrate s'est imposé comme père de philosophie c'est, en partie, grâce à sa passion, plus précisément son langage de feu qui lui a attiré de nombreux disciples, puisqu'il n'a rien écrit. Il a su leur communiquer son enthousiasme, raison pour laquelle ils l'ont suivi. Si la paternité de la morale lui revient c'est grâce à son exemplarité. Son comportement laisse transparaître un enthousiasme débordant qui n'est autre qu'une *émotion*. Or, pour Bergson, c'est cette émotion capable de se communiquer, telle qu'observée chez Socrate et chez tous ceux

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 61- 62.

qui empruntent sa voie, qui est la source de la vraie morale, comme le déclare Bergson :

« Quand le philosophe, s'enfermant dans sa sagesse, se détache du commun des hommes, soit pour les enseigner, soit pour leur servir de modèle, soit simplement pour vaquer à son travail de perfectionnement intérieur, c'est Socrate vivant qui est là, Socrate agissant par l'incomparable prestige de sa personne »¹⁹.

Bien qu'il n'ait pas réussi à conceptualiser la morale, Socrate a réussi à l'insuffler à ses disciples et à tous ceux qui essaient de vivre ou de penser la morale. Ainsi,

« stoïciens, épicuriens, cyniques, tous les moralistes de la Grèce dérivent de Socrate, non pas seulement, comme on l'a toujours dit, parce qu'ils développent dans ses diverses directions la doctrine du maître, mais encore et surtout parce qu'ils lui empruntent l'attitude qu'il a créé et qui était d'ailleurs si peu conforme au génie grec, l'attitude du Sage »²⁰.

À ce titre, Socrate jouit de la même aura que les grandes figures mystiques chrétiennes. Il incarne une âme ouverte, entraînant à sa suite les âmes philosophes. Somme toute, sa morale pratique et sa capacité à propager son émotion font de lui un sage et un mystique. Sa morale demeure le pilier incontournable de la philosophie morale. Ce qui revient alors aux philosophes postérieurs, ce sera de la rationaliser en partant de son expérience même. Pour Bergson, il reste évident que lorsque Socrate dénonce les tentatives d'enfermement dans une clôture intellectuelle et sociale imposée par les sophistes et par la démocratie antique, le père de la morale prône l'ouverture universelle. Telle est la finalité de l'enseignement socratique, car même si *« l'ironie courait à travers l'enseignement socratique, et le lyrisme n'y faisait sans doute que des explosions rares ; mais dans la mesure où ces explosions ont livré passage à un esprit nouveau, elles ont été décisives pour l'avenir de l'humanité »²¹.*

En conclusion, Socrate représente le grand inspirateur des âmes ouvertes, de la morale ouverte et sans doute du christianisme. En fait, en s'inspirant de la métaphysique plotinienne, la pensée chrétienne s'approprie la doctrine socratique. La philosophie, en particulier le néoplatonisme, a régné dans les esprits avant de céder la place à la religion, notamment à la pensée chrétienne. Ce qui revient à dire que la philosophie inspire la religion d'abord, avant que cette dernière ne l'inspire à son tour. Cette domination alternée du néoplatonisme et du christianisme est exprimée de manière imagée par Bergson dans sa déclaration : *« Pendant un temps le monde put se demander s'il allait devenir chrétien ou néo-platonicien. C'était Socrate qui tenait tête à Jésus »²².* Ici, il reste à savoir où se situe Bergson : du côté du néoplatonisme ou du côté du christianisme, puisque dans sa théorie morale les deux tendances sont bien présentes ?

Cette question reste implicite au débat sur l'adhésion bergsonienne au christianisme et sur l'allure apologétique de sa philosophie. Si pour d'aucuns, Bergson fait une apologie du christianisme ; pour nous, il prend la revanche de la philoso-

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² *Ibid.*

phie sur la religion. Aussi pensons-nous que sa réflexion morale demeure philosophique, raison pour laquelle il scrute en priorité les réflexions philosophiques de ses devanciers, en écartant la morale religieuse. Après sa critique de la morale antique, il s'intéresse à la philosophie morale moderne.

3.1.1.2. *L'apport de la morale moderne : la tentative de conciliation entre l'empirisme et la métaphysique*

Sans nul doute Kant demeure le chantre de la philosophie morale des temps modernes grâce à sa refondation métaphysique. Son mérite consiste à restaurer l'expérience dans la réflexion morale, bien qu'il ait échoué dans son application. À sa suite, tous les théoriciens post-kantiens tenteront de concilier l'expérience empirique et la démarche métaphysique. Cette introduction de l'empirique dans la pensée morale constitue la ligne de démarcation entre la morale intellectualiste classique et la morale moderne.

Cependant, on ne peut parler d'expérience empirique sans penser à la doctrine empirique, plus précisément à Hume qui le porta au plus haut niveau. En effet, si la paternité revient à Locke et à Berkeley, Hume demeure le grand vulgarisateur de l'empirisme, qui tira d'ailleurs Kant de son "sommeil dogmatique". Si nous avons tenu à mentionner l'apport de Hume dans l'histoire de la philosophie morale, c'est en tant que père de la morale du sentiment à laquelle, nous pouvons rattacher la morale bergsonienne de l'amour.

3.1.1.2.1. *Hume, père de la morale du sentiment*

3.1.1.2.1.1 Le sentiment comme force morale

La morale humienne ne peut se comprendre sans l'empirisme. Dans son *Traité sur la nature humaine*, l'auteur classe la morale dans la philosophie pratique à l'opposé de la philosophie spéculative. Il est convaincu que la source de la morale ne peut être saisie sans une rupture avec l'intellectualisme et un retour à la sensibilité. La raison seule ne parvient pas à l'appréhender, car elle ne voit que des relations entre les objets, alors que la morale est de l'ordre du ressenti, parce que s'éprouvant à travers la passion, la volition et l'action humaines. Selon Hume, le plaisir ou le dégoût que l'on ressent sont déterminants dans la réflexion morale. Si la mesure du bien et du mal renvoient à des lois éternelles et obligatoires pour tous les esprits rationnels, ces lois ne peuvent être saisies qu'à partir des impressions et des sentiments qu'elles occasionnent. Il précise :

« *Les impressions qui naissent de la vertu sont agréables, alors que celles qui proviennent du vice sont désagréables. L'expérience de tous les instants nous en convainc. Il n'est pas de plus*

beau ni de plus admirable spectacle qu’une action noble et généreuse et rien ne nous donne plus d’aversion qu’une action cruelle et perfide »²³.

Cette assertion confirme que Hume inscrit l’expérience empirique au cœur de la théorie morale. C’est cette expérience qui permet de découvrir le fondement moral, comme le pense le philosophe quand il atteste que

*« nous devons regarder à l’intérieur pour trouver la qualité morale. Cela, nous ne pouvons pas le faire directement et nous fixons donc notre attention sur les actions comme sur des signes extérieurs. Mais ces actions sont toujours considérées comme des signes et l’ultime objet de nos louanges et de notre approbation est le motif qui les produit »*²⁴.

Dans sa perspective, seules les passions exercent une réelle influence sur la volonté, raison pour laquelle il faut partir d’elles pour expliquer les actes moraux. Cependant, souligne Arnaud François, *« Hume doit trouver dans les passions elles-mêmes la distinction qui permettra de rendre compte de l’existence de la morale »*²⁵. Aussi distingue-t-il deux types de passions : les passions égoïstes et les passions altruistes. Ce sont ces dernières qu’il considère comme fondant la vraie moralité. Partant de leur analyse, Hume désigne la sympathie comme étant le premier de tous les principes, auquel il ajoute un second principe : la comparaison. Ainsi, la sympathie devient le principe moral par excellence, comme le confirme son propos : *« Ce principe de sympathie est d’une nature si puissante et si insinuante qu’il entre dans la plupart de nos sentiments et de nos passions et intervient souvent sous l’apparence de son contraire »*²⁶. En ce sens, il définit comme *« un transfert ou une “communication” des émotions entre autrui et moi [qui] rend possible non seulement les affections favorables à autrui telles que l’amour, que les affections défavorables telles que la haine »*²⁷. En d’autres termes, la sympathie en tant que passion calme tournée vers autrui peut viser le bien d’autrui, donc la vertu, mais aussi expliciter un acte immoral. De là, nous concluons que Hume fait de la passion un principe moral.

Bergson s’inscrit dans la droite ligne humienne, quand il fait de l’amour son principe. Arnaud François ne manque pas de souligner des points de convergence entre l’émotion humienne et l’émotion bergsonienne, en particulier entre la sympathie et l’émotion supra-intellectuelle. Ces deux émotions, en effet, se définissent par leur capacité à se communiquer d’une âme à l’autre, d’un individu à l’autre, voire à embraser l’humanité entière. D’où sa remarque : *« C’est sans doute un réquisit de toute théorie morale qui se refuse de trouver son fondement dans la raison, et opte pour la sensibilité, que de trouver une émotion, un sentiment ou une passion constitutivement capable de*

²³ HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, traduit par Philippe FOLLIOT, Editions électroniques Les classiques des sciences sociales., Quebec, 2007, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 65.

²⁶ HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, *op. cit.*, p. 110.

²⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 67.

se transporter, ou d'opérer le transport des affects »²⁸. De fait, Bergson fait de l'amour cette émotion qui se transmet, comme l'illustre l'appel des mystiques, pour mener l'humanité à une forme morale supérieure : la morale universelle ou "*morale humaine*", comme il l'appelle, parce que coïncidant avec l'accomplissement de l'essence humaine. La force de l'émotion vient de son essence, c'est même une redondance de parler de force de l'émotion, puisqu'elle représente, pour emprunter l'expression de Jean-Louis Vieillard-Baron, "*la tonalité affective*"²⁹ de la personnalité, sa capacité d'ébranlement et de propulsion. Ainsi, Hume ouvre la nouvelle voie à la morale du sentiment.

En élaborant une morale de l'amour, Bergson se rapproche des morales du sentiment pour deux raisons. La première vient de son choix du sentiment d'amour comme le fondement de sa nouvelle morale. La seconde raison vient de la finalité pratique qu'il attribue à sa morale. En outre, même s'il se démarque des héritiers de Hume, sa théorie morale porte l'empreinte de la morale du sentiment.

3.1.1.2.1.2 Morale du sentiment et morale utilitariste

Les théories morales post-humiennes se développent en s'appuyant sur les affections humaines, autrement dit sur des sentiments bienveillants. Elles deviennent ainsi des morales du sentiment, comme en témoigne la définition technique d'Arnaud François qui désigne sous ce vocable « *toutes les doctrines qui ont germé dans l'entourage ou le sillage de Hume* »³⁰, en particulier les morales utilitaristes. Bergson retient essentiellement de la morale utilitariste la notion de sympathie, héritée de Hume, qu'elle utilise pour expliquer le passage du *moi* à autrui, de l'égoïsme à l'amour d'autrui. Il l'apprécie particulièrement pour cette raison.

Malgré cette appréciation, il se montre critique envers la doctrine utilitariste qu'il range parmi les morales intellectualistes puisque, si l'on regarde de près, toutes les morales classiques ont une visée utilitariste, raison pour laquelle il les qualifie de morale utilitaire. Par "*morale utilitaire*", Bergson entend toutes les morales visant la recherche de plaisir, de bonheur ou d'une quelconque utilité car, précise-t-il, « *il n'y pas de différence essentielle entre la recherche du plaisir et celle de l'utilité ou du bonheur puisque l'utilité est l'agrément mieux compris, mieux calculé, et le bonheur un plaisir durable* »³¹. En termes concis, cette morale suppose un fondement empirique, soit l'utilité soit l'intérêt humain, qui conduit à la perfection et au bonheur. Le philosophe le plus représentatif de cette doctrine est, selon Bergson, Épicure. En faisant du plaisir le principe de toute moralité, il devient l'inspirateur de la vraie doctrine utilitariste, en tant que science morale qui inclut le principe altruiste, c'est-à-dire une morale qui associe le bonheur individuel au bonheur d'autrui, l'intérêt personnel à l'intérêt général. De l'avis notre philosophe, l'utilitarisme devient intellectualiste puisqu'il est

²⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁹ *Ibid.*, p. 81.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ BERGSON H., *Leçons d'esthétique*, *op. cit.*, p. 57.

obligé de recourir à quelque conception de la vie en général et de s’appuyer sur des idées métaphysiques, telles que le Bien, le Bon, la Vertu, etc. En un mot, les théories utilitaristes découlent de la rationalité pure.

Bien que la morale du sentiment se fonde *a priori* sur la nature humaine³², autrement dit sur l’attention à autrui, elle semble ignorer ou minimiser la part de l’effort personnel, comme l’observe Arnaud François³³. Or, si la passion se définit comme source de la morale, c’est parce qu’elle possède une force capable d’impulser la volonté et non la raison. Cette limite de l’utilitarisme conduit Bergson à lui préférer la morale schopenhauerienne, comme en témoignent son propos : « *La morale de la sympathie n’a de fondement solide que chez un métaphysicien comme Schopenhauer* »³⁴. Pourquoi préfère-t-il cette morale schopenhauerienne qu’il qualifie, aussitôt après de pessimiste et « *de forme de bouddhisme* »³⁵? Fait-il allusion à la paternité du mysticisme oriental dont se réclame Schopenhauer ?

Il nous semble difficile de le prouver. Ce qui demeure évident, par contre, c’est que malgré le ton ironique, Bergson apprécie la démarche philosophique du philosophe allemand qui propose de partir de l’expérience, du vécu pour dégager le principe métaphysique. Ce projet schopenhauerien sera réactualisé dans la métaphysique bergsonienne de l’amour qui s’inscrit aussi dans les « *philosophies de sentiment* »³⁶, comme l’appelle Bertrand Russell. Cependant, pour asseoir sa démonstration, il s’inspire de la refondation métaphysique de la morale kantienne.

3.1.1.2.2. *La refondation métaphysique de la morale par Kant*

3.1.1.2.2.1 La refondation kantienne de la morale

Dans la répartition tripartite de la philosophie classique, l’Éthique avec la Logique et la Physique constituent les trois domaines de la pensée, que nous retrouvons aussi chez Kant. Son système rationnel, qu’il entend élaborer, comporte en effet une logique, une philosophie de la nature et une éthique. Au premier abord, Kant décide d’expliquer le passage de la métaphysique de la nature à la physique, en confrontation de la physique newtonienne. Ce projet aboutit à une véritable réforme de la métaphysique et de la morale, car il se rend à l’évidence de l’impuissance de la raison à saisir les réalités supra-sensibles. Cette limite le conduit à la distinction de deux types de connaissance portant l’une sur les phénomènes sensibles et l’autre sur les concepts ou *choses en soi*. Entre ces deux types de connaissance, une différence de nature s’établit, ce qui explique qu’aucun ne dérive de l’autre.

³² Cf. HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, op. cit., p. 23.

³³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 62.

³⁴ BERGSON H., *Leçons d’esthétique*, op. cit., p. 58.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*, op. cit., p. 902.

Toutefois, il reste possible de les concilier par la *dialectique transcendante*. Cette dernière met en exergue les paralogismes et les antinomies de la raison et en même temps la possibilité de saisir les réalités transcendantales. En effet, c'est grâce à cette dialectique que Kant découvre d'une part les trois idées essentielles de la raison : l'âme, le monde et Dieu ; d'autre part les théories liées à ces idées : la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. De plus, cette dialectique permet d'établir un principe de causalité entre l'empirique et l'intelligible, en faisant des noumènes le fondement des données sensibles.

Ainsi Kant présuppose un dualisme dans la science de la nature et la morale. Il y distingue deux types de métaphysique³⁷ : une empirique et une pure. Par *empirique*, il entend toute la philosophie qui s'appuie sur l'expérience et par *pure*, celle qui s'appuie uniquement sur des principes *a priori*. Il tentera de concilier les deux pour corriger la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire la morale. C'est cette dernière qui nous intéresse particulièrement dans notre étude.

S'il considère sa morale comme une métaphysique, c'est parce qu'elle découle des concepts déduits de l'expérience, du moins selon son projet initial qu'il n'a pas su réaliser. Son désir d'introduire l'empirique dans sa réflexion morale l'oppose à la métaphysique traditionnelle qui déduit ses concepts de la raison pure. Or, cette dernière, en tant que faculté immanente à la nature, ne peut accéder aux concepts que par une intuition sensible. On comprend dès lors que sa morale comporte deux parties³⁸ : la partie empirique que représente l'*Anthropologie pratique* et la partie rationnelle correspondant à la *philosophie morale* ayant pour objet d'étude les principes de la morale pure. C'est cette dernière qu'il décide d'appréhender pour saisir la « loi qui implique en elle-même une absolue nécessité »³⁹. Cette loi morale doit répondre à certaines exigences : elle doit être universelle, c'est-à-dire valable pour tous êtres raisonnables, rationnelle et déduite de la nature humaine.

Précisons-le, au passage, ce qui motive sa refondation morale, ce sont les pseudo-doctrines morales qui introduisent des amalgames entre la vertu et le vice ou qui corroborent des immoralités. En cherchant à dégager le principe suprême de la morale pure, autrement dit à saisir la morale dans sa pureté et sa vérité, le philosophe de Königsberg compte démasquer leurs illusions. Aussi entreprendra-t-il de démêler les pratiques purement morales d'avec les pratiques supposées morales mais qui, en réalité, répondent à d'autres contraintes ou ambitions personnelles. Notons cependant que ce discernement ne peut s'opérer sans une critique de la raison. De là, nous pouvons déduire que le point de départ de la métaphysique des mœurs se trouve dans la critique de la raison pratique, afin de la débarrasser de ses scories. Ainsi, la raison parviendra, en toute légitimité, à la conquête du principe suprême de la morale. Tel est, aux yeux Delbos, l'un des deux objectifs de la morale kantienne qu'il résume en ces mots :

³⁷ Cf. KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 73.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

« D’abord satisfaire le besoin spéculatif de l’esprit qui cherche dans la raison la source des principes pratiques, ensuite préserver la moralité de toute corruption en montrant l’absolue nécessité de ces principes, leur entière indépendance à l’égard de tous les mobiles suggérés comme de toutes les circonstances présentées par l’expérience »⁴⁰.

En outre, si la quête du principe passe par une critique de la raison pratique, qui n’est autre que la volonté, elle dépasse l’expérience, car ce principe moral ne saurait se trouver dans la connaissance empirique, mais dans la connaissance intellectuelle, objet de la métaphysique. De ce fait, seule la métaphysique peut saisir ce principe pur en partant de l’expérience humaine. Autrement dit, il faut concilier l’expérience et la métaphysique pour appréhender objectivement le fondement moral.

Or, si l’on scrute de près la démarche de théoriciens antérieurs, elle se classe soit dans le domaine purement empirique soit dans le domaine purement rationnel. Cette remarque conduit Kant à la rupture avec la philosophie morale classique. D’où son projet de refonder la morale, en s’inspirant de la pensée de Leibniz. Rappelons que Leibniz est le premier à penser une morale fondée sur des principes solides de la véritable philosophie⁴¹. Cependant, même si le projet leibnizien est premier, c’est à Kant que revient le mérite d’avoir tenté de le concrétiser. En effet c’est sa refondation métaphysique qui apporta un nouveau souffle à la philosophie morale classique demeurée spéculative et, par conséquent, sans autorité sur la volonté. Même la philosophie moderne s’inscrit dans cette perspective spéculative que Kant tente de renverser.

Selon le constat kantien, la quête des moralistes antérieurs se focalisait généralement sur des concepts rationnels ou théologiques. Avec Socrate, les vérités morales se présentaient déjà comme une réalité rationnelle innée que tout homme peut découvrir par contemplation. À sa suite, toute la morale classique s’est inscrite dans l’intellectualisme, en visant soit la perfection et soit le bonheur comme finalité, ce qui confirme leur utilitarisme car s’appuyant sur des motifs empiriques dictés par l’entendement. Or, le principe pur dépasse les principes empiriques établis par l’entendement, raison pour laquelle il s’insurge contre l’intellectualisme et l’élitisme de cette philosophie morale.

Après la réfutation de la philosophie morale, Kant remet en question la morale religieuse car, pour lui, il est impossible faire de Dieu le principe de la moralité. Certes, la religion peut être considérée comme « l’auxiliaire efficace de la morale »⁴², parce que la théologie rationnelle est possible dans le monde des noumènes. Elle peut soutenir l’existence d’une cause libre qui peut être Dieu. Or, la méthode kantienne ne peut la démontrer parce que cette notion appartient aux noumènes. De là, le philosophe allemand conclut qu’il faut renoncer à un « concept théologique qui

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ LEIBNIZ G.W., *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 582, 1990, p. 56.

⁴² GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 254.

déduit la moralité d'une volonté divine absolument parfaite, non seulement parce que nous n'avons pas malgré tout l'intuition de la perfection de Dieu, et que nous ne pouvons la dériver que de nos concepts »⁴³. De plus, les représentations de Dieu, comme Être puissant et redoutable, n'inspirent que la crainte et la soumission. Dès lors, elles ne peuvent fonder ni une loi morale, ni un principe d'autonomie.

Cette limite des théories morales philosophiques et religieuses conduit Kant à repenser une nouvelle morale, dans laquelle il montre l'implication des concepts de liberté, de devoir, de fin en soi, d'impératif catégorique, de législation universelle, d'autonomie, etc. De prime abord, cette morale kantienne se présente comme une connaissance rationnelle des lois de la liberté car, en réalité, elle a pour but de démontrer que la liberté est le principe suprême de la morale pure. Toutefois, précisons que la notion kantienne de liberté se rattache au "règne des fins" que le philosophe allemand définit comme « l'union systématique des êtres raisonnables sous des lois communes : union qui comprend avec les êtres raisonnables fins en soi, les fins objectives qu'ils doivent se proposer, et même les fins propres que chacun d'eux a le droit de poursuivre »⁴⁴.

Pour y parvenir, Kant s'attèle à l'étude de la volonté pure qu'il distingue des actions et des conditions empiriques la déterminant, ces actions et conditions étant objet de la psychologie. Il prend l'humanité pour une fin en soi. À ce titre, l'homme demeure irréductible à une simple volonté soumise à une législation universelle. Il devient un législateur qui agit avec l'idée qu'il est une volonté législatrice universelle. En effet, si l'homme est sujet et législateur de la loi morale qu'il applique, il devient réellement autonome. L'autonomie kantienne signifie deux choses : une détermination positive de la liberté et une objectivation de la loi morale. En ce sens, une volonté devient bonne lorsque ses maximes suffisent à créer une loi universelle. C'est là, ce que Kant entend par le principe de l'autonomie de la volonté qu'il démontre en s'appuyant sur le principe leibnizien de devoir. Le concept de devoir, en tant qu'impératif catégorique, devient un principe d'appréciation morale pour la raison pratique commune. En ce sens, tout acte moral doit être confronté à lui pour être authentifié comme tel, parce qu'une loi morale émane de l'universalité de la volonté de l'être raisonnable en tant que fin en soi. Puisque la volonté est une puissance pratique, une faculté d'agir et en même temps une puissance de la liberté, elle suffit pour établir une loi morale. De plus, la liberté inhérente à la morale est le propre de la volonté humaine. En d'autres termes, la volonté n'est que le support matériel du principe moral. Si l'action humaine est tirée de la raison, alors l'homme demeure libre.

Cependant, il reste difficile de déterminer *a priori* les vrais principes d'actions que nous jugeons morales, parce qu'ils sont intérieurs. En fait, toutes les actions qui nous semblent apparemment conformes au devoir, ne sont pas désintéressées, c'est-à-dire indépendantes de tout mobile personnel. De l'avis de Kant, « si l'on en examine de plus près l'objet et la fin, on se heurte partout au cher moi, qui toujours finit par

⁴³ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 174.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

ressortir »⁴⁵. Ce qui revient à dire que la vraie théorie morale ne peut se contenter uniquement de l’expérience. Devant cette impossibilité à déduire les principes d’une analyse expérimentale, Kant conclut que les lois morales tirent « *leur origine complètement a priori d’une raison pure* »⁴⁶. Ce qui explique la possibilité d’une prescription universelle, pour toute nature raisonnable, comme sous-bassement de toute action morale. Ainsi les principes universels pour la volonté en général découlent de la raison pure qui, cependant, ne peut l’expliquer, parce que ne disposant pas d’une intuition lui permettant de faire le lien entre l’intellectuel et le sensible. La métaphysique peut établir ce lien puisqu’elle est la seule capable d’appréhender les *choses en soi*. Elle seule peut saisir comment la législation de la raison s’impose et s’applique aux objets d’expérience. Ainsi Kant déduit la loi morale du jugement synthétique *a priori*, comme il le soutient :

La « *Critique a établi que dans tout jugement synthétique il faut un troisième terme pour unir les deux termes entre lesquels s’opère la synthèse ; pour la connaissance théorique, ce terme intermédiaire est la nature du monde sensible telle qu’elle s’offre à l’intuition ; dans l’ordre pratique, c’est la liberté qui doit fournir le terme intermédiaire* »⁴⁷.

De là, retenons que Kant fait de la liberté le principe suprême de la moralité déduit de la raison pure. Il définit cette liberté comme une faculté à se donner des lois à soi-même et le fondement de la liberté pratique qui se révèle à travers les expériences et, donc, de la morale. En employant comme méthode le jugement synthétique *a priori*, Kant sombre dans l’intellectualisme pur qu’il esquivait dans sa refondation métaphysique. Tout se passe comme si le “*moine de Königsberg*” déserte le champ de la philosophie rigoureuse et objective en accordant à sa morale un fondement indémontrable. Ici, Kant semble cautionner le déterminisme de la raison même s’il soutient que c’est une volonté particulière capable d’établir une maxime universelle qui servira de loi pour tous les êtres rationnels.

Cette conclusion kantienne fera l’objet de virulentes critiques de la part de ses successeurs. Pour ces derniers, au lieu de concilier l’empirisme et le rationalisme, Kant fait prévaloir uniquement le rationalisme, offrant ainsi une morale intellectualiste que lui reproche Bergson. Selon lui, Kant a choisi d’écarter l’expérience par peur de basculer dans l’empirisme radical de Hume. Or, c’est l’expérience qui permet d’inclure la sensibilité et d’échapper ainsi au rationalisme moral dans lequel il a sombré. Pour dépasser Kant et à Hume, Bergson invite à se situer au juste milieu. Aussi nourrit-il l’ambition de corriger la refondation métaphysique de la morale kantienne. Tout en s’inspirant de lui.

3.1.1.2.2 De la métaphysique des mœurs à la morale bergsonienne

De l’étude comparative entre la morale kantienne et la morale bergsonienne, nous tirons une conviction : *La métaphysique des mœurs* de Kant est l’anti-chambre de la métaphysique bergsonienne de l’amour. Même si Bergson reste critique à

⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 52.

l'égard du kantisme, celui-ci se dessine en toile de fond dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, ce qui renforce notre conviction. Pour nous, il ne fait aucun doute que les fondamentaux de la morale bergsonienne se trouvent dans la métaphysique kantienne, ce qui la rend incontournable dans la compréhension de la métaphysique de l'amour. Il est même possible d'établir une analogie entre *La métaphysique des mœurs* et la métaphysique de l'amour tant pour la démarche, que pour certains contenus, bien que les conclusions divergent.

Soulignons d'abord que Kant et Bergson portaient au départ le désir de refonder la morale sur un principe universel, objectif et efficient. Or, un tel fondement ne peut être tiré de l'expérience uniquement, car il est d'ordre transcendant et rationnel. Ce qui a conduit de part et d'autre à la métaphysique des mœurs et à la métaphysique de l'amour, deux théories dont les thèmes se recourent. En effet, tout comme Bergson, le philosophe de Königsberg élabore une pensée philosophique fortement influencée par le christianisme. Rappelons que Kant s'est initié aux doctrines philosophiques écartelées entre le rationalisme et christianisme, plus précisément le piétisme luthérien dominant alors dans les grandes universités allemandes. Il projeta d'abord une interprétation philosophique du christianisme, projet qu'il abandonna par crainte pour se consacrer à la métaphysique. Contrairement à lui, Bergson n'a pas baigné dans le milieu chrétien et rien ne le prédestinait à ouvrir sa philosophie à cette religion. Pourtant, il a fini par intégrer dans sa pensée le fait religieux pour toutes les raisons développées plus haut, en tant que méthode et illustration de la morale ouverte. Cette convergence de vues n'est pas la seule entre les deux philosophes.

Ces derniers établissent aussi une relation étroite entre la finalité naturelle et la volonté humaine. Kant défend la supériorité de l'humanité et de la moralité, en les replaçant dans la nature. Il demeure convaincu qu'il y a une harmonie dans la nature dont il fait dépendre la perfection de l'homme. Cette perfection consiste à rétablir l'harmonie avec la nature et avec ses semblables. Pour le comprendre, il faut redécouvrir le sens de l'histoire, derrière laquelle se poursuit cette finalité. Selon le commentateur Victor Delbos, Kant préparait déjà la morale universelle lorsqu'il élaborait sa philosophie de l'histoire. Dans son introduction au *Fondement de la métaphysique de mœurs*, il souligne que « le progrès de l'histoire a pour fin une constitution juridique universelle par laquelle se réalise la liberté »⁴⁸. Cette finalité de l'histoire n'est pas à perdre de vue pour saisir l'ordre réel que suit la volonté générale et l'histoire des individualités. En effet, derrière chaque individu, c'est la volonté générale qui s'accomplit malgré l'apparent désordre des événements historiques. C'est là, le point de démarcation de l'humanité d'avec les autres vivants de la nature, car « l'homme, étant doué de raison, ne tient plus, comme l'animal, de l'instinct naturel les moyens d'accomplir sa destinée »⁴⁹.

Malgré la supériorité de l'homme, un penchant pervers subsiste encore en lui, le poussant à résister à la sociabilité. Cette résistance devient par ailleurs la source du désordre social, mais surtout le moteur du progrès moral et politique, ce qui

⁴⁸ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 35.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

explique la relation kantienne entre bonne volonté et finalité de la nature. Même si cette finalité semble indémontrable, elle se présente à la volonté humaine comme une référence pour l’esprit et lui sert de critère pour un jugement, comme le souligne Kant : « *La volonté est en lutte avec les dispositions naturelles ; cet état de lutte établit la séparation radicale entre les mobiles exclusivement issus du devoir et les mobiles issues des inclinations* »⁵⁰. De fait, si le devoir doit être pur par essence, la confrontation de la volonté à un obstacle naturel, permet de vérifier cette pureté. En somme, Kant pense la morale en corrélation avec la nature, idée qui se retrouve aussi chez Bergson, pour qui, la réflexion morale ne peut se concevoir sans la nature qui coïncide avec cette la source morale.

Cette idée de source naturelle de la morale trouve son inspiration dans la pensée rousseauiste. Kant se réclame de Rousseau⁵¹ qui, affirme-il, lui a enseigné que la nature humaine est *en soi* bonne, ainsi qu’en témoigne Delbos :

« *Avec Rousseau maintenant Kant aperçoit et proclame la supériorité de l’état de nature sur la civilisation ; il vante les bienfaits de l’éducation négative, qui se borne à assurer la liberté des tendances naturelles et qui rejette la contrainte des façons d’agir artificielles* »⁵².

Son changement de perspective le conduit à l’idée d’un état de nature supérieur et bon, perverti par la civilisation qui, selon l’expression de Delbos, a « *faussé le sens normal des facultés humaines et imposé à l’homme un conflit douloureux entre la conscience de sa destinée véritable et l’assujettissement à la destinée qui lui est faite* »⁵³. Cependant, loin de prôner le retour à la vie sauvage, c’est la restauration de la moralité pure que le philosophe allemand cherche à rétablir.

Une telle conception de la nature se retrouve aussi dans la pensée bergsonienne. Pour autant, Bergson ne se réclame pas de Kant, mais de Rousseau et de son mythe du bon sauvage. Pour lui, le fondement de la morale est à rechercher dans la nature humaine, la plus proche de l’état originel, et non dans l’humanité civilisée. Ce fondement biologique de la morale correspond à l’amour inhérent à la vie. Cet amour, selon Bergson, dépasse le simple sentiment. Il refuse que sa morale de l’amour se réduise à une morale du sentiment. Or, comment peut-on parler d’amour sans penser au sentiment ? Ce qui nous autorise à classer sa morale parmi les morales du sentiment, puisqu’au sens premier du terme, l’amour demeure un sentiment. Ainsi, Bergson accepte l’idée de sentiment comme source de moralité. Quand il fonde sa morale sur l’amour, il ne fait que concrétiser le projet de ses devanciers, notamment le spinozisme et les morales du sentiment, en utilisant une démarche originale.

Kant aussi avait eu l’intuition que le sentiment peut fournir une morale pratique et efficace, mais il a donné une toute autre orientation à sa morale. Cette découverte lui venait des moralistes anglais comme l’atteste Victor Delbos :

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ Cf. Discours lors du Rapport sur le concours pour le prix Bordin dans *Mélanges, op. cit.*, p. 663.

⁵² KANT E., *Fondement de la métaphysique des moeurs, op. cit.*, p. 24.

⁵³ *Ibid.*, p. 24-25.

« La lecture de Shaftesbury, de Hutcheson et de Hume incline alors Kant à admettre que la faculté d'avoir conscience du bien ne saurait être identique à la faculté de se représenter le vrai ni être comprise en elle, que c'est par suite le sentiment, non l'intelligence, qui fournit à notre action morale des objets certains en même temps que des mobiles efficaces »⁵⁴.

Il reste évident que Kant a découvert chez les philosophes anglais la puissance morale de l'affectivité et l'intuition, méthode d'observation permettant de faire la synthèse entre le sensible et le transcendant. Paradoxalement, cette connaissance intuitive aboutissant à une introspection empirique, pour les doctrines anglaises, est utilisée par Kant pour évacuer la sensibilité de la réflexion morale, reléguant par la même occasion le sentiment au second rang. À l'opposé, Bergson emboîte le pas aux philosophes anglais et porte leur héritage au point le plus fort. Partant de l'intuition empirique, il élabore son intuition philosophique et l'élargit à l'intuition mystique dans sa réflexion morale.

En définitive, retenons que Bergson apprécie la refondation kantienne, parce qu'elle ouvre une nouvelle voie pour repenser la morale. Cette refondation se démarque d'une certaine manière de la morale classique, en s'engageant dans la recherche des principes de moralité en dehors des concepts de la métaphysique traditionnelle. Le principe pur de la morale, selon Kant, ne pouvait être saisi par la raison pure, sans passer par la volonté humaine, expression concrète de sa manifestation. De là, sa tentative, ou plutôt son annonce de passer par l'expérience, ce qui fait de lui un des premiers théoriciens à allier la moralité, la rationalité et l'expérience, malgré les limites de sa théorie. Ainsi, il ouvre une nouvelle voie à la postériorité pour la refondation morale, sans s'y engager. Ses héritiers sont unanimes à admettre que la morale découle des principes universels, purs et efficients, même s'ils ne s'accordent pas sur leur nature.

3.1.1.2.3. *Morale et imaginaire social : Dialogue entre Bergson et Durkheim*

Le sociologue Émile Durkheim propose de réformer la science morale en revisitant les morales antérieures. Il entend fonder une physique des mœurs qui expose l'universalité d'une morale sociale. De ce point de vue, la pensée morale de Bergson peut être rapprochée de celle de son condisciple Durkheim, même si le philosophe critique l'articulation entre le psychique et le social dans la pensée du sociologue. Malgré leur différence d'orientation, tous deux accordent à l'imaginaire un rôle déterminant dans l'élaboration de la morale, autrement dit une place éminente au fait religieux dans la réflexion morale. Pour Bergson, cet imaginaire intervient dans la morale religieuse tandis que, pour son condisciple, elle intervient dans la morale en général. Durkheim part de la forme élémentaire de la religion, c'est-à-dire le totémisme, pour démontrer le fondement de la morale. Pour lui, la religion n'est rien d'autre qu'une croyance à une force anonyme et impersonnelle⁵⁵, qu'elle soit perçue sous forme abstraite ou matérielle suivant les peuples, elle correspond

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁵ Cf. DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 288.

à une énergie qui circule à travers les êtres et les anime. La différence entre le totémisme et les autres religions, c’est qu’elle perçoit cette force dans ses formes matérielles ; les autres la voient comme une divinité.

L’intérêt du totémisme est de dévoiler l’essence et la source de la religiosité. En considérant des objets ordinaires comme sacrés, il révèle que leur essence religieuse n’est pas inhérente à leur nature. C’est dire que la sacralité leur est conférée par le symbolisme, c’est-à-dire par la représentation que les hommes se font de ces objets. Ainsi le totem, en tant que symbole, renvoie, selon Durkheim, à deux réalités : le principe et la société, comme en témoigne son assertion : « *D’une part, il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d’un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu’on appelle le clan* »⁵⁶. Parce que la société se confond avec la divinité qu’elle vénère, elle jouit de la même puissance qu’elle. C’est là ce qui lui donne de l’autorité aux yeux des hommes. Ainsi, la société peut éveiller chez les hommes la même crainte que la divinité. Somme toute, résume Durkheim, « *la société est à ses membres ce qu’un dieu est à ses fidèles* »⁵⁷.

Ce qu’il faut retenir encore de cette conception du totémisme, c’est l’existence d’un principe supérieur qui traduit une réalité religieuse. Derrière les différentes expressions religieuses, l’essence de ce principe demeure la même : elle est une force. En d’autres termes, dans la pensée durkheimienne, la religion ne peut se définir sans le concept de force. Le sociologue reste convaincu que « *la notion de force est donc d’origine religieuse [et que] c’est à la religion que la philosophie d’abord, les sciences ensuite l’ont empruntée* »⁵⁸. Bien qu’elle soit d’origine mythique, cette notion de force a toute sa place dans la science positive. Le sociologue se propose par ailleurs de démontrer sa valeur objective en partant des forces religieuses, puis du concept de force dans sa généralité. Sa pensée religieuse présente cette force comme étant « *l’essence et le principe de vie* »⁵⁹ qui assure la reproduction de toutes les espèces.

Le sociologue ne se limite pas au rôle de principe vital qu’il accorde à cette force, il en fait aussi le principe moral qui pousse les hommes à l’action. De fait, la peur d’être anéanti les contraint à agir moralement. Durkheim explicite sa thèse en s’appuyant sur l’exemple de l’indigène. Il affirme à son propos : « *Il a le sentiment qu’il obéit à une sorte d’impératif, qu’il remplit un devoir. Il n’a pas seulement pour les êtres sacrés de la crainte, mais du respect* »⁶⁰. En faisant du totem la source de la vie morale du clan, le sociologue ramène le fondement moral à la société. Tel est le grand mérite de l’École sociologique qui rompt, de ce fait, avec la morale rationaliste.

Par ailleurs, il convient de préciser que cette morale durkheimienne demeure spécifique au groupe social. Elle correspond à ce que Bergson appelle une forme de morale close, car elle se limite aux membres du même clan, ainsi que le souligne Durkheim : « *Tous les êtres qui communient dans le même principe totémique se considèrent,*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 290.

par cela même, comme moralement liés les uns aux autres ; ils ont les uns envers les autres des devoirs définis d'assistance, de vendettas, ce sont ces devoirs qui constituent la parenté »⁶¹. Ce qui revient à dire que cette morale clanique sous-tend tous les actes commis pour le bien des autres membres au nom de la parenté. En d'autres termes, cette morale légitime la solidarité et l'entraide, aussi bien que la vengeance et le meurtre. Ce qui pose la question de l'universalité des valeurs morales.

Chez Durkheim, cette analyse du fait moral s'applique à toutes les religions. S'il prend le totémisme comme objet d'étude c'est parce que son positivisme lui impose de partir d'une réalité concrète, celle d'une société réelle, mais sans s'enfermer dans la singularité. En tant que science positive, la sociologie doit aboutir à une conclusion universelle. Aussi décide-t-il d'élargir ses conclusions aux autres religions. Il écrit :

*« Il n'y a rien là, d'ailleurs, qui soit spécifique au totémisme. Même dans les religions les plus avancées, il n'y a peut-être pas de dieu qui n'ait gardé quelque chose de cette ambiguïté et qui ne remplisse pas des fonctions à la fois cosmiques et morales. En même temps qu'une discipline spirituelle, toute religion est une sorte de technique qui permet à l'homme d'affronter le monde avec plus de confiance. Même pour le chrétien, Dieu le Père n'est-il pas le gardien de l'ordre physique, aussi bien que le législateur et le juge de la conduite humaine ? »*⁶²

Toutes les sociétés fondent leur morale sur leurs croyances. Du totémisme au monothéisme, c'est le même système d'élaboration morale qui se reproduit. L'homme, par crainte du sacré, établit des modes de conduites qui se transmettent de génération en génération. Bergson partage avec Durkheim l'idée d'une morale fondée à partir des croyances sociales. Dans sa théorie, le sociologue considère les habitudes, plus précisément la prohibition de l'inceste, comme fondement de faits sociaux. Pour ses disciples aussi l'interdiction de l'inceste définit la parenté comme fait originellement sociologique et non biologique. Lévi-Strauss ira plus loin en faisant de la prohibition de l'inceste le fondement de la culture, c'est-à-dire le processus par lequel la nature se dépasse elle-même.

Pour conclure, même si Bergson partage avec l'École sociologique la corrélation entre la morale et l'imaginaire social, il fustige la démarche durkheimienne qui explique l'universalité de la morale à partir de la force sociale. Pour lui, le principe d'universalité doit s'expliquer à partir de l'émotion, c'est-à-dire des dispositions affectives fondamentales capables d'impulser toute volonté humaine sans résistance. Dans sa tentative de dépassement, il entend élucider l'origine de l'immoralité avant d'apporter sa contribution morale.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

3.1.2. La question de l’origine de l’immoralité

Bergson demeure convaincu que le problème du fondement moral ne peut être résolu sans au préalable trouver la réponse à la question de l’origine de l’immoralité. Cette conviction le conduit d’abord à la quête de cette origine qui n’est *a priori* ni dans la nature, ni dans l’essence humaine, ni dans l’intelligence elle-même ; car toutes ces entités biologiques orientées vers la vie ignorent la mort⁶³, pour reprendre l’expression bergsonienne. Autrement dit, ni la mort, ni ce qui conduit à la mort, notamment l’immoralité, ne sont voulus par la nature. Par conséquent, il serait même plus juste de les penser comme des accidents. Ici nous convenons avec certains commentateurs de Bergson⁶⁴ que la notion d’accident doit être prise à la fois au sens vulgaire, comme un événement imprévu causant des dommages, mais surtout au sens métaphysique, comme étant ce qui arrive de façon contingente à une substance organisée.

De toute évidence, l’immoralité doit se comprendre comme un accident métaphysique que Bergson explique en partant de l’origine même de la vie et de l’émergence de l’intelligence. Il fait coïncider l’origine de l’immoralité avec l’immixtion de l’*instinct virtuel* dans l’activité de l’intelligence. En effet, par son intervention, l’instinct déforme la représentation intellectuelle du réel sur laquelle s’appuient les hommes pour agir. Or, plus cette représentation s’éloigne du réel, plus elle engendre des illusions, voire des stupidités. De là, résultent toutes les déviations et exagérations qui sont à l’origine d’actes immoraux. Ces derniers persistent dans la vie parce que les hommes se transmettent de génération en génération les mêmes habitudes. De ce fait, pour comprendre le problème du mal, il faut d’abord revenir à la vie même, puis scruter l’interaction entre l’*instinct virtuel* et l’intelligence. Cette interaction élucide les illusions intellectuelles et les dérives immorales qui en découlent depuis l’apparition de la religion statique jusqu’à l’époque moderne, processus que nous nous scruterons plus loin.

3.1.2.1. Le problème du mal et de la souffrance

D’emblée, une précision s’impose chez Bergson, car il distingue la question de la souffrance de celle du mal. À ses yeux, la question du mal, telle que posée par ses devanciers, reste un faux problème métaphysique, puisqu’ils la pensent en opposition à la toute-puissance de Dieu, comme si cette toute-puissance correspond à l’essence divine. Or, tel n’est pas le cas, parce que la nature de Dieu coïncide avec l’amour qui ne s’oppose en rien à la réalité du mal, à laquelle lui et ses contemporains sont confrontés. Pour le saisir, il convient dans un premier temps d’élucider la notion de souffrance et de la distinguer de celle du mal : comment les perçoit-il ?

⁶³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 144.

⁶⁴ Cf. note 67 dans *Ibid.*, p. 428.

3.1.2.1.1. *La souffrance, une réalité immanente à la vie*

La vie et la souffrance restent liées même dans les philosophies les plus optimistes. Bergson pense la souffrance comme une réalité naturelle présente chez les végétaux, les animaux et l'homme. Cependant, cette réalité liée à la conscience ne s'éprouve pas de la même manière par les vivants, du fait de leurs différences de degré de conscience. Chez l'homme, le philosophe distingue deux types de souffrance : une souffrance physique et une souffrance morale.

En tant que réalité inhérente à l'être, la souffrance contribue à la compréhension de la vie, comme un élan unique vécu personnellement et collectivement par l'humanité entière, avec ses limites et transformations. En effet, la souffrance nous ouvre à la mort qui marque notre propre finitude. Elle nous ouvre aussi à la vie, car elle nous pousse à la sympathie avec les autres. C'est pour cette raison que lors de la disparition d'un être cher, notre être individuel demeure affecté, comme le remarque Worms : « *Ces expériences [douloureuses] ne nous apprennent-elles pas à comprendre le sens de la vie non pas en amont mais en aval, non pas comme relation à la vie, mais comme relation entre les vivants ?* »⁶⁵ Ainsi, la souffrance demeure cette terrible réalité qui affecte l'humanité et bouleverse son existence.

Toutefois, elle ne peut s'en écarter parce qu'étant inhérente à la vie. Par ailleurs, soutient Bergson, si l'homme s'attache à la vie et la chérit c'est d'abord parce qu'elle est bonne, raison pour laquelle il tient à vivre malgré les souffrances. D'autre part, la vie a une finalité heureuse : « *une joie sans mélange, située par-delà le plaisir et la peine* »⁶⁶. C'est cette joie que l'homme recherche instinctivement et non la souffrance. Somme toute, l'amour de la vie et l'espérance d'une finalité heureuse suffisent pour rendre l'homme optimiste, malgré les souffrances qui jalonnent son existence. D'où vient donc cette souffrance : de Dieu ou de l'homme ?

De prime abord, Bergson attribue à la souffrance deux sources : la volonté humaine et la finitude de l'élan de vie. D'une part, la souffrance qu'elle soit physique ou morale « *est due bien souvent à l'imprudence et à l'imprévoyance* »⁶⁷ de l'homme. Par exemple, lorsque l'homme s'expose sciemment au danger, il crée sa propre souffrance. D'autre part, elle peut être liée à la finitude de l'élan vital et non à son créateur. Faut-il rappeler que les obstacles rencontrés par l'élan l'obligent parfois à dévier de son itinéraire originel, non parce que la nature le veut, d'ailleurs elle tentera de contrecarrer la déviation, mais à cause de sa finitude. Autrement dit, sa force reste limitée et, donc incapable de vaincre tous les obstacles. Ici, il convient de faire la part des choses entre la finitude de l'élan vital, ou élan d'amour, et de celle de son principe créateur. De fait, d'aucuns n'hésitent pas à imputer cet échec de la vie à son principe créateur : Dieu. Ce qui revient à dire que, pour eux, le mal remet en cause l'omnipotence de Dieu.

Or, dans la logique bergsonienne, partir de l'existence du mal pour remettre en cause la toute-puissance de son créateur, c'est poser autrement le problème.

⁶⁵ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, op. cit., p. 259.

⁶⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 277.

⁶⁷ *Ibid.*

Bergson y voit, une fois de plus, un amalgame découlant de l’intellectualisme qui pense Dieu comme une idée déduite d’un anthropomorphisme inversé, qu’il explicite en ces termes : « *On construit a priori une certaine représentation, on convient de dire que c’est l’idée de Dieu ; on en déduit alors les caractères que le monde devrait présenter ; et si le monde ne les présente pas ; on en conclut que Dieu est inexistant* »⁶⁸. De ce fait, pour comprendre la notion de toute-puissance divine, il faut changer de méthode. Autrement dit, il faut l’appréhender par l’expérience des sens et de la conscience.

Cette expérience est déjà réalisée par les mystiques. C’est pourquoi, il faut les interroger pour élucider la nature de Dieu. En s’appuyant sur leur expérience, Bergson entend par toute-puissance divine « *une énergie sans bornes assignables, une puissance de créer et d’aimer qui passe toute imagination* »⁶⁹. Cette définition bergsonienne, qui ne pose ni la question de l’existence ni celle de la non-existence de Dieu, laisse deviner que la question du mal et de la souffrance trouve sa réponse dans la finitude de cette énergie créatrice, que nous avons exposée dans la partie portant sur “la finitude de l’élan d’amour”, finitude qui laisse une marge de manœuvre à la volonté humaine, d’où l’implication de la responsabilité de l’homme.

3.1.2.1.2. *Le mal, une inclination humaine*

Chez Bergson, comme chez Kant, la question du mal se dessine en filigrane, bien que leurs philosophies soient qualifiées d’optimistes, parce que concevant la nature comme une cause bienfaisante. La réalité du mal demeure incontestable tant pour Kant, qui a connu la terreur de la révolution, que pour Bergson qui a connu les guerres de 1870 et de 1914. Mais d’où vient le mal puisque la nature est une cause bienfaisante ?

Pour Bergson, il est inutile de mettre en cause Dieu, le principe vital ou la création dans la quête de l’origine du mal, car tout penseur qui raisonne à partir de l’essence même la vie, peut constater que le mal naît d’une inclination déviée de l’homme, de sa volonté et de sa liberté illimitée. Si l’on se réfère à la pensée kantienne, le mal vient d’une inclination naturelle, plus précisément de l’inclination animale qui demeure latente à son être. Qu’il soit rudimentaire ou civilisé, l’être humain reste toujours animé d’un penchant orgueilleux qui le pousse à tout diriger vers lui. Mais ce n’est là, pour le philosophe de Königsberg, qu’un moyen pour la nature de parvenir à sa fin. C’est dans cette optique qu’il déclare :

« *Que la nature soit donc remerciée pour ce caractère peu accommodant, pour cette vanité qui la rivalise jalousement, pour ce désir insatiable de posséder ou même de dominer. Sans elle, toutes les excellentes dispositions naturelles sommeilleraient éternellement à l’état de germes dans l’humanité* »⁷⁰.

C’est dire que l’origine de mal ne peut être imputée directement à la nature qui a donné à l’homme les dispositions nécessaires, mais aux mobiles naturels que

⁶⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁰ Quatrième proposition de l’Idée d’une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, p. 193.

sont l'insociabilité et la résistance générale qui l'animent en permanence et le poussent à mal agir.

Tout comme Kant, Bergson décrit le mal comme une déviation de l'élan originel de la vie, déviation qu'il impute à l'intelligence. De fait, la nature a fait de l'homme un être intelligent et social, l'être le plus développé du processus vital. Les atouts qu'elle lui a accordés, à savoir « *l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté* »⁷¹, ne servent qu'à sa réalisation personnelle et à celle de la vie. Parmi tous ces atouts, l'intelligence, en tant que faculté « *créatrice de forme qui attende un contenu* »⁷², occupe une place de choix dans sa sociabilité, car elle dispose de la capacité d'étendre la vie, mais sans aucune direction prédéterminée, comme le souligne Bergson : « *La nature avait prévu une certaine extension de la vie par l'intelligence, mais une extension limitée* »⁷³. De là, nous pouvons déduire que l'homme se sert de son intelligence pour sa réalisation personnelle et la cohésion sociale ce qui, *a priori*, rend ses croyances et ses actions rationnelles et morales.

Paradoxalement, observe Bergson, cet *Homo sapiens* est le seul capable de « *suspendre son existence à des choses déraisonnables* »⁷⁴. Dans l'histoire, cette intelligence humaine parviendra même à dévier de sa finalité et à s'exposer au danger. En effet, au lieu de travailler à la conservation de la vie, c'est-à-dire de la sienne et de celle des autres, l'homme a préféré opter pour des solutions égoïstes. Cet orgueil l'a conduit à la remise en cause de la nécessité d'une vie sociale et à la résistance face à l'obligation établie par la société. Faisant écho à Bergson, Ghislain Waterlot affirme que « *par son activité intelligente, l'homme favorise la croissance du désir égoïste par lequel il rapportera tout à lui-même* »⁷⁵. En se maintenant dans l'illusion intellectuelle, l'homme s'est enlqué dans la quête effrénée d'intérêt personnel. Il pensait pouvoir vivre en solitaire et parvenir au bonheur, en désertant ainsi les voies de la raison. Cet égarement engendra des conséquences désastreuses. D'où la conclusion bergsonienne : l'immoralité trouve sa source dans l'absurdité de la raison humaine.

Or, si l'élan créateur a délégué à l'homme sa puissance créatrice pour poursuivre son œuvre et ce, à travers son intelligence, faculté d'invention et d'initiative, c'était pour perfectionner la vie. Malheureusement, à cause de son imprudence qui l'a poussée à dépasser les conditions de faisabilité de son action, cette faculté d'action a dévié. Comme le remarque Bergson, « *il est de l'essence de l'intelligence [...] d'entreprendre ce qu'elle ne se sent pas entièrement maîtresse de réaliser* »⁷⁶, l'homme devrait rester vigilant, en limitant ses inventions. Mais il a utilisé son intelligence pour créer « *des superstitions absurdes* »⁷⁷.

⁷¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123- 124.

⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁷³ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁵ WATERLOT G., *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur « Les deux sources de la morale et de la religion »*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 10.

⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 145.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110.

Cette tendance irrationnelle, ajoute le philosophe, n’est pas spécifique à une époque. Elle reste commune à tous les hommes, aux non-civilisés et aux civilisés, puisque possédant la même structure d’esprit, ce qui explique la persistance de l’immoralité dans la vie. Il semble même que l’humanité se complâit dans son irrationalité tant du point de vue religieux, que scientifique, artistique et philosophique. Cette irrationalité pourtant l’expose en permanence à la mort, puisqu’elle engendre des illusions, source de conflits.

3.1.2.2. *L’illusion d’une inégalité naturelle entre les hommes*

De l’avis de Bergson, si les hommes s’entre-tuent c’est parce qu’ils ignorent leur essence commune, car tous partagent la même essence : l’amour. Ils imaginent une inégalité entre eux qui, en réalité, n’est qu’une illusion de l’intelligence. En tant que défenseur de la liberté et de la justice absolue de tout homme sans exception, l’auteur *Des deux sources* s’en prend à tous les théoriciens de la morale qui se sont livrés aux pratiques discriminatoires. À ses yeux, même les philosophes de la morale se sont laissés dupés par l’intelligence, en élaborant des théories cautionnant l’inégalité naturelle entre les hommes. Il y voit même de la part de ces philosophes un moyen pour renforcer leur égoïsme, puisque la vraie morale se fonde sur l’idée d’une égalité naturelle.

Pourtant, cette philosophie classique pose bien l’idée d’une essence commune entre les hommes, notamment avec Platon le premier à penser une essence commune avec l’idée d’Homme. Bergson part de la conception platonicienne pour souligner le paradoxe de la morale classique. Son idée d’une communauté d’essence devait, selon lui, permettre de conclure à l’égalité naturelle entre les hommes, car la suite logique est « *que la communauté d’essence leur conférait les mêmes droits fondamentaux* »⁷⁸. Mais dans leur théorie morale, les philosophes antérieurs se sont arrêtés à mi-chemin, puisque leur fondement moral ne découle pas de l’essence commune.

Il demeure évident que lorsqu’on accepte l’idée de communauté d’essence, on ne peut admettre une discrimination entre les hommes. S’il est vrai que tous les hommes sont égaux par essence, ni l’esclavage, ni l’ostracisme n’ont leur raison d’être. Dans sa critique, Bergson a dans sa ligne de mire les stoïciens qui prônent un cosmopolitisme, c’est-à-dire une fraternité universelle. Pour lui, ces stoïciens considèrent leur projet cosmopolitique comme un idéal et par conséquent irréalisable, raison pour laquelle ils ne se soucient pas de sa réalisation, autrement leur théorie morale partirait de l’égale dignité des hommes. D’ailleurs dans leur pratique, souligne-t-il, « *nous ne voyons pas qu’aucun des grands stoïciens, pas même celui qui fut empereur, ait jugé possible d’abaisser la barrière entre l’homme libre et l’esclave, entre le citoyen romain et le barbare* »⁷⁹. Ainsi, il pointe le décalage conceptuel entre les théories morales et

⁷⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

leurs pratiques. Car si les maximes stoïciennes contiennent de belles directives morales, dans la réalité elles ne produisent pas d'effets, même chez les stoïciens.

Cette critique adressée à la philosophie peut aussi s'étendre à la morale religieuse, car l'idée d'égalité naturelle entre les individus ou des nations, partageant la même foi au Dieu unique, doit se traduire en acte. C'est dans cette optique que Bergson pense qu'aucune guerre entre des nations religieuses n'est envisageable s'il est vrai qu'elles partagent la foi au même Dieu. À ses yeux, c'est un vrai paradoxe quand deux nations religieuses se font la guerre « *alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre* »⁸⁰. En effet, l'essence divine, l'amour, reste la même et unique pour toutes les nations et religions qui possèdent une vraie connaissance de Dieu. Cette connaissance évacue toute idée de guerre entre les hommes qui, dès lors, se découvrent comme frères, au nom d'une foi commune en Dieu.

En conclusion, aucune morale philosophique ou religieuse ne peut cautionner des pratiques immorales, telles que l'exploitation de son semblable, l'ostracisme ou le meurtre. Si les morales classiques ont échoué c'est parce qu'elles comportaient des limites. Pour le comprendre, il faut parcourir l'histoire morale de l'humanité que Karsenti appelle « *le procès social de l'intelligence* »⁸¹.

3.1.3. **Le processus moral de l'humanité** ou le procès de l'intelligence

Tout au long de l'évolution de l'espèce humaine, toutes ses caractéristiques ont été affectées et modifiées pour prendre des formes plus élaborées. Même la morale s'inscrit dans cette dynamique. En effet, dans la conception bergsonienne, « *il y a un enrichissement graduel de la morale* »⁸². De l'origine de la vie à l'apparition mystique, la morale a connu de profondes transformations. Elle est passée de la forme naturelle à une forme absolue. Du moins, la morale s'est dévoilée sous sa vraie forme : la morale fondée à partir de l'essence même de la Vie : l'amour, dont l'humanité s'était détournée depuis belle lurette, sombrant dans la frénésie et les immoralités. Après toutes les tentatives philosophiques, religieuses et politiques d'élaboration de théories morales, tentatives vouées à l'échec parce qu'elles ignorent le vrai principe, Bergson propose de rappeler que l'amour est le vrai fondement moral, en retraçant le processus moral de l'humanité.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁸¹ Introduction de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 32.

⁸² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 288.

3.1.3.1. La morale sociale ou la morale du bon sens

3.1.3.1.1. La société : une réalité immanente à l’individu

La société se définit comme un ensemble structuré et organisé d’individus en vue d’une fin commune : la cohésion, l’harmonie, la paix, etc. Toutefois les rapports d’interdépendance entre l’individu et la société, que la philosophie politique a tenté de clarifier, restent complexes. Cependant, depuis l’antiquité, la philosophie définit l’homme comme un animal politique incapable de vivre hors de la société qui lui offre le cadre adapté à son épanouissement. Sans cette socialisation, il demeure un simple animal isolé et, par conséquent, sans défense. Pour Bergson, c’est justement cette défense qui fait l’intérêt de la communauté, comme il le souligne : « *La cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d’autres* »⁸³. Ainsi, l’homme est condamné à vivre en société pour sa conservation et son bien-être.

Même si l’individu a un penchant naturel à la sociabilité, cette dernière exige des efforts d’intégration de sa part, autrement dit des efforts d’intériorisation des valeurs socioculturelles que la société lui transmet par l’éducation. Aussi, son insertion sociale dépend de l’assimilation des valeurs sociales. De ce point de vue, nous pouvons conclure que la socialisation relève aussi de l’acquis puisque, loin d’être une simple marionnette de la société, souligne Bergson, l’individu « *appartient à la société autant qu’à lui-même* »⁸⁴. Ce sont là les deux “*moi*” qu’il distingue : le premier correspondant au *moi social* et le second au *moi individuel*. Cette distinction bergsonienne exclut toute idée d’opposition, car le *moi social* s’ajoute au *moi individuel* dans la formation de la personnalité. Ce qui revient à dire que même isolée, la personnalité demeure un être social, comme l’illustre l’exemple de Robinson, le rescapé du naufrage qui échoua dans une île déserte⁸⁵.

Ainsi, se dégage une approche complémentaire dans la définition de socialisation qui permet de taire les querelles, entre les deux camps de théoriciens du fait politique, opposant l’innéisme à l’acquisition de la société. La double acception de la socialisation, comme penchant naturel à vivre avec autrui et comme processus d’intégration sociale, donne raison aux deux camps. Que l’on parte de l’individu pour déduire la nécessité de la société, ou de la société pour arriver à l’individu, la socialisation s’impose comme terme intermédiaire. Somme toute, que la société soit innée ou acquise, il faut admettre que l’individu ne peut vivre sans elle.

Cependant, même si la société garantit l’épanouissement des individus, elle leur impose des contraintes pour maintenir la cohésion sociale. D’où la difficulté de concilier la subordination et la liberté. En fait, bien que l’homme possède un penchant à la sociabilité, il n’en demeure pas moins qu’il veut tout diriger dans son sens. De ce fait, il n’est pas surprenant que certains individus soient réticents face aux normes sociales. C’est cette double inclination, que Kant appelle “*l’insociable*

⁸³ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 9.

sociabilité des hommes, qui soulève le débat sur l'état de nature et l'insociabilité originelle qui met en dialogue Bergson avec Kant, Rousseau et Hobbes. Rappelons que pour Hobbes, la sociabilité se conçoit comme dépassement de l'hostilité naturelle car, à l'état de nature, l'homme demeure un loup pour l'homme et c'est la société qui le rend meilleur, idée contestée par Rousseau. Ce dernier défend la bonté naturelle de l'individu et l'insociabilité naturelle des hommes car, l'homme naturel était bon et solitaire, mais c'est la société qui l'a corrompu. Quant à Kant et Bergson, ils se rangent d'une part aux côtés de Rousseau en défendant la bonté et l'innocence originelle ; mais, d'autre part, ils dépassent sa conception de la société qu'ils considèrent comme une réalité naturelle.

En conclusion, tous ces philosophes admettent un rapport d'interdépendance entre l'individu et la société, comme celui du *tout* et de la partie, qu'il soit perçu positivement ou négativement. Bergson aussi adhère à cette thèse, mais tente de l'explicitier en termes d'immanence. Il affirme à ce sujet : « *La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n'en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité* »⁸⁶. Autrement dit, il pense la société comme une réalité voulue par la nature, puisque cette dernière a fait de la société humaine le sommet de la principale ligne de vie. De ce point de vue, la société est d'abord une réalité naturelle avant de désigner une réalité psychologique que chaque individu intériorise. Un des éléments caractéristiques de cette société est la morale. Est-elle une réalité naturelle ou une création humaine ?

3.1.3.1.2. **L'imaginaire social comme** *origine de l'autorité morale*

Bien qu'il convienne avec ses devanciers que la morale sociale trouve sa force dans son caractère d'obligatorité, autrement dit la pression qu'elle exerce sur la volonté, la poussant à l'action, Bergson s'oppose à l'essence et l'origine que ceux-ci lui attribuent. Pour lui, l'autorité morale de la société naturelle vient de l'imaginaire populaire, plus précisément de la fonction fabulatrice de l'esprit humain. Quand on suit de près le processus de formation de l'autorité et des normes sociales, on ne peut que s'étonner de la fonction essentielle de la superstition. Force est de constater que tous les individus adoptent de manière quasi-naturel les représentations érigées en normes sociales. C'est dire que l'obligation morale s'explique par l'association d'idées et par l'automatisme⁸⁷. Cet ordre social quasi-naturel trouve son origine dans la conception de la société comme réalité transcendante et immanente à l'individu. Durkheim explicite l'autorité sociale avec le totémisme. Pour lui, dans ce courant religieux, l'homme vit avec la croyance que la société le dépasse. Cette conception lui fait dépendre de la société en tant que réalité supérieure, voire transcendante. Il croit que la société

« *a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales : mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire,*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 18.

elle réclame impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible »⁸⁸.

Bergson partage avec Durkheim la conviction que la société puise sa force dans la représentation que l’individu se fait d’elle, plus que de sa force physique. L’individu se soumet à elle, parce qu’elle symbolise une réalité supérieure digne de respect. Précisons que par respect Durkheim entend « *une émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous* »⁸⁹. En réalité, c’est cette émotion qui pousse l’individu à obéir à la société, c’est elle qui exerce la pression sur la volonté individuelle. Ainsi, les deux penseurs conviennent que l’obligation morale tire sa source dans un principe autre, que la société et l’individu, c’est-à-dire l’imaginaire auquel l’individu ne peut s’opposer, du moins difficilement, même en l’absence de la société qui symbolise cette autorité morale.

Toutefois, une nuance s’impose dans cette convergence de vues entre les deux penseurs. Chez Durkheim, c’est la dimension collective de ce principe, plus précisément la représentation générale qu’en possèdent tous les membres, qui lui donne son efficacité et sa force morale. Il explicite son origine en ces termes : « *Elle a une efficacité qui lui vient uniquement de ses propriétés psychiques, et c’est précisément à ce signe que se reconnaît l’autorité morale* »⁹⁰. Ce qui revient à dire que la morale joue sur le psychisme individuel pour le persuader d’y adhérer. Elle peut passer par des intermédiaires et obtenir le même résultat.

Bergson abonde dans le même sens quand il accorde à la dimension collective un rôle déterminant dans la morale. Il parle de l’obligation morale comme une obligation générale qui confère à tous les membres de la société l’autorité globale de l’ensemble. Autrement dit, elle donne à chacun la possibilité d’exercer cette autorité sur l’ensemble y compris sur lui-même. Il explique : « *Le collectif vient ainsi renforcer le singulier, et la formule « c’est le devoir » triomphe des hésitations que nous pourrions avoir devant un devoir isolé* »⁹¹. De là, nous entrevoyons l’idée de conviction que Bergson ajoute dans sa morale. De fait, pour être efficace, la morale doit posséder un caractère impérieux capable de soumettre la volonté, car elle implique la volonté, l’intelligence et la liberté. Elle suppose une délibération réfléchie et une responsabilité individuelle, autrement elle se réduirait à un mécanisme. Or, même s’il compare la société à un organisme naturel, il ne la réduit pas au mécanisme animalier. La conscience, qui permet à l’homme de décider, peut délibérément se soumettre ou résister à cette pression et dévier la volonté de tout acte moral. Ferdinand Alquié souligne à ce propos :

« Il importe de remarquer que, si la délibération morale est intérieure à la délibération volontaire, on ne saurait affirmer a priori qu’elle s’y réduise [...] En d’autres termes, notre

⁸⁸ DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 313.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 314.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 315.

⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 3.

conscience n'est pas entièrement morale : l'égoïsme, la lâcheté, la négligence sont, comme les valeurs, et plus que les valeurs, les facteurs ordinaires de nos actions »⁹².

C'est dire que l'homme dispose d'une marge de manœuvre où s'affirme sa liberté, pouvant aller même à l'encontre de l'ordre social. Ce qui explique que la société doit imposer des obligations et dissuader l'homme de les enfreindre pour maintenir sa cohésion. Pour ce faire, elle érige l'obligation en loi sociale, en les dotant d'un caractère impérieux. Qu'elle se présente sous forme d'impératif catégorique, c'est-à-dire un commandement sans raisons, ou d'impératif hypothétique qui avance des motifs, l'obligation doit pousser la volonté à l'action. En outre, défend Bergson, cette obligation ne devient efficace que si l'individu s'assure de son bien-fondé, autrement il reste indécis ou hésitant entre obéissance et désobéissance sociales. Autant dire que dans son processus moral, l'individu reste imprévisible, il peut tantôt s'affirmer comme une personnalité originale solidaire avec les autres, tantôt comme un être foncièrement égoïste, voire immoral.

En résumé, même si l'explication de Durkheim clarifie davantage l'origine de l'obligation morale, raison pour laquelle Bergson se réfère à sa thèse, il s'en démarque à cause de sa forte connotation religieuse. Pour le philosophe, en effet, il faut expliquer la vraie morale à partir du processus vital, en l'insérant dans l'*élan vital*. Ce dont parle Durkheim n'est, de l'avis bergsonien, qu'une morale provisoire ou héréditaire. D'où la nécessité de distinguer la morale héréditaire de la morale voulue par la nature.

3.1.3.1.3. *Distinction entre la morale sociale et la morale naturelle*

3.1.3.1.3.1 La morale du bon sens ou la morale héréditaire

Dans toute société, il existe des us et coutumes, habitudes contractées depuis longtemps et transmises de manière quasi-instinctive, à tel point qu'elles semblent relever de la nature. Certains théoriciens de la morale n'hésitent pas à parler d'hérédité, quand ils font allusion à la transmission de ces habitudes sociales. Partant de là, ils soutiennent l'idée d'une morale héréditaire déposée dans la culture et transmise par l'éducation. Or, selon Bergson, celle-ci ne coïncide pas avec la vraie morale, celle voulue par l'intention de la nature. Elle correspond précisément à la morale du bon sens née de l'imaginaire social. Celle-ci trouve son origine dans la superstition issue de *l'intelligence sociale* qui sous-tend l'ensemble des intelligences individuelles. Contrairement à la morale naturelle, celle-ci demeure provisoire. Elle se présente comme un ensemble de « *représentations collectives déposées dans les institutions, le langage et les mœurs* »⁹³ que l'individu ne peut remettre en question sans s'exposer à la sanction.

⁹² ALQUIE F., *Leçons de Philosophie 2: Méthodologie, morale, philosophie générale*, Paris, Didier, 1971, p. 202- 203.

⁹³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 108.

À l’analyser de près, elle n’est rien d’autre qu’une « *habitude de contracter des habitudes* »⁹⁴. Ici la notion d’habitude s’entend au sens aristotélicien du terme, c’est-à-dire « *une manière d’être (hexis) ou une disposition contractée qui permet à l’organisme de se conserver en acquérant une permanence dans le changement* »⁹⁵, puisque c’est l’habitude qui conditionne l’existence et l’action de toutes les sociétés. Bergson regroupe les habitudes sociales en deux catégories : celle d’obéir et celle de commander. Il appartient à la société de commander, même par délégation, et à l’individu d’obéir. Cet ordre social se maintient tant que les individus obéissent aux commandements, autrement dit tant que les habitudes se répètent. Pour résumer, cette première forme morale, celle de l’habitude, s’érige à partir de faits sociaux répétés qui finissent par s’imposer comme règles et mœurs que la société inculque à tous.

Ce que Bergson veut mettre en exergue à travers cette morale de l’habitude c’est l’ancrage dans la conscience de cette réalité morale et sa puissance qui pousse les individus à lui obéir en permanence et à obéir même aux intermédiaires, c’est-à-dire les éducateurs et les parents à qui la société délègue son pouvoir de commander. Cette pratique courante, depuis l’origine des sociétés, persiste comme un souvenir dans la mémoire individuelle et celle de l’humanité⁹⁶. D’où son intérêt pour l’étude durkheimienne. En effet, pour le sociologue, cette morale sociale ne provient pas de la raison, mais d’un imaginaire social qui fonde les habitudes que la société perpétue. De là, Bergson conclut que la vie sociale est « *un système d’habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté* »⁹⁷. Cette définition bergsonienne le rapproche de l’école sociologique. Lévi-Strauss se situe dans la droite ligne du philosophe quand il écrit :

« *L’ensemble des coutumes d’un peuple est toujours marqué par un style ; elles forment des systèmes [...]. En faisant l’inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des individus sains ou malades et les conduites psycho-pathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n’aurions plus qu’à reconnaître celles que les sociétés ont adoptées* »⁹⁸.

En un mot, cette morale de l’habitude explique l’édification des pratiques coutumières comme normes. Elle se différencie de la morale naturelle. D’où la nécessité de les distinguer. Bergson reproche à ceux qui défendent l’idée d’une hérédité morale de confondre la morale naturelle avec la morale sociale mise en place par les hommes. Cette dernière, à la différence de la morale naturelle, peut être fondée sur des intérêts divers, ne visant pas spécifiquement la conservation de l’individu et de la vie comme le veut la nature. Cette confusion entre morale héréditaire

⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁵ Note 4 dans *Ibid.*, p. 365.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁸ LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, coll. « Terre humaine », n° 3009, 1955, p. 205.

et morale originelle, renforcée par la science positive et la sociologie, Bergson l'impute à Spencer. Ce dernier, en effet, est le premier à penser que les préceptes et principes moraux sont à chercher dans les traditions aussi lointaines qu'elles soient. Or, la vraie morale ne s'explique pas à partir des traditions, mais à partir de la nature même.

3.1.3.1.3.2 La morale naturelle

L'homme est le grand vainqueur de l'élan de la vie certes, mais conserve en lui des penchants naturels qu'il modifie tout au long de son existence pour s'adapter aux aléas de la vie, puisque c'est la condition *sine qua non* de sa survie et de la cohésion sociale. Au cours de l'évolution humaine, la civilisation s'est superposée à cette nature, cachant le vrai fondement moral. De l'avis de Bergson, si l'on part de l'analyse des faits, la persistance du naturel chez l'homme se perçoit aisément « *puisque les dispositions de l'espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous* »⁹⁹. L'analyse du naturel peut d'ailleurs conduire à la source de la morale, car elle permet de distinguer l'acquis de l'inné, et par suite la morale héréditaire de la morale naturelle.

La confusion entre ces deux morales cache aux théoriciens le vrai fondement que Bergson qualifie d'essence biologique. Ghislain Waterlot note justement : « *Dès qu'on entame la lecture des Deux Sources, on s'aperçoit que la morale ne doit pas, selon l'auteur, être rapportée à la raison et à la rationalité humaine, mais à l'activité de la vie* »¹⁰⁰. Ainsi, pour saisir la vraie morale, il faut rechercher son fondement, au-delà des acquisitions morales héritées, dans la nature. Cette morale originelle se présente comme une prédisposition à la vie sociale, antérieure à l'intelligence et à la volonté humaine, prédisposition que l'on retrouve déjà dans le règne animal, à la seule différence que chez l'animal, la sociabilité a pris une forme automatique, tandis que chez l'homme elle est restée indéterminée. Bergson, dans un langage imagé, parle de cette disposition morale comme d'« *un organisme moral* »¹⁰¹ qui évolue dans la vie en assimilant certaines croyances et en rejetant d'autres sous la conduite de l'intelligence. À ce titre, l'intelligence joue un rôle crucial dans cette morale, mais ne la fonde pas.

Précisons que cette morale originelle ne se confond pas avec la morale close issue de la fonction fabulatrice de l'intelligence, puisque la morale close correspond déjà à une déformation de la morale originelle que seule la mystique réussira à réactualiser, en retournant au principe même de la vie. Excepté cette morale originelle, toutes les autres morales connues de l'humanité sont issues de l'intelligence et, donc déformées puisque, dès l'apparition de l'instinct virtuel, cette faculté de jugement et de raisonnement s'est laissé duper dans ses représentations et inventions. Elle s'est éloignée de plus en plus de la vérité, ce qui a enfoncé l'humanité dans les immoralités. Pour comprendre le paradoxe intellectuel, remontons à l'origine de sa fonction fabulatrice qui coïncide avec l'apparition de la morale religieuse.

⁹⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 291.

¹⁰⁰ WATERLOT G., *Bergson et la religion*, op. cit., p. 8.

¹⁰¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 27.

3.1.3.2. La naissance de la morale religieuse

3.1.3.2.1. **La fonction fabulatrice de l’esprit ou l’attachement naturel à la vie**

L’intelligence est une faculté d’invention indéterminée, mais limitée. Si la nature veille sur elle, c’est à cause de sa finitude pouvant aboutir à l’anéantissement de la vie. Le plus grand danger pour l’humanité émane de cette faculté, plus précisément de son usage égoïste. À la question bergsonienne : « *Que sera-ce si l’individu détourne sa réflexion de l’objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu’il fait à la communauté ?* »¹⁰², nous répondons sans risque de nous tromper que si l’individu ne pense qu’à lui et à son intérêt au détriment des autres, il compromet la cohésion sociale. En fait, l’homme égoïste tend naturellement à transgresser la morale, garante de la vie sociale ; si cette tendance se généralise le désordre s’installe.

La présence de ce penchant orgueilleux témoigne de la persistance de la nature instinctive en l’homme, que l’intelligence est appelée à contrôler. De ce fait, tant que l’homme reste éclairé par cette faculté de raisonner, il peut éviter l’orgueil. Mais s’il ne suit que son bon sens, il peut tomber dans les travers puisque, affirme Bergson, « *le bon sens peut être endommagé alors que la faculté de raisonner demeure intacte* »¹⁰³. Ce qui revient à dire que même si la société dévie de sa destinée sous l’inspiration du bon sens, ou *intelligence sociale*, comme l’appelle Bergson, l’intelligence de l’individu reste une faculté inaltérable dans sa fonction. Parce qu’elle dispose d’une capacité d’auto-détermination, celle-ci lui permet de s’adapter en permanence devant le danger et la menace qu’elle-même peut créer. C’est, du moins, ce que laisse entendre cette assertion bergsonienne stipulant que « *la nature n’a d’autre ressource alors que d’opposer l’intelligence à l’intelligence* »¹⁰⁴. En termes plus explicites, notre auteur pense que, contre la résistance innée à la sociabilité et à l’obéissance, la nature peut susciter dans l’intelligence une contre-résistance, ou le “la résistance à la résistance”, selon son expression, pour la ramener à s’attacher à la vie. Cet apport de la nature se manifeste par l’impulsion de la fonction fabulatrice.

Dans son explication de l’origine de la religion, Bergson adjoint à l’intelligence une fonction naturelle, la fabulation, qui l’aiderait à éviter tout danger qui découlerait d’une résistance née à l’intérieure d’elle-même. Cette fonction se présente comme un « *résidu d’instinct qui subsiste autour de l’intelligence* »¹⁰⁵, raison pour laquelle il la nomme l’*instinct virtuel*. Le passage de la notion d’instinct au concept bergsonien d’*instinct virtuel* est formulé de manière éloquente par Bruno Karsenti, quand il fait remarquer qu’avec l’homme, l’instinct change de langue et parle *virtuellement*¹⁰⁶. En

¹⁰² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 126.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 34.

réalité, il est virtuel parce qu'il n'agit pas directement dans l'intelligence, mais sur les représentations intellectuelles. C'est en ce sens que Bergson le qualifie d'ailleurs de causalité extra-mécanique, qui déforme la conception intellectuelle, en y introduisant de l'imaginaire. Ainsi l'intelligence se représente le réel en y ajoutant de l'imaginaire. En somme, l'*instinct virtuel* l'oblige à s'adapter aux situations déprimantes et aux risques de dissolution de la société en créant continuellement des réactions défensives.

Notons toutefois que la relation qu'établit Bergson entre l'intelligence et l'*instinct virtuel* demeure complexe. Car si, *a priori*, c'est l'instinct qui chevauche l'intelligence, cette dernière lui imprime aussi son empreinte, tout en le conformant à l'intention de la nature. Tout se passe comme si leur relation s'inscrit dans une tautologie. Jean Nabert dénote même une certaine ambiguïté de l'*instinct virtuel* qui, selon lui, « fait communiquer deux ordres hétérogènes en symbolisant dans la langue de l'un d'entre eux la causalité sous-jacente à l'autre »¹⁰⁷ parce qu'il inspire à l'intelligence les faits que la vie entérine.

Pour conclure, l'*instinct virtuel* représente un de ces moyens que la nature met en place pour contrecarrer les dérives intellectuelles. Il est d'ailleurs à l'origine de la religion, qui renforce la morale sociale. Dans la métaphysique bergsonienne, la religion se définit même en corrélation avec la morale. Elle y joue avant tout un rôle moral, celui « de soutenir et de renforcer les exigences de la société »¹⁰⁸, en offrant à la société une mesure objective pour juger les personnes, les récompenser ou les punir. Malgré les déviations historiques, la religion a toujours participé à la moralité de l'humanité, en l'invitant à maintenir la cohésion sociale devant les menaces de l'intelligence. D'où l'intérêt de retracer le processus évolutif de la croyance sous-jacente à la morale religieuse.

3.1.3.2.2. *Origine et fonction de la religion statique*

Dans la pensée bergsonienne la religion est coextensive à l'espèce humaine, ce qui ajoute à ses statuts d'*Homo faber* et d'*Homo sapiens* celui d'*Homo religiosus*. En ce sens, le processus religieux peut aussi découler du processus vital, ce qui explique que Bergson retrace le processus de la religion en l'insérant dans l'élan de vie, comme l'une de ses déterminations. La difficulté qui se pose pour la conception religieuse c'est dans *Les deux sources*, l'auteur apporte plusieurs nuances au mot "religion". Mais, ce qui nous importe le plus c'est la fonction qui l'a engendrée et celle qu'elle exerce, fonctions voulues par la nature. Même si elle joue un rôle existentiel dans l'humanité, pour le philosophe, sa visée première n'est pas d'ordre moral. C'est au cours du processus vital que la religion l'est devenue. Ainsi, cette religion naturelle *a priori* amoral devient un moyen de renforcement de la morale sociale. En retraçant la genèse de cette morale religieuse, Bergson revient sur la corrélation

¹⁰⁷ J. Nabert, « Les instincts virtuels et l'intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion* » dans le Dossier critique dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 612.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 6.

entre la morale et la religion, en s’opposant à Kant, et sur la définition de la notion de “primitif” qu’il discute avec Lévy-Bruhl et Durkheim.

Au premier abord, précisons que les concepts de “religion statique” et de “religion primitive” sont synonymes dans la pensée bergsonienne. La notion de “religion primitive” empruntée aux débats théologiques portant sur les croyances anciennes de l’humanité y possède une autre signification. Chez Bergson, elle renvoie à la religion telle que sortie de la nature. Elle correspond à la forme élémentaire de la croyance qui regroupe la magie, la mythologie, le totémisme, la croyance aux esprits et aux divinités. Cette croyance née de la fonction fabulatrice de l’esprit humain est la première forme de religiosité, elle est même « *la raison d’être de la fonction fabulatrice* »¹⁰⁹. Ainsi, l’esprit serait, sous l’impulsion de l’*instinct virtuel*, à l’origine de toutes les grandes œuvres de l’humanité, notamment de la religion. Comment procède-t-il ?

La nature, chargée de veiller sur l’*élan vital*, a développé cette fonction pour contrecarrer l’intelligence dans sa visée égoïste, mettant la vie en danger. Jankélévitch explicite ces dangers en ces termes : « *L’intelligence ne tarde pas, à force de curiosité et d’indiscrétion, à entraver le confort de l’espèce ; en développant chez le civilisé l’appréhension de la mort, en favorisant l’égoïsme de l’individu, en patronnant les techniques homicides, par sa faillibilité même* »¹¹⁰. Face à ces maux, l’intelligence se sent impuissante à les résoudre à elle seule. L’exemple le plus patent est celui de la représentation de la mort. L’homme ne peut s’empêcher de se faire une idée de la mort qui pourtant l’angoisse. Devant cette angoisse, elle ne peut trouver d’issue, c’est pourquoi la nature vient à son secours, en lui insufflant la fonction fabulatrice. Cette dernière met en place une représentation de l’au-delà, qui vient compenser la peur de la mort, d’où la naissance de la religion. Dit autrement, la religion naît de la réaction de l’esprit contre la représentation angoissante de la mort. De fait, Bergson demeure convaincu que la religion contribue à l’acceptation de l’idée de mort, cette réalité inéluctable qui ralentit le mouvement vital, au risque de désorienter l’intelligence. En recourant à l’image d’une vie dans l’au-delà où l’humanité pourra continuer de vivre après sa mort terrestre, l’intelligence a réussi à garantir une certaine tranquillité à l’homme, tranquillité qui, rappelons-le, reste innée chez les végétaux et les autres animaux qui n’ont pas conscience de l’idée de mort.

En un mot, cette image de vie *post-mortem* permet à l’homme d’accepter sa propre mort. C’est en ce sens que Bergson définit la religion comme « *une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l’intelligence, de l’inévitabilité de la mort* »¹¹¹. Cette définition renvoie à la fonction première de la religion qui consiste à conserver la vie sociale en utilisant l’imaginaire ou la croyance populaire. Cette première fonction reste indissociable de la seconde qui vise le renforcement de la volonté individuelle puisque, en plus de participer au maintien de la cohésion sociale, la religiosité aide l’homme à se surpasser devant le danger, l’incertitude et la peur de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁰ JANKELEVITCH V., *Henri Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 188.

¹¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 137.

l'échec. D'où la seconde conception bergsonienne de la religion comme « *une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence* »¹¹².

En réalité, l'image de vie *post-mortem* permet non seulement de tranquilliser l'homme, mais aussi de poser l'idée d'un principe de survie et de communication entre les vivants et les morts. Ce qui intéresse Bergson dans la religion, c'est le rapprochement qu'elle opère entre les deux mondes : l'au-delà et le monde terrestre. Ce rapprochement fait du premier un principe d'action pour le second, puisque la force que l'intelligence accorde à cette image fictive de l'au-delà suffit à l'animer et à la propulser vers l'action. L'analogie entre les "*croiances implicites*" du psychologue Camille Bos et la religion statique de Bergson permet d'explicitier l'idée de croyance comme source d'action. Le psychologue écrit : « *L'acte le plus simple, le plus spontané, comme celui de manger, implique une certaine croyance générale à la réalité de la vie, croyance qui résulte [...] d'une espèce d'"impératif vital"* »¹¹³.

Cette analogie met en évidence l'obligation morale qu'implique la croyance. Autrement dit, elle témoigne que les représentations intellectuelles, sentiments et croyances religieux ont un réel impact sur la volonté de l'homme. Quand l'intelligence est animée par la crainte ou par le besoin, sa relation aux forces imaginaires s'exprime sous forme de soumission ou de piété. Ainsi sont nées les pratiques culturelles. Par exemple, observe Bergson, « *pour écarter un danger ou pour obtenir une faveur, on offrira au mort ce que l'on croit qu'il désire* »¹¹⁴. Ces pratiques religieuses ne sont pas universelles mais relatives, puisque chaque société invente ses croyances et pratiques religieuses.

De ce qui précède, retenons que la religion naturelle répond à l'instinct de survie devant le danger, en donnant à l'homme les raisons de s'attacher à la vie. Dans ses deux premières formes, l'animisme et la magie, elle joue aussi bien la même fonction que dans ses formes plus évoluées, notamment le polythéisme ou le monothéisme. Elle doit, de ce fait, être perçue comme une réalité naturelle voulue par la vie elle-même à un moment critique de son processus évolutif. Elle correspond au début de l'humanité quand elle se démarque des animaux. À ce stade, l'activité de l'intelligence n'est tournée que vers la conservation de l'individu et de la société primitive. Autant dire que la conscience est encore au plus bas degré de son développement, ne visant que la conservation de la vie, comme le résume Bergson :

« *L'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale : là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant ; l'homme a été posé alors globalement, avec cette intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer [...] tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société, l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions, qu'avait voulu la nature* »¹¹⁵.

¹¹² *Ibid.*, p. 127.

¹¹³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 142.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 196.

Cette première de religion est issue de la société naturelle. Elle participe simplement à la conservation de la vie, en écartant le danger. Toutefois, cette pensée religieuse n’impliquait *a priori* aucune idée de moralité. Mais d’où viennent les pratiques que l’on qualifie d’immorales ?

3.1.3.2.3. **Les excès religieux comme source d’immoralité**

Chez Bergson, la religion naturelle et la morale n’ont pas émergé conjointement. Bien qu’elles entretiennent, par la suite, une certaine corrélation, « *il n’en demeure pas moins vrai que la morale s’est précisée à part, que les religions ont évolué à part, et que les hommes ont toujours reçu leurs dieux de la tradition sans leur demander d’exhiber un certificat de moralité ni de garantir l’ordre moral* »¹¹⁶. Ce qui revient à dire que l’obligation imposée par la religion statique est avant tout sociale, mais non morale ; ce qui crée un décalage entre le fait social et le fait moral. Cette distinction nous autorise à dire qu’à l’origine la religion était amoral, parce que ses interdictions ne correspondaient pas forcément aux actes immoraux, tels que nous l’entendons. Cela n’exclut pas pour autant une certaine implication morale de la religion car, selon le philosophe, elle participe à la discipline de la vie sociale. De ce point de vue, la religion joue aussi une fonction morale.

Dans sa définition de la religion statique, Bergson touche du doigt le problème de l’origine de mal sans le nommer. Ses propos laissent entendre que la Vie ou l’énergie créatrice n’a pas engendré la mort, puisqu’elle est une poussée menant la vie de l’avant. Ainsi écarte-t-il l’idée d’une intention malveillante de la nature. En d’autres termes, aucune valeur morale n’accompagne l’*instinct virtuel* à l’origine de la religion. Or, si la nature et l’instinct ne sont pas responsables du mal, alors se pose la question de l’origine du danger contre lequel réagit l’intelligence, question qui renvoie à l’idée du mal. Faut-il alors attribuer au hasard la source du mal ?

Nous répondons par la négative car, dans la perspective bergsonienne, parler du hasard revient à soutenir l’irrationalité de la vie, ce qui est contraire à sa thèse. Si des dérives s’observent c’est parce que la faculté de fabulation reste limitée pour deux principales raisons. Dans un premier temps, elle fait appel à l’adhésion de tous, puisqu’elle a besoin du consentement de tous pour que ses imaginations aient de la créance. De fait, si la croyance première sert de référence, autrement dit de critère de vérité, c’est parce qu’elle est objet d’un consensus. De l’avis de Bergson, c’est ce consensus qui en faisait une référence pour le commun, jusqu’à ce que sa place lui soit ravie la science moderne. C’est ce qui ressort de sa remarque : « *Tant que la science expérimentale ne se sera pas solidement constituée, il n’y aura pas de plus sûr garant de la vérité que le consentement universel* »¹¹⁷.

Or, ce consentement universel ne saurait tolérer de défaillances individuelles, car elles remettraient en cause sa crédibilité. D’où l’intolérance qui pousse les autres membres de la société à l’hostilité envers un réfractaire, puisqu’à leurs yeux, « *la*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

vérité ne recouvrera son intégrité que s'il se rétracte ou disparaît »¹¹⁸. Parce que la société est garante de la survie de l'individu, ce dernier doit se soumettre à ses coutumes établies à partir des habitudes récurrentes ou de l'imaginaire social, ce qui pose le problème de leur objectivité. D'où la seconde source de l'immoralité : la volonté humaine.

La fabulation dépend aussi de la volonté humaine, car l'homme transpose ses qualités aux dieux, du moins à ses représentations de la divinité et des forces surnaturelles. C'est tout l'enjeu de son anthropomorphisme. Il peut affecter ses limites aux divinités et s'octroyer leurs qualités. De ce fait, même si elle est voulue par la nature, la religion porte l'empreinte humaine. En s'appuyant sur la création des divinités, Bergson affirme : « *Le panthéon existe indépendamment de l'homme, mais il dépend de l'homme d'y faire entrer un dieu, et de lui conférer ainsi l'existence* »¹¹⁹. En d'autres termes, l'idée de dieu est une réalité innée, mais la fonction attribuée à la divinité reste tributaire de l'homme. Aussi existe-il une solidarité entre la divinité et l'homme, ce qui explique la bienveillance de certaines divinités et la méchanceté d'autres.

Cette distinction n'est pas seulement théorique, mais aussi d'ordre pratique si l'on sait que, dans la pensée bergsonienne, la religion appartient aussi à la sphère de l'action. Plus précisément, la religion peut se définir comme un ensemble d'actes émanant de la croyance. Suivant la fonction attribuée à la divinité, elle pourra participer soit à la solidarité soit à l'hostilité entre les peuples. Même les pratiques cultuelles seront orientées vers la solidarité ou vers l'hostilité. Chaque peuple cherchera à obtenir la faveur divine pour répondre à ses propres besoins, en tenant compte du sentiment qui l'anime. Pour l'auteur des *Deux sources*, il n'est pas étonnant de voir que si deux nations religieuses sont rivales ou alliées, que leurs dieux soient aussi des adversaires pouvant même se livrer à la guerre ou des alliés.

Cependant, tant que la relation avec la divinité permet à l'homme de maintenir la cohésion sociale et d'assurer sa survie individuelle, la religion joue pleinement son rôle social et individuel. Si, au contraire, la foi religieuse ne sert que l'intérêt individuel, elle participera alors à la déstabilisation sociale. L'intérêt de l'individu doit toujours être coordonné et subordonné avec celui de la société, puisque la nature fait de lui un être profondément social. Sa vulnérabilité l'oblige à vivre dans une certaine dépendance sociale, que son égoïsme aura tendance à rompre. En outre, cette prise de conscience de sa vulnérabilité doublée de la tendance égoïste, que Bergson appelle « *la rançon de l'intelligence* »¹²⁰, est à l'origine du mal. En fait, l'intelligence tergiversera sans cesse entre ces deux, tantôt attirée par la sociabilité tantôt la repoussant. De cet attrait ou de cette répulsion dépendra la volonté humaine. Autant dire que c'est l'homme même qui introduit la moralité dans ses représentations, en les orientant par simple commodité vers le bien ou vers le mal.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 216.

Ainsi, Bergson résout la question du mal en partant de la fonction fabulatrice pour éviter de faire de l’intelligence une faculté de mort. Jean Greisch nous fait remarquer la subtilité de la démarche bergsonienne quand il écrit :

« Pour Bergson, la fonction fabulatrice, en travaillant sur la longue durée, cède à une logique de la surenchère qui est également une “logique de l’absurde”, soumise à la double pression de la répétition et de l’exagération, transformant l’irrationnel en absurde et l’étrange en monstrueux »¹²¹.

Bergson confirme, une fois de plus, que c’est l’intelligence dans sa fonction fabulatrice qui, cherchant à rationaliser toutes les situations, bascule dans la dérive. Elle s’expose à une ambiguïté pouvant engendrer l’effet contraire, parce que, souligne Bergson, « elle donne à l’Événement une unité et une individualité qui en font un être malicieux ou méchant peut-être mais rapproché de nous, avec quelque chose de sociable et d’humain »¹²². Plus précisément, c’est dans sa tentative de rationalisation d’obstacle, comme la mort ou la crainte de l’échec, pour aider l’homme à le dominer, que l’*instinct virtuel* introduit une cause soit bienveillante soit malveillante qui expliquera le résultat de l’action. Autant dire que le succès et l’échec sont attribués respectivement à la bienveillance et à la malveillance de cette cause. De ce fait, si l’homme réussit c’est parce qu’il jouit de la faveur de cette cause, s’il échoue c’est parce qu’elle lui est défavorable. Conscient de la dualité de cette cause, l’homme cherchera toujours à attirer sa faveur en lui offrant des sacrifices de plus en plus onéreux. Telle est la raison d’être des sacrifices et des offrandes.

Ce que déplore Bergson dans ces inventions religieuses c’est l’exagération qui s’observe au cours de l’histoire. Au début, l’homme offrait des aliments, puis des animaux. D’imagination en imagination, il finira par immoler des êtres humains en sacrifice, comme si les divinités l’exigeaient de lui. Aussi s’indigne-t-il : « Puérités, monstruosité, la liste est interminable de pratiques inventées ici par la stupidité humaine »¹²³. Ces pratiques irrationnelles ne sont pas spécifiques aux primitifs, mais communes à tous les groupes qui s’enferment dans la clôture ou reproduisent des actes inhumains, qu’ils soient archaïques ou modernes.

Par cette remarque, Bergson remet en cause la notion de *mentalité primitive* de l’anthropologue Lucien Lévy-Bruhl. Rappelons que ce dernier suppose l’existence d’une humanité primitive où l’esprit aurait atteint un développement rudimentaire qui expliquerait ses actes et pratiques barbares, état qui aurait évolué, voire disparu avec la civilisation. Or, pour le philosophe, la structure fondamentale de l’esprit humain demeure la même, depuis l’état rudimentaire jusqu’à la modernité. L’esprit s’adapte simplement aux besoins sociaux qui changent, mais il demeure capable du pire comme du meilleur.

¹²¹ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 359.

¹²² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 165.

¹²³ *Ibid.*, p. 142.

Bergson fait d'une pierre deux coups en revenant à la notion de *mentalité collective* du sociologue Durkheim. Il lui concède, explique Jean Greisch, « *que les représentations collectives peuvent avoir leur "siège social" dans les institutions, le langage et les mœurs, mais [...] il ne saurait y avoir de divorce entre la mentalité individuelle et la mentalité primitive* »¹²⁴. Selon Bergson, la notion de *mentalité primitive* n'est pas une réalité historique révolue, mais une tendance latente dans l'humanité. Ce qui explique que certaines sociétés anciennes ont considérablement progressé, en adoptant de nouvelles pratiques parfois meilleures parfois pires. De là, nous pouvons déduire qu'il fait allusion à l'époque moderne qui, à ses yeux, symbolise une certaine régression de l'humanité, malgré le développement intellectuel et technique qu'elle connaît.

Dans cette critique, Bergson veut aussi souligner la tentation sociale de recourir à tous les moyens possibles, même aux superstitions pour parvenir à ses fins individuelles et sociales. Ces superstitions viennent renforcer l'intelligence humaine dans sa décision d'agir, pour évacuer toute idée d'échec dans son projet. Elles deviennent, de ce fait, une cause occulte, voire mystique, qui s'ajoutent aux causes naturelles de l'action humaine. Il résume cette idée en ces termes : « *C'est seulement quand on ne se sent plus capable de s'aider soi-même qu'on s'en remet à une puissance extramécanique* »¹²⁵. Pour convaincre, il donne l'exemple des divinités protectrices de la cité conçues comme moyen d'assurer la victoire et la paix des hommes. Ainsi, la superstition religieuse donne à l'homme une certitude anticipée de son succès. Elle comble la marge entre l'incertitude qui pouvait l'empêcher d'agir par peur de l'échec et l'assurance d'un succès.

En somme, la religion apporte à l'homme la confiance en soi devant la tentation de se décourager par crainte de l'échec ou par peur de la mort, comme le résume cette affirmation : « *La religion est moins de la crainte qu'une réaction contre la crainte, et elle n'est pas tout de suite croyance aux dieux* »¹²⁶. En un mot, Bergson définit la religiosité comme une réaction née de l'intelligence confrontée au danger. Cette réaction intellectuelle est propre à l'homme qu'il soit primitif ou civilisé. La différence vient du fait que l'homme religieux attribue la cause à une entité occulte et l'homme moderne aux lois physiques, mais tous deux croient à une causalité.

De plus, la superstition produit, par la même occasion, différentes croyances, donnant naissance aussi aux différentes sociétés dont les membres partagent la même foi, tout en se démarquant des autres sociétés. Du coup, elle introduit une clôture entre les différentes sociétés religieuses. On comprend dès lors que la religion statique ne peut exister que dans une société où « *individu et société se conditionnent donc, circulairement* »¹²⁷. De ce point de vue, cette religion devient *infra-intellectuelle* puisqu'elle ne cherche que l'adhésion des individus. La conséquence d'une telle clôture est le risque permanent de mort qui plane au-dessus de toutes les sociétés religieuses closes. Ce risque peut émaner de l'intérieur comme de l'extérieur. En

¹²⁴ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 355.

¹²⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 147.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 210.

effet, certains individus chercheront toujours à défier la société et les sociétés entre elles chercheront à se conquérir. C’est là l’échec de *l’instinct virtuel* destiné à focaliser l’intelligence sur la vie, à susciter la cohésion sociale et la confiance en soi nécessaires à l’homme pour poursuivre son élan créateur. Toutefois, cet échec de la religion naturelle ne signe pas pour autant la fin de la vie, puisque l’humanité contournera la clôture et orientera l’effort créateur dans une autre direction en créant une nouvelle forme de religion : la religion dynamique.

3.1.3.3. *La religion dynamique ou la morale de l’ouverture universelle*

3.1.3.3.1. **La religion dynamique ou l’émotion comme principe d’attachement à la vie**

L’émergence de la religion dynamique apporte un nouvel élan à l’humanité, que Bergson conçoit comme une nouvelle création dans le mouvement vital. À ses yeux, elle représente le premier grand progrès de l’humanité, car elle correspond à l’étape où l’esprit s’élève jusqu’au principe vital, étape qui donne une nouvelle orientation et une nouvelle force au courant de vie. Cependant, ce courant vital ne traverse pas de la même manière tous les humains à cause des obstacles liés à sa finitude et à la matérialité. Chez certains, sa force reste insuffisante pour continuer ; chez d’autres, elle tourne en rond et c’est seulement chez les mystiques qu’elle se poursuit en rompant la digue qu’est la clôture imposée par la nature. Cette libération du courant de vie a permis aux mystiques de coïncider avec l’élan originel et de remonter à la source de la vie, où ils ont puisé une vitalité accrue, une audace et une puissance de conception et de réalisation extraordinaires¹²⁸.

En invitant l’humanité à vivre une fraternité universelle, ils ont réactualisé l’*élan d’amour* que la clôture, dressée par la religion statique, avait estompé temporairement en constituant des sociétés closes. Parce que l’amour ne disposait pas d’une force suffisante pour continuer son chemin, la clôture a engendré une haine virtuelle entre les hommes. Comme l’affirme Bergson, les instincts sociaux, que la nature avait développés pour l’appuyer, ont abouti à la formation de sociétés portées « à lutter les unes contre les autres bien plutôt qu’à s’unir pour se constituer effectivement en humanité »¹²⁹. Ainsi, la formation de société close renvoie à un arrêt de l’*élan vital* et à une déviation risquant d’estomper l’*élan d’amour*. Mais, cet élan créateur parvient toujours à contourner les menaces. C’est dans cette optique qu’il a fait émerger des génies pour reprendre l’*élan d’amour*, là où il a été arrêté pour le continuer.

La reprise de l’*élan d’amour* correspond à l’apparition de la religion dynamique. Cette dernière ne renvoie pas à une religion particulière, mais à « l’*ascension graduelle de la religion vers des dieux dont la personnalité est de plus en plus marquée, qui entretiennent entre eux des rapports de mieux en mieux définis ou qui tendent à s’absorber dans une divinité*

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 241.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 248.

unique »¹³⁰. Ainsi, même si elle vient chronologiquement après la religion naturelle ou close, la religion dynamique n'en dérive pas par un simple élargissement. Autrement dit, le passage entre les deux ne peut s'opérer que par une rupture, parce qu'elles présentent une différence de nature qui rend impossible l'élargissement du premier par le second. En réalité ces deux formes religieuses se situent dans le prolongement du dualisme clos/ouvert, d'où la nécessité d'opérer un saut dans la pensée.

En faisant de l'émotion le principe d'attachement de la vie dans la religion dynamique, principe qui remplace la fabulation dans la religion statique, Bergson jette le pont reliant les deux. À scruter de près, le lien entre ces deux formes de religion, il serait plus juste de dire que la religion dynamique transfigure la première forme de religiosité à laquelle peuvent se rattacher toutes les autres formes religieuses de l'humanité qui, malgré leur nombre et leur différence, répondent toutes à la nécessité de défendre la vie exposée en permanence aux dangers. Somme toute, si la religion statique a réussi à conserver la vie, en attachant momentanément l'homme à son élan originel, sous la contrainte de la société c'est grâce aux superstitions religieuses issues de la fonction fabulatrice.

Paradoxalement c'est là aussi que réside la fragilité de l'attachement à la vie, de la cohésion sociale et de la confiance en soi qu'elle procure à l'homme. De fait, l'homme ne tardera pas à éprouver la limite de cette religion statique et à remettre en cause son fondement : la fabulation. De là, apparaissent d'autres dangers nés de la clôture religieuse, dangers qui menacent d'extinction l'espèce humaine, si rien n'est fait pour les stopper. Mais puisque la nature veille sur l'intelligence et la vie, elle intervient, une fois de plus, pour impulser un nouvel élan qui fait passer l'intelligence de la clôture à l'ouverture universelle, de la religion statique à la religion dynamique. Comment l'intervention de la nature aboutit-elle à la religion dynamique ?

La nature ramène l'homme à l'essentiel, la conservation de la vie, et à la finalité universelle, l'amour universel, dont il s'éloigne à cause des dérives intellectuelles. En effet, en tant qu'être prévoyant et toujours en quête de solutions pour anticiper les événements, l'homme crée sans cesse des situations angoissantes qui finissent par le plonger dans une constante inquiétude. Celle-ci le conduit à « *un relâchement momentané de l'attachement à la vie* »¹³¹. Il va jusqu'à s'écarter du sens réel de la vie et à se détourner des superstitions religieuses fondant l'harmonie sociale. De l'avis de Bergson, ce bouleversement de l'ordre social atteste que l'homme ne peut s'attacher durablement à la vie sans aucune forme de contrainte morale ou religieuse. Néanmoins, il peut s'attacher à la vie sans pression, s'il coïncide avec son principe créateur. Plus précisément, quand son âme parvient intuitivement au principe vital, elle demeure attachée à la vie.

Cet exploit spirituel s'opère avec la religion dynamique, quand elle révèle l'amour-émotion. Ainsi, l'attachement à la vie passe de la représentation extérieure à un sentiment intime provoquant une transformation intérieure. En ce sens, nous

¹³⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹³¹ *Ibid.*, p. 222.

convenons avec Worms, que la religion dynamique « procure en effet une réponse à l’angoisse et à la souffrance née de la représentation intelligente de la vie, aux problèmes théoriques et pratiques, plus forte encore que celle de la religion statique : à la sécurité fournie illusoirement par celle-ci »¹³². En effet, le principe vital communique à l’âme sa force créatrice débordante, que l’homme cherchera à son tour à communiquer aux autres vivants. « De fait, poursuit Worms, le contact qui s’établit par la morale et la religion entre la vie humaine et le principe de la vie en général s’atteste d’abord dans les relations entre les hommes, dans leur expérience morale et religieuse elle-même »¹³³. Ainsi, Bergson fait transiter le désir de s’attacher à la vie de l’intelligence au cœur, de la croyance intellectuelle à la relation intime avec le principe vital. Somme toute, c’est de cette relation d’amour entre l’homme et son créateur que Bergson fait dépendre l’attachement à la vie, raison laquelle il considère la mystique complète comme la religion dynamique par excellence.

3.1.3.3.2. La mystique complète comme prototype de la religion dynamique

La mystique bergsonienne renvoie à une nouvelle étape du processus moral de l’humanité, lorsque le philosophe l’y intègre comme forme d’attachement à la vie. Contrairement à la religion statique qui pousse l’homme à s’attacher à la vie à partir de représentations imaginaires, la mystique l’invite à s’attacher à la vie à partir d’une vraie connaissance du principe créateur. En révélant aux philosophes, en particulier à Bergson, la nature du principe créateur, la mystique dévoile aussi l’origine et le sens de la vie. C’est en ce sens que résonnent ces propos de Jean Greisch : « Tel est le service inestimable que les mystiques rendent au philosophe : ils lui indiquent “d’où venait et où allait la vie” »¹³⁴.

Soulignons que c’est la nature même du principe de la vie et de sa relation avec l’homme qui intéresse Bergson. D’où son choix pour la mystique chrétienne qui fait de l’amour l’essence du principe et de l’homme son objet d’amour. Pour lui, le mystique chrétien témoigne par sa vie de l’existence d’un Dieu-amour, dont il se sait aimé et dont le contact l’embrase d’un amour qui le propulse dans son élan créateur. Ainsi sa volonté reste empreinte d’une ardente charité, qu’il cherche à communiquer aux autres. C’est à ce titre que les mystiques deviennent des « *adjuutores Dei* »¹³⁵, c’est-à-dire des collaborateurs de Dieu. Ainsi, en tant que créatures, et par conséquent des patients, ils deviennent aussi des créateurs, c’est-à-dire des agents pour les autres hommes, et des continuateurs de l’action du principe. Ils dépassent, de ce fait, leur nature, pour épouser la nature du principe et prolonger son acte qui n’est autre que l’effort créateur de la vie en général. Telle est la con-

¹³² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 314.

¹³³ *Ibid.*, p. 273.

¹³⁴ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 365.

¹³⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 246.

naissance que laisse transparaître l'expérience mystique. Elle témoigne que la connaissance du principe et de l'essence de la vie peut pousser l'homme à agir moralement par amour pour son créateur et ses semblables.

De là, nous pouvons déduire que le critère de démarcation entre la religion statique et la religion dynamique reste l'ancrage dans la réalité. Bergson s'inscrit dans la tradition philosophique, remontant aux anciens, qui établit une relation étroite entre le savoir et la sagesse, l'ignorance et l'immoralité. En réalité, le passage de la religion statique à la religion dynamique correspond au passage de la simple superstition religieuse à l'action morale. Cette transition confirme le pragmatisme poussé de Bergson qui fait de « *l'action le critérium de la croyance* »¹³⁶, selon l'expression de Camille Bos. On comprend mieux quand il décrit la mystique comme étant le prototype de la religion dynamique, en la faisant correspondre à « *l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine* »¹³⁷, c'est-à-dire à l'étape où la volonté humaine rencontre la volonté divine et prolonge son action créatrice.

Cependant, pour entrer en contact avec ce principe dont l'essence demeure spirituelle, le mystique est d'abord amené à vaincre la matérialité, en se libérant de la clôture qui entrave son retour vers le principe. Si le mystique complet est parvenu à l'élévation spirituelle, c'est parce qu'il a dominé la matière et laissé son âme habitée par la présence divine, ce qui accroît sa puissance d'action et brise la clôture, comme en témoigne l'assertion suivante : « *Ebranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement* »¹³⁸. En effet, avec sa force accrue ou, selon l'expression bergsonienne, « *sa surabondance de vitalité* »¹³⁹, l'âme est impulsée vers un nouvel élan embrassant l'humanité entière. Elle passe ainsi de la clôture à l'ouverture universelle, de la société close à la société ouverte, de la religion statique à la religion dynamique. Si l'on considère la différence de nature entre ces deux religions, le passage de la religion statique à la religion dynamique ne peut s'opérer que par un saut, passage que Bergson préfère qualifier de transfiguration. En un mot, la mystique révèle une émotion capable de briser toutes les clôtures et de transfigurer l'humanité. Cette émotion c'est l'amour.

3.1.3.3.3. **L'amour, l'élément religieux** caché derrière la mystique et la religion dynamique

Bergson introduit la mystique dans sa métaphysique parce qu'elle ouvre au transcendant. Il la pense comme une expérience supra-intellectuelle qui dévoile l'émotion créatrice ou essence divine, l'amour. Dans sa démonstration, il réfère aux mystiques chrétiens qu'il considère comme étant plus proches de la mystique à l'état pur, c'est-à-dire la mystique dépouillée des formules sensibles telle que les

¹³⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 246.

visions, les allégories et les formules théologiques¹⁴⁰. En réalité, c’est cette mystique qui dévoile l’émotion créatrice dans sa pureté dont parle Bergson. De ce point de vue, la mystique bergsonienne se distingue des mystiques classiques. Ici, notre auteur se situe dans l’optique de William James qui distingue la quintessence de la forme pour la religion qui, rappelons-le, dépasse la religion au sens restreint du terme. Or, c’est dans la quintessence que se dégage l’émotion pure¹⁴¹ que Bergson fait correspondre à l’amour créateur. Là se résume toute l’essence de la mystique et du sentiment religieux chez lui. En effet, sa mystique, en tant qu’auxiliaire ou méthode d’approche de la réalité transcendante, possède avant tout une valeur métaphysique et morale, car elle révèle la nature de Dieu sur laquelle se fonde la vraie morale, celle de l’amour.

Ainsi, la notion bergsonienne d’amour se présente comme une émotion créatrice d’une humanité quasi-divine appelée à s’accomplir. Le concept d’*élan d’amour* résume bien cette spécificité de l’amour. Il renvoie à une force créatrice, une ardeur qui se communique d’une âme à l’autre. Bergson le compare à la passion amoureuse qu’il définit comme un sentiment surnaturel tel qu’on le retrouve dans les romans du moyen-âge. Il va plus loin dans sa comparaison entre l’émotion mystique et amour romanesque car, selon lui, il faut inverser la donne : c’est le langage amoureux qui copie celui du mysticisme. Il écrit à ce propos :

« *Quand on reproche au mysticisme de s’exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c’est l’amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d’une passion qu’elle avait transfigurée, la mystique n’a fait que reprendre son bien* »¹⁴².

De cette comparaison, retenons que la passion amoureuse et l’émotion religieuse disposent aux mêmes attitudes envers l’objet aimé : attachement, adoration, dévouement, etc. Toutefois, des différences subsistent entre ces deux passions, puisque le sentiment est d’origine humaine, tandis que l’émotion mystique est d’origine divine. De plus, le sentiment né de la perception de l’objet peut conduire à la déception, parce que le sujet peut se faire des illusions sur la personne aimée, en lui prêtant des qualités qu’elle n’a pas. Or, l’émotion mystique, impulsée par le principe créateur, trouve son ancrage dans la réalité. Ici encore une différence de nature se dégage entre l’émotion humaine et l’émotion divine, différence que Bergson cherche à surmonter en jetant le pont entre la réalité humaine et la réalité transcendante grâce à la mystique. De fait, tout homme, ayant vécu en union avec Dieu, reste empreint de cette émotion divine qui devient non seulement son principe de vie, comme le souligne Johannes F.M. Schick : « *L’émotion, qui transporte pour Bergson cette qualité métaphysique de la vie, c’est l’amour* »¹⁴³, mais aussi son principe d’action. On

¹⁴⁰ Cf. FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 102.

¹⁴¹ Lettre à W. James du 6 janvier 1903 dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 579- 580.

¹⁴² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 39.

¹⁴³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 162.

comprend dès lors que la religion dynamique se présente comme une religion *supra-intellectuelle*¹⁴⁴, parce qu'elle traduit l'émotion en action.

Dans sa métaphysique, Bergson insiste particulièrement sur la puissance agissante de cet amour à l'intérieur comme à l'extérieur. À ses yeux, l'amour est capable d'ébranler toute la personnalité et de supprimer toutes les frontières que les hommes élèvent entre eux pour devenir universel. D'où l'usage du concept d'*émotion supra-intellectuelle* pour désigner cet amour qui tourne l'âme vers l'humanité entière, amour qui anime le mystique complet. Cependant, il convient de noter que cet amour n'est pas l'apanage des mystiques ; puisqu'il est issu de principe vital, il reste commun à tous les êtres cosmiques. En réalité, c'est lui qui cherche à s'actualiser tout au long de l'histoire, chaque fois qu'un effort d'ouverture s'opère dans la vie. Dans le passage de la religion statique et à la religion dynamique, c'est cet amour qui se dévoile aussi.

Par ailleurs, même si les mystiques, incarnant la religion dynamique, sont rares, leur héritage laisse transparaitre quelque chose de l'émotion créatrice, que l'on peut retrouver dans les religions inspirées du vrai mysticisme, y compris le christianisme. Bergson les appelle les religions mixtes, car elles contiennent une essence diluée de l'amour créateur. Mais malgré sa réduction, le restant de l'amour originel suffit pour soulever une partie de l'humanité. Cette essence diluée est contenue dans la religion dynamique, ce qui lui donne la force de dépasser la clôture et la religion statique, tout en jouant la même fonction qu'elle. En effet, tout comme la religion statique, la religion dynamique contribue à l'attachement à la vie, mais en évacuant la superstition.

En définitive, la religion dynamique apporte sa réponse à l'attachement à la vie, en partant de la connaissance du principe vital. Avec la mystique, déclare Bergson, l'« attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour »¹⁴⁵. Parce que l'amour correspond à la passion qui déborde de l'être supérieur, il peut entraîner toutes ses créatures dans son élan. En faisant émerger la mystique complète à l'aube de l'époque moderne, tout se passe comme si Bergson réveille l'*instinct virtuel* à l'aube de la grande révolution industrielle qui bouleversera l'humanité entière. Il le met aux aguets des dérives morales qui découleront de cette révolution. Lorsque la guerre industrielle éclatera, cet instinct reprendra les rennes pour chevaucher l'intelligence et l'orienter vers l'ouverture universelle.

¹⁴⁴ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 196.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 224.

3.1.3.4. *La déviation spirituelle ou les paradoxes de l’époque moderne*

L’analyse historique prouve que la théorie religieuse et morale de Bergson correspond à une pure spéculation, parce qu’elle explique ce que devrait être l’humanité si elle n’était guidée que par l’intelligence entourée d’une frange d’intuition. Dans la réalité, cette humanité procède autrement, si l’on se réfère aux guerres dévastatrices qu’elle a vécues au XX^e siècle. L’auteur voit dans ces souffrances morales l’égarement spirituel de l’humanité, du fait de l’éloignement de son principe de vie et d’amour. Précisons que la spiritualité¹⁴⁶ bergsonienne consiste à rapporter l’univers entier et son principe à une conscience. Pour saisir la thèse bergsonienne, scrutons de près son analyse spirituelle, voire mystique, de l’humanité à partir de l’ère industrielle.

3.1.3.4.1. **L’ère industrielle** : *le premier palier de la mystique complète*

L’époque moderne reste une étape décisive dans l’histoire humaine. Elle marque le triomphe de l’esprit scientifique et de l’invention mécanique, triomphe qui complète le sacre de l’homme parmi les autres espèces. En effet, grâce à son intelligence, il invente des armes et des outils qui allègent son labeur et lui garantissent plus de sécurité. Avec ce succès, l’homme semblait plus que jamais proche de sa destinée, car les machines ont révolutionné sa vie tant du point de vue économique que socio-politique.

Pour Bergson, toutes ces transformations industrielles, sociales et politiques préparaient l’humanité à un véritable développement spirituel, voire mystique. De fait, il reste convaincu que ce triomphe industriel a pour finalité l’élévation de l’esprit humain vers son principe créateur et la continuation de la création. Faut-il rappeler que l’humanité a pour mission de continuer l’œuvre de création biologique certes, mais surtout spirituelle ? Elle vise, entre autres, la création d’une fraternité spirituelle unie par l’amour. De ce point de vue, la mécanique participe à la mission de l’humanité, comme le confirme son propos : « *On ne l’a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d’aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous* »¹⁴⁷. Autrement dit, la mécanique était destinée à aider l’esprit humain dans son élévation, en le débarrassant des soucis matériels. Elle devait favoriser la coïncidence de l’âme avec l’élan originel et le retour à la source de la vie même, étape que seuls les mystiques chrétiens ont réussi à franchir. En effet, le progrès technique a levé l’obstacle majeur qui empêchait l’humanité de s’élancer vers sa destinée, en résolvant le problème matériel. Ainsi, ce progrès a jeté les bases de la spiritualité, plus précisément celles de la mystique complète.

¹⁴⁶ Cf. SITBON-PEILLON B., « Bergson: Centenaire de L’évolution créatrice », *op. cit.*, p. 290.

¹⁴⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 329.

Mais, se désole Bergson, cette opportunité a échappé à l'homme moderne, qui devait s'en saisir pour sceller son essor spirituel. De là, vient le premier échec ayant conduit l'humanité à son égarement, puisqu'elle a préféré la matérialité. Tout se passe comme si l'humanité disposait de tous les atouts pour atteindre sa finalité. Malheureusement, elle a dévié de son chemin, en s'éloignant du vrai sens de la vie. Dans sa quête ontologique, elle est devenue par son orgueil son auto-référence. Saint Augustin explicite la perversion de l'homme avec clarté, quand il définit cet orgueil comme « *une fausse grandeur qui, délaissant celui à qui l'âme doit demeurer unie comme à son principe, prétend devenir en quelque sorte son principe à soi-même ; et cela quand l'âme se complaît trop à soi* »¹⁴⁸. Ce délaissement du principe créateur est, en somme, à l'origine de la déchéance humaine, car son amour égoïste a fini par engendrer toutes sortes de vices. Cette perversion humaine n'est voulue ni par la nature ni par Dieu. Elle reste un acte volontaire, étant donné que l'humanité possède la capacité de modifier ses orientations et la liberté de l'exercer même contre la nature. C'est dire que le mal est un accident de la nature.

Bergson pense que tout au long de l'histoire, l'humanité tergiverse entre l'amour originel et l'amour de soi-même, le premier renvoie à l'élan spirituel et le second à la matérialité. Ce deux types amours correspondent respectivement à l'amour universel et à l'amour clos, entre lesquels la volonté humaine oscille en permanence dans son cheminement vers la destinée universelle. Tout au long du développement technique, l'humanité se trouve tiraillée entre la matérialité et la spiritualité. Et au XIX^e siècle elle semble capituler devant la matérialité, au détriment de la spiritualité qui s'avère fondamentale.

3.1.3.4.2. *La "dé-spiritualité" ou l'égarement dans la matérialité de l'humanité*

La morale bergsonienne trouve sa source dans le principe créateur. Pour coïncider avec lui, il suffit de vaincre la résistance de la matérialité. En effet, l'homme est attiré par ce principe qui l'invite à une élévation spirituelle, mais les besoins matériels tendent à détourner son élan spirituel. Il se retrouve, de ce fait, confronté à une aspiration spirituelle et à une aspiration matérielle, ce qui crée en lui une double tendance. La première tendance le pousse à rentrer dans son intériorité pour se réaliser en coïncidant avec l'*élan vital*. La seconde l'oriente vers l'extériorité, c'est-à-dire vers la recherche de bien-être et de plaisir dans la matérialité. Cette quête aboutit à sa dispersion et à son égarement, puisqu'elle fait du luxe et du confort la finalité humaine. Ce sont ces deux tendances, aux yeux de Bergson, qui s'observent à l'origine de son développement intellectuel et moral.

Cette double attirance révèle que l'homme est un être spirituel et empirique, possédant un dedans et un dehors. Par conséquent, on ne saurait négliger ni écarter l'une ou l'autre dimension dans l'étude de l'homme. L'auteur des *Deux sources* réfute ici la dualité corps/esprit de ses devanciers, car l'homme demeure un tout à appré-

¹⁴⁸ SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. 2, *op. cit.*, p. 170.

hender comme une unité. Pour se réaliser, il doit parvenir à concilier ces deux dimensions de son être, c’est-à-dire à faire la liaison entre la vie spirituelle et la pratique concrète, comme le souligne Henri Hude¹⁴⁹.

Si l’on convient que Bergson fait de l’amour l’essence de l’être, cela revient à dire que l’amour peut se vivre comme une réalité spirituelle, plus précisément la rencontre deux désirs, celui de Dieu et celui de l’homme, et comme réalité empirique, c’est-à-dire un amour portant sur des objets matériels. Avec le triomphe industriel, c’est la seconde tendance qui semble prendre le dessus sur la spiritualité. Autant conclure qu’avec l’époque moderne nous assistons à une perte de spiritualité. Comment expliquer cette défaillance spirituelle de l’humanité ?

Le développement technique atteint au XX^e siècle est sans nul doute un grand succès pour l’intelligence humaine en général et pour la civilisation occidentale en particulier. Paradoxalement, il a aussi causé le plus de malheurs pour l’humanité. Il est même devenu source d’angoisse. Force est de constater que ses conséquences ne sont pas seulement bénéfiques pour l’humanité, mais aussi funestes. En effet, la technique a permis d’améliorer les conditions de vie, de baisser les taux de mortalité, faisant de l’humanité un “corps démesuré”. Parallèlement, elle a permis de perfectionner l’arsenal guerrier, en créant des armes de pointe plus dévastatrices que jamais, comme le redoutait Bergson.

Kant envisageait déjà une telle menace dans la Septième proposition de l’*Idée d’une histoire universelle*. Il voyait dans le progrès de la technique et de la science un risque de dérive morale, s’il reste orienté vers le bien-être, ainsi qu’en témoigne sa remarque : « *Nous sommes civilisés, jusqu’à en être accablés, pour ce qui est de l’urbanité et des bienséances sociales de tous ordres. Mais s’il s’en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour moralisés* »¹⁵⁰. Pour lui, la civilisation ne peut se construire sur les conditions matérielles, elle va de pair avec le développement intégral de l’humanité entière. Cette crainte kantienne sera aussi partagée par Nietzsche qui qualifie la civilisation industrielle de “*situation d’épuisement de la civilisation occidentale*” et d’“*impasse vitale*”, pour emprunter les expressions de Nicolas Rousseau¹⁵¹.

Ainsi Kant, Nietzsche et Bergson soutiennent l’idée d’un égarement de l’humanité dans sa quête de sens et de valeurs au cours de l’ère industriel. Pour eux, la civilisation moderne a substitué la quête du confort à celle de sa béatitude ou de sa finalité, consacrant toute son énergie, voire tout son être à cette finalité matérielle. Autant dire que son progrès technique semble orienté dans une direction unilatérale : la satisfaction de son orgueil. Le pire reste à craindre si son essor orgueilleux n’est pas stoppé avant qu’il n’atteigne un seuil irréversible, car la concurrence déloyale et la rivalité en sourdine, que se livrent les États modernes, exposent l’humanité aux pires dangers. De l’avis de Bergson, l’homme moderne a même dépassé ce seuil, en créant une guerre industrielle mondiale. L’humanité a sombré dans la barbarie et si rien n’est fait, cette barbarie l’exterminera.

¹⁴⁹ Cf. ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d’une conversion*, op. cit., p. 95.

¹⁵⁰ *Idée d’une histoire universelle* dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 199.

¹⁵¹ Cf. RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 414- 416.

Toutefois, une parenthèse s'impose à ce niveau, car lorsqu'on parcourt le procès de la technique, il semble que l'auteur *Des deux sources* s'insurge contre le progrès industriel et technique. Or, il l'approuve. Il est même convaincu que l'industrie reste incontournable pour l'humanité, car elle concourt à la réalisation de la vie, comme il le déclare : « *l'avenir immédiat va dépendre en grande partie de l'organisation de l'industrie* »¹⁵². S'il remet en question le vertigineux essor industriel, c'est pour souligner le besoin de rationaliser sa recherche et son usage, c'est-à-dire d'encadrer le développement moral et politique des sociétés modernes, d'autant plus que le risque de s'éloigner du sens même de la vie y est imminent. Or, le développement industriel avait pour premier objectif de débarrasser l'intelligence des soucis matériels. Il l'a réussi en partie grâce aux machines.

Paradoxalement, ce progrès a fini par détourner l'attention humaine des réalités transcendantes et donc de la mystique, ce que synthétise Bergson en disant que la machine s'est retournée contre la mystique¹⁵³. Si le philosophe attribue la mystique complète à l'Occident, c'est parce qu'elle est le berceau de la révolution industrielle. Autrement dit, c'est à cette industrie qu'elle doit le succès de l'esprit sur la matérialité, succès qui l'ouvre à la vraie mystique et à la spiritualité c'est-à-dire à l'élévation vers le principe supérieur. En réalité, l'industrie offre à l'homme une disposition favorable à exploiter pour s'unir au principe. Ce qui revient à dire que l'expérience mystique exige aussi un effort personnel, un consentement pour se libérer de la matérialité. Ainsi, le processus spirituel s'observe à deux niveaux : au niveau individuel et au niveau social. Il passe par le développement psychologique et social.

L'exemple de l'époque moderne, obnubilée par la superficialité, reste la plus riche d'enseignements. Si l'élan mystique a échoué c'est justement parce que l'humanité moderne s'est enfermée dans la matière. Les deux grandes guerres témoignent de cet enfermement de l'esprit dans la matérialité et de l'échec de l'*élan d'amour* à entraîner l'humanité dans un courant spirituel. Force est de constater que le succès industriel assure à l'homme que l'intelligence peut résoudre toutes ses préoccupations. Conscient de son potentiel intellectuel, il continue de créer sans arrêt d'autres besoins matériels que l'intelligence doit satisfaire. Ce qui finit par passer l'humanité des besoins vitaux aux besoins superficiels, comme le luxe et le confort, d'où la remarque bergsonienne : « *Toute notre civilisation est aphrodisiaque* »¹⁵⁴. Comment est-elle donc arrivée à cette perte de spiritualité ou à sa "déspiritualisation" ? Pour le comprendre, il suffit partir des deux tendances de l'esprit humain que Bergson appelle la loi de dichotomie et la loi de double frénésie.

¹⁵² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 310.

¹⁵³ Cf *Ibid.*, p. 250.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 322.

3.1.3.4.3. **Oscillations entre la "loi de dichotomie" et la loi de "double frénésie"**

Bergson voit dans la vanité la source de toutes les déviations du monde moderne et de toutes ses grandes inventions depuis la découverte de l'Amérique jusqu'à l'invention de l'automobile. Pour lui, c'est en passant de frénésie en frénésie, que l'humanité a créé des œuvres gigantesques, tout en s'éloignant de sa destinée : l'amour universel. Or, si elle ne s'arrête pas, le risque d'extermination qui le guette sera effectif, raison pour laquelle il se penche sur ce développement matériel en s'appuyant sur la double loi de dichotomie et de frénésie. Par ces lois de dichotomie et de double frénésie, il explique les tendances de l'époque moderne à l'ouverture et les dérives morales nées de cette ouverture. Comment Bergson les présente-t-il ?

Par la loi de dichotomie, il entend « *la réalisation, par la seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que vues différentes prises sur une simple vue* »¹⁵⁵. C'est dire que la vie se présente comme une seule tendance qui se dédouble en prenant deux directions que l'homme est libre d'emprunter. La première direction est celle de la mysticité et de l'élan d'amour universel. La seconde est celle du repliement et de l'orgueil qui dégénère en conflit.

La loi de double frénésie, quant à elle, se définit comme « *l'exigence immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout* »¹⁵⁶. Autrement dit, si l'homme emprunte une des deux voies précitées, il ne peut s'arrêter à mi-chemin, il va jusqu'à bout avant de rebrousser chemin. S'il a le malheur d'emprunter la voie du repliement, il la poursuivra jusqu'à la guerre.

Pour illustrer ces deux lois à partir de l'effort industriel, disons que la première explique comment cet effort s'est créé avec deux orientations possibles : soit libérer l'esprit de la matière pour le faire coïncider avec le principe créateur, soit maintenir l'esprit dans la matière pour l'asservir au confort, au luxe et au bien-être. La seconde loi explique comment l'humanité délaisse une des deux voies, plus précisément la vie de la mysticité, pour suivre l'autre jusqu'à la rencontre d'un obstacle qui lui fait rebrousser chemin. En effet, en se ruant vers l'orgueil et le bien-être, l'humanité s'est éloignée de la tendance originelle, correspondant à l'autre direction abandonnée, pour se précipiter dans la frénésie du confort qui a dégénéré en guerres exterminatrices.

En faisant contribuer la technique à sa quête de luxe et de confort, ses dérives se sont accentuées. Bergson illustre cet amour de bien-être en s'appuyant sur les pays industriels. Il y voit l'intelligence en œuvre pour dépasser les problèmes de surpopulation, de débouchés et de marchés liés à l'industrie. De fait, le développement industriel a favorisé une surpopulation et une ouverture aux autres pays pour les besoins de commerce et de matières premières. Ces conséquences seront accompagnées d'un lot de misères imprévu, que l'intelligence ne peut résoudre. En effet, la crainte de la rupture des échanges et de leur insuffisance poussera les pays industriels à développer une réaction anticipative. Aussi chercheront-ils à étendre

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 316.

¹⁵⁶ *Ibid.*

leur domination sur d'autres pays pour écouler leurs produits et disposer de matières premières, afin de garantir le bien-être de leurs citoyens. Dans leurs ambitions, ils seront confrontés à la résistance des pays convoités.

De là, viennent les guerres de conquête qui se poursuivront jusqu'au XX^e siècle. Bergson les qualifie de guerres accidentelles, parce qu'ayant pour motif le bien-être, comme en témoigne son assertion :

« *Sans être précisément menacé de mourir de faim, on estime que la vie est sans intérêt si l'on n'a pas le confort, l'amusement, le luxe, on tient l'industrie nationale pour insuffisante si elle se borne à vivre, si elle ne donne pas la richesse ; un pays se juge incomplet s'il n'a pas de bons ports, des colonies, etc.* »¹⁵⁷.

Cette assertion récapitule, par ailleurs, les causes de la première guerre mondiale qui, de l'avis de Bergson, n'est qu'une guerre de conquête pour accroître les richesses des belligérants. Ici, nous ne pouvons passer sous silence l'étonnement, que nous partageons avec plusieurs de ses commentaires, sur la participation de Bergson à une telle guerre qu'il critique *a posteriori* avec virulence.

Par ailleurs, ce qui nous impressionne c'est l'habileté avec laquelle Bergson recadre son analyse de la guerre dans le mouvement vital. Il fait correspondre cette période belliqueuse à un arrêt ou, du moins, à une bifurcation de l'*élan d'amour* issu de la vie. Ce paradoxe se justifie si l'on considère que la vie produit des faits parfois contradictoires, en cherchant à se dépasser et à dépasser la matérialité qui la freine dans son élan spirituel. On comprend mieux la représentation bergsonienne du processus vital en forme de spirale, puisque l'humanité crée toujours des nouveautés qu'elle intègre dans son avancée. Chaque situation la conduit à une ouverture, mais une ouverture dirigée vers un intérêt particulier qui finit par engendrer une hostilité.

Depuis l'apparition du machinisme, l'humanité ne cesse de créer de nouveaux besoins, faisant appel à d'autres solutions qui bien souvent dégénèrent en conflit. Ainsi, toute l'histoire de l'humanité se résume dans les choix successifs entre le repliement sur soi et l'ouverture aux autres, que Bergson appelle les "*alternances de flux et de reflux*"¹⁵⁸. Même les États modernes sont passés par cette alternance, ce qui explique les rivalités et les guerres entre eux. Ici encore, nous retrouvons l'idée de dédoublement permettant de comprendre le passage de l'amour humain à l'orgueil. Soulez explicite la démarche bergsonienne en ces termes : « *Tout se passe comme si, confronté à une impasse ultime, Bergson tentait de faire jouer une dernière fois la structure la plus fondamentale de son œuvre et la révélait, pour ainsi dire, à livre ouvert* »¹⁵⁹. Il reste évident que le problème méthodologique auquel est confronté Bergson pour penser l'histoire d'alors, l'oblige à ajouter la double loi de dichotomie et de frénésie pour expliquer les comportements immoraux.

Du point de vue moral, ces guerres et rivalités entre États renvoient à une déchéance humaine de l'amour ou encore à une déviation du mouvement vital.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 308.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 311.

¹⁵⁹ SOULEZ P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989, p. 293.

Cependant, aucun de ces maux ne peut arrêter cet élan, car l’intelligence humaine entourée de l’instinct virtuel parvient toujours à rebrousser chemin devant les atrocités. C’est ainsi que dans la frénésie, elle rappelle à l’humanité l’urgence d’une ascension vers le principe, en l’invitant à se libérer de la matérialité qui l’engluie. En un mot, l’intelligence intuitive lui rappelle sa finalité qui consiste à « *parachever la création de l’espèce humaine et de faire ce qu’elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l’aide de l’homme lui-même* »¹⁶⁰.

Telle qu’elle est présentée, cette finalité bergsonienne renvoie plus à un idéal que l’humanité peine à réaliser du fait des obstacles qui la contraignent souvent à dévier. Si l’humanité entière parvenait à vivre cet amour, elle aurait débouché inéluctablement sur la création d’une fraternité universelle : *l’humanité divine*. Malheureusement, excepté les mystiques complets, tous les autres hommes ont échoué. Cet échec vient de l’ignorance puisque pour vivre dans la fraternité universelle, l’humanité doit comprendre que l’amour correspond au sens de la vie. Si les hommes se livrent à la guerre, c’est parce qu’ils ignorent la nature de l’amour. D’où la mission de Bergson de les aider à découvrir l’amour comme sens de la vie.

En somme, l’évolution humaine oscille entre progrès et dérives, entre tentatives d’élévation de l’esprit et d’attachement à la matérialité. Son enfermement dans la matérialité engendre l’immoralité, d’où la nécessité de renforcer sa spiritualité.

3.1.4. Le “supplément d’âme” ou l’urgence de refonder la morale

Devant les pires atrocités, la philosophie morale et la religion restent optimistes, car étant convaincues que l’humanité n’est pas vouée à la mort. Pour elles, l’homme porte en lui de quoi se dépasser lui-même, s’il le veut. Bergson reste convaincu que « *l’avenir de l’humanité reste indéterminé, parce qu’il dépend d’elle* »¹⁶¹. En tant qu’être libre, l’homme est devenu un danger pour lui-même, danger que lui-même peut éviter. Il lui suffit d’un tuteur bienveillant et prévoyant pour l’aider à se sauver. Dans la perspective religieuse, Dieu est ce bienfaiteur ; dans la philosophie bergsonienne, c’est la nature qui accomplit le rôle de bienfaiteur. Cependant, le salut du genre humain exige un effort spirituel de sa part, qu’il soit un effort de redressement de sa nature corrompue, comme l’affirme saint Augustin¹⁶², ou de retour au principe vital comme chez Bergson. Ce retour répond à un besoin de spiritualité qui, rappelons-le, se distingue de la religion, car dans le langage bergsonien, la spiritualité s’entend comme un renouvellement de l’esprit, plus précisément de la réflexion morale. Parce que l’humanité a perdu sa moralité avec le triomphe de la matérialité, elle a besoin de renouvellement moral que le philosophe traduit par son concept de “supplément d’âme”.

¹⁶⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 248.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶² Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 2, op. cit., p. 167.

3.1.4.1. La morale bergsonienne comme "supplément d'âme"

L'amalgame autour de ce concept cache le sens que lui assigne le philosophe. Il convient dès lors de préciser que par le vocable "supplément d'âme", Bergson entend la nécessité de rechercher de nouvelles sources de valeurs, autrement dit la morale. Il perçoit d'ailleurs la morale comme un élan spirituel, un retour à la source pour reprendre la direction originelle. Ce retour doit aboutir à la création d'une communauté spirituelle orientée vers le Bien. L'humanité ne peut parvenir à cette finalité que si elle se limite au strict nécessaire pour vivre. Avec l'avènement du machinisme, l'intelligence était sur la bonne voie pour résoudre les besoins vitaux, afin d'épargner à l'homme le souci matériel pouvant l'éloigner de sa finalité. L'intelligence ne s'est pas arrêtée là, elle s'est orientée dans d'autres besoins non vitaux.

Bergson reproche au progrès industriel d'être à l'origine de la création de besoins superficiels, quand il déclare : « *Sans contester les services qu'il a rendu à l'humanité en développant largement les moyens de satisfaire des besoins réels, nous lui reprocherons d'en avoir trop encouragé d'artificiels* »¹⁶³. C'est cette artificialité qui empêche l'homme d'accéder à l'essentiel : l'élan d'amour. La morale bergsonienne appelle l'homme à renoncer à la superficialité, en simplifiant son style de vie afin d'élever son esprit vers le principe créateur. Ce retour à la simplicité comme remède aux maux qui gangrènent l'humanité moderne est aussi préconisé par Rousseau, ainsi qu'en témoigne son assertion : « *La plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la Nature* »¹⁶⁴.

Ce besoin de simplicité et de spiritualité reste valable aussi bien pour l'homme individuel que pour l'humanité entière. C'est ce qui ressort de l'analogie qu'opère Bergson entre le corps humain et l'Humanité, qu'il appelle le « grand corps humain », pour généraliser les conclusions. Cette analogie l'autorise aussi à élargir les conséquences de l'essor industriel de l'Europe à l'humanité entière. Ainsi, de même que la mécanique a accru le pouvoir du corps individuel en améliorant son existence ; de la même manière, elle a agrandi le "grand corps humain". En plus, avec la collaboration de la science et de la technique, l'homme a vu sa force matérielle s'accroître et son espèce devenir la plus grande réussite matérielle sur la planète.

Cependant, si l'homme se compose d'un corps et d'un esprit, les avantages industriels n'ont bénéficié qu'à sa dimension corporelle. Bergson pense que son impulsion spirituelle n'a pas suivi l'extension de son corps devenu démesuré. D'où, la disproportion entre le corps et l'esprit, disproportion qui crée un grand vide à combler entre les deux. Tout se passe comme si l'âme de l'humanité est demeurée primitive, alors que son corps s'est considérablement transformé et modernisé,

¹⁶³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 327.

¹⁶⁴ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 74- 75.

d’où le vide créé. Contrairement à Bergson, Simondon y perçoit plutôt une saturation, car ce « corps démesuré » est devenu un ensemble « sursaturé » qui fait appel à une nouvelle forme d’individuation¹⁶⁵. Que l’on parle de vide ou de saturation, le constat reste le même : il y a un échec dans l’articulation entre la mécanique et la mystique. Autrement dit, le développement matériel de l’humanité n’a pas été accompagné d’un développement spirituel proportionnel, c’est-à-dire d’une forte activité de l’esprit permettant une réflexion approfondie pour éviter les immoralités du XX^e siècle, ainsi qu’en témoigne son propos : « *Les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux [...] sont autant de définitions de ce vide* »¹⁶⁶. Tous ces problèmes font appel à un renouveau moral.

Devant les tragédies du XX^e siècle, il est évident que la solution pour les éradiquer reste d’ordre moral. Comme l’affirme Bergson, « *il y faudrait de nouvelles réserves potentielles, cette fois morales* »¹⁶⁷ qui, selon lui, doivent venir de la philosophie morale. En d’autres termes, la tâche lui incombe de « *trouver des solutions [efficientes] au problème créé par ces techniques* »¹⁶⁸, plus précisément de rechercher les causes des guerres occasionnées par elles et d’aider l’humanité à échapper au pire. Le philosophe-diplomate témoigne ici de sa conviction profonde que le salut de l’humanité est entre les mains de la philosophie, parce qu’elle dispose d’un atout particulier : le pouvoir de convaincre pour amener toute l’humanité à adhérer à la morale. Elle n’a besoin ni d’arme, ni de sanction pour cela, mais juste de son savoir-faire. En tant qu’activité intellectuelle, elle peut appréhender l’esprit de l’intérieur grâce à sa méthode intuitive et dévoiler sa réalité.

Ainsi, la philosophie intuitive débouche sur la spiritualité, c’est-à-dire que l’esprit y découvre sa vérité par introspection. Il se perçoit comme un acte d’invention et une puissance créatrice. Faut-il rappeler que, pour Bergson, la vie elle-même est invention et l’intelligence demeure la pièce-maîtresse de cette invention, puisque c’est elle qui s’adapte à toutes les situations, en créant toujours des réponses appropriées. Cette créativité résume l’essence humaine, idée que résume Gouhier en ces termes : « *Ce qui fait que l’homme est homme, c’est parce qu’il est l’être par lequel un monde s’ajoute au monde* »¹⁶⁹. En saisissant cette essence créatrice de l’humanité, le bergsonisme se rapproche de la réalité.

La redécouverte de la réalité comme créatrice de nouveautés conduit Bergson à une refondation morale qui tienne compte d’une telle essence. Il entend désormais apporter sa réponse au problème de l’immoralité, en partant de cette réalité. À ses yeux, les théories philosophiques ont prouvé leurs limites, parce qu’elles n’affectent pas la volonté. Leur intellectualisme les pousse à spéculer sur la réalité

¹⁶⁵ Cf. G. Simondon, *Du mode d’existence des objets technique*, Paris, Aubier 1957, p. 201-210 cité dans la Dossier critique dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 615- 617.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Présentation de Worms dans *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 81.

comme une essence figée et inconsistante ou comme un idéal. Autant dire que la persistance de l'immoralité révèle de « *l'insuffisance de la philosophie purement théorique* »¹⁷⁰, insuffisance que tentera de corriger la théorie bergsonienne.

En homme d'action, Bergson n'existe pas à désertier le champ diplomatique, où l'avait entraîné son amour patriotique, pour revenir à la philosophie avec à la clé des expériences politiques et internationales incontestables, mais surtout psychologiques pour refonder la morale. C'est sa nouvelle morale, celle de l'amour, qui incarne le "supplément d'âme". De toutes les théories morales en philosophie, seule celle de Bergson se fonde sur la réalité créatrice de la vie et de l'esprit. Contrairement aux théories classiques qui interdisent et sanctionnent, la morale bergsonienne invite l'humanité à s'assumer spirituellement et matériellement dans l'intérêt de tous. Elle exhibe un fondement moral inhérent à la vie : l'élan originel de l'amour. L'apport moral des mystiques se résume justement dans le dévoilement de l'amour-émotion comme principe de moralité pour l'humanité.

En somme, cet amour fondateur de la morale a persisté tout au long de l'histoire humaine, mais demeure voilé pour les esprits non-avertis. De fait, cet amour-émotion se retrouvait déjà dans la morale classique sous forme de résidu déposé dans la conscience sociale. Bergson compare d'ailleurs cette émotion à un feu dont les cendres, c'est-à-dire la morale sociale, rappellent la force impulsive pour la volonté. C'est aussi cette force morale que symbolise l'émotion des Sages de l'humanité, tels que Socrate. Si leur morale a subsisté après leur disparition, c'est justement à cause de cette émotion qu'elle a propagée. Cette émotion héritée des grandes personnalités morales persiste encore, comme l'explique Bergson :

« *Justement parce que nous nous trouvons devant la cendre d'une émotion éteinte et que la puissance propulsive de cette émotion venait du feu qu'elle portait en elle, les formules qui sont restées seraient généralement incapables d'ébranler notre volonté si les formules plus anciennes [...] ne leur communiquaient par contagion quelque chose de leur caractère obligatoire* »¹⁷¹.

En définitive, c'est cette émotion diffusée par les personnalités morales, qui cherche à se communiquer à l'humanité entière. Certes, sa force a été diluée, raison pour laquelle elle prend plus de temps pour gagner toutes les âmes, mais elle seule peut les conduire à leur élévation et à l'accomplissement de la destinée universelle. Là réside toute l'importance du mysticisme, en tant qu'instrument de propagation de cette amour-émotion, ce qui conduit Bergson à retracer l'histoire de la mystique pour mettre en évidence son apport moral dans la quête du "supplément d'âme" pour l'humanité.

¹⁷⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁷¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 47.

3.1.4.2. *L’apport du mysticisme dans le renouveau spirituel*

3.1.4.2.1. *Le retour à l’élan originel ou la spiritualisation de la vie*

Tout au long de l’histoire, plusieurs courants ont participé à l’élévation spirituelle de l’humanité, mais à des degrés différents. Deux doctrines, souligne Bergson, se sont principalement distinguées dans ce domaine : l’ascétisme et le mysticisme. Ces dernières résument la démarche spirituelle menant au transcendant, en particulier au principe supérieur. Elles enseignent, de fait, les moyens favorisant l’élévation de l’âme, autrement dit comment l’âme peut peser sur la matière pour se détacher d’elle¹⁷² et entrer en communion avec le transcendant.

Cependant, dans la logique bergsonienne, la doctrine ascétique a échoué dans sa démarche, puisqu’elle invite l’homme à renoncer au vouloir-vivre. Or, ce dernier participe à son être. Tout comme Schopenhauer, Bergson rejette l’idée d’une renonciation à la volonté de vivre inhérente à la vie et déterminante dans la distinction entre l’homme et l’animal. Toutefois, il consent à une certaine forme d’ascèse volontaire motivée par l’amour du genre humain, car il y voit un des moyens permettant à l’homme de s’affranchir de la matérialité. Si le mystique a réussi à accéder à l’élévation, c’est parce qu’il possède une certaine capacité à contourner la matérialité sans renoncer à la vie. La “dépossession de soi” manifeste bien le renoncement à la matérialité. D’où son opposition à Schopenhauer, pour qui, la personne qui vit de l’ascèse par hédonisme reste irrationnel et infructueux. Chez Bergson, dans l’ascèse mystique, tout est orienté vers l’amour, ce qui lui donne un sens positif. En fait, pour lui, « *ce qui est beau, ce n’est pas d’être privé, ni même de se priver, c’est de ne pas sentir la privation* »¹⁷³ comme une contrainte, mais de l’accepter délibérément, si l’on prend conscience de ses effets positifs. En invitant l’homme à renoncer aux besoins superficiels, la doctrine ascétique lui rappelle qu’il faut se contenter de l’essentiel pour parvenir au bonheur. Autrement dit, le retour à la simplicité, en se débarrassant de la superficialité, lui permet de vivre pleinement. Tel est l’apport de l’ascétisme dans le processus spirituel et moral de l’humanité que Bergson minimise, contrairement à celui du mysticisme, tout en reconnaissant son intérêt.

Ainsi, l’ascétisme prépare la montée vers le principe créateur. Il favorise la libération de la matérialité, principal obstacle pour l’ascension de l’âme. Tout comme l’ascétisme, l’élan mystique introduit l’âme dans l’intimité divine et lui dévoile son essence véritable, en la dépouillant de toute la superficialité qui la masque. À vrai dire, le mysticisme doit sa réussite à son sens de l’ascèse, c’est-à-dire au renoncement à tous les profits et intérêts superficiels qui enferment l’homme dans la clôture, comme l’exprime son affirmation : « *L’acte par lequel l’âme s’ouvre a pour effet d’élargir et d’élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des*

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 329.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 58.

formules »¹⁷⁴. De là, concluons que l'élan mystique se réduit à un acte spirituel visant le salut de l'humanité.

Il cherche à la replacer dans son élan originel afin de retrouver le sens de la vie, ce qui explique que Bergson considère de l'apparition de la mystique comme la première tentative de retour de l'humanité à l'élan originel et à la spiritualité. Il considère la Renaissance comme l'aube de la mystique complète, et par ailleurs l'antichambre des temps modernes qui verront le basculement du monde, parce qu'elle correspond non seulement à l'époque des grandes efflorescences artistiques et intellectuelles, mais surtout religieuses et mystiques en Occident. Il fait remonter la réapparition de l'élan mystique aux XV^e et XVI^e siècles, siècles des grands mystiques espagnols : Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Pour lui, d'ailleurs le grand mérite de l'Espagne vient de cette mystique. Dans ses "Discours de Madrid", il fait son éloge en tant que terre de mystiques, plus exactement la Patrie des deux grands mystiques.

Or, vu le contexte historique dans lequel émerge cette mystique complète ayant pour but d'entraîner l'humanité entière dans un processus de spiritualisation c'est-à-dire l'une union intime avec son principe créateur, tout se passe comme si elle était d'avance vouée à l'échec. Cependant, malgré toutes les tribulations de l'époque moderne : révolution industrielle, capitalisme moderne, réformes politiques et institutionnelles, divorce entre philosophie et religion, etc. ; la mystique bergsonienne réussira à creuser son chemin dans l'histoire, en s'adaptant elle aussi. Cette mystique triomphera des tares de la modernité, notamment de l'amour du confort et du luxe.

Bergson adosse le salut de l'humanité à la mystique pour deux raisons : elle correspond au domaine de prédilection de l'âme, point focal de l'itinéraire spirituel, et possède une haute moralité. Dans sa théorie, le philosophe apprécie particulièrement sa visée pratique. Il fait coïncider sa forme complète avec l'étape où l'expérience mystique allie contemplation et action, c'est-à-dire quand l'âme remplie de la présence divine est propulsée vers l'action, comme le confirme son assertion : « Elle [l'âme] élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l'utilise »¹⁷⁵. La principale résistance de l'âme venant des besoins matériels, son dépouillement participe à la finalité universelle. Dès lors, le choix de la mystique se justifie puisqu'elle renvoie à l'ultime étape de l'élévation spirituelle, coïncidant avec l'adhésion de la volonté humaine au vouloir divin, étape où l'homme a fini de dompter la matérialité. C'est dans cet ordre d'idées que Bergson définit le mystique comme « une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine »¹⁷⁶.

En résumé, le mystique cherche à communiquer à l'humanité entière un élan spirituel et l'invite à poursuivre l'acte créateur de vie. Mais si l'on se réfère à l'histoire mystique, force est de constater que cette noble mission est loin d'être achevée. Elle semble même proche de l'échec.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

3.1.4.2.2. **L'échec mystique**

Dans l'interprétation bergsonienne de la mystique, le triomphe de cette dernière réside dans le retour à la simplicité qui lui fait découvrir son essence véritable : l'amour. Ainsi, la vocation mystique consiste à dévoiler l'Amour et à propager l'*élan d'amour* qui mènera l'humanité entière à sa destinée : l'*humanité divine*. Tel est le long processus que l'humanité cherche à réaliser sans en prendre conscience, si l'on analyse *a posteriori* l'histoire spirituelle, religieuse, morale et même politique.

Aux yeux de Bergson, l'humanité avait bien débuté son processus mystique menant à l'Amour originel avec l'avènement de l'industrie. En effet, si le principal obstacle à l'élévation de l'âme reste la matière, cette dernière semblait reléguée au second plan si l'on considère que ses besoins matériels étaient presque résolus par l'industrie. En favorisant l'amélioration de ses conditions matérielles, l'on pouvait s'attendre à une libération de l'homme pour vaquer à ses préoccupations spirituelles. Du moins, la révolution industrielle faisait miroiter cet espoir pour l'humanité, car elle a réellement bouleversé toutes organisations sociales, politiques et économiques. Toutes ces transformations « *prouvent expérimentalement que les masses ne sont pas condamnées à une vie de servitude et de misère comme une nécessité inéluctable : la délivrance devient possible dans un sens tout nouveau* »¹⁷⁷. Cette délivrance correspond à la purification spirituelle de l'humanité. Paradoxalement, l'humanité va s'égarer en détournant la mécanique de sa finalité spirituelle. Elle choisira de s'enfermer dans le cercle de la matérialité, plus précisément dans l'amour du luxe et du confort.

En brisant la clôture de la matérialité, la mystique complète inaugure la nouvelle voie que l'humanité doit emprunter pour opérer les transformations morales, sociales et politiques indispensables pour son bonheur. Cette voie n'est autre que l'ouverture à l'*élan d'amour*, source de la vraie morale. Si, on remonte aux origines de la mystique, on peut voir que les différentes formes de mystiques incomplètes et complètes ont participé au dévoilement de l'élan originel de l'amour. Autant dire que cet élan mystique coïncide d'une certaine manière avec l'*élan d'amour*. Bergson considère l'élan mystique comme inhérent à la vie et donc à l'humanité, ce qui fait de tous les hommes de potentiels mystiques. C'est à ce titre qu'ils peuvent saisir l'écho de la mystique et adhérer à la mysticité.

Malheureusement cet appel à la mysticité va échouer. La première raison de cet échec est liée à la difficulté de l'élan mystique à entraîner l'humanité entière à sa suite. De fait, pour que la morale soit efficace, il faut que tous les hommes suivent le mouvement de l'*élan d'amour*, en vivant de l'amour universel, à l'instar des mystiques complets. C'est à cette seule condition que l'acte constitutif de l'*humanité divine* peut s'accomplir. En reprenant la marche¹⁷⁸ de la vie là, où elle s'était arrêtée en s'enfermant dans la clôture, la mystique a ouvert à l'humanité la voie vers sa destinée. Mais, observe Bergson, elle semble encore hésitante. Or, il faut que la totalité ou, à défaut d'obtenir la totalité, qu'une partie de l'humanité adhère, tout

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51.

en espérant qu'elle finira par entraîner le reste. Donc, si l'adhésion totale de l'humanité à l'*élan d'amour* correspond au triomphe de l'élan mystique, ce triomphe est loin d'être réalisé.

Ce qui constitue une autre difficulté pour la mystique c'est qu'elle doit patienter encore et attendre le moment opportun. Mais vu la finitude des hommes qui communiquent l'émotion créatrice, il s'avère nécessaire de trouver d'autres alternatives pour conserver l'élan, de crainte que le feu de l'amour ne s'éteigne par manque de mystiques. C'est ce qui explique, soutient Bergson, la création de communautés de disciples autour des grands mystiques. De là, vient la ramification de l'élan mystique dans le but de conserver l'amour créateur. Ainsi, ces « *sociétés spirituelles* »¹⁷⁹, comme il les appelle, se présentent comme des gardiennes de l'*élan d'amour*. En attendant l'intervention de la providence en sa faveur, l'amour-émotion doit se contenter de rayonner dans ces petits foyers de charité créés par les grands mystiques.

Or, vu le nombre restreint de ces foyers, force est de constater que leur émotion reste insuffisante pour entraîner l'humanité entière dans leur élan. Telle est l'autre raison de l'échec de l'élan. Faut-il, dès lors penser que l'*élan d'amour* est condamné à disparaître de la vie ? Dans son optimisme, Bergson fait résider la force mystique dans sa patience et son espérance. Il demeure convaincu que les hommes les plus réticents finiront par adhérer à l'amour s'ils découvrent leur essence commune. Il affirme : « *Si quelques-uns suivent, et si les autres se persuadent qu'ils le feraient à l'occasion, c'est déjà beaucoup : il y a dès lors, avec le commencement d'exécution, l'espérance que le cercle finira par être rompu* »¹⁸⁰. Tout cela n'est qu'une question de temps et de volonté, comme nous pouvons le constater, quand il déclare que « *demain la voie sera libre, dans la direction même du souffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s'arrêter* »¹⁸¹.

En attendant que les conditions matérielles soient favorables à sa propagation générale, l'élan mystique reste à l'état latent. Certes, il ne sera pas restauré immédiatement pour l'humanité entière. Mais, l'essentiel est que son appel à l'amour continue de retentir dans le monde pour gagner de plus en plus de cœurs et, au moment opportun, tous les hommes adhéreront à l'*élan d'amour* qu'elle aura diffusé.

En somme, le grand mérite des génies mystiques c'est d'avoir découvert le chemin à suivre pour retourner au principe originel de la vie, autrement dit à l'Amour. Cette découverte est à l'origine de l'élargissement de leur amour au genre humain et de la bienveillance à son égard. Ainsi, ils ont dévoilé le vrai fondement de la morale humaine, l'Amour, qui sauvera l'humanité des stupidités menaçant son existence. Telle est l'essence de l'enseignement de la mystique qu'il ne faut pas perdre de vue.

L'autre raison de l'échec mystique s'explique par les dérives morales occasionnée par son ouverture à l'universalité. De fait, la nécessité de passer de la clôture à l'ouverture imposée par le contexte moral a engendré des effets contraires. Elle a

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 250.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 333.

abouti à une ouverture en vue de la domination des autres. Ce qui explique les guerres de conquête et les rivalités entre peuples. Or, en proposant une ouverture, la mystique visait la construction d’une fraternité universelle. Pour comprendre ce paradoxe, il faut partir de la société close et de sa morale. Selon Bergson, les contraintes de la morale close ont conduit à une inversion de la tendance naturelle de la vie, autrement dit au passage de l’amour à la haine. Or, si la morale est voulue par la nature, qui veille précieusement à la conservation de la vie, c’est parce qu’elle contribue à son maintien. Elle est prête à intervenir si le besoin se ressent, d’où la création de nouveautés chaque fois que la vie est menacée par des dangers physiques ou par des immoralités. En ce sens, la création de nouvelles espèces et de nouvelle morale par la mystique s’explique par l’intervention de la nature, ainsi qu’en témoigne notre auteur : « *Pour peu que l’intelligence ait dérangé l’instinct, vite il faudra qu’elle [la nature] s’emploie à remettre les choses en place et à défaire ce qu’elle a fait* »¹⁸². Ce qui revient à dire que l’intelligence peut représenter aussi un obstacle à l’évolution de la vie. C’est le cas par exemple quand elle s’attache à la matérialité au risque de se détourner du sens de la vie, que le mystique vient rétablir.

Par ailleurs, l’appel mystique pour l’ouverture universelle dépasse la nature. Elle n’est pas le fruit d’une variation naturelle, comme le laisse entendre Bergson : « *L’humanité ne se fût pas modifiée, au point qu’une société unique, embrassant tous les hommes, apparût comme possible* »¹⁸³. L’ouverture n’est ni imposée ni prévue par la nature, bien qu’elle l’ait rendu possible. En d’autres termes, la nature a doté l’espèce humaine d’un instinct guerrier, mais sans viser l’extinction de sa vie. C’est la raison pour laquelle elle laissait la porte ouverte à une éventuelle solution pour dépasser cet instinct guerrier, cette solution n’étant rien d’autre que l’ouverture des clôtures établies par les hommes. L’ouverture mystique contribue justement à l’effort de la nature pour contrecarrer tout danger intellectuel. Bergson explique : « *Des menaces de guerre peuvent déterminer plusieurs petites sociétés à s’unir pour parer au danger commun* »¹⁸⁴.

Ainsi la guerre illustre la fonction disruptive de l’intelligence que la nature cherche à contenir en inspirant à la société close l’union avec d’autres pour se défendre. Bruno Karsenti résume avec concision ce danger quand il affirme que « *l’individu, source autonome d’actions, imprime à l’espèce des variations telles qu’elle en vienne à se disloquer* »¹⁸⁵. Ici, ce commentateur met bien en évidence le paradoxe de l’intelligence, cette faculté d’invention pour continuer l’effort créateur de la vie, faculté qui paradoxalement parvient à remettre en cause cet effort créateur dont elle est issue. Il voit en l’intelligence le grand perturbateur du processus moral de l’humanité. Une question demeure : comment expliquer la formation de la fonction disruptive de l’intelligence ?

¹⁸² *Ibid.*, p. 95.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁸⁵ Introd. de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 31.

3.1.4.3. De la mystique à la mysticité de la vie dans la pensée bergsonienne

La fonction disruptive de l'intelligence vient sans nul doute de la mysticité que Bergson établit et sur laquelle il s'appuie pour fonder sa nouvelle morale. En réalité, l'appel des mystiques fait écho à la mysticité du philosophe lui-même. Précisons que par mysticité, nous entendons la place prépondérante que Bergson accorde au sentiment d'amour dans sa théorie morale, conception qu'il expose sommairement à la fin du dernier chapitre de l'ouvrage *Les deux sources*¹⁸⁶. Nous dirons même que la mystique chez lui n'est qu'un moyen de propagation de cette mysticité. C'est là une des difficultés de la conception bergsonienne de la mystique. Il nous semble que le philosophe propose une mysticité qui lui est spécifique, en faisant de l'amour le sens de la vie et le fondement moral, mysticité qu'il appuie sur le mysticisme classique dans sa démonstration. Ces deux formes de mysticité, qui se côtoient dans sa réflexion morale, sèment une grande confusion dans l'esprit du lecteur. Mais Bergson reste logique dans sa pensée puisqu'il utilise la mysticité religieuse comme méthode, conjuguant ainsi les deux facultés de connaissance, l'intuition et l'intelligence, dans sa réflexion morale. Plus précisément, il considère la mystique comme l'étape où « *la frange de l'intuition qui entoure l'intelligence s'élargit assez pour s'appliquer tout le long de son objet* »¹⁸⁷. Parce que le retour à l'élan originel ne peut s'opérer que par l'instinct intuitif entourant l'intelligence, Bergson fait correspondre l'intuition mystique à ce retour intuitif. De ce retour à la source de la vie, surgit la nouvelle force qui embrasera l'humanité entière : l'Amour ou *élan d'amour*.

Son choix de l'amour comme principe moral justifie la différence de nature d'avec les autres formes d'amours filial, paternel, maternel, conjugal, patriotique, etc. Certes cette distinction n'est pas exempte de critique puisque l'amour universel peut naître à partir d'un cercle d'un amour particulier. Mais ce qui importe pour Bergson, c'est la conversion de l'âme et des tendances naturelles, c'est-à-dire leur passage de l'émotion naturelle à l'émotion supra-naturelle embrassant l'humanité entière, ce qui fait dire à Florence Caeymaex que l'émotion, plus précisément l'amour, « *est ce par quoi l'espèce humaine sort des mains de la nature et s'affirme comme création de nouveauté* »¹⁸⁸. On comprend mieux l'intérêt bergsonien pour la notion chrétienne d'amour-charité, fondement de l'éthique chrétienne, qu'il assimile à l'*émotion supra-intellectuelle*, fondement de sa propre morale.

À l'examiner de près cette nouvelle morale, la morale de l'amour, n'est pas une invention de la nature, mais plutôt la sienne. Dans le même ordre d'idées, la création d'une société unique ou *humanité divine*, finalité universelle, qu'il considère comme un rêve, renvoie à son rêve personnel pour l'humanité. Pour ce faire, il

¹⁸⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 253.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸⁸ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 218.

pousse à bout son parallélisme entre la création de la vie et celle de l’amour, quand il affirme :

« *De même qu’il s’est trouvé des hommes de génies pour reculer les bornes de l’intelligence, et qu’il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu’il n’avait été possible de donner tout d’un coup à l’espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s’en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l’humanité en général dans un élan d’amour* »¹⁸⁹.

Ce parallélisme entre l’évolution de la vie et celle de l’amour lui permet d’ailleurs de remonter aux origines même de la vie et d’y greffer l’élan d’amour, légitimant ainsi son statut de principe et de fondement moral. Ce statut attribué à l’amour le hisse au-dessus de la nature et fait de lui le seul garant du respect et de l’égale dignité des hommes.

En définitive, que retenir du besoin de “supplément d’âme” ? Il correspond à l’urgence d’élaborer une nouvelle morale capable de vaincre la matérialité qui empêche l’homme de vivre en paix et en harmonie avec ses semblables. En effet, Bergson reste convaincu que la vraie morale doit être fondée sur le sens même de la vie. Elle doit contenir les intérêts égoïstes et matérialistes qui n’engendrent qu’immoralités et souffrances. Il voit d’ailleurs dans les guerres du XX^e siècle un conflit entre la puissance morale et la puissance matérielle. On peut aisément deviner que la puissance morale est incarnée par la France, comme en témoignent ses discours de guerre, et la puissance matérielle par l’Allemagne. Autrement dit, son pays incarne le modèle d’une civilisation aux valeurs universelles méritant d’être propagées, alors que son adversaire incarne la barbarie.

Mais, avec le recul philosophique, il finit par se rendre à l’évidence de la vraie nature humaine. Dans l’humanité, en effet, la barbarie comme la civilisation sont deux états de développement jamais acquis à l’avance, ni une fois pour toutes, ce qui le conduit à repenser la morale en partant de cette conviction. Aussi, propose-t-il de remonter à la vie même pour saisir la source de toute moralité. C’est dans cette optique que la mystique lui sert d’instrument pour rappeler l’existence d’une réalité spirituelle et universelle fondant la vraie morale. Par la même occasion, il rétablit la spiritualité évacuée de la philosophie française. Dès lors, Bergson se fait le messager qui veut délivrer ses concitoyens de l’obscurantisme. Parce que la solution efficiente face aux stupidités humaines dépend de cette spiritualité, il la restaure et la prolonge par sa théorie morale de l’amour.

3.2. LA REFONDATION BERGSONIENNE DE LA MORALE

Dans la pensée de Bergson, toute l’histoire religieuse et politique peut contenir dans sa théorie morale qui présente l’amour comme le vrai principe, établissant ainsi une relation étroite entre l’amour et la morale. Il faut dire que chez lui le problème du fondement de la morale et de la religion, problème élargi à la politique, fait appel à une refondation métaphysique qui correspond avec sa métaphysique

¹⁸⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

de l'amour. Contrairement à ses devanciers, en particulier Kant, Bergson préfère déduire le principe moral de l'expérience, ce qui explique qu'il s'appuie sur des expériences morales, religieuses, mystiques et politiques. De son étude, il conclut que l'amour est le principe suprême de la moralité capable d'établir des relations humaines vraies, pacifiques et durables. La morale fondée sur l'amour devient indubitablement juste et efficiente, parce que garante de la liberté, de l'égalité et de la dignité de tous les hommes sans exception.

Par ailleurs, cette morale de l'amour favorise la création d'une fraternité universelle : l'*humanité divine*. Parce que tous les hommes sans exception, du premier au dernier vivant, sont issus d'un élan originel d'amour, ils sont tous objets d'amour, créés par amour et pour l'amour. En un mot, leur origine, leur essence et leur destinée résident dans l'Amour. Précisons cependant qu'ils sont créés en tant que personnalités, c'est-à-dire des consciences individuelles appelées à s'accomplir dans l'amour, qui dans leur processus se confronteront aux multiples obstacles de la vie. Ce sont ces obstacles qui les contraignent à bifurquer de l'*élan d'amour*, en engendrant la haine, l'ostracisme et les guerres. Ces maux, contraires à l'amour, semblent remettre en question l'idée d'un élan universel de l'amour.

Mais ce n'est là, qu'une méconnaissance de la nature de l'amour et de son corollaire l'*élan d'amour* car, en tant que principe inaltérable, il ne peut être estompé. Aussi réussit-il toujours à resurgir chez d'autres individus et à poursuivre son itinéraire. Parce que l'humanité, obsédée par les progrès spectaculaires de la technique, avait fini par oublier sa raison d'être, l'amour, elle s'est enlisée dans une convoitise mortelle. Or, l'élan créateur la veut pour la vie et l'amour. C'est pour cette raison qu'il inspire toujours des solutions pour sauver cette humanité en perdition. Ces solutions passent par certains êtres exceptionnels, les sages et les mystiques, qui ont pour mission de rappeler à l'humanité sa destinée : l'amour universel. Pourtant, son élan reste enfoui dans les profondeurs, attendant son heure pour embraser l'humanité entière.

Quelle est cette heure ? Arrivera-t-elle un jour ? Pourquoi l'humanité a-t-elle dévié de l'*élan d'amour* ? La société a-t-elle échoué dans sa morale ? Quelle morale aidera l'humanité à vivre dans la fraternité. Voilà autant de questions qui articuleront notre analyse de la morale bergsonienne de l'amour.

3.2.1. La nouvelle méthode pour penser la morale

Si la nécessité d'une morale pour l'humanité demeure incontestable, la question de la méthode divise les théoriciens. Pour Bergson, il est même urgent de trouver une méthode objective pour mener la réflexion morale car, pense-t-il, l'échec de la morale classique est lié à sa méthode demeurée trop intellectualiste pour convaincre les hommes. Ce constat le conduit d'abord à résoudre la question méthodologique, avant d'élaborer sa propre théorie morale. Vers la fin du premier chapitre de l'ouvrage *Les deux sources*, il expose brièvement cette nouvelle méthode. D'ailleurs, pour lui, c'est là le grand mérite de cet ouvrage, comme il l'affirme dans son d'indignation contre Loisy.

Cette méthode, permettant « d’aller chercher l’expérience à la source [...] de remonter le courant de l’existence jusqu’à sa source première qui est la vie »¹⁹⁰, c’est sa méthode intuitive philosophico-mystique. En scrutant l’épistémologie bergsonienne, en effet, nous retrouvons son intuition philosophique prolongée par l’intuition mystique comme seule méthode pour penser la source de la morale : l’amour. Ce qui confirme que sa morale de l’amour n’est que le prolongement de sa métaphysique. Plus exactement, sa théorie morale et sa théorie métaphysique de l’amour constituent les deux versants de sa pensée de 1932. Sa nouvelle méthode qu’il présente pourtant comme le cœur de l’ouvrage *Les deux sources*, il l’expose brièvement. Mais, la place prépondérante qu’il lui accorde nous oblige à nous attarder sur la démarche et sur les hypothèses majeures de sa démonstration.

3.2.1.1. **Un raisonnement par l’absurde**

Au premier abord, l’élaboration de la méthode bergsonienne pour penser la morale se perçoit comme une entreprise complexe. En effet, Bergson opère une synthèse de plusieurs méthodes. Il déclare :

« *La vérité est qu’il faut procéder par tâtonnement et recoupement, suivre à la fois plusieurs méthodes différentes dont chacune ne mènerait qu’à des possibilités ou des probabilités : interférant entre eux, les résultats se neutraliseront ou se renforceront mutuellement ; il y aura vérification et correction réciproque* »¹⁹¹.

Cette méthode à la charnière de la biologie, de la mystique, de la philosophie, de la sociologie, en un mot, de toutes les sciences humaines, embrasse un champ très vaste. En fait, sa réflexion morale part de la nature à Dieu, et de Dieu à l’homme en passant par la biologie, la philosophie, la mystique et la religion. Elle embrasse le réel et le transcendant, ce qui explique sa méthode atypique qui doit suivre le processus dynamique de la vie depuis les origines jusqu’à son accomplissement. En ce sens, le philosophe pense la morale comme un processus et non comme un ensemble de lois fixant les codes de conduites. On comprend dès lors que sa réflexion morale suive l’évolution vitale, en mettant l’accent sur les interactions individuelles et sociales.

Pour remonter à l’origine de la sociabilité et de l’immoralité qui gangrène l’humanité du XX^e siècle, Bergson part de l’idée d’une nature idéale avec une morale pure, c’est-à-dire non modifiée par l’homme civilisé, et pose un raisonnement par l’absurde, comme il en témoigne :

« *La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l’âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d’âme pour la propagande et par l’exemple : l’effet, une fois, obtenu compléterait rétrospectivement sa cause ; des sentiments nouveaux, d’ailleurs évanouissants, susciteraient la*

¹⁹⁰ Cf. texte de Camille de Belloy, o.p. dans WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle, op. cit.*, p. 138.

¹⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 292.

législation nouvelle qui semblait nécessaire à leur apparition et qui servirait alors à les consolider »¹⁹².

Le constat qui se dégage est sa démonstration part d'un état fictif pour aboutir à l'élaboration de la morale fondée sur l'amour, émotion révélée par la mystique. Et même la mystique, dans sa pureté qu'il fait coïncider avec la vraie morale, n'a jamais existé. Autant dire que Bergson élabore sa théorie morale à partir de concepts fondamentaux, tels qu'émotion, élan, amour, mysticité, etc., qui constituent la charpente de sa théorie de l'*élan d'amour*. Rappelons que l'élan qui traverse l'humanité pour aboutir à la morale nouvelle n'est autre que l'*élan d'amour*, puisque Bergson a dépassé la dimension biologique que l'*élan vital* illustre, pour se consacrer à la dimension morale où le concept d'*élan d'amour* joue le même rôle que l'*élan vital* dans sa philosophie de la vie.

Son analogie entre les deux élans, celui de la vie et celui de l'amour, explicite le processus évolutif de l'amour, l'essence universelle, sur lequel se fonde la vraie moralité. Ce qui justifie son choix de la métaphysique l'amour comme le soubassement de sa morale. Ainsi, l'une ne peut se comprendre sans l'autre. Bergson pouvait même s'arrêter à la métaphysique de l'amour et en déduire une morale. Mais, par souci de transparence, il préfère exposer sa propre méthode pour asseoir sa morale.

Cette méthode pour penser le fondement moral se veut d'abord métaphysique et positive, car Bergson entend le saisir par l'expérience, avant de le conceptualiser. Partant de l'expérience humaine, il cherche à saisir les forces qui poussent la volonté à agir moralement. Il déclare : « *L'obligation, comme on pourrait le croire, n'est pas descendue d'en haut, c'est-à-dire d'où les maximes sont déduites ; elle est remontée d'en bas, je veux dire du fond des pressions, prolongeables en aspirations, sur lequel la société repose* »¹⁹³. Ainsi, il comptait partir du vécu de certains hommes pour remonter au fondement moral.

Or, force est de constater qu'il commence par poser des hypothèses, celles de clôture et d'ouverture. Ce qui revient à dire sa démarche consiste à déduire la réalité d'un état idéal, démarche que nous assimilons à un raisonnement par l'absurde. Pour mieux la comprendre, il convient d'examiner les hypothèses de clôture et d'ouverture qui lui servent de support dans son raisonnement.

3.2.1.2. *Les hypothèses de clôture et d'ouverture*

Le problème de la clôture et de l'ouverture qui sous-tend la pensée bergsonienne de l'amour, se dessine aussi en toile de fond de sa théorie morale. De fait Bergson présente l'amour comme un élan universel qui progresse en oscillant entre la clôture et l'ouverture. Cette polarisation de l'amour justifie d'ailleurs sa portée

¹⁹² *Ibid.*, p. 78.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 93.

morale chez Bergson. Cependant, il convient de noter que ces hypothèses, ou dualisme clos/ouvert, font l’objet d’amalgame, voire de contresens, qu’il convient de dépasser pour mieux saisir sa morale.

Rappelons d’abord que la pensée bergsonienne débouche sur une polarisation. C’est dire que le philosophe fait évoluer toutes les tendances et déterminations de la vie entre deux extrémités : amour clos/amour ouvert, société close/société ouverte, morale close/morale ouverte, mais ne les oppose nullement, contrairement à ce qu’attestent certains de ses commentateurs, en particulier les sociologues Albert Bayet et Georges Gurvitch¹⁹⁴. De l’avis de ces derniers, Bergson oppose le clos et l’ouvert et les conçoit comme des entités inconciliables. Ainsi, leur thèse réduit sa pensée à un dualisme que lui-même rejette. Dès lors, comment définir les notions de clôture et d’ouverture pour concilier ce dualisme ?

Dans sa métaphysique, la clôture désigne toutes les pratiques, qu’elles soient morales, religieuses ou politiques, non-fondées sur l’amour universel, parce qu’étant soumises à une logique d’action interne limitée aux groupes restreints. Cette limite, qui implique une hostilité virtuelle à l’égard des étrangers au groupe, fait appel à une ouverture pour endiguer toute hostilité ou tout ostracisme, dont les conséquences ne peuvent qu’être humainement déplorables. Pour Bergson, la situation du XX^e siècle, qui impulsa sa quête morale, correspond à un état de clôture faisant appel à une ouverture. Pour éviter de sombrer dans le pessimisme face aux tribulations humaines, il préfère penser la morale à partir d’hypothèses.

En fait, la démarche bergsonienne consiste à partir « *d’une fin qui ne serait que provisoire et qui exigerait par conséquent un effort sans cesse renouvelé* »¹⁹⁵ pour atteindre la source morale. Cette fin provisoire c’est l’amour clos qui fait appel à un effort continu de création, pour ramener l’humanité à sa destinée finale : la fraternité universelle. Ainsi, cet état de clôture renvoie à un état fictif qui met en exergue les paradoxes de l’humanité soumise aux seules lois naturelles, état qui contraste avec celui d’ouverture.

Aussi entend-il par l’hypothèse d’ouverture, d’où il fait découler les notions de justice, de liberté et d’égalité, toutes les pratiques visant l’amour universel, autrement dit l’amour du genre humain. Cette ouverture aboutit à la construction d’une fraternité englobant l’humanité entière. Parce que l’amour originel, qui s’actualise dans le cours de l’histoire et progresse vers son accomplissement, ne peut se contenter de groupes et sociétés restreints, il doit les dépasser et créer une fraternité universelle. Or, ce dépassement ne peut s’opérer que si l’amour gagne tous les cœurs. Mais, vu le contexte historique marqué par les guerres et les hostilités de tout sorte, l’humanité semble plus disposée à la clôture qu’à l’ouverture, à la haine qu’à l’amour du genre humain.

En résumé, dans la logique bergsonienne, le clos et l’ouvert se présentent comme deux pôles entre lesquels l’homme doit choisir, et de son choix dépend l’orientation de sa vie. Pour autant, si paradoxal que cela puisse paraître, Bergson

¹⁹⁴ Cf. Dossier critique dans *Ibid.*, p. 597, ss.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 78.

ne les oppose pas. Il les pense dans une relation dynamique et une logique de l'altérité. Parce que la vie s'explique à partir du principe de différenciation, toutes ses déterminations parfois contradictoires, comme le clos et l'ouvert, peuvent s'inscrire dans une polarisation dialectique. D'ailleurs, Bergson préfère l'image de la spirale pour illustrer la négation et le dépassement constant qu'opère l'homme tout au long de l'évolution.

De ce fait, ce dualisme clos/ouvert ne renvoie pas à deux états s'excluant mutuellement, mais à deux états qui alternent en permanence dans l'histoire, visant des formes de plus en plus élevées. C'est en ce sens qu'il fait remarquer que « *la société close s'est toujours constituée en se refermant après s'être momentanément ouverte* »¹⁹⁶. Cette assertion infirme la critique de Gurvitch¹⁹⁷ stipulant que Bergson n'admet aucun passage possible entre une société close et une société ouverte. Ce qui est contraire à sa perspective, car toute société vit dans la tension permanente du désir de dépasser les clôtures. Autrement dit, elle alterne entre l'ouverture et la fermeture qui, toutes deux, conditionnent son progrès. Parfois, elle fait des bonds, parfois elle échoue ; mais chaque fois qu'elle réussit à briser une clôture, son élan progresse un peu plus vers sa finalité. D'où nous concluons que le processus d'ouverture ne s'opère pas une fois pour toutes.

Bien que la société humaine, ou l'*humanité humaine*, soit encore loin de son accomplissement, c'est-à-dire de la création d'une *humanité divine*, elle s'y rapproche tout de même. En outre, ce sont là les deux types d'humanité : l'*humanité humaine* et l'*humanité divine*, qui incarnent respectivement la clôture et l'ouverture. Entre ces deux extrémités, Bergson conçoit une étape intermédiaire : la société mixte qui correspond à la société réelle, c'est-à-dire à la sienne, où les deux tendances s'entremêlent. Ainsi, dans sa philosophie, la "mixité" peut être pensée comme une différence ontologique qui concilie deux tendances contraires : l'actuel et le virtuel. Pour être plus explicite, disons que la société mixte comporte une part d'*humanité divine*, en tant que virtualité, et d'*humanité humaine* comme une actualité habitée par la tension virtuelle, mieux encore un état de clôture dominé par la tension d'ouverture.

3.2.1.3. *La tension entre clôture et ouverture comme expression de la finitude de l'élan d'amour*

3.2.1.3.1. *De la société close à la société ouverte*

L'humanité a donné progressivement naissance à la forme de société la plus élevée. Autrement dit, sa vie sociale a aussi connu une évolution réelle, c'est-à-dire des progrès et des transformations profondes. Elle est passée de la forme sociale

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹⁷ Cf. « La théorie sociologique de Bergson » cité dans le Dossier critique dans *Ibid.*, p. 613.

la plus élémentaire à la société civilisée, de la société close à la société ouverte. Mais quelle distinction Bergson fait-il entre ces deux formes de vie sociale ?

La société close représente la société naturelle dominée par l’instinct primitif qui pousse les hommes à la cohésion sociale pour leur survie. En ce sens, elle semble analogue à la société animale orientée par l’instinct vers la finalité de l’espèce. Cependant, à cause de l’intelligence, la société humaine se distingue de la société animale qui reste une simple réalité biologique régie par des lois mécaniques. Pour Bergson, il n’a jamais existé d’homme sans intelligence ni sans société. Même à l’état rudimentaire, l’intelligence détermine l’orientation sociale de l’humanité depuis ses débuts. D’où sa conviction que la société est l’apanage de l’homme. Parler de “société animale” c’est utiliser un langage métaphorique.

Cette précision permet de clarifier le sens du concept “primitif” qu’il attribue à la première forme de société humaine. Contrairement à la sociologie qui oppose le primitif au civilisé, pour Bergson, « *le primitif est disponible comme une attitude mentale cohérente qui peut faire retour à la conscience du civilisé en cas de danger* »¹⁹⁸. Cette conception du primitif en fait un état latent qui se retrouve aussi bien dans les sociétés peu évoluées, que dans les sociétés plus civilisées. Ainsi, le civilisé demeure un primitif latent, puisqu’il conserve en lui l’instinct naturel auquel il peut recourir à tout moment, surtout en cas de danger. En termes bergsoniens, nous dirons que l’état naturel demeure sous le vernis de la civilisation. Ce qui nous autorise à penser qu’il peut, à tout moment, se laisser dominer par l’instinct. On comprend mieux la comparaison de Bergson qui stipule que « *le civilisé diffère surtout de primitif par la masse énorme de connaissances et d’habitudes, qu’il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient* »¹⁹⁹. Cette affirmation nous édifie davantage sur la différence entre le civilisé et le primitif qu’il ne faut pas confondre avec le barbare, contrairement à ce qu’on pourrait imaginer.

Chez Bergson, l’attitude primitive ne renvoie pas à la barbarie, au sens premier du mot, c’est-à-dire au sauvage qui n’est autre que l’animal, puisque le primitif est un être social et intelligent radicalement différent de l’animal. Il est soumis à des obligations sociales différentes des nôtres. De fait, la nature dispose tout homme à une sociabilité restreinte, autrement dit à une société close organisée en vue d’un intérêt naturel, à savoir la conservation de la vie et la sécurité, les deux finalités que Bergson assigne à la société naturelle. Cette organisation sociale et morale impose la solidarité uniquement entre les membres. Cette exclusivité laisse deviner que la société close ne bannit ni l’ostracisme, ni l’indifférence envers étrangers. En d’autres termes, la clôture sous-tend une hostilité virtuelle, puisque sa morale ne s’applique qu’à l’intérieur du groupe.

En somme, la société close, voulue par la nature et composée d’êtres intelligents, dispose de la liberté de choisir sa propre organisation sociale. Mais, en réalité, cette liberté se limite au cercle restreint, car son organisation ne vise que le maintien de la pression sociale, c’est-à-dire l’obligation morale chez les membres du groupe. Pour atteindre son objectif, la société close s’appuie sur des institutions, qu’elles

¹⁹⁸ Cf. Note 55 dans *Ibid.*, p. 382.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 24.

soient religieuses, morales ou politiques, pour résister au danger de l'intelligence qui la menace en permanence de dissolution. À ce propos, Florence Caeymaex fait remarquer que les institutions sont justement faites « *pour une société close, c'est-à-dire : un tout déterminé et limité dont la discipline assure la cohésion interne et la défense contre les menaces extérieures* »²⁰⁰. Notons au passage que l'homme est naturellement porté à la résistance face à l'obligation sociale. Bergson va même plus loin en soulignant que « *le mécontentement est congénital* »²⁰¹ chez lui. Ce mécontentement le pousse toujours à la quête de transformations dont dépend son progrès. C'est cette ambition qui a suscité en lui l'aspiration de dépasser l'intention de la nature : le besoin d'une société ouverte qui, dans un premier temps, dégénère malheureusement en guerres de conquête et de domination au XX^e siècle.

Or, l'ouverture aux autres devait aboutir à la création d'une société ouverte, opposée à la société close, qui correspond à une fraternité universelle unissant tous les hommes. Comme telle, elle représente un idéal de vie difficile à réaliser. Seules quelques âmes d'élite essaient, selon Bergson, de la matérialiser, mais non sans difficulté. En effet, la société ouverte se construit progressivement à travers des individualités exceptionnelles, notamment les mystiques. Ces derniers coïncident avec l'effort créateur de la vie, pouvant entraîner le reste des hommes à leur suite. D'où la vocation des mystiques : conduire l'humanité à son accomplissement, c'est-à-dire la construction d'une société universelle. Pourquoi le besoin d'ouverture à l'universel alors que la nature a voulu des sociétés closes ?

Pour Bergson, ces dernières confrontées, tout au long de l'histoire, à différents obstacles assistent au risque grandissant d'extinction la vie même. De là, est né le besoin de dépasser cette sociabilité close devenue un danger pour l'humanité. Plus précisément, cette sociabilité au service de la vie a fini par pousser des hommes et des sociétés au repli sur eux-mêmes, laissant libre cours à l'hostilité, ce qui explique toutes les guerres et haines qui affligent l'humanité. Aussi, assiste-on à une déviation humaine de l'élan originel de l'amour. D'où le besoin de dépasser la clôture, en appelant à une ouverture universelle par un effort de retour à l'élan originel. Les mystiques représentent justement ces individus qui, par un retour à l'*élan vital*, reprenne l'*élan d'amour* menacé pour le continuer.

En conclusion, précisons que ces deux types de sociétés, close et ouverte, n'ont jamais existé²⁰² dans leur originalité. Bergson même souligne avec insistance que la société purement instinctive n'a jamais existé dans l'histoire de l'humanité, ni n'existera la société ouverte dans l'avenir. De fait, la première société est une réalité fictive qui contraste avec la seconde qui renvoie à la destinée universelle. Autant dire que la vraie société ouverte demeure un idéal de vie et d'amour que l'humanité n'atteindra jamais. Toutefois, elle s'achemine de manière asymptotique vers son accomplissement. Les hypothèses de travail de Bergson traduisent cette tendance.

²⁰⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 215.

²⁰¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 293.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 85.

Dans le concret, il n'existe que deux formes de sociabilité : la société instinctive et mécanique symbolisée par le groupe des animaux grégaires et la société intelligente, celle des hommes. La première forme peut aussi renvoyer à une société primitive. En ce sens, elle peut désigner une société humaine peu évoluée et la société intelligente à une forme supérieure. Cette analogie lui permet de saisir les caractéristiques fondamentales de la société humaine qui, contrairement à la société animale, reste soumise à deux facteurs influents : la variabilité et l'intelligence. Ces deux éléments inhérents à son être font de toute société humaine une société instinctive et intelligente, mais à des degrés différents, capable modifier son penchant naturel. Parce qu'elle jouit d'une liberté d'action, elle permet de donner différentes directions à son processus de socialisation. Au-delà de ces deux formes de vie sociale, Bergson entrevoit deux types d'amour déterminant la moralité de chaque groupe : l'amour clos et l'amour ouvert.

3.2.1.3.2. *Amour clos et amour ouvert : deux principes d'action et de relation*

Dans la théorie bergsonienne, le concept d'amour comporte des différences suivant son domaine d'application. La distinction entre société close et société ouverte met en évidence deux types d'amour : *l'amour clos* et *l'amour ouvert*. De même qu'il y a une différence de nature entre la plante et l'homme issus du même *élan vital*, de même il y a une différence de nature entre l'amour de la société close et celui de la société ouverte. Pour autant, ces amours ne doivent pas se concevoir en termes d'opposition, mais dans une dynamique dialectique parce qu'étant issus du seul et même élan originel de l'amour à différente époque de son processus. Ainsi, chaque type d'amour correspond à une tendance de cet élan originel. Il devient clos, si l'élan se déploie dans un groupe restreint ; il devient ouvert, s'il embrasse l'humanité entière. Comment Bergson les définit-il ?

L'amour clos, c'est-à-dire le sentiment naturel, unit les êtres humains ayant des liens de parenté ou appartenant à la même sphère sociale ou politique. Cet amour instinctif ne s'applique qu'aux groupes partageant un intérêt commun. Ce choix d'une catégorie déterminée de personnes rend cet amour exclusif, parce que portant sur un nombre restreint d'individus et, par conséquent, implique une exclusion. D'où la synthèse bergsonienne : « *C'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit* »²⁰³. En termes plus explicites, cet amour clos engage l'individu à chérir particulièrement les membres de sa communauté, mais n'interdit pas de haïr les autres. Cet amour naturel est indéracinable en l'homme. Même devenu civilisé, il garde ce penchant naturel. Devant certaines situations, c'est cet amour instinctif qui lui dicte la conduite à adopter. L'éducation cherche à corriger ce penchant, en apprenant à aimer tous les hommes, mais ne l'annihile pas. Ce qui revient à dire que la société invite l'homme à élargir simplement son amour clos à tous ses semblables.

²⁰³ *Ibid.*, p. 28.

La différence de nature qu'établit le philosophe entre les deux formes d'amour, close et ouverte, rend cet élargissement impossible. En effet, l'amour ouvert, ayant pour objet le genre humain et donc visant l'universalité, n'est naturel pas en l'homme. Ce dernier l'acquiert par l'apprentissage ou par l'imitation, comme le confirme Bergson : « *Aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis* »²⁰⁴. Chez lui, l'amour ouvert se dévoile par l'intermédiaire de personnalités extraordinaires ayant découvert son origine. Cependant, il ne dépend ni de l'humanité, ni ne se réduit à la morale, car il les dépasse. De fait, la morale n'est qu'un moyen permettant d'atteindre et de se laisser envahir par l'amour universel. Elle invite l'homme à demeurer dans cet amour en lui fixant des règles de conduites appropriées. Mais, même si celles-ci venaient à disparaître, l'amour subsisterait.

En outre, ce qui importe le plus dans le dualisme amour clos/amour ouvert c'est la question du passage de l'un à l'autre. Pour Bergson, ce n'est pas par un simple élargissement que l'on peut passer du clos à l'ouvert, de l'amour de la patrie et de la famille à l'amour du genre humain. La différence entre eux explique que l'on ne peut passer de l'amour comme sentiment naturel à l'amour ouvert « *par une dilation de soi* »²⁰⁵. Parce que le premier amour se contente de cercles restreints, tandis que le second est une émotion qui relie un individu à l'autre, jusqu'à embrasser l'humanité entière. Jankélévitch commente ce passage en ces termes :

« *Entre l'humanité et les divers groupements nationaux et domestiques, le rapport est le même qu'entre le tout et la partie [...] or, l'humanité, par définition, est le tout. Pour aimer l'humanité, pour passer "à la limite", il faut donc une décision soudaine, une conversion, une "métabole"* »²⁰⁶.

Ainsi le passage de la clôture à l'ouverture universelle ne s'effectue que par un bond, comme l'illustre le processus de *l'élan d'amour*. En effet, si l'on s'appuie sur celui-ci, l'amour se dévoile *a posteriori* comme un acte simple constitué d'une multiplicité infinie d'efforts. Il passe du cercle familial, social et patriotique à l'ouverture universelle par l'apparition soudaine des mystiques, comme des étoiles filantes dans la vie. Ce passage devint plus explicite avec sa théorie morale où les deux formes d'amour donnent deux orientations radicalement opposées : une morale close et une morale ouverte.

3.2.1.3.3. *Les deux tendances de la moralité : la clôture et l'ouverture*

Bergson fait de l'amour clos et de l'amour ouvert des principes moraux avec des portées divergentes. L'amour clos engendre une morale close et l'amour ouvert une morale ouverte. Nous porterons d'abord notre attention sur la morale close impulsée par l'amour clos, parce qu'elle fait cohabiter la moralité et l'immoralité, l'amour et la haine. En effet, l'auteur des *Deux sources* part de cette morale close

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 34.

²⁰⁶ JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson, op. cit.*, p. 185.

pour déduire l’existence d’une immoralité virtuelle implicite à toute clôture. Tout se passe comme si, dès ses débuts, l’*élan d’amour* contenait une hostilité virtuelle, qu’il cherchera à dépasser par la suite. Ou encore, qu’il ouvre une brèche à l’immoralité qui le déstabilisera à son tour. Ici, tout porte à croire que Bergson transpose l’hypothèse darwinienne de la lutte pour la survie dans sa théorie morale, pour expliquer le besoin de dépassement de la morale close par la morale ouverte. En insérant une tension conflictuelle à l’intérieur de l’*élan d’amour*, tension née de la coexistence de l’amour et de la haine virtuelle, il introduit l’immoralité symbolisée par les guerres et rivalités étatiques dans le processus d’amour de l’humanité. D’où naît l’urgence de déraciner cette haine virtuelle, en passant de la morale close à la morale ouverte.

Tout l’enjeu de notre thèse sur l’*élan d’amour* réside dans le passage de la morale close à la morale ouverte et plus généralement de la clôture à l’ouverture universelle de l’amour, passage qui doit s’opérer sans rupture pour sauvegarder l’unité ontologique établie à partir de l’*élan d’amour*. Pour mieux le saisir, il convient d’élucider les caractéristiques de chaque morale en commençant par la première : la morale close.

Au premier abord, cette morale a pour but la conservation individuelle et sociale. Elle est garante de l’intérêt de l’individu et de la société. Pour ce faire, elle doit maintenir la cohésion sociale en obligeant tous les individus à se soumettre aux exigences sociales. De ce point de vue, elle correspond à la morale d’une société naturelle et d’une nation dictée par l’amour ou l’intérêt commun du groupe. Henri Hude voit un exemple de cette morale close chez Bergson quand il justifie son refus d’adhérer au catholicisme par sympathie et solidarité avec ses coreligionnaires juifs. Il écrit : « *Il faut même souligner ce que cette décision a de caractéristique. Il ne s’agit sans doute que faiblement d’une sorte de mouvement instinctif ou de réaction viscérale : voilà qui relèverait seulement pour Bergson de la morale close* »²⁰⁷.

Cette morale close se présente comme un ensemble des devoirs imposés à tous les membres de la même manière, que Bergson appelle une obligation impersonnelle et générale. Tout individu en tant qu’être foncièrement social est tenu d’adhérer à cette obligation, au moins intellectuellement, car elle est fondée sur la pression sociale qui, précise le philosophe, « *n’ébranle pas la volonté* »²⁰⁸. Elle essaie de pousser l’individu à agir de manière instinctive, s’il se persuade qu’il le fait pour le bien de la société et pour son propre bien.

Si, dans son processus de socialisation, l’homme est porté vers une inclination naturelle à agir en vue de cette finalité sociale ; pourtant, il demeure naturellement réticent à l’ordre social. Il semble tergiverser sans cesse entre résistance et obéissance sociale. En termes kantien, nous dirons qu’il oscille entre l’insociabilité et la

²⁰⁷ ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d’une conversion*, op. cit., p. 95.

²⁰⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 31.

sociabilité. C'est dans cette optique que Bergson parle de clôture comme correspondant à « *l'attitude d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes* »²⁰⁹ pour désigner cette attitude, parce que l'individu semble tourner en rond entre les deux tendances sans s'ouvrir au-delà de sa société. Toutefois, cette clôture n'annihile pas la liberté individuelle. Car même si l'individu demeure tourné vers lui-même, il se sent « *évidemment libre de suivre son goût, son désir ou son caprice* »²¹⁰. Ce repliement sur soi n'est pas *a priori* immoral, car il invite l'individu à développer des valeurs comme le dévouement, le don de soi, etc.

Ce sont plutôt les conséquences de l'inflexion qui peuvent s'avérer désastreuses pour la société. Si la société pose des devoirs *a priori* conformes aux exigences fondamentales, elle peut dans la pratique ouvrir la brèche aux dérives. De fait, des paradoxes naissent de la pratique morale, ainsi que le souligne Bergson : « *Elle dit que les devoirs définis par elle [la société] sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l'exercice s'en trouve suspendu* »²¹¹. De là, nous pouvons déduire que cette morale porte vers l'amour comme une inclination naturelle, mais n'exclut pas l'ostracisme. Ce qui explique que, dans une nation, l'amour des concitoyens n'interdit pas de haïr les autres, idée qu'illustre Bergson en affirmant qu'en temps de guerre, « *le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites ; ils sont méritoires* »²¹². Un tel paradoxe peut se concevoir dans une morale restreinte, notamment celle de la nation, mais non dans la morale universelle.

Cette morale ouverte exclut toutes pratiques immorales envers ses semblables, c'est-à-dire envers le genre humain. Elle correspond à la morale humaine qui découle de l'amour de l'humanité entière. De ce point de vue, elle devient une morale *antinaturelle*, puisque la nature n'a voulu que des sociétés closes régies par une morale close. Contrairement à celle-ci, la morale ouverte reste une invention humaine. Elle demeure, aux yeux de Bergson, le grand « *apport du génie humain* »²¹³ incarné par les grandes personnalités morales de l'humanité : les sages et les saints. Toutefois, elles ne sont pas à l'origine de cette morale complète, mais de simples instruments qui dévoilent la source morale, en vivant de l'amour universel.

L'homme peut aussi accéder à cette morale de manière intuitive, en la tirant du fond de son âme à la lumière de la conscience²¹⁴, autrement dit, par une intuition. En réalité, l'émotion qui fonde cette morale, n'est rien d'autre que l'amour créateur de *l'élan vital* qui est à l'origine de la vie et de l'humanité, c'est la raison pour laquelle il lui suffit d'un effort d'attention pour coïncider avec cet amour originel. L'expérience mystique correspond justement à cette coïncidence avec l'amour créateur qui fonde sa moralité. En effet, le mystique reste animé par cette

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

²¹¹ *Ibid.*, p. 26.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 34.

émotion originelle qui l’impulse dans un *élan d’amour* pour l’humanité entière, amour qui le pousse à l’action pour répondre aux besoins du genre humain. Ainsi, la morale close se limite à un nombre restreint d’individus, mais reste accessible à tous ceux qui découvrent l’amour comme essence commune à tous les hommes.

Bergson donne deux exemples pour illustrer la portée de chaque morale : l’un portant sur la notion de devoir et l’autre sur celle de justice. Pour lui, en effet, la différence entre le devoir civique et le devoir humain s’inscrit dans cette logique. Le devoir envers ses concitoyens reste un devoir envers une frange de l’humanité. Par conséquent, il n’inclut pas l’humanité entière, tandis que le devoir envers l’humanité ne tolère aucune exclusion. D’où l’on déduit que la morale close part d’un principe relatif, tandis la morale ouverte part d’un principe universel. Quant à la notion de justice absolue, elle s’oppose à la justice naturelle, car son universalité implique l’égalité et la réciprocité entre tous les individus. Aussi, passer d’une justice naturelle, comme celle de la loi du talion – Œil pour œil, dent pour dent – à une justice universelle, en tant qu’« *affirmation pure et simple du droit inviolable, et de l’incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs* »²¹⁵, relève d’un ordre supra-naturel. De ces exemples, il ressort que l’homme ne peut passer du relatif à l’absolu, de la clôture à l’ouverture universelle par un simple élargissement, mais par un nouvel élan. Pour être plus explicite, disons que le passage de la morale close à la morale ouverte s’opère par un saut ou, selon les expressions de Jankélévitch²¹⁶, un “saut discontinu” ou un “bond périlleux”, car il est impossible d’élargir la première jusqu’à obtenir une morale absolue puisque leur différence est de nature.

En conclusion, la distinction entre morale close et morale ouverte n’est qu’opératoire. De fait, la morale close et la morale ouverte représentent les deux formes de moralité qui n’ont jamais existé, raison pour laquelle nous les considérons plutôt comme des hypothèses de travail permettant d’expliquer la différence entre une morale particulière et une morale universelle, et leur fondement commun : l’Amour.

3.2.2. **L’amour comme fondement** métaphysique de la morale

Bergson pense la morale comme une réalité inhérente à la vie, raison pour laquelle il convient de chercher son fondement dans la nature même. En effet, pour lui, le principe d’une morale universelle, pouvant emporter l’adhésion de tous, doit être déduit de l’essence de la vie, essence qui, par ailleurs, demeure commune à tous les hommes. Pour la saisir il faut posséder une vraie connaissance de la nature humaine et de là déduire la morale absolue. C’est là l’objectif de sa réflexion qui commence d’abord par une relecture de l’histoire morale de l’humanité, dans laquelle il montre que, de la forme morale primitive à la plus évoluée, le fondement demeure le même : l’amour.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

²¹⁶ JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson, op. cit.*, p. 187.

3.2.2.1. *La double portée métaphysique et morale de l'amour*

Bergson accorde au concept d'amour une double portée métaphysique et morale. En ce sens, il affirme : « *Avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence* »²¹⁷. Cette émotion renvoie à l'amour qu'il présente d'une part comme la clé de voûte qui ouvre à la compréhension de l'unité de vie, unité qu'il défend déjà dans *l'Essai*. Si dans ce premier ouvrage, il s'appuie sur le concept de *durée* pour la reconstituer ; dans l'ouvrage de 1932, cette reconstitution de l'unité peut aussi s'opérer à partir du concept d'*élan d'amour*, depuis les origines jusqu'à son accomplissement avec la création d'une *humanité divine*. D'autre part, toute sa refondation métaphysique de la morale s'articule autour du concept d'*amour*. Somme toute, c'est le principe d'amour qui opère le dépassement de toute clôture, plus exactement, le passage de la société close à la société ouverte, de la morale close à la morale ouverte, de la religion statique à la religion dynamique, de la politique nationaliste à la politique internationale.

Cette double orientation de l'amour-émotion explique la corrélation entre sa métaphysique et sa morale de l'amour dans le livre de 1932, si l'on considère que sa métaphysique de l'amour représente sa théorie explicative de l'amour, tandis que la morale renvoie au vécu concret de l'amour, à sa mise en application par la volonté. Autant dire que la morale se définit comme une continuité de l'action humaine pour maintenir l'unité de la vie. Ainsi, de part et d'autre, c'est le même amour-émotion qui se manifeste avec une portée métaphysique et une portée morale.

3.2.2.1.1. *La portée métaphysique de l'amour révélée par la mystique*

Bergson demeure convaincu que la philosophie doit s'appuyer sur la mystique pour penser la vie et la morale, mais sans s'enfermer dans la mystique. De manière plus explicite, disons que la philosophie doit s'approprier l'idée de Dieu révélée par la mystique, puis se détacher d'elle et penser le processus créateur de la vie à partir de l'essence divine : l'amour. On comprend mieux son inspiration de la mystique qui lui permet d'établir une corrélation entre création et amour d'un côté ; de l'autre, entre amour et morale. D'où l'originalité de sa démarche qui rompt avec celle des théoriciens antérieurs de la morale. Aussi, Bergson ne tarit pas d'éloges à l'égard des mystiques parce que, justement, « *ils sont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher [et] indiquer au philosophe d'où venait et où allait la vie* »²¹⁸. De son étude mystique, il découvre la nature divine se résume à l'amour qu'il insère dans sa quête morale.

²¹⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 46.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

Cette inspiration l’autorise à faire du « *sublime amour* »²¹⁹ l’essence de son principe créateur et son principe d’action. L’amour devient ainsi le fondement moral qui fait « *devenir soi-même « élan d’amour » [ou encore] devenir amour* »²²⁰, pour emprunter l’expression de Waterlot. C’est, du moins, ce qui se dégage de l’observation de l’expérience mystique, en laquelle le retour à l’élan originel laisse entrevoir une transformation incroyable de la personne en matière d’amour. Dans l’optique bergsonienne, la morale se présente de ce fait comme une création. Henri Gouhier précise à son propos qu’« *elle est beaucoup plus que connaissance du bien ou soumission au devoir : il y a en elle création et recréation de sentiments* »²²¹. C’est dire que la connaissance divine, tirée de l’expérience intérieure, amène l’homme à changer son regard sur l’univers, sur l’humanité entière et sur lui. Car, aux yeux de Bergson, il va de soi que si l’homme découvre l’origine de l’amour du genre humain, il agira en connaissance de cause. Il sera habité par la haute moralité, c’est-à-dire la morale ouverte à l’humanité entière, dépassant la morale close voulue par la nature. En effet, le sentiment humain, opposé au sentiment social, rend les hommes non seulement fiers de leur humanité, mais aussi solidaires et fraternels, comme le laisse entendre cette assertion bergsonienne : « *Vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes* »²²². Parce que cet amour universel impose à l’homme des devoirs envers tous ses semblables sans exception, au nom de leur essence commune qu’il partage avec le principe, toute obligation morale imposée auparavant par la société sociale se meut en devoirs de charité. D’où la pertinente remarque de Jankélévitch stipulant qu’avec Bergson, « *l’obligation sociale s’évapore en charité et en amour* »²²³. L’amour devient ainsi le principe d’action de l’homme épris d’amour pour l’humanité. Cette thèse bergsonienne s’oppose à celle de Nietzsche qui fait de la haine le fondement moral. Le philosophe allemand explique ce renversement des valeurs morales à partir de l’expérience du peuple juif :

« *Voici ce qui s’est passé : de la souche de cet arbre de vengeance et de haine, de la haine judaïque – la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l’idéal, de la haine qui transmue les valeurs [...] de cette haine sortit quelque chose du non moins incomparable, un amour nouveau, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes d’amours* »²²⁴.

Malgré cette opposition, la pensée de Bergson peut être rapprochée de celle de Nietzsche, car toutes deux tentent une conciliation entre la théorie et la pratique

²¹⁹ *Ibid.*, p. 268.

²²⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 264.

²²¹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, p. 81.

²²² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 67.

²²³ V. Jankélévitch, 'Les deux sources de la morale et de la religion **d’après M. Bergson**', *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p.101-117, reproduit dans Bergson, Paris, PUF, 1959, p. 182-199 cité dans le Dossier critique de *Ibid.*, p. 670.

²²⁴ NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 93.

dans leur réflexion morale. De plus, tous deux font de l'émotion le pivot de toute pratique et réflexion morale. Cependant, Bergson va plus loin en identifiant cette émotion morale à l'amour, qu'il considère comme le vrai principe moral. Il invite d'ailleurs toute morale religieuse, comme philosophique, à partir de cet amour-émotion pour élaborer une théorie efficiente. Sans cette conception de l'amour, toute doctrine échoue dans sa conceptualisation morale. De là, nous pouvons sans risque de nous tromper conclure que l'importance qu'il accorde au christianisme vient de son fondement éthique : l'amour-charité. C'est, du moins, ce que laisse entendre son propos, quand il soutient que c'est « *par la supériorité de sa morale qu'une religion gagne les âmes et les ouvre à une certaine conception des choses* »²²⁵. C'est cette émotion qui lui vaut le statut de seule religion possédant une mystique complète.

Par ailleurs, si l'humanité s'est éloignée de ce fondement, c'est parce qu'elle a perdu les traces de l'amour-émotion. D'où l'importance de lui rappeler d'abord le processus originel de l'amour et sa participation à la genèse de la morale. Ce rappel lui permettra de comprendre que cette émotion ne vient pas d'une représentation intellectuelle, mais de la vie elle-même, plus précisément de l'énergie créatrice « *qui est le nom spirituel de l'élan vital* »²²⁶, comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron, énergie créatrice que nous jugeons plus pertinent d'appeler *élan d'amour* dans la morale bergsonienne. Comment expliquer son apport moral de l'amour pour l'humanité ?

3.2.2.1.2. *La force morale de l'élan d'amour*

En partant de l'observation psychologique des soldats dans les moments tragiques de la première guerre, Bergson en tire des leçons de morale sur l'émotion. En fait, de « *la résistance morale et l'énergie extraordinaire des soldats [...] il comprit la puissance de l'émotion collective et personnelle* »²²⁷. Cette découverte de la puissance de l'émotion sera très fructueuse pour sa quête morale. Comme le fait remarquer Jean-Louis Vieillard-Baron, Bergson considère que la guerre n'est qu'un échec des idées face aux passions²²⁸. De là, il déduit que les passions sont plus efficaces que les idées et même la raison pour affecter la volonté. Par conséquent, en leur redonnant leur vraie place dans la vie, autrement dit en les orientant vers la finalité de la vie, la création d'une fraternité universelle, leur succès sera plus garanti que celui des théories morales spéculatives. Dans cette optique, il entreprend une étude des passions, en particulier l'amour patriotique poussant les soldats à sacrifier leur vie, pour en saisir la force morale. Dans son article "La signification de la guerre", il écrit : «

²²⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 45.

²²⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 89.

²²⁷ *Ibid.*, p. 84.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 83.

L'énergie de nos soldats est suspendue, elle, à quelque chose qui ne s'use pas, à un idéal de justice et de liberté »²²⁹

Soulignons que ce raisonnement bergsonien s'apparente à celui de Maine de Biran lorsqu'il situe la naissance de la conscience morale dans le psychisme humain. Il écrit : « Pour que l'être sensible et intelligent soit de plus agent moral, il faut qu'il transporte pour ainsi dire son moi au sein de chaque forme semblable à la sienne, en lui attribuant un moi, une volonté, un pouvoir d'agir, des sentiments, des affections et des droits pareils aux siens »²³⁰. Les deux philosophes s'accordent sur l'idée que l'émotion, correspondant à la sympathie chez Maine de Birane et à l'amour chez Bergson, dispose d'une force impulsive pour l'homme, ce qui explique son statut de fondement moral.

Cette émotion est inhérente à la vie, raison pour laquelle chaque individu peut la sentir et la suivre. Toutefois, elle reste limitée et virtuelle, ce qui explique son besoin d'être développée par l'intelligence et sa dépendance à l'aspiration humaine. De fait, l'humanité peut l'orienter suivant ses propres ambitions, bien que sa finalité première soit d'abord positive puisqu'elle reste destinée à l'accomplissement de l'humanité. C'est cette intervention humaine qui la rend fluctuante dans divers domaines : science, art, morale, religion, etc. Rappelons que, dans la perspective bergsonienne, la création artistique et technique dévoile aussi bien l'émotion créatrice à travers leurs œuvres, que la morale et la religion. Ce qui fait dire à Jean-Louis Vieillard-Baron que « le point émotionnel où se rejoignent et se côtoient le mystique, l'artiste et le philosophe, est dans cette émotion supra-intellectuelle »²³¹. Ainsi cette émotion se situe à l'origine du progrès et de toutes les inventions humaines. Depuis l'éveil de sa conscience jusqu'au XX^e siècle, l'homme a opéré des exploits dans la transformation de la nature, et surtout de sa personne. Somme toute, l'humanité a connu plusieurs transformations : matérielles, sociales, politiques, et spirituelles.

Ce qui intéresse particulièrement Bergson ce sont les transformations spirituelles, autrement dit psychologiques. D'ailleurs, l'apport de son étude psychologique sur l'émotion reste considérable dans sa théorie morale et politique. Comme le soutient Sébastien Miravète, il demeure évident que Bergson cherche à « décrire le fonctionnement d'une conscience comprise comme une conscience animée, en son fond, par une préoccupation morale »²³². Cette préoccupation morale se réalisera politiquement, puisque la finalité de sa pensée correspond à la construction d'un grand corps politique. Faut-il rappeler qu'au-delà de la question du fondement de la morale, Bergson voit dans la réflexion une quête de solutions aux immoralités sévissant alors entre les États ? S'il s'attache à l'émotion, l'amour, c'est parce qu'elle dispose d'une force intérieure capable de propulser l'individu, voire l'humanité entière vers le progrès

²²⁹ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1107.

²³⁰ Maine de Biran, Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion, Oeuvres, t. X-1, p. 110-111 cité dans ANTOINE A., *Maine de Biran: sujet et politique*, 1. éd., Paris, Presses Univ. de France, coll. « Philosophies », n° 122, 1999, p. 115.

²³¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 89.

²³² MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergson's philosophy*, op. cit., p. 361.

moral et politique. Ainsi, Bergson trouve dans cet amour-émotion un élément de réponse à sa préoccupation morale et politique.

Pour y parvenir, il propose une définition élargie de l'émotion qui dépasse le psychisme individuel. Il la présente comme une expérience d'ordre psychique, applicable à tous les hommes, et produisant des effets plus ou moins spectaculaires et proportionnelles à sa force impulsive. Dans son « *Compte rendu de la Psychologie de la croyance de Camille Bos* », notre auteur explique l'impact des images issues de la fonction fabulatrice sur la volonté en corrélation avec l'émotion en ces termes : « *Les idées introduites dans notre esprit sont acceptées ou rejetées selon qu'elles sont en harmonie ou en désaccord avec nos émotions* »²³³. En un mot, c'est cette puissance impulsive de l'amour qui fait de lui un principe d'action et un fondement moral déterminant l'individu à agir ou à ne pas agir. Telle est l'émotion supra-intellectuelle.

En distinguant l'émotion infra-intellectuelle de l'émotion supra-intellectuelle, la seule génératrice d'idées et d'actions, à laquelle il s'attache, tout se passe comme si Bergson voulait éviter tout amalgame entre la définition générale de l'émotion et sa propre définition. En effet, dans sa théorie morale, seule l'émotion supra-intellectuelle trouve sa place, puisqu'elle impulse la volonté, ainsi qu'en témoigne sa métaphore : « *Si l'atmosphère de l'émotion est là, si je l'ai respiré, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevée par elle* »²³⁴. Parce qu'elle dispose d'une force d'attraction et répulsion, l'émotion peut déterminer le comportement moral de l'individu. Elle peut susciter intérieurement en l'homme une obligation morale qu'il peut honorer ou rejeter, suivant qu'il écoute sa conscience ou ses désirs égoïstes. C'est dans cet ordre d'idées que le philosophe conçoit l'obéissance comme « *une nécessité avec laquelle on discute, et qui s'accompagne par conséquent d'intelligence et de liberté* »²³⁵. D'où l'implication de la responsabilité du sujet, car son action découle d'un choix délibéré. Cependant, l'émotion supra-intellectuelle, à l'origine de l'obligation morale, dépasse la rationalité pure, car elle inclut la liberté qui se manifeste à travers sa créativité. Somme toute, l'émotion trouve son efficacité dans sa force créatrice capable d'entraîner l'homme sans résistance dans son élan.

Pour résumer, disons que l'amour-émotion est une énergie capable d'ébranler toute notre personnalité²³⁶. Il oriente le progrès de l'histoire, car c'est lui qui inspire toutes les actions participant à la création de l'*humanité divine*, la destinée universelle. Les égarements et immoralités occasionnés par le triomphe industriel ne renvoient qu'à une déviation de la vocation humaine qui consiste à aimer toute la création, comme son principe créateur lui-même. Par ailleurs, cette vocation d'aimer que Bergson attribue à l'humanité témoigne de son humanisme. De fait, comment ne pas voir en lui un philosophe épris d'amour pour le genre humain, même en pleine terreur du XX^e siècle, quand il fait de l'amour l'essence et la finalité de vie ? Même

²³³ *Ibid.*, p. 111.

²³⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 45.

²³⁵ *Ibid.*, p. 93.

²³⁶Cf. FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 161.

son projet de création d’une fraternité universelle, finalité de sa pensée de l’entre-deux-guerres témoigne de son sentiment humaniste.

De plus, en élargissant sa théorie morale à l’éthique chrétienne fondée sur la charité, il y trouve un moyen de justifier son humanisme. De fait, la charité est teinte d’un profond humanisme, puisqu’elle exige un respect absolu de la dignité humaine. Elle opère une conciliation entre amour et morale, faisant de l’amour le fondement de tout devoir moral. En effet, la théologie chrétienne présente l’homme comme une image du Dieu-Amour, qui doit être traité et aimé comme tel. Les mystiques ont compris cela, ce qui les pousse à vivre la charité, d’où leur exemplarité morale.

En conclusion, Bergson propose de refonder de la morale sur le principe d’amour universel en conciliant empirisme et métaphysique. Pour réussir son projet, il choisit de s’appuyer sur l’intuition mystique pour dépasser la limite empirique de l’intelligence, l’empêchant d’accéder à la transcendance ; or, le principe moral est une réalité transcendante. D’où la complexité de la démonstration bergsonienne. Aussi pensons-nous que c’est là une des raisons justifiant le peu d’intérêt accordé à sa théorie de l’amour et de l’*élan d’amour*, que certains commentateurs commencent à rétablir, comme en témoignent les articles consacrés à l’amour chez Bergson. Mais, force est de constater que la quasi-totalité des articles néglige la corrélation entre l’amour et son corollaire l’*élan d’amour* d’un côté et, de l’autre, la corrélation entre sa métaphysique de l’amour et sa morale. Or, sa théorie de l’amour demeure capitale dans la compréhension de sa morale. De là, nous concluons que la négligence du concept d’*élan d’amour* réduit la réflexion de la morale bergsonienne puisque, de même qu’on ne peut penser sa métaphysique de la vie sans le concept d’*élan vital*, de même on peut penser sa morale de l’amour sans le concept d’*élan d’amour*.

3.2.2.2. De la pression sociale à l’*élan d’amour*

Dans son analyse, Bergson attribue l’échec des morales antérieures à leurs fondements, parce que ces derniers ne permettent pas d’élaborer une morale adaptée à tous les hommes. Dès lors, il devient urgent de trouver un principe universel déduit de l’essence humaine. Ce principe correspond à l’amour originel qu’il ajoute à la pression sociale, première origine de la morale naturelle. Ainsi Bergson accepte, dans un premier temps, une double origine de la morale : la pression sociale et l’*élan d’amour*²³⁷, avant de les concilier car, si l’on s’approche de l’*élan* originel de la vie, cette dualité converge vers l’unité. Ce qui donne en réalité une morale mixte. Mais, avant d’élucider cette unité morale, il convient d’abord d’explicitier cette double origine.

²³⁷ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 98.

3.2.2.2.1. *La double origine de la morale : "pression sociale" et "élan d'amour"*

Si toutes les sociétés sont convaincues de la nécessité d'une morale et du rôle essentiel de l'éducation dans sa transmission, c'est parce qu'elle répond à un besoin vital. Malgré la multiplicité et les variations que l'on observe d'une société à l'autre, la morale vise partout le même objectif : conduire tous les hommes à s'attacher à la vie pour leur survie et leur sécurité. L'homme ne peut satisfaire cette obligation morale que sous la contrainte extérieure ou intérieure, la contrainte extérieure venant de la société et la seconde de lui-même, voire de son être. Partant de ce constat, Bergson décline une double origine morale : une sociale et une métaphysique. Il attribue l'origine sociale à la morale primitive et l'origine métaphysique à la morale absolue. Pour saisir cette double origine, il faut se référer aux deux moyens de transmission qu'utilisent respectivement la morale sociale et la morale absolue : le dressage et la mysticité.

Par dressage, Bergson entend une méthode qui consiste à inculquer des valeurs aux individus. Si l'on regarde de près, ce procédé ne convient qu'à la morale sociale, mieux encore à la morale héréditaire, qui se contente de transmettre au fil de temps des habitudes sociales devenues impersonnelles. Cette morale s'adresse à l'intelligence, car elle pousse l'homme à intérioriser la discipline sociale, comme si l'intériorisation de cette dernière suffisait à faire de lui un honnête homme²³⁸. Cette première forme morale devient statique, à force d'inculquer par dressage des us et coutumes provenant d'un passé lointain. Pour découvrir son fondement, il faut remonter aux origines de l'autorité sociale.

L'observation des sociétés naturelles dévoile ce fondement, la pression sociale, sous-jacent à toute organisation sociale. Comme l'affirme le philosophe, « *il a fallu creuser la vie sociale en tant que discipline exigée par la nature, et creuser la nature elle-même en tant que créée par la vie en général* »²³⁹ pour découvrir ce fondement naturel. C'est cette thèse que démontre son analyse du processus moral à l'aube de l'humanité, dans laquelle il explique l'émergence de la morale sociale, comme une nécessité de discipliner les instincts et l'intelligence, à partir du mouvement vital. Cette première morale s'appuyant sur la pression sociale pour amener les hommes à l'obéissance s'avère efficace certes, mais son efficacité reste liée à la soumission aveugle des hommes. Et puisque ces derniers sont naturellement poussés à la résistance, ils ne tarderont pas à la remettre en cause et à la fragiliser. D'où l'échec de cette morale sociale et le besoin d'une morale absolue, c'est-à-dire celle qui fait appel à la mysticité.

La morale transmise par mysticité est celle qui s'acquiert par l'imitation d'un modèle. Selon Bergson, l'homme peut parvenir à la moralité en imitant des personnalités morales, notamment les sages et les mystiques, parce qu'à travers leur existence témoignant d'une union intime avec le principe créateur, ils laissent paraître la vraie essence humaine sur laquelle se fonde la morale absolue : l'amour. En effet, leur expérience intérieure permet de découvrir la vraie nature du principe

²³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 100.

²³⁹ *Ibid.*, p. 287.

créateur, l’émotion créatrice ou amour créateur, à laquelle ils participent et leur vocation à aimer comme lui. Autant dire que leur vie incarne l’amour originel qu’ils cherchent à communiquer ou, du moins, à rappeler à l’humanité entière. Même leur contact et leur souvenir parviennent à communiquer une ardeur propulsant la volonté vers le bien. C’est dans ce sens que Bergson parle de mysticité ici parce que cette ardeur renvoie au sentiment d’amour qui envahit l’homme, amour du principe et puis amour des hommes entre eux, non en référence au mysticisme classique.

À vrai dire, il réduit ce mysticisme au sentiment d’être l’« *instrument d’un Dieu qui aime tous les hommes d’un égal amour et qui leur demande de s’aimer entre eux* »²⁴⁰. Ce qui revient à dire que la personnalité morale est celle qui se laisse envahir par le flux d’amour venant du principe créateur. Si l’on observe les mystiques, ils laissent transparaître cette réalité morale plus complète et dynamique, car ils dévoilent l’existence de ce flux qui les traverse et cherche à gagner l’humanité entière, comme l’explique Bergson :

« *Ils le ressentent comme un élan d’amour. Amour auquel chacun d’eux imprime la marque de sa personnalité. Amour qui est alors en chacun d’eux une émotion toute neuve, capable de transposer la vie humaine dans un autre ton. Amour qui fait que chacun d’eux est aimé ainsi pour lui-même, et que par lui, pour lui, d’autres hommes laisseront leur âme s’ouvrir à l’amour de l’humanité* »²⁴¹.

En d’autres termes, chaque âme mystique possède en lui une force morale, qui se communique à tous ceux qui l’approchent ou qui ont eu écho de son vécu. Toute sa vie, l’élu cherche à transmettre aux autres hommes cette passion amoureuse capable de transformer moralement l’humanité et même de la diviniser. Toutefois, il convient de préciser que ce principe moral, l’*élan d’amour*, ne se découvre pas par pure spéculation, mais par une expérience intérieure : l’intuition peut. Si Bergson fait coïncider la mystique avec la morale ouverte ou absolue, c’est parce qu’il y voit un moyen de dévoilement de la source de tout amour et fondement de la vraie morale. En somme, ses paroles et actes reflètent cet amour originel qui cherche à gagner l’univers entier.

Pour résumer, retenons qu’une double approche de l’origine de la morale peut s’opérer : de l’intérieur et de l’extérieur. En partant des obligations sociales, on peut considérer la société comme origine et régulatrice d’actions créées par elle. Elle établit ainsi une morale fondée sur la pression sociale. Mais en partant d’une introspection de la vie, une autre source morale se dévoile : l’*élan d’amour*.

Par ailleurs, la distinction entre morale fondée sur la pression sociale et morale fondée sur l’*élan d’amour*, plus précisément le dualisme morale close/morale ouverte, donnerait à penser que Bergson soutient l’existence de deux morales. Or, il nie l’existence réelle de morales fondées uniquement sur la pression sociale ou uniquement sur l’*élan d’amour*. En fait, l’idée de morale fondée uniquement sur la pression sociale est déduite d’une spéculation sur l’état d’une société naturelle idéale

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 332.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

qui, en réalité, n'a jamais existé. Cette morale naturelle n'est qu'une hypothèse permettant de comprendre l'origine de la pure obligation sociale. Quant à la morale absolue fondée sur l'amour du genre humain, la plus profonde aspiration de l'humanité, elle demeure un idéal que propose Bergson pour mettre fin aux hostilités. En outre, il n'y existe qu'une seule morale dont l'unique source demeure la Vie.

La complémentarité entre les deux témoigne qu'il n'y a qu'une seule morale dont l'origine est à chercher dans la nature. En effet, la morale fondée sur la pression sociale, garante de la conversation de l'individu et de la cohésion sociale, est dictée par l'instinct de survie. Elle provient de la fonction fabulatrice de l'intelligence, elle-même partie de la Vie. Or, l'*élan d'amour*, tout comme l'intelligence, dérive de la Vie, ce qui permet de déduire que la morale fondée sur l'*élan d'amour* trouve aussi sa source dans la vie. Ainsi, la Vie se présente comme l'unique source morale. Aux yeux de Bergson, il ne fait aucun doute que la première origine morale, si l'on peut encore s'exprimer ainsi, a bien été perçue par certains théoriciens. Même les philosophes intellectualistes ont saisi la pression sociale, mais sans plus. Ce qui leur a qui leur a échappé c'est l'*élan d'amour*. De là, vient leur conception erronée du fondement moral.

Dans la théorie bergsonienne, la morale absolue, que cherchent les théoriciens, absorbe la morale sociale. Elle intègre la pression sociale, en le dépassant, puisqu'elle adjoint à cette pression une aspiration profonde de l'humanité : l'amour universel. Ainsi, pression et aspiration se recourent pour donner lieu à une morale complète. Un regard croisé entre les deux, qu'il accuse ses prédécesseurs d'opposer, permet de déceler leur continuité et leur fondement commun. Aussi, entend-il unifier le fondement de la morale primitive, la *pression sociale*, et celui de la morale absolue, l'*amour*, en les replaçant dans le grand mouvement de la vie.

3.2.2.2. *La morale mixte ou la conciliation entre le sens social et sens métaphysique de la morale*

La nouvelle morale de Bergson, à la charnière de la morale close et de la morale ouverte, fait appel à la pression sociale et à l'*élan d'amour*. Pour l'expliquer, le philosophe fait correspondre les hypothèses de morale close et de morale ouverte aux deux extrémités de cette seule et même morale. Il note à ce propos : « *La morale comprend deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine, et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure* »²⁴². En réalité, toutes deux partent d'un même principe, l'amour originel comme inclination vers autrui, qui pousse à agir pour son bien. Cependant leur portée varie, car la morale close ne vise que la conservation individuelle et sociale, tandis que la morale complète la dépasse pour devenir universelle. D'ailleurs, il serait plus juste de concevoir la morale bergsonienne comme une morale dynamique, c'est-à-dire un processus de dépassement de la morale close par la morale ouverte. C'est dans cette optique que le philosophe parle de morale mixte, idée que commente Florence Caeymaex en ces termes :

²⁴² *Ibid.*, p. 53.

« L’image du plan intermédiaire utilisé laisse entrevoir comment, en l’homme, les faits moraux résultent du compromis de deux forces (pressions et aspiration, impulsion et attraction, obligation et appel, conservation et création. L’intelligence est l’opérateur de ce compromis »²⁴³.

De fait, la morale close, correspondant à la morale originelle inscrite dans l’essence de la société, préexiste et persiste dans la morale ouverte. Cette dernière hérite à son tour du caractère impérieux de la morale close, sans cet impératif, aucune vie sociale n’existerait, parce qu’étant garant de sa cohésion. Autant dire que ce caractère demeure inhérent à toute société. Il a certes évolué, mais reste fondamental pour la vie sociale, ce que confirme cette affirmation bergsonienne : « L’humanité a beau s’être transformée, nous prétendons que les tendances en quelque sorte organiques à la vie sociale sont restées ce qu’elles étaient à l’origine »²⁴⁴. On comprend dès lors que la morale ouverte n’abroge pas la morale close, mais l’absorbe pour l’ouvrir à l’universalité. Au fait, ces deux formes morales cohabitent dans l’humanité restent complémentaires, parce que l’une ne peut se concevoir sans l’autre, raison pour laquelle, dans sa théorie, Bergson entend concilier la pression sociale et l’aspiration individuelle, l’obligation et l’attraction, l’impératif et l’appel à l’amour, en passant du sens social au sens métaphysique de la morale.

L’enjeu de la métaphysique bergsonienne de l’amour se joue dans la complémentarité des deux morales, plus précisément dans le passage de la clôture à l’ouverture universelle en morale, puis en religion et en politique. De fait, en ramenant la double origine de la morale à une seule, la vie même, il attribue à cette dernière un autre sens, l’amour, dont il fait son essence et sa finalité. Ce qui l’autorise à élaborer une morale de l’amour avec une portée politique internationale.

Dans le passage de la morale sociale à la métaphysique de l’amour, Bergson s’appuie sur les hypothèses de clôture et d’ouverture pour expliquer le processus moral, plus précisément le passage de la pression sociale à l’aspiration universelle à l’amour. Parce que la morale sociale et la morale fondée sur l’élan d’amour sont différentes par nature, Bergson envisage le passage de la première à la seconde comme un bond²⁴⁵. Jankélévitch explicite ce passage en ces termes : « L’humanité, par définition, est un tout. Pour aimer l’humanité, pour passer “à la limite”, il faut donc une décision soudaine, une conversion, une “métabolè” »²⁴⁶. En effet, le respect de la dignité et l’amour du genre humain prônés par la seconde morale sont d’un autre ordre que l’amour et le respect existants dans la clôture. Jean Greisch résume cette différence de manière concise, quand il écrit : « Nous pourrions remarquer la différence entre la morale close

²⁴³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 224.

²⁴⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 54.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28.

²⁴⁶ V. Jankélévitch, "Les deux sources de la morale et de la religion de M. Bergson dans *Ibid.*, p. 672.

et la morale ouverte en opposant au "Je me sens obligé" qui caractérise la première le "Je me sens appelé" (sous-entendu : à suivre un exemple aussi formidable) propre à la seconde »²⁴⁷.

Dans ce passage, le philosophe ne parle pas de rupture, mais de continuité entre les deux morales pour sauvegarder leur unité ontologique. Pour ce faire, il change de méthode en introduisant l'expérience mystique comme un nouvel élan qui hausse l'humanité à des destinées nouvelles²⁴⁸. Cet élan renvoie aussi à une nouvelle morale dans la vie, puisque Bergson fait correspondre l'émotion mystique à une force de propagation capable d'ébranler non seulement les âmes rencontrées, mais aussi toutes les barrières sociales, c'est-à-dire les clôtures qui empêchent les âmes de s'ouvrir à l'universel. Notons que l'amour clos, c'est-à-dire celui entaché de profits ou d'intérêts comme la conservation du corps pour l'individu et la sécurité pour le citoyen, représente un obstacle à l'ouverture universelle, obstacle que l'*élan d'amour* doit vaincre. En brisant le flux naturel de l'amour, qui enferme l'individu dans une société close, l'amour triomphe de la matérialité et se révèle par la même occasion comme une force capable de métamorphoser l'humanité et de dépasser la morale close, en s'élargissant à la dimension universelle. C'est cette puissance de l'amour que Bergson cherche à prouver en retraçant l'historique de l'*élan d'amour*. Il se sert de cet amour-émotion comme un fil d'Ariane, qu'il fait coïncider avec la passion des Prophètes d'Israël, le sentiment religieux et mystique qui anime Socrate, les saints, et tous les Sages de l'humanité.

Ces grandes personnalités morales, à ses yeux, possèdent un style de vie contraire à l'attitude close. D'ailleurs, si elles sont incomprises, c'est parce qu'elles bouleversent l'ordre social naturel. Ce bouleversement leur vaut souvent d'être considérés comme des marginaux, voire des malades. Or, comme le défend Bergson, leur santé mentale est attestée par la puissance spectaculaire même de leurs actions et de la force de propagation de leur émotion ou passion. Pour illustrer cette puissance communicative de l'émotion morale, il emploie la métaphore de l'émotion musicale. Il explique :

« Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi, procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme on pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement »²⁴⁹.

La plus éminente personnalité morale demeure sans nul doute le Christ, parce que son émotion trouve encore un écho favorable dans l'humanité après une histoire bimillénaire certes, mais surtout parce qu'il véhicule un message d'amour dans les *Évangiles*. Ce message insuffle un souffle nouveau dans les relations interpersonnelles, sociales et politiques, en inversant les valeurs de son époque. Son "Sermon sur la montagne", dont Bergson fait éloge, attribue le bonheur aux plus petits,

²⁴⁷ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 350.

²⁴⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 48.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

aux blessés de la vie et aux gens simples que le Christ propose en modèle, alors que la société juive prenait comme référence morale et religieuse les grands hommes de la société, c’est-à-dire les prêtres et les Docteurs de la Loi, gardiens du Décalogue reçu par Moïse. Pour le philosophe, ces dignitaires juifs maintenaient encore la clôture, puisqu’ils incarnaient la fidélité à la tradition juive. Leur distinction entre juifs et non-juifs, pour n’appliquer la justice divine ou la justice transcendante qu’à leurs coreligionnaires, confirme leur enfermement dans un cercle restreint que brise le Christ, en prônant une justice et un amour universels.

En somme, cette ouverture universelle correspond à un triomphe de l’*élan d’amour*. Elle certifie que cet élan dispose d’une puissance capable de transposer la vie humaine dans un registre universel. Si l’on observe le processus de l’amour dans la vie, on peut constater que c’est cet *élan d’amour* qui cherche à se manifester depuis les origines. Or, cet élan trouve sa source dans la vie, ce qui permet de conclure que la Vie est l’unique source de la morale.

3.2.2.3. La vie comme unique source de la morale

Bergson attribue à la morale une unique source, la Vie, que seule l’expérience et l’intuition permettent de saisir. Cette source reste difficile à saisir à cause des nombreuses déterminations que prend la vie dans son évolution. De l’avis de Bergson, si la morale classique s’est égarée dans sa réflexion morale, c’est parce qu’elle n’a pas saisi l’unité de la vie à travers ses différentes déterminations. Elle s’est leurée en attribuant à la morale une origine sociale, parce qu’ignorant que la société n’est qu’une détermination de la vie. Or, sa vraie origine vient de la vie même.

3.2.2.3.1. Le fondement biologique de la morale

Dans *Les deux sources*, l’auteur attribue à la morale un fondement biologique. C’est dans cette optique qu’il compare les hyménoptères et les sociétés humaines, puisque la nature a introduit dans la structure de ces insectes un instinct grégaire analogue à l’obligation morale impliquée dans la fonction fabulatrice qui, rappelons-le, est à l’origine de la morale sociale qui, en évoluant, donna naissance à la morale ouverte. Ce qui fait de cette dernière le prolongement de la morale originelle. En utilisant la mystique comme méthode expérimentale pour coïncider avec le principe créateur, Bergson veut prouver que la source morale se trouve dans le principe même de la vie. Il écrit à ce propos : « On conçoit que la vie, qui a dû déposer l’espèce humaine en un tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des personnalités privilégiées qui se sont retransformées en elle pour aider la société à aller plus loin »²⁵⁰. Cette impulsion nouvelle, dévoilant la communauté d’essence entre le principe vital et l’humanité, correspond à l’*élan d’amour* qui traverse les mystiques complets. Elle dévoile aussi le fondement moral par l’intermédiaire des mystiques. C’est dans cette optique que Gouhier affirme : « L’éthique présuppose, comme la poétique, des inspirés »²⁵¹.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 103.

²⁵¹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 81.

De plus, ajoute Bergson, cette communauté d'essence explique l'aspiration humaine à l'amour. Bien qu'ignorant le fait, l'homme aspire à l'amour parce qu'il correspond à sa vocation et à sa béatitude. Nous pouvons même comparer cette humanité qui aspire à l'amour avec le cochet du char qui, dans l'allégorie platonicienne de l'attelage ailé, poursuit le cortège des dieux pour entrer dans la félicité. De même que le cochet est animé par un désir ardent, de même l'humanité est animée par un amour ardent qui nourrit son désir d'aimer le menant au bonheur. C'est dire que son bonheur, elle ne peut l'atteindre qu'en vivant l'amour et ses exigences.

Telle est la vraie morale fondée sur l'amour, capable de pousser l'homme à adhérer aux obligations de l'amour sans résistance, morale qui prend sa racine dans la création. Toutefois, pour être efficace, cette morale de l'amour est tenue d'associer la pression à l'aspiration, ses deux fondements, qu'on a tendance à dissocier, mais qui se complètent pour constituer la morale absolue. On comprend, dès lors, que la morale bergsonienne de l'amour emprunte à la morale originelle ce qu'elle a d'impératif pour détenir une force de coercition permettant de transmettre l'élan originel de l'amour à tous les hommes sans résistance. De ce fait, si l'on veut parvenir à l'unique source, il faut s'appuyer sur la pression et sur l'aspiration, les deux forces agissant sur la volonté, la première provenant de la société et la seconde du « supra-social »²⁵² c'est-à-dire du principe vital.

Ainsi, Bergson accepte la double origine de la morale, mais qui tend à s'unifier quand on s'approche du principe de la vie, car il voit dans la pression sociale et l'*élan d'amour* deux manifestations complémentaires destinées à la conservation de la vie. Pour s'en convaincre, il suffit de replacer le processus moral dans celui de la vie en général. De là, naît l'idée d'une morale mixte qui renvoie à la morale bergsonienne. Cette dernière n'est pas une morale composite mais, comme le précise Florence Caeymaex, sa mixité fait référence à l'*historicité*, car elle se perçoit comme une morale dynamique. De fait, la morale bergsonienne jette le pont entre la morale statique et la morale ouverte. Elle évolue dans la confrontation avec la matérialité symbolisée par les institutions morales, religieuses, philosophiques et politiques qui tentent de la fonder soit sur la pression, soit sur l'affection. Or, selon Bergson, il est plus judicieux d'envisager leur complémentarité, ce qu'il tente de faire dans sa théorie, en élaborant un processus historique de la morale depuis les origines jusqu'au projet idéal d'une fraternité cosmopolitique.

En résumé, retenons que, pour Bergson, l'obligation morale fondée sur l'essence de la vie s'applique à l'humanité entière, voire à l'univers, puisque l'homme partage la même essence avec tous les êtres cosmiques. Pierre Montebello qualifie d'ailleurs la morale bergsonienne de « *forme d'éthique fondée sur le sens même du cosmos* »²⁵³, plus précisément, l'amour. En fondant la vraie morale sur l'essence universelle, le philosophe pense remporter l'adhésion de tous à sa morale. En définitive, seule cette morale fondée à la fois sur la pression et l'aspiration demeure

²⁵² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 65.

²⁵³ MONTEBELLO P., *L'autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, coll. « Drama », 2015, p. 6-7.

efficace pour garantir la dignité et l’égalité entre tous les hommes. Pour s’en convaincre, découvrons le sens bergsonien de la vie : l’amour.

3.2.2.3.1. **L’amour comme vrai sens de la vie**

La métaphysique bergsonienne de l’amour a pour finalité de démontrer que l’amour correspond au sens de la vie, pour convaincre l’humanité d’en vivre. En tant qu’essence du principe créateur, toutes les créatures participent à cet amour certes, mais l’humanité y occupe une place privilégiée, car elle est la seule espèce consciente et capable de vivre d’amour. Ainsi, l’amour universel dont témoigne le mystique n’est rien d’autre que « *l’amour de Dieu pour tous les hommes* »²⁵⁴. Cet amour destiné à la création d’une fraternité universelle devient la finalité de la vie

Dans le raisonnement bergsonien, si les théories morales antérieures ont déployé beaucoup d’efforts désordonnés et inefficaces, c’est parce qu’elles n’ont pas saisi le vrai sens de la vie, l’amour, qui fonde la vraie morale²⁵⁵. Aucune d’elles n’a pu apporter à l’humanité le souffle nécessaire, le “supplément d’âme”, pour éviter les immoralités de l’ère moderne. Même les philosophes qui ont découvert la finalité de la vie, à l’instar des stoïciens qui prônent un cosmopolitisme c’est-à-dire l’idée d’une fraternité universelle entre tous les hommes, ont échoué dans leur réflexion morale parce qu’ils n’ont pas saisi le rôle principal de l’amour. C’est la raison pour laquelle les stoïciens par exemple fondent leur cosmopolitisme sur l’égale participation de tous les hommes à la raison. Aux yeux de Bergson, leur échec vient de leur intellectualisme, parce qu’ils ont voulu faire adhérer intellectuellement les hommes à cet amour fraternel. Certes, leur projet cosmopolitique demeure en soi pertinent, mais reste un idéal « *devant lequel on s’inclinera avec respect* »²⁵⁶.

C’est cette méconnaissance de la place de l’amour dans l’humanité qui conduit Bergson à aider l’humanité à retrouver son élan originel, qu’elle avait abandonné par orgueil et par amour pour le confort et le luxe. En retournant à la source de la vie, l’idée de création d’une fraternité universelle, en tant que destinée universelle, trouve sa justification. Contrairement aux tentatives antérieures, dans la théorie bergsonienne, cette fraternité ne peut qu’être fondée sur l’essence commune des hommes : l’émotion créatrice de la vie ou *élan d’amour*.

De prime abord, cette destinée universelle semble insaisissable à cause des paradoxes émanant du processus historique de l’amour. Le premier paradoxe, selon lui, vient de la médiocrité des hommes vivant sur terre. En effet, si l’on considère les catastrophes récurrentes marquant profondément l’histoire humaine, tout porte à croire que l’homme est incapable d’aimer ses semblables. Notons au passage que Bergson élabore sa théorie de l’amour au moment où le souvenir de la première guerre mondiale, la plus meurtrière jusqu’alors, reste vif dans les esprits

²⁵⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 247.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 330.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 247.

traumatisés. Pourtant, dans son optimisme invétéré, Bergson, tout comme Jean-Jacques Rousseau, ose encore croire à la bonté naturelle de l'homme.

Pour saisir cette nature humaine, il suffit de changer d'approche. Le philosophe reste convaincu que ce n'est pas à partir des actes immoraux qu'il faut chercher à comprendre le sens de l'humanité, ni de la vie en général. Mais il faut partir de l'essence même de l'humanité qui, en réalité, correspond au terme du processus de la vie et de l'amour. À ce titre, elle ne représente qu'une infime partie de l'univers, de la vie et de l'amour. Elle n'est pas issue par accident de la nature ; mais en est le but même. Elle est la seule espèce « capable d'aimer et de se faire aimer »²⁵⁷. Ainsi, Bergson fait de l'amour l'essence commune à tous les hommes. L'égalité naturelle entre les hommes vient justement de cette communauté d'essence. L'inviolabilité des droits de la personne trouve son fondement dans cette égalité naturelle.

Cependant, si l'on suit de près l'évolution de l'humanité, la seule espèce qui a réellement actualisé l'*élan d'amour*, cette essence semble problématique, car l'actualisation de l'amour laisse apparaître un autre paradoxe lié à la finitude humaine. Pour le philosophe, les absurdités ne doivent pas cacher que, même s'il est la raison d'être de la vie sur la terre, l'homme demeure un être limité pouvant toujours dévier dans son action. Il dispose d'une liberté pouvant soit hisser l'*élan d'amour* au plus haut sommet de la vie, soit l'abaisser. C'est dire que sa liberté créatrice ne suffit pas à elle seule pour l'épargner des dangers. Il peut rencontrer dans son progrès des conditions parfois favorables, parfois défavorables, qui affecteront son amour pour ses semblables.

Ce sont là les causes des déviations qui éloignent l'homme de sa destinée. Vu ces aléas affectant son existence, il serait plus rationnel, pense Bergson, de remonter à la source de la vie pour connaître réellement l'homme. D'où l'importance de s'appuyer sur la mystique ayant effectué cet effort de retour à la source. C'est en ce sens que Nadia Yala Kisukidi décrit la mystique bergsonienne comme étant « le procédé de recherche en philosophie, fournissant l'expérience humaine d'un dépassement des limites de cette expérience »²⁵⁸. Ce dépassement opéré par la mystique pour découvrir le sens réel de la vie rompt l'intellectualisme orienté vers l'action et vers l'extérieur. Parce que l'intériorité lui échappe, cette doctrine livre une conception partielle, voire erronée de la vie, de l'univers et de la relation de l'homme à l'univers. Bergson critique cette attitude intellectualiste en ces termes : « Comme l'action est ce qui compte, comme il est entendu que nous sommes là où nous agissons, on a coutume d'enfermer la conscience dans le corps minime, de négliger le corps immense »²⁵⁹. De là, vient le réductionnisme de la vie et la décomposition de l'acte de création qui, pourtant, demeure unique. De fait, de l'impulsion initiale à l'humanité, c'est le même élan qui poursuit son acte de création de l'univers, le "corps immense", et de l'homme, ce qui explique leur destinée commune.

Pour appréhender ce processus créateur, il faut procéder par intuition des sens et de la conscience. Cette démarche dévoilera ce processus de l'intérieur,

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 271.

²⁵⁸ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 67.

²⁵⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 274.

comme un acte simple et indivisible, dans lequel on peut replacer l’homme et l’univers. De l’extérieur, l’intelligence n’y voit qu’un ensemble d’étapes juxtaposées, qu’il faut reconstituer pour obtenir un processus vital. Or, cette juxtaposition ne permet de saisir ni l’essence de la vie, ni son effort de création, c’est-à-dire « *le geste qui suscite l’espèce humaine, ou plus généralement des objets d’amour pour le créateur* »²⁶⁰.

En somme, c’est ce processus intérieur qui coïncide avec l’*élan d’amour* qui fonde la vraie morale. Tel est l’apport moral du mysticisme complet, que Bergson fait correspondre à l’étape où l’homme, envahi par l’émotion, n’agit que par amour et pour l’amour des autres, ce qui fait de sa vie un appel à l’amour. Ainsi, quand on l’analyse en profondeur, la mystique dévoile le secret de la vie, c’est-à-dire son sens et sa destinée, comme en témoigne Bergson : « *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* »²⁶¹. Mais en réalité le seul philosophe parvenu à ce secret, c’est Bergson lui-même. Il se présente comme celui qui a découvert la réalité métaphysique de l’amour, en tant qu’origine, essence et destinée de l’univers. Ce qui l’autorise à l’ériger comme fondement métaphysique de sa morale. Aussi convenons-nous avec Johannes Schick que l’amour se définit, dans la pensée bergsonienne de 1932, comme force métaphysique et « *la base ontologique de l’intersubjectivité d’hommes libres et égaux* »²⁶². Ici encore, notre auteur maintient l’unité vitale en faisant de l’amour une essence commune à tous les vivants.

Pour conclure, l’amour bergsonien dépasse le simple sentiment. Il se présente comme un principe créateur de vie et d’action pour l’humanité, qui permet de fonder la morale de l’amour. Qu’apporte-elle à l’humanité ?

3.3. LA FINALITE DE LA MORALE BERGSONIENNE

La morale bergsonienne peut se résumer en un mot : l’amour, car elle se présente comme un appel à l’amour ²⁶³ du genre humain, destiné aux hommes de toute époque et de tout pays. Même la métaphysique qui la sous-tend se comprend comme un message chargé d’amour. Au premier abord, cette morale bergsonienne, en tant qu’aspiration suscitée par l’amour du genre humain qui laisse plus de liberté et de créativité à l’homme, sort des sentiers battus de la morale classique qui se réduit à un ensemble d’interdits et de permis pesant sur l’homme. À la place des sanctions, elle offre la capacité de discernement et la responsabilité de décision. Ce qui, par le fait, procure au sujet la joie et l’allégresse. Et si elle parvient à s’universaliser, elle divinise l’humanité. De là, nous déduisons que cette morale aboutit à une finalité spirituelle et politique.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 276.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 248.

²⁶² FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 164.

²⁶³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 78.

Dans cet avant dernier chapitre de notre étude, il s'agira pour nous d'exposer dans un premier temps sa finalité spirituelle, puis sa finalité politique. Et puisque Bergson lui-même propose des moyens de diffusion de cette morale, force nous est alors de les parcourir.

3.3.1. Finalité spirituelle de la morale **de l'amour**

3.3.1.1. *Un amour héroïque*

Pour éviter de tomber dans la même erreur que ses devanciers, la spéculation pure, Bergson propose de concilier raison et émotion, ou mieux encore d'adjoindre à la raison « *l'émotion comme puissance qui, en émouvant, met en mouvement les hommes* »²⁶⁴. Sans l'implication effective de la volonté, sa morale demeurerait inefficace. En effet, même si l'homme est animé d'amour pour Dieu et pour ses semblables, mais sans s'engager à vivre concrètement cet amour, il se présente, d'après saint Augustin, comme « *un homme de bonne volonté* »²⁶⁵ désirant la rectitude. Parce que la morale implique une action droite impulsée par des affections bienveillantes, tout homme moral doit agir pour le bien de ses semblables. En réalité, ce qui rend complète une morale, c'est sa force impulsive qui pousse à l'action. De ce fait, la dimension pratique de la morale ne peut être occultée par les belles formules. On comprend dès lors que Bergson préfère l'éthique chrétienne à toutes les théories morales, puisqu'il désire une morale pragmatique invitant l'humanité entière à vivre concrètement l'amour fraternel.

Il faut ajouter que la preuve de l'efficacité d'une morale vient de sa capacité d'ouverture à l'universalité et de son adoption par tous les hommes. Elle doit embrasser tous les cœurs et toutes les volontés, en susciter un comportement conforme à l'amour professé. Tant qu'elle demeure purement théorique, elle ne pourra ni ébranler la conscience morale, ni impulser la volonté humaine. L'auteur de *L'évolution créatrice* déclare avec insistance : « *Nous ne saurions trop le répéter, ce n'est pas en prêchant l'amour du prochain qu'on l'obtient* »²⁶⁶. Somme toute, c'est ce pragmatisme qui distingue sa théorie des morales antérieures qu'il veut dépasser.

Toutefois, reconnaît le philosophe, la pratique d'une telle morale ne relève pas de l'ordinaire. Elle paraît ambitieuse voire idéale, mais justement, précise-t-il, « *la vérité est qu'un idéal ne peut devenir obligatoire s'il n'est déjà agissant ; et ce n'est pas alors son idée qui oblige, c'est son action* »²⁶⁷. En d'autres termes, aimer l'humanité entière exige des efforts surhumains, raison pour laquelle il nous fait remarquer « *qu'il faut*

²⁶⁴ RIQUEUR C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 402.

²⁶⁵ SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu. 2, op. cit.*, p. 154.

²⁶⁶ BERGSON H., *Correspondances, op. cit.*, p. 50.

²⁶⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 288.

passer par l'héroïsme pour arriver à l'amour »²⁶⁸. Une telle morale ne se retrouve en réalité que chez le mystique complet, ce héros ayant posé des actes d'amour audacieux, parce sa force vient Dieu, comme le sous-entend l'assertion de James : « *L'extase mystique rend sa volonté plus énergique pour atteindre l'idéal auquel il aspire* »²⁶⁹. Le vécu de tous les mystiques complets rappelle justement que l'amour, qui dépasse tout, pousse au sacrifice héroïque de sa vie pour Dieu et les autres, comme en témoigne l'histoire de Jeanne d'Arc, cette figure patriotique qui va jusqu'au martyr pour sauver son pays.

Parce que l'amour coïncide avec son essence, quand l'humanité voit un acte d'amour héroïque, elle ne peut demeurer insensible, ce qui explique que les exemples des héros trouvent un écho favorable dans toutes les âmes. C'est dans cette optique que Bergson présente le "Christ des Évangiles" comme un modèle de moralité absolue, parce sa charité universelle le porte à donner sa vie pour le genre humain. Selon lui, il n'est pas nécessaire d'adhérer à sa doctrine pour admettre la valeur de son exemple de vie et d'enseignement. Le juif, le musulman et même le non-croyant peut convenir que son témoignage de vie est héroïque. Dans *Les deux sources*, l'auteur attribue une grandeur d'âme semblable à celle du Christ à Socrate et à tous les grands héros de l'histoire qui ont posé des actes d'amour menant au don de leur vie.

En somme, cette morale est assimilable à un plaidoyer invitant l'humanité à s'aimer sans discrimination et ce qui permet d'authentifier le comportement moral ce sont les fruits qu'il produit : la joie et l'allégresse.

3.3.1.2. **Une morale de la joie et de l'allégresse**

La philosophie bergsonienne se définit comme une philosophie de la joie depuis *l'Essai*²⁷⁰ jusqu'à sa conclusion de 1932. Malgré le sombre tableau que dresse l'auteur dans son herméneutique de l'histoire moderne, une note singulière de joie la traverse. Si l'on considère son optimisme et son espérance à l'endroit du genre humain, nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que Bergson la place au cœur de la vie.

De plus, il fait de la joie le critère de distinction de la moralité absolue qui, soutient-il, ne s'évalue ni en valeur ni en perfection, mais au sentiment de joie qu'elle suscite, rejetant ainsi les critères classiques de la morale antérieure. À vrai dire, selon lui, chaque morale produit un sentiment, mais il existe une différence de nature entre ces sentiments. La morale close qui renvoie à une réalité purement naturelle suscite du plaisir, parce que limitée à la recherche de bien-être. De ce

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁶⁹ JAMES W., *L'expérience religieuse: Essai de Psychologie descriptive*, traduit par Frank ABAUZIT, 2^e éd., Paris, Genève, Félix Lacan/ Librairie Kündig, 1908, p. 352.

²⁷⁰ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 6- 8.

point de vue, elle reste inférieure à la morale ouverte fondée sur une réalité métaphysique. Notons ici qu'il y a un relent de l'héritage platonicien chez Bergson malgré sa démarcation. De fait, bien qu'il rejette le dualisme sensible/spirituel, le philosophe français convient avec Platon de la prépondérance de la réalité spirituelle et des fruits qu'elle produit, notamment la joie et l'allégresse.

À ses yeux, la supériorité de la morale absolue vient de la joie²⁷¹ qu'elle procure, ce sentiment purement intérieur qui dépasse le plaisir, ce que confirme sa déclaration : « *Il suffit que dans la joie de l'enthousiasme il y ait plus que dans le plaisir du bien-être, ce plaisir n'impliquant pas cette joie, cette joie enveloppant et même résorbant en elle ce plaisir* »²⁷². En réalité, la joie provient de l'élan originel qui marche joyeusement vers son accomplissement. Elle est inhérente à la vie et à chaque progrès, elle jaillit spontanément. Or, si la puissance créatrice, fondement de la morale ouverte, fait défaut à la morale close, cela l'empêche de créer un nouvel élan et donc de progresser. Quand l'humanité tourne dans la clôture c'est par défaut ou essoufflement de l'élan créateur. Ainsi, la supériorité de la morale ouverte vient de l'émotion créatrice qui favorise le passage de la clôture à l'ouverture, autrement dit le « *passage de la considération du groupe [...] à la considération d'une humanité et d'êtres humains qui seraient appelés, aussi différents soient-ils, à vivre la fraternité* »²⁷³. Somme toute, c'est ce passage du naturel au spirituel qui procure la joie, idée que nous retrouvons aussi chez Maine de Biran de manière plus explicite, quand il écrit :

« *L'âme, pendant qu'elle s'afflige sensiblement des peines d'autrui, peut se réjouir intellectuellement des souffrances du corps [...] Ainsi elles naissent et se développent dans la société qu'elles ont formée et qu'elles conservent, ces vertus célestes, la pitié, l'humanité, ("caritas, generis humani"), la bienveillance, la générosité, etc. ; nobles besoins d'une nature élevée, principes d'action morales qui, loin de s'identifier avec les besoins physiques, avec les passions et intérêts personnels, sont essentiellement opposés, au contraire, à tous ces mobiles d'une activité animale subordonnés aux sensations* »²⁷⁴.

Bergson va même plus loin dans ses propos en soutenant que l'élan d'amour, le fondement moral, est en lui-même un enthousiasme. Dès lors, il n'est pas étonnant que l'un des signes tangibles de cette morale soit la joie. Celle-ci devient même, chez Bergson, un critère de satisfaction qui indique à l'humanité si elle a atteint sa destinée ou non, le fruit de l'accomplissement de l'amour universel pour l'humanité. Cela nous autorise à penser que l'accomplissement humain est d'ordre moral, il coïncide avec le "supplément d'âme" qui manque à l'humanité pour atteindre sa destinée ultime : la création de l'*humanité divine* ou fraternité universelle. En effet, cette morale aide à dompter la matérialité qui détourne l'humanité de l'élan intérieur qui le conduit au principe créateur et la transfigure. Mais faut-il encore que

²⁷¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 95.

²⁷² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 49.

²⁷³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 260.

²⁷⁴ Maine de Biran, Les fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion cité dans *Maine de Biran*, op. cit., p. 116.

l’humanité accepte de se libérer de la matérialité et de se focaliser sur la spiritualité capable de l’introduire dans l’union intime avec son principe supérieur. C’est de ce retour à la source de la vie et à la simplicité, retour effectué par les mystiques, que jaillit la joie intérieure, puisqu’il libère de toute vanité et des égarements qui en découlent. D’où l’exclamation bergsonienne : « *La Joie serait en effet la simplicité que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d’au-delà dans une expérience scientifique élargie* »²⁷⁵. Telle est la conclusion finale de sa réflexion morale de 1932, conclusion qui renvoie à son souhait pour l’homme moderne englué dans la frénésie du luxe et du confort. En prônant le retour à la spiritualité, le philosophe l’invite à renoncer à cette frénésie, en simplifiant son style de vie et ses besoins.

S’il considère que seule la mystique complète est parvenue à ce nouveau spirituel, c’est parce qu’elle représente une expérience intérieure et, donc, comporte une dimension spirituelle prodigieuse, c’est pourquoi son amour seul procure de la joie. Cet amour spirituel dépasse l’amour purement humain portant au plaisir, parce qu’il découle de l’acte créateur même de la vie, comme en témoigne l’expérience mystique qui symbolise le « *retour au réel dans sa plénitude, c’est-à-dire le réel comme acte de créer et de donner dans la surabondance* »²⁷⁶. En ce sens, la création mystique est assimilable à l’acte de procréation, finalité de l’amour sexuel. Toutefois, cette procréation mystique demeure supérieure à la procréation biologique résultant de l’amour sexuel, car la puissance de son émotion, parce qu’étant infinie et intemporelle, dépasse toutes les autres formes d’amour y compris l’amour sexuel.

En somme, la morale complète coïncide avec la libération de la matérialité. Lorsque les hommes arrivent à « *s’en délivrer*, précise Bergson, *ils ressentent un soulagement, puis une allégresse* »²⁷⁷. En termes plus explicites, la morale de l’amour correspond au triomphe de l’esprit sur la matérialité pure et à son élévation vers son principe créateur, l’Amour. Quand l’homme se laisse absorber par l’amour spirituel, il éprouve une joie immense identique à l’extase qui transporte le mystique dans un autre monde, celui de la félicité. D’ailleurs, aux yeux de Bergson, toute vie empreinte d’amour comporte une certaine mysticité. Car, entre deux êtres qui s’aiment, l’écart se resserre à tel point qu’ils tendent vers l’unité de pensée et d’action, de cœur et de volonté, ainsi que le résume son assertion : « *Plus de séparation radicale entre celui qui aime et ce qui est aimé [...] et la joie est sans borne* »²⁷⁸. Cette joie d’aimer et d’être aimé représente une profonde aspiration humaine. En fait, chaque homme porte en lui le désir profond d’aimer et d’être aimé. C’est ce que comprend Bergson en proposant d’ajouter cette aspiration humaine à la morale pour la rendre efficace.

Pour conclure, disons que ces états d’âme : amour héroïque, joie et allégresse, permettent d’évaluer et d’authentifier la morale absolue que prône Bergson. Plus leur intensité est élevée, plus l’homme s’approche de son accomplissement et de la

²⁷⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 338.

²⁷⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 266.

²⁷⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 50.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 244.

finalité universelle. À l'opposé, moins ces états d'âme sont présents chez l'homme, plus il doit travailler à sa réalisation et à celle de la vie en général. Ceci est valable autant pour l'homme pris individuellement, que pour l'humanité entière. À l'échelle universelle, cette finalité spirituelle doit se traduire par des changements politiques.

3.3.2. La finalité politique **de la morale de l'amour**

3.3.2.1. *L'idée d'une Supra-Nation pour l'humanité divine*

La morale bergsonienne a pour finalité ultime la création d'une fraternité universelle qu'il nomme l'*humanité divine*, telle que nous l'avons définie dans la seconde partie de notre travail. Ici, nous nous contenterons de rappeler que cette notion renvoie à un grand Corps politique rassemblant l'humanité entière, autrement dit une Supra-nation, qui abrite la fraternité universelle. Dans cette Supra-Nation, tous les hommes jouiront de liberté et de droits égaux en tant que frères des uns et des autres. Ce projet cosmopolitique bergsonien n'est pas un idéal imaginaire car, selon lui, il se situe dans le prolongement de la création de l'*humanité humaine* qui renvoie à l'humanité d'alors, celle du XX^e siècle, peinant à trouver sa voie de salut face aux hostilités et aux guerres fratricides. Mais c'est là aussi le mérite des hommes d'État de trouver les voies et moyens pour réaliser cette finalité politique, comme le confie il à Gremil du journal *La dépêche de Toulouse* en 1914 : « *Quel est le rôle des hommes d'État ? C'est d'avoir le sens des impossibilités et d'y conformer leur conduite, en tâchant de dominer les possibilités* »²⁷⁹. C'est dire qu'au final rien n'est impossible à l'homme, pourvu qu'il soit conscient des difficultés et accepte de les affronter pour créer la fraternité mondiale.

L'optimisme du philosophe de l'amour nourrit sa conviction politique : la possibilité de créer une législation universelle juste et équitable. La création d'une telle loi suppose un effort de rupture d'avec les systèmes politiques traditionnels, tels que le conservatisme ou encore l'hégémonisme. En plein terreur de la guerre, Bergson ose croire que l'humanité parviendra un jour à la construction d'une seule nation, la "cité divine"²⁸⁰, sa véritable patrie sur terre. La forte connotation augustinienne de cette notion nous oblige à passer par la théorie du philosophe théologien, saint Augustin, pour saisir le sens bergsonien, sans pour autant faire de lui un philosophe chrétien d'obédience augustinienne.

Dans le *Livre XIV* de *La Cité de Dieu*, saint Augustin distingue deux cités ou sociétés, la cité divine et la cité humaine, qui ne s'opposent pas radicalement, puisque la cité divine est en gestation dans la cité humaine. Cependant, son avènement demeure tributaire de la volonté humaine, car seul l'homme qui choisit de

²⁷⁹ BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1040.

²⁸⁰ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 67.

vivre de l’amour de Dieu et de ses semblables peut accéder à cette société²⁸¹ divine. Saint Augustin présente d’ailleurs la vie terrestre comme un pèlerinage vers la cité divine, autrement dit la vie éternelle. Tout au long de sa vie, l’homme habité par l’amour de son Créateur doit mener une vie exemplaire et aimer ses semblables. À l’opposé, si une société choisit de vivre d’un amour égoïste, amour qui finit toujours par engendrer le mal et la cupidité, elle reste simplement humaine.

Ce dualisme divine/humaine se retrouve aussi chez Bergson, quand il parle de société humaine, de *cité divine*, d’*humanité divine* et d’*humanité humaine*. D’ailleurs, les hypothèses de clôture et d’ouverture ne renvoient-elles pas respectivement à l’amour replié ou égoïste et à l’amour ouvert c’est-à-dire celui du genre humain ? De là, faut-il conclure que Bergson s’attache directement à saint Augustin ? Il semble plus prudent de penser que leur affiliation s’opère indirectement, par l’intermédiaire de Kant et de Leibniz. De fait, la notion de “cité divine” se retrouve aussi chez Leibniz et de manière plus voilée chez Kant quand il parle “de règne des fins”, ainsi qu’en témoigne Delbos :

« Cette idée d’un règne des fins, exposée par Kant rappelle la conception augustiniennne de la Cité de Dieu, mais telle que Leibniz l’avait philosophiquement représentée par la notion d’un règne de la grâce distinct du règne de la nature tout en étant en harmonie avec lui, et en détermine en outre le contenu par une interprétation morale des pensées de Rousseau sur les rapports de la volonté et de la loi, sur la participation de chacun à l’établissement de la “république” »²⁸².

Il convient ici de nous appuyer plus sur Kant, que sur son maître Leibniz, puisqu’il sert de pont entre ce dernier et Bergson. Pour nous, il demeure évident que le projet cosmopolitique kantien éclaire davantage sur la manière de construire la “cité divine” bergsonienne, c’est-à-dire sa Nation fraternelle et universelle où résidera l’*humanité divine*, sans ignorer les apports augustiniens et leibniziens que défend Bouaniche²⁸³. En effet, pour ce commentateur chevronné, Bergson doit à saint Augustin la conviction que la conversion totale de soi ne suffit pas pour entrer dans la “cité divine” ; d’où l’importance pour ce philosophe chrétien de s’ouvrir à la grâce divine. À Leibniz, Bergson doit l’idée d’une cité divine habitée par des esprits vivant en communion avec Dieu, cité qui se situe dans le prolongement de l’univers. Précisons que chez Bergson cette cité n’est pas une réalité céleste, une promesse eschatologique à posséder dans l’au-delà, mais une réalité terrestre, un grand Corps politique, une Cité universelle, ou encore une Supra-Nation tel que le présente Kant dans son projet cosmopolitique.

En somme, tout comme ses prédécesseurs, Bergson admet que l’avènement de la cité universelle, l’*humanité divine*, fait appel à une volonté morale et politique de tous les hommes. Gouhier affirme sans ambiguïté qu’« en posant l’humanité comme la dernière espèce, par la suite, comme la raison d’être de la vie sur la planète, Bergson l’avait reconnue comme capable de sauver dans chaque individu cette exigence de dépassement qu’est l’élan créateur »²⁸⁴. Il voit ainsi dans l’*humanité divine* le vainqueur des aléas de l’élan vital, y

²⁸¹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. 2, *op. cit.*, p. 154.

²⁸² KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 47.

²⁸³ Cf. WATERLOT G., *Bergson et la religion*, *op. cit.*, p. 229- 230.

²⁸⁴ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, p. 98.

compris des turbulences politiques. Pour Bergson, si la volonté humaine est motivée par une vraie connaissance du sens de la vie : l'amour originel dont sont issus tous les hommes, leur divinisation ne saurait tarder. Telle est la réponse qu'il entrevoyait en 1914 déjà, réponse qu'il ne réussit à élaborer qu'en 1932 avec sa théorie morale. Au début du premier conflit mondial, l'académicien écrivait dans le *Bulletin des armées de République* ces propos visionnaires : « À la force qui ne se nourrit que de la brutalité, nous opposons celle qui va chercher en dehors d'elle, au-dessus d'elle, un principe de vie et de renouvellement »²⁸⁵. En d'autres termes, à la force matérielle de l'Allemagne, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, la France doit opposer une force morale découlant du principe de la vie, l'amour, pour sauver l'humanité. Il participe à ce salut de l'humanité en lui rappelant son vrai sens : l'amour.

Parce qu'il croit à la possibilité de ce salut, il combat tout pessimisme à l'égard de l'humanité. Il affirme avec certitude que « l'avenir dépend de nous, il est ce que le feront les libres volontés humaines »²⁸⁶. Il demeure convaincu que l'homme dispose de la force pour transformer son destin, nous dirons même qu'elle est inscrite dans ses gènes. Cette force c'est la puissance créatrice de l'amour, capable de transfigurer moralement la vie. En faisant de l'élan d'amour le fondement moral, Bergson pense raviver cette force morale.

Certes, son entreprise semble utopique, car l'humanité n'a pas encore adhéré à cette morale de l'amour diffusée par la mystique, mais Bergson reste confiant, car il faut du temps pour qu'elle envahisse l'humanité entière. Ainsi, à défaut d'embrasser la totalité, il mise sur une frange de l'humanité comme en témoigne son propos : « Si quelques uns suivent et le reste des hommes se persuadent qu'ils le feraient à l'occasion, c'est déjà beaucoup »²⁸⁷. Les mystiques chrétiens représentent déjà cette frange de l'humanité qui, par leur témoignage de vie, montrent aux autres la voie à suivre pour réaliser leur destinée divine, ce qui fait dire à Gouhier que : « Le christianisme vu par Bergson est une sorte de levain révolutionnaire »²⁸⁸. C'est la raison pour laquelle il s'appuie sur le christianisme pour illustrer et corroborer sa réflexion philosophique sur l'amour.

En résumé, l'avènement de l'État universel et de l'*humanité divine* relève de la responsabilité humaine et de la vraie connaissance de l'amour. Ainsi, dans la pensée bergsonienne, l'amour dépasse le simple sentiment affectif, il est le fondement de la vraie morale, parce que correspondant à l'essence même de la vie. Mais comment expliquer alors le paradoxe que vit l'humanité, étant donné qu'à la place fraternité, les États se livrent à la guerre ? C'est ce mal qui gangrène la vie et affecte les relations interpersonnelles et surtout inter-étatiques, que Bergson tente d'expliquer en passant de la sphère psychologique à la sphère politique. Ainsi, sa pensée se parachève dans la politique, avec l'idée de création d'un nouveau régime politique fondé

²⁸⁵ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1106.

²⁸⁶ Conférence sur la guerre et la littérature de demain du 23 mai 1915 dans *Ibid.*, p. 1151.

²⁸⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 50.

²⁸⁸ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 138.

sur l’amour universel. Il reste donc à savoir si la seule construction de régime enlèvera la convoitise du cœur des hommes, qui se manifeste même dans la famille là où les personnes sont censées s’aimer naturellement.

3.3.2.2. *La politique comme création d’une fraternité universelle*

Même si la pensée de Bergson ne se range pas dans la philosophie politique, elle ouvre à la réflexion sur le politique²⁸⁹, si nous nous référons à son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans lequel le dépassement de sa métaphysique et de sa morale de l’amour se réalise dans la politique. En termes plus précis, sa finalité métaphysique et morale correspond à l’élaboration d’une politique internationale fondée sur l’amour, ou mieux encore à une démocratie universelle et fraternelle. Même le mysticisme y participe, ce qui explique l’intérêt politique qu’il lui accorde dans son interprétation. Chez lui, en effet, l’âme mystique ne peut demeurer éternellement dans son union avec Dieu, elle doit redevenir elle-même, tel le prisonnier évadé de la caverne platonicienne, avec pour mission de témoigner de l’amour divin qu’il a expérimenté profondément, en créant des communautés fraternelles. Toute sa vie durant, le mystique est chargé de convaincre tous les hommes et toutes les nations à vivre dans la fraternité, par ailleurs, finalité de la morale bergsonienne, que Miravète définit avec justesse comme « *un acte de fraternisation* »²⁹⁰. Ainsi, le domaine de prédilection de la mystique bergsonienne reste la politique. Toutefois, il convient de souligner que Bergson n’entend pas élaborer une théorie purement politique, il s’attarde sur quelques problèmes politiques (fondement de la démocratie, les causes politiques de la guerre et les faiblesses d’une instance politique internationale comme la SDN) et esquisse quelques ébauches de solutions pour la mise en œuvre de sa “politique du frère”, comme le nomme Nadia Yala Kisukidi.

Dès l’abord, la politique bergsonienne se conçoit comme une gestion des relations fraternelles entre les nations, du moment que l’humanité est condamnée à s’aimer pour sa propre survie. Le philosophe fait dépendre son salut de la fraternité universelle, finalité première du fait politique. De ce fait, toutes les institutions internationales régulatrices des relations politiques, culturelles ou économiques entre les peuples doivent être fondées sur l’amour universel. Aussi, Bergson refuse toute politique d’isolement et de domination. À la suite de Spinoza, il défend l’importance de l’unité entre tous les hommes, comme en témoigne son affirmation : « *Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations et d’enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d’eux un seul plus apte, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés* »²⁹¹. Ainsi, tous deux partagent la conviction que la solidarité entre tous les

²⁸⁹ Cf. SOULEZ P., *Bergson politique, op. cit.*, p. 265.

²⁹⁰ MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergson’s philosophy, op. cit.*, p. 362.

²⁹¹ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 483.

peuples reste salutaire pour l'humanité. Elle ne doit pas être réservée aux particuliers qui risquent d'épuiser leurs richesses sans couvrir les besoins de l'humanité entière ; mais, il incombe à tous sans exception de secourir les nécessiteux pour l'harmonie de l'humanité.

Le philosophe français va plus loin que son prédécesseur qui parle de sympathie et de solidarité. Pour lui, il faut créer une fraternité universelle pour éradiquer les guerres, si l'on sait que les principales causes sont l'orgueil et l'ostracisme. À défaut de les éliminer, il faut les atténuer ; et les solutions doivent venir des instances politiques. Les choix politiques comporteront des risques certes, mais c'est le seul moyen pour l'humanité de parvenir à la paix et à l'amour, puisqu'elle ne peut plus retourner en arrière dans son processus évolutif. Même si elle veut renoncer, son degré de civilisation ne le lui permet plus, parce qu'il est irréversible. Dès lors, il ne lui reste plus qu'à assumer et à faire avec.

Si l'on s'arrête sur le dernier chapitre intitulé "*Remarques finales*" de l'ouvrage de 1932, Bergson analyse la politique avec le même schème de pensée que la morale et la religion, c'est-à-dire en usant des hypothèses de clôture et d'ouverture. Son analyse le fait remonter à la source vitale où la vraie politique doit prendre aussi sa source. Il pose d'abord l'idée de démocratie et celle d'une organisation internationale, arbitre entre les peuples, comme des idéaux que l'humanité est appelée à actualiser. Mais, les limites liées à l'élan et à la matière font obstacle à la réalisation immédiate de ces projets politiques, obstacles que l'élan général de la vie et de l'amour cherche à renverser en impulsant un souffle nouveau dans l'humanité, en particulier chez les mystiques. Ces derniers tenteront de libérer l'humanité des clôtures qui l'empêchent de parvenir à sa destinée, mais non sans difficultés. Leur échec à entraîner l'humanité à leur suite prouve que l'ouverture à l'amour universel n'a pas encore fini de faire son chemin dans les cœurs. Autrement dit, la politique de l'ouverture n'est pas encore effective, c'est pourquoi l'humanité entière ne suit pas. En attendant que la providence intervienne en sa faveur, il faut rester confiant et optimiste.

À vrai dire, cette politique de l'ouverture n'était pas encore élaborée ni divulguée. Si l'on scrute de près l'analyse bergsonienne, la politique qui sous-tend la fraternité universelle n'est pas défendue par les autres systèmes et idéologies politiques déjà en place. En réalité, il manquait encore un théoricien, ce théoricien n'est autre que Bergson lui-même, et cette politique c'est son plaidoyer de l'amour.

3.3.2.2.1. *La vraie **démocratie fondée sur l'amour** universel*

Bergson envisage une autre conception de la politique, en attribuant une essence évangélique à la vraie démocratie qu'il expose très peu dans l'ouvrage de 1932. Avait-il déjà perçu « *les liens existant entre le politique, l'économique et les attitudes psychologiques* »²⁹² quand il insérait une réflexion politique dans sa théorie générale de la vie ? Tout porte à croire que son expérience de philosophe spiritualiste, de

²⁹² J.-B. Duroselle, *préface de l'ouvrage d'Y.-H. Nouailhat*, France et Etats-Unis, août 1914-avril 1917, Publications de la Sorbonne, 1979, p.3 cité dans *Bergson politique*, *op. cit.*, p. 45.

diplomate et de membre d’une organisation politique lui a permis de comprendre les interactions entre ces différents domaines. En faisant de la mystique l’instrument de propagande de sa morale destinée à transformer l’ordre politique mondial, il n’épargne pas la dimension économique puisque la solidarité concerne aussi le partage des biens matériels. Il faut en conclure que l’apport de la mystique, c’est-à-dire la découverte de la communauté d’essence entre tous les hommes, donne une nouvelle orientation politique à l’humanité et un changement des principes économiques.

Pour répondre à cette finalité, Bergson invite les hommes d’État à choisir le régime le plus approprié : la démocratie. Il le présente comme la seule en mesure de défendre la communauté d’essence et de veiller au partage équitable des biens entre tous, du moins selon les besoins de chacun. Ainsi, ce régime devient garant de l’harmonie et de la paix entre les hommes, raison pour laquelle il le considère comme synonyme de paix²⁹³. Pour le comprendre, il faut saisir son fondement.

En distinguant les fausses démocraties, celles connues dans l’histoire, de la vraie démocratie, il propose un critère de démarcation entre elles, l’amour universel, qu’il pense comme étant le fondement de la vraie démocratie. Il le fait dériver de la source même de la vie, et par conséquent de l’essence humaine découlant de cette source. Ainsi, toute démocratie, désirant établir une justice absolue et garantir les droits humains, doit se référer à cette égalité naturelle et essence commune entre les hommes. « *Bergson peut ainsi expliquer généalogiquement tout ce qui gravite autour « des droits de l’homme » non seulement comme principe régulateur de l’idéal, mais aussi comme pratique politique* »²⁹⁴. En s’appuyant sur processus de l’amour, le philosophe parvient aussi à retracer le processus politique de l’humanité, autrement dit ses tentatives, ses échecs et ses succès. Sa description du contexte politique d’alors, qu’il assimile à une société close, élucide certaines pratiques immorales, comme l’orgueil ou encore l’illusion d’inégalité naturelle, conduisant les hommes à la guerre et à l’extermination de leurs semblables. Soulez²⁹⁵ voit juste quand il donne raison à Bergson qui pense que l’exclusion de l’autre, caractéristique du politique en tant que tel, porte en germe l’extermination.

Les contradictions perceptibles dans les états démocratiques laissent deviner que leur fondement n’est pas l’amour du genre humain, ce qui affecte les relations entre les personnes elles-mêmes, entre les personnes et les institutions, et entre les États. D’où l’échec, depuis la Grèce antique, des démocraties qui prônent l’égalité entre les citoyens et qui, paradoxalement, cautionnent certaine discrimination, parce que fondées uniquement sur la raison ou l’amour patriotique. Or, si elles partaient du vrai sens de la vie et de l’humanité, elles ne toléreraient ni inégalité, ni aliénation, ni exploitation de l’homme par l’homme. En ce sens, Bergson considère les États démocratiques cautionnant tous ces maux, voire un seul d’entre eux, comme des pseudo-démocraties.

²⁹³ Cf. « Mes missions de 1917-1918 » dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1561.

²⁹⁴ SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 285.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 283.

La vraie démocratie apparue, à son avis, plus tard dans l'histoire est celle fondée sur l'amour, bien qu'il n'en donne pas les détails historiques. Celle-ci dépasse la "fausse démocratie" connue jusque-là, car elle invite l'humanité entière à vivre dans la liberté, la fraternité et l'égalité au nom de l'appartenance commune à la même essence : l'Amour. On comprend dès lors son assertion qui stipule que « la démocratie est d'essence chrétienne »²⁹⁶. À ses yeux, la vraie démocratie garante de la paix, de la liberté et de l'égalité, ne peut se vivre sans l'amour fraternel. Elle ne devient réelle que si les citoyens découvrent qu'ils partagent une seule essence qui fait d'eux des frères.

Parce que les notions de liberté et d'égalité restent des concepts apparemment contradictoires, remarque Bergson, elles ont besoin d'un moyen terme qui les relie : l'amour. De fait, la liberté, en tant que capacité à s'autodéterminer, laisse à l'individu la latitude de se créer en permanence. Or, tous les hommes ne disposent pas de la même capacité d'autodétermination. Vu sous cet angle, il semble contradictoire de parler d'égalité entre les individus. D'où la pertinente question bergsonienne :

*« Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? »*²⁹⁷

En ramenant cette réflexion politique dans le processus évolutif de la vie, cette contradiction s'accroît davantage. Mais, partant du sens de la vie, sa tournure devient autre, puisque que sa finalité conduit à mettre l'amour par-dessus tout. Si l'on considère que l'amour correspond à l'essence et à la destinée de l'humanité, son processus aboutissant à l'accomplissement de l'amour donnera naissance à une fraternité universelle. Parce que la découverte de la nature de l'amour lui donnera une nouvelle force qui la portera au-delà de l'intention de la nature, mais cette fois-ci dans un élan positif, l'humanité sera transfigurée, voire divinisée. Elle progressera en inversant l'instinct social qui l'enfermait dans la société close. C'est en ce sens que la vraie démocratie fondée sur l'amour est définie par Bergson comme un état d'âme ou encore « un grand effort en sens inverse de la nature »²⁹⁸. Ainsi, l'amour fraternel qui anime tous les concitoyens d'un État démocratique les pousse à une ouverture entre eux d'abord et, petit à petit, à l'humanité entière. De ce fait, le sentiment d'appartenance à la patrie se confondra à celui d'appartenance à l'humanité, ce qui donne au grand État, dont rêve Bergson, des chances d'exister et de durer. Dans ce contexte, l'amour devient la « force de cohésion s'exerçant du dehors et d'en haut sur l'ensemble »²⁹⁹ qui maintient l'unité entre les citoyens. D'où la conclusion bergsonienne : le patriotisme « couvre un grand pays et soulève une nation, qui aspire à lui

²⁹⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 300.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 300- 301.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 302.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 294.

ce qu’il y a de meilleur dans les âmes »³⁰⁰. En un mot, c’est cette passion qui inspire la création d’une Supra-nation englobant l’humanité entière.

Certes, cette idée de création d’un unique État, incarnant la vraie démocratie fondée sur l’amour universel, demeure « *une direction où achemine l’humanité* »³⁰¹, autrement dit un idéal de vie, qui ne se réalise en vérité que dans une communauté de mystiques. Or, un État composé uniquement de mystiques n’a jamais existé. Est-ce à dire que l’existence de la vraie démocratie dans l’histoire est une illusion bergsonienne, puisqu’il l’assimile aux communautés religieuses fondées par les mystiques ? Nous dirons qu’il voit ces communautés comme des prototypes de la vraie démocratie, car sa conception renvoie à une réflexion plus générale visant même les institutions internationales. Les commentateurs de Bergson y voient d’ailleurs une histoire des institutions politiques de l’Europe et de leur fondement religieux, en particulier celle « *des idéaux politiques de la modernité (liberté, égalité et fraternité)* »³⁰². Aussi soutenons-nous que l’originalité de l’étude bergsonienne vient, d’une part, de son intégration dans l’histoire de la vie réelle ; d’autre part, de sa métaphysique de l’amour qui lui donne une grande ouverture. Cette ouverture met en évidence la corrélation entre la politique, la morale et la religion qui, toutes, trouvent leur source dans la vie : l’amour. Dès lors, même les organisations politiques doivent être fondées sur cet amour originel.

3.3.2.2.2. **L’amour comme fondement des institutions politiques internationales**

Au lendemain de la première guerre mondiale, naît l’idée de création d’une instance internationale pour arbitrer entre les nations : la Société des Nations (SDN). Bergson perçoit cette fondation comme une ébauche de solution pour éradiquer les guerres. Cette idée d’organisation internationale est due en grande partie au Président Wilson, même s’il a été emporté par la mort avant de voir son succès. Selon notre philosophe, les premiers “grands bienfaiteurs de l’humanité” qui ont réellement œuvré pour la paix et la démocratie ce sont les fondateurs de la Société des Nations³⁰³. Il les nomme ainsi parce qu’il voit en eux des hommes très optimistes pour le salut de l’humanité. Il classe aussi parmi ces grands bienfaiteurs, les auteurs des différentes Déclarations des droits de l’homme (celles de 1789, 1793 et 1795). Il considère leurs actions déterminantes pour la fraternité universelle, puisque leur mouvement d’ouverture, à l’origine des nouvelles lois régissant de nouveaux types de sociétés, correspond à un élargissement de l’amour patriotique encore clos. Il soutient avec concision qu’« *il y avait là un cercle dont on ne serait pas sorti si une ou plusieurs âmes privilégiées, ayant dilaté en elles l’âme sociale, n’avaient brisé le*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 295.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 301.

³⁰² FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII, op. cit.*, p. 231.

³⁰³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 306.

cercle en entraînant la société derrière elles »³⁰⁴. Ce qui revient à dire que tous ceux qui ont marqué l'histoire politique du monde peuvent aussi être considérés comme des mystiques. Leur apparition dans l'histoire correspond, selon l'expression de Caterina Zanfi, à « *un des plus grands efforts produits par l'humanité afin de déjouer la nature ou de s'y opposer à travers la civilisation et pour détourner la société des tendances à la clôture* »³⁰⁵.

Malgré les efforts déployés par la SDN, cette instance n'a pas réussi à endiguer les guerres, elle s'est vue fragilisée par le retrait de plusieurs pays. D'où l'indignation bergsonienne : « *Ainsi fut perdue l'occasion unique qui s'était offerte au monde, depuis la prédication de l'Évangile, de passer l'esprit évangélique dans les rapports entre nations* »³⁰⁶. En tant que membre-fondateur déçu, Bergson prend du recul pour penser ses faiblesses et remédier au projet. À son avis, il ne fait aucun doute que c'est son fondement même qui est en cause. Elle a échoué pour deux raisons : son impuissance et son ignorance de l'origine de l'immoralité. De fait, pour qu'une instance politique internationale soit efficace, elle doit disposer d'une autorité absolue. Dans la réalité, celle-ci faisait défaut à cette organisation, raison pour laquelle, elle a été contestée et abandonnée par certains États-membres. Bergson souligne à ce propos que « *c'est une erreur dangereuse de croire qu'un organisme international obtiendra la paix définitive sans intervenir, d'autorité, dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration* »³⁰⁷. Rappelons qu'à l'origine, cette instance internationale devait servir de cour de justice entre les peuples, disposant même du droit de recourir à la force pour sanctionner les récalcitrants. Cette première version de la SDN correspond à celle du Président Wilson³⁰⁸ que Bergson préfère nuancer car, selon lui, l'usage de la force ne peut convaincre du bien-fondé de cette organisation internationale.

L'histoire a donné raison au philosophe puisque devant son impuissance, les États ont opté pour une solution factice favorisant le libéralisme qui, à ses yeux, n'est qu'un transfert du conflit sur le marché³⁰⁹. Il pense la rivalité sur le marché comme une satisfaction d'une autre manière de l'instinct guerrier. Aussi demeure-t-il convaincu de l'urgence et de la nécessité de mettre définitivement fin aux conflits armés et d'établir une réglementation³¹⁰ contre le libéralisme. Cette tâche, il la confie aux organisations politiques mondiales, en particulier à la SDN. Lui-même porte ce souci dans son cœur. Il se livre à la quête de solutions en tant que membre puis, après sa démission, en tant que penseur.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁵ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, *op. cit.*, p. 235.

³⁰⁶ BERGSON H., *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1566.

³⁰⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 309.

³⁰⁸ SOULEZ P., *Bergson politique*, *op. cit.*, p. 290.

³⁰⁹ Cf. note 130 dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 509.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 338.

À la place de l’usage de force et de la guerre économique, il propose de reconsidérer les causes du conflit et d’apporter une solution adaptée. Ce qui le conduit à la conclusion que le problème du marché des matières premières et des produits de consommation, et celui de la démographie sont les principales causes des guerres³¹¹. À ce titre, ils doivent être traités autrement que par la domination, l’occupation, l’exploitation ou encore la fermeture des frontières. Il convient dès lors de promouvoir des politiques adaptées aux pays et à leurs ressources. Contre le libéralisme, Bergson prône une coopération économique et la mise en place d’une organisation qui régule les échanges commerciaux et harmonise les politiques économiques entre les États. Somme toute, il invite à un échange commercial équilibré et à une solidarité entre les peuples, afin que tous puissent jouir des biens matériels selon leur besoin et avec modération. Il rejette par la même occasion tout repli sur soi et toute accumulation de biens pour le plaisir de posséder.

Face au phénomène de dépeuplement et de surpeuplement, la première cause des guerres du XX^e siècle, selon lui, il prône « une réglementation »³¹². Suivant la situation de chaque pays, il faut une politique démographique adaptée : soit la mise en place d’un système d’allocations familiales pour encourager le renouvellement de la population des pays vieillissants, par exemple en France, soit recourir à un système de répression pour limiter les naissances, comme ce fut le cas en Chine. De là, nous pouvons déduire que la recherche de la paix durable et la solidarité ne dispensent pas l’effort et la participation responsable de chaque pays à son propre développement. Par exemple, si un pays ne parvient pas à nourrir sa population, il doit réguler les taux de natalité pour que chacun puisse se nourrir et accéder à l’éducation. Si c’est un pays où la main d’œuvre fait défaut à cause du vieillissement de sa population, il doit encourager une croissance de la natalité pour ne pas exploiter les ouvriers étrangers qu’il emploie.

Bergson défend ainsi le principe d’échange des biens et des personnes soucieux de l’équité et du respect des droits de chacun, puisque tous les hommes sont égaux et frères. L’auteur des *Deux sources* s’inscrit ainsi dans le sillage des grands défenseurs de la liberté et de la dignité inaliénables de l’homme. Il traduit du point de vue juridique ses solutions pour garantir la paix et la fraternité universelle. Car c’est là, une manière d’établir une justice incommensurable et absolue qui découle de l’élan originel de l’amour. D’ailleurs, selon lui, toutes les chartes promulguant les droits humains participent à la réactualisation de l’élan d’amour.

Le second motif de l’échec de la SDN vient justement de l’ignorance de cet élan d’amour. Or, le mal qu’elle veut attaquer à la racine ne peut se comprendre sans cet élan, puisqu’il n’est qu’une déviation de celui-ci. Autrement dit, cette institution internationale doit d’abord saisir l’origine de l’immoralité, plus précisément l’instinct guerrier et son mécanisme pour l’orienter vers la paix, comme le sous-entend cette assertion bergsonienne : « *Même si la Société des Nations disposait d’une force apparemment suffisante [...] elle se heurterait à l’instinct de guerre que recouvre la civilisation* »³¹³.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 308.

³¹² *Ibid.*, p. 309.

³¹³ *Ibid.*, p. 306.

Tant que cette origine n'est pas saisie, toutes les solutions proposées demeurent caduques, inappropriées ou insuffisantes pour faire adhérer à la fraternité humaine les récalcitrants. Ces derniers, qui ne sont autres que l'Allemagne et ses alliés, ont repris les armes parce que n'étant pas convaincus du bien-fondé de cette instance.

Il devenait dès lors urgent, aux yeux de Bergson, de changer de principe d'union pour éviter l'effondrement de la SDN, qui guette de manière générale toutes les grandes organisations politiques. Pour lui, le « *principe, seul capable de neutraliser la tendance à la désagrégation, est le patriotisme* »³¹⁴, car ce sentiment d'appartenance peut susciter l'adhésion de tous ceux qui se sentent membres de ces instances et écarter le risque de dislocation de l'organisation en question. Parce que le sentiment patriotique « *s'est composé lentement, pieusement, avec des souvenirs et des espérances, avec de la poésie et de l'amour, avec un peu de toutes beautés morales qui sont sous le ciel* »³¹⁵, il prend en compte les aspirations sociales et humaines. Sans cette conviction, ces organisations se confronteront à la résistance et au rejet.

Récapitulons son analyse de la SDN en disant que, malgré les échecs, l'idée d'une instance politique regroupant tous les peuples demeure salutaire. Cette organisation internationale possède un grand mérite, car elle a au moins laissé espérer qu'en temps de guerre une solution autre que militaire reste possible. En fait, elle dispose tous les membres au dialogue en vue de la quête d'une paix durable. De l'avis de Bergson, la création d'une instance politique internationale est déjà un grand pas vers l'abolition de la guerre, mais insuffisant pour endiguer l'immoralité. Est-ce la raison véritable de sa démission en 1925 et de sa volte-face qui l'amènent loin des organismes politiques internationaux, auxquelles il accordait une importance capitale dans l'élimination ou l'atténuation des causes de la guerre³¹⁶ ? Difficile de répondre à sa place. Ce qui semble évident par contre, c'est qu'il a adhéré au projet de sa création parce qu'il y croyait et, s'il s'est retiré, c'est parce qu'elle ne paraît pas aussi efficace qu'il ne l'espérait.

En définitive, pour lui, la seule solution qui vaille c'est le retour à la philosophie pour penser la question de l'origine de l'immoralité et proposer une théorie morale efficace. D'où l'intérêt de son dernier ouvrage de 1932 où il expose sa morale fondée sur l'amour universel. Cette dernière représente l'unique planche de salut pour l'humanité, puisqu'elle répond à une aspiration profonde du genre humain. Dès lors il ne reste plus qu'à mettre en œuvre des voies et moyens pour sa diffusion dans l'univers. Lui-même en propose d'ailleurs quelques-uns.

3.3.3. Les moyens de diffusion de **la morale de l'amour**

Il est généralement admis que la morale se transmet par l'éducation ou par l'imitation. Pour Bergson, la morale de l'amour se transmet aussi de deux manières : par la pratique ou par la connaissance métaphysique de l'amour. La première voie

³¹⁴ *Ibid.*, p. 294.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 295.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 308.

est celle révélée par les mystiques et la seconde celle du philosophe lui-même. La première est la plus accessible à l’humanité car, depuis les origines, elle a toujours connu des personnalités exceptionnelles qui ont vécu cet amour universel et ont essayé de la transmettre par leur exemple. La seconde, qui consiste à enseigner aux hommes que le sens et l’essence de leur vie résident dans l’amour, est celui proposée par Bergson, quand il fait de l’amour le fondement de la moralité. Dans toutes les voies de transmission possibles : mysticité, éducation ou connaissance métaphysique, la finalité demeure la même : le triomphe de l’amour dans la vie.

3.3.3.1. La mysticité comme voie de diffusion de l’amour

Le meilleur moyen de diffuser l’amour est l’imitation de personnalités morales, notamment les mystiques complets, ce que Bergson appelle la transmission par la mysticité. Dans son discours de fin de présidence de l’Académie des sciences morales et politiques, il partageait déjà le mérite de cette mysticité lorsqu’il reprenait ces propos du rapporteur de la cérémonie : « *La liberté de l’enfant, aiguillée dans le sens mystique, serait plus activement sollicitée que par la seule ambition de sa dignité propre, ou bien du lien social, ou du devoir abstrait* »³¹⁷. Toutefois, précise-t-il, le plus grand mérite des mystiques réside dans leur manière de communiquer, car ils essaient de propager leur élan d’amour avec douceur. Autrement dit, ils évitent de recourir à la violence ou d’enfreindre les libertés individuelles. Ils appellent simplement et pacifiquement les hommes à vivre de l’amour universel par leur témoignage de vie. C’est dans cette optique que Bergson oppose la morale chrétienne à la morale stoïcienne bien qu’elles aient la même finalité, puisqu’elles convergent vers la fraternité universelle. Ce qui les oppose c’est le témoignage de vie du théoricien. De fait, si l’ardeur des stoïciens³¹⁸ reste incontestable, elle n’inclut pas forcément la pratique. Or, aussi belle que soit une théorie morale, si elle ne se traduit pas en actes, elle demeure vaine.

Paradoxalement, c’est dans cette douceur que réside en partie l’échec de la morale de l’amour, puisque le petit nombre de mystiques peinent à la diffuser à l’échelle planétaire par un simple témoignage de vie. Bien qu’étant animé du désir de rallier l’humanité à leur cause, ils ne peuvent agir autrement. Dès lors, le « *flux descendant qui voudrait à travers eux, gagner les autres hommes* »³¹⁹, autrement dit l’*élan d’amour*, doit continuer son évolution chez eux. Ainsi, chaque mystique doit actualiser cet *élan d’amour*, ne serait-ce qu’en se laissant traverser par lui. En imprégnant sa personnalité d’amour et en en vivant, il participe de cette façon à son évolution.

De toute évidence, le mystique ne peut faire autrement, si l’on sait qu’il n’est ni violent ni rhéteur. Il n’a pas besoin de discourir ni de s’emballer dans des raisonnements, il doit simplement chercher à expérimenter intérieurement la présence

³¹⁷ BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1120.

³¹⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 59.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

divine. C'est cette union à Dieu qui le transfigure, laissant transparaître en lui un style de vie exceptionnel, raison pour laquelle il est perçu comme une personne modeste, sombre et austère, mais aussi comme un sage bienveillant et vertueux. Cependant, à cause de son ineffabilité, elle ne peut convaincre l'humanité d'adhérer à cette morale, pourtant salutaire pour elle. D'où le besoin d'un interprète qui n'est autre que Bergson lui-même.

On comprend que sa théorie morale rend compte de la pratique morale des mystiques chrétiens confessant et témoignant de l'existence d'un Dieu-Amour. Ce qui importe dans leur témoignage c'est l'amour comme essence divine et humaine qui fonde la moralité. L'humanité ne doit pas perdre de vue que l'amour correspond au sens de la vie. Elle doit veiller à sa transmission autant qu'à celle des vertus. Or, jusqu'à ce jour cette morale de l'amour n'a pas encore envahi l'humanité. Pour autant, il ne faut pas désespérer de la transformation des hommes, car la finalité de la vie, la fraternité universelle, peut aussi être accomplie dans l'éducation. Il suffit de l'orienter vers l'amour d'autrui.

3.3.3.2. *L'éducation à l'amour d'autrui*

L'éducation reste incontournable pour la morale, car elle est le premier vecteur de transmission des valeurs. Depuis l'Antiquité, tous les philosophes admettent le rôle crucial de l'éducation dans la transformation de la société. Bergson reprend à son compte cette conviction, en pensant l'éducation comme un moyen incontournable de pacification et d'édification d'une société humaine plus fraternelle et plus solidaire. En prônant une éducation à l'amour, il emboîte le pas à Spinoza et à Kant qui voyaient déjà dans l'éducation des citoyens un moyen de préparer le changement d'orientation morale.

Chez Spinoza, par exemple, la relation entre éducation et guerre demeure réelle, même si l'orientation de sa pensée diffère de celle bergsonienne. Pour lui, l'éducation requiert de l'art et de la vigilance. Enseigner la vertu suppose de la patience et de la délicatesse, autrement elle peut finir de manière tragique, étant donné que l'éducation ratée peut pousser les jeunes à la guerre. Ainsi, contrairement à Bergson qui considère l'éducation comme solution à la guerre, Spinoza voit dans son échec la cause de la guerre. Il explique :

lorsque les enfants et adolescents « *ne peuvent plus supporter les réprimandes de leurs parents, ils se réfugient dans le service militaire et préfèrent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran aux commodités domestiques et aux punitions paternelles, et souffrent qu'on leur impose n'importe quel fardeau pourvu qu'ils se vengent de leurs parents* »³²⁰.

Quant à la position kantienne, elle s'apparente à celle de Bergson, puisqu'il pense l'éducation comme une priorité pour la paix. C'est pour cette raison qu'il invite les États à déployer un grand effort « *de formation interne du mode de pensée* »³²¹.

³²⁰ SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 483.

³²¹ Septième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 199.

Bergson, pour sa part, soutient que l’éducation favorisant la connaissance mutuelle entre les nations peut supplanter la haine virtuelle entre elles. Pour lui, l’ouverture universelle, tout comme la paix³²², se prépare par l’éducation. Si l’on considère que la guerre vient d’une disposition naturelle à l’ostracisme, il devient alors urgent de préparer les plus jeunes à l’entente mutuelle, en intégrant dans leur apprentissage la culture et la langue des étrangers. De fait, il demeure convaincu que la connaissance de la langue et de la culture d’autrui est un moyen de lutte contre l’ostracisme, car elle permet de lever les préjugés, les suspicions et d’entrer en contact avec lui. De ce point de vue, la langue joue « *le rôle d’inhibiteur de haine envers l’ennemi* »³²³, comme le souligne Caterina Zanfi. Ainsi, Bergson invite à une éducation ouverte qui prépare à la rencontre des autres et à l’ouverture des cœurs dès le plus jeune âge. C’est une manière de transformer cet effort d’aimer en habitude quasi instinctive.

Dans la réalité, l’éducation est orientée vers d’autres finalités comme l’acquisition du savoir et du savoir-faire, plus que celle du savoir-être. En cette ère de la technologie, les politiques éducationnelles misent plus sur la créativité et la compétitivité des jeunes pour accroître leur technocratie aux yeux du monde, que sur l’apprentissage des valeurs morales. Elles encouragent à la rigueur l’éducation civique pour garantir l’harmonie, ou plutôt la tolérance, entre les citoyens. Or, la tolérance couvre juste les brasiers de l’ostracisme qui, à la moindre frustration, éclate en conflit.

De cet examen des moyens classiques de transmission de la morale, nous retenons que Bergson ne les rejette pas, mais les pense encore limités, constat qui lui inspire une autre solution plus efficiente : faire un plaidoyer de l’amour pour aider l’humanité à prendre conscience de l’intérêt de vivre de l’amour au détriment de tous les avantages matériels. Il va de soi que la découverte de la primauté de l’amour dicte d’autres attitudes et habitudes pacifiques durables. Tel est l’objectif de sa métaphysique de l’amour que nous avons tenté d’exhiber depuis le début. Autrement dit, cette métaphysique représente la voie choisie par Bergson pour propager l’amour dans les cœurs et convaincre l’humanité de s’aimer.

3.3.3.3. *La métaphysique de l’amour comme moyen de conviction morale*

Comme souligner plus haut, la théorie bergsonienne de l’amour, centre d’intérêt de notre étude, que nous avons développée jusque-là, renvoie à l’ultime solution morale que prône le philosophe pour le salut du genre humain. À cette étape de notre étude, nous ne pouvons la reprendre intégrale, mais nous nous contenterons d’en faire l’économie. Pour la résumer, avec son corollaire : la morale de l’amour, disons que le philosophe part de sa propre conception de l’amour qu’il a voulu démontrer objectivement en s’appuyant sur l’expérience pour échapper à

³²² Cf. ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 247.

³²³ *Ibid.*, p. 248.

l'intellectualisme pur. Dans sa réflexion morale, il se donne pour tâche d'élaborer une explication rationnelle de la conciliation entre amour et moralité expérimentée par la mystique mais de manière empirique. Ainsi sa métaphysique de la mystique vient en appoint à la doctrine mystique sans se substituer à elle, pour l'aider à exhiber le fondement de la vraie morale, l'amour, dont elle vit. Commentant la démarche bergsonienne, Brigitte Sitbon précise que « *l'émotion mystique est bien une émotion, mais une émotion supra-intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle comprend en soi, virtuellement, une intellectualité, qui peut parfaitement être déterminée et authentique* »³²⁴. Même s'il se dit un fidèle interprète de la mystique, il ne manque pas de lui attribuer un sens qui lui est spécifique pour l'intégrer logiquement dans sa pensée. Aussi convenons-nous avec Worms que le mysticisme bergsonien se comprend comme un instrument de pensée, quand il écrit :

« *C'est seulement ce besoin de Dieu, cette faiblesse ou cette "humilité divine", qui a besoin des hommes, qui devient pour le mystique cette force, cette surabondance de vie, et en même temps ce calme, cette sérénité, cette joie tranquille et active tout à la fois, qui va le caractériser aux yeux des hommes* »³²⁵.

De ce qui précède, nous avons conclu que c'est l'amour, l'émotion supra-intellectuelle, qu'il déduit de l'expérience mystique qui fonde la vraie morale. Sa confrontation des différentes expériences mystiques lui permet de garantir l'objectivité de sa théorie morale de l'amour. Par ailleurs, en se faisant l'interprète de la mystique, il cherche non seulement à justifier la place qu'il accorde à l'amour dans sa morale, mais aussi à rendre sa morale plus efficace et moins oppressante que les morales antérieures.

Cette morale bergsonienne se perçoit comme une synthèse entre la morale close, autrement dit la morale sociale, et la morale ouverte, ce qui fait d'elle une morale dynamique « *qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l'exigence sociale* »³²⁶. Parce qu'elle se veut une aspiration universelle adaptée même aux plus réticents à l'ordre moral, elle emprunte à la première sa forme naturelle d'imposer l'obligation et y ajoute l'aspiration universel à l'amour. C'est sur cette notion d'aspiration qu'il faut mettre l'accent si l'on veut que la morale soit adoptée par tous. D'ailleurs Bergson n'hésite pas à faire de l'aspiration un second fondement de la morale, comme nous l'avons développé plus haut. Aussi renvoyons-nous au premiers chapitres de cette troisième partie de notre étude.

En conclusion, Bergson élabore une théorie de l'amour sous-jacente à une nouvelle morale capable de dépasser les guerres fratricides qui minaient la vie au XX^e siècle. Dans son pragmatisme, il va même jusqu'à proposer des moyens de diffusion de cette morale de l'amour salutaire pour le genre humain. Aujourd'hui encore les conflits religieux et politiques semblent nourris par les mêmes causes que dénonçaient Bergson, à savoir l'ostracisme, la xénophobie, l'amour du confort

³²⁴ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 111.

³²⁵ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 313.

³²⁶ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, op. cit., p. 350.

et l’orgueil. Dès lors, nous ne pouvons passer sous silence cette question : où en est-on avec les leçons bergsoniennes ?

3.4. PERTINENCE ET LIMITES DE LA THEORIE L’AMOUR

La théorie métaphysique et morale bergsoniennes dans l’ouvrage de 1932, nous livrent de riches enseignements tant sur le fond que sur la forme. De plus, la méthode mystico-philosophique, qui ancre sa réflexion dans le vécu et l’histoire générale de l’humanité, rend sa démarche de l’auteur originale. Pour en rendre compte, il nous incombait de l’analyser d’abord pour elle-même. Ce que nous avons tenté de faire jusque-là. À présent, nous voulons l’apprécier à sa juste valeur sans trop nous appesantir sur ses limites que dénotent ses nombreux commentateurs, à l’occasion, nous mentionnerons quelques-unes. Mais cela ne diminue en rien la pertinence de sa théorie de l’amour. En effet, sa métaphysique de l’amour ancrée dans la vie, relent de son évolutionnisme, rejoint l’homme dans sa réalité. Au fil du développement de cette théorie, Bergson nous invite à une introspection et à une projection dans l’histoire passée, le vécu présent et la projection vers le futur de l’humanité. Autant dire qu’on ne peut rester indifférent au voyage diachronique qu’il propose au lecteur de l’ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. Que retenir donc ?

3.4.1. L’optimisme envers l’humanité

À la sortie du labyrinthe métaphysique de Bergson, bien que nous n’ayons guère fini de résoudre toutes les énigmes rencontrées, nous demeurons enthousiastes et confiantes pour notre humanité. À l’instar du philosophe, nous considérons la vie comme un mystère que nous ne finirons jamais de comprendre, car elle progresse toujours de manière imprévisible et pleine de promesses. Malgré les souffrances qui gangrèment notre existence d’êtres mortels, nous restons optimistes.

Cependant, avec tout l’enthousiasme que sa théorie de l’amour suscite en nous, nous nous rendons à l’évidence qu’elle frôle parfois l’utopie, bien que son auteur l’ait voulu la plus réaliste possible, s’appuyant sur des faits historiques. Bergson propose un projet bien ambitieux en faisant de l’amour fraternel le fondement de toutes relations personnelles et institutionnelles à l’échelle individuelle, comme à l’échelle mondiale, et en invitant les hommes à s’aimer par-dessus tout. Ce qui rend son application concrète problématique.

Malgré cette limite, nous restons convaincues, à la suite de Bergson, que dans une époque aussi bouleversée et tragique qu’est la nôtre, il convient mieux de favoriser une philosophie ancrée dans la positivité, pour aider l’humanité à s’élever au-dessus ces maux. Et Worms de nous faire remarquer que « *“la positivité” finit toujours par l’emporter, dans un amour qui dépasse toutes les haines, et une joie qui dépasse toutes*

les souffrances, aussi réelles et indubitables soient-elles »³²⁷. Aussi pouvons-nous croire que, malgré la sinuosité de son itinéraire de vie, l'humanité parviendra à son accomplissement, même si actuellement elle « *gémît, à demi écrasé sous le poids des progrès qu'elle a faits* »³²⁸. Il demeure évident que toute solution doit venir de l'homme, mais il faut d'abord que chacun mesure l'impact de son action et prenne conscience de sa part de responsabilité dans les dérives, tout en portant un regard positif. Ce que fait Bergson en proposant des alternatives et des solutions pour recadrer l'humanité dans son élan originel devant aboutir à sa divinisation sur une planète déjà réfractaire. Il l'explicite en ces termes : « *Ce que je voulais rappeler, c'est que, vu les conditions toutes particulières faites à la vie sur notre planète, l'homme avait à fournir un effort tout particulier pour remplir sa mission et retrouver Dieu* »³²⁹. Pour lui, la question de l'origine de l'immoralité et celle du vrai fondement moral sont dépendantes. De là, il découvre que l'amour est l'essence de la vie, l'unique source créée par Dieu., comme le montre sa métaphysique de l'amour.

Paradoxalement, vu le contexte dans lequel il élabore sa théorie de l'amour, la période de l'entre-deux-guerres, aucun indice ne laisse présager la présence, même latente de l'amour dans l'humanité. Pourtant, Bergson le pense comme étant l'origine, l'essence et la destinée de la vie. Il va plus loin en le faisant coïncider avec l'essence du principe créateur et la finalité de son œuvre que l'homme doit parachever. Ainsi, même si *a priori* l'amour semble avoir disparu de l'humanité d'alors, il reste possible de le retrouver à l'état originel. Il suffit de remonter à la source, autrement dit à la vie même, ainsi qu'il le déclare :

« *Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant* »³³⁰.

De cette assertion, il ressort que le philosophe fait coïncider l'origine de la morale avec la vie, ce qui fait de la morale une détermination de la vie. Cette immanence de la morale à la vie rend le processus moral plus ou moins identique à celui de l'*élan vital*, d'où ses paradoxes et ses contradictions, mais aussi ses progrès.

En résumé, l'optimisme bergsonien dévoilé dans les moments les plus tragiques de l'histoire le révèle comme un homme pacifique épris d'amour pour le genre humain. En pleine terreur de la guerre, Bergson propose une morale de l'amour, visant l'adhésion totale et sans résistance de l'humanité, qui doit sa force de conviction à son essence même, c'est-à-dire à l'amour parce qu'il correspond à une aspiration profonde et universelle. D'où la seconde conviction que nous retenons de lui : l'amour comme principe.

³²⁷ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, op. cit., p. 258.

³²⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 338.

³²⁹ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 152.

³³⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 48.

3.4.2. Le vrai sens de l’amour : principe ontologique et moral

L’amour est un concept riche de sens qui sert à traduire un langage autant métaphysique, qu’affectif, érotique ou encore sexuel. L’on comprend dès lors pourquoi le vocabulaire chrétien a voulu éviter toute confusion en différenciant les notions d’*agapè* et d’*éros*. Notre auteur aussi cherche éviter tout amalgame dans sa métaphysique, lorsque son intuition lui donne de créer le concept d’*élan d’amour*. Il lui assigne deux principaux sens. D’abord, il le fait correspondre au second principe ontologique, présent uniquement dans son ouvrage de 1932, qui s’ajoute au premier, l’*élan vital*, qui sert de charpente à son raisonnement pour justifier l’unité ontologique présente depuis *L’évolution créatrice*. Dans *Les deux sources*, cette unité renvoie à l’essence commune au principe créateur et à ses créatures, à Dieu et aux hommes : l’amour.

C’est là aussi une des difficultés cruciales de la compréhension de sa métaphysique, car le rapport entre Dieu, l’élan originel de la vie et de l’amour, et l’homme reste ambigu. Bien qu’il reconnaisse en dernier ressort que Dieu est la source³³¹ de cet élan originel, l’ambiguïté de sa réponse laisse deviner l’idée d’une immanence divine dans l’élan et l’humanité, doublée d’une transcendance divine. En faisant coïncider une part de Dieu avec l’élan et l’humanité pour expliciter l’idée d’immanence, et en considérant parallèlement Dieu comme la cause transcendante, il tente de concilier ces deux notions, d’immanence et de transcendance, *a priori* contraires. Or, comme le lui reprochent certains de ses commentateurs, cette différenciation sommaire entre ces deux notions ne précise pas avec netteté son point de vue sur le rapport entre Dieu et l’élan de vie et d’amour. En 1932, Bergson se réfugie derrière la mystique pour dissimuler son opinion, subterfuge que Waterlot explicite avec clarté :

« Nous avons vu que Bergson écrit, au début du chapitre sur la religion dynamique, que le mystique ne se demande pas s’il est en contact avec « la cause transcendante de toutes choses » ou seulement “sa délégation”. Et s’il ne se le demande pas c’est parce qu’il n’est pas dans la situation du philosophe »³³².

C’est dire que, contrairement à la philosophie qui spéculer sur la nature de Dieu, la mystique ne pose pas de question, mais se contente de la saisir par l’expérience. Bergson invite la philosophie à s’appuyer sur cette expérience mystique, pour éviter de tomber dans les antinomies quand elle veut tenir un discours sur Dieu. Ainsi, il évacue cette question de l’immanence et de la transcendance divine et maintient son unité.

Par ailleurs, en suivant l’évolution de l’*élan d’amour*, cette unité se constitue, malgré les oscillations entre clôture et ouverture qui semblent la remettre en question. Or, ce ne sont là que des hypothèses pour une démonstration expérimentale

³³¹ Lettre à Tonquédec du 12 mai 1908 dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 767.

³³² WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *op. cit.*, p. 285.

appuyée sur les mystiques et les sciences de son époque, en particulier la thermodynamique. En effet, une forte résonance de la thermodynamique se dégage, quand Bergson déclare : « *C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général* »³³³. Pour être plus précis, disons qu'il explique le passage de l'amour clos à l'amour ouvert par la puissance dissipative de l'amour. Ce qui revient à dire, de manière simpliste, que l'amour ouvert se fait à travers les amours particuliers qui se défont, en s'élargissant toujours. Brigitte Sitbon-Peillon développe cette idée comme suit :

« *Si ces sociétés(ouvertes) vont vers un ordre plus grand, et donc une diminution de leur entropie, c'est grâce à la "surabondance d'énergie", que "répandent" par ailleurs, ces "âmes d'élites" que sont les mystiques, les héros et les saints, énergie tournée vers l'humanité entière, et permettant par là d'augmenter l'entropie de l'univers* »³³⁴.

Ainsi, chaque fois que l'amour ouvert se met en place, c'est parce qu'il a réussi à absorber des relations restreintes entre les hommes pour les ouvrir à une sphère d'amour plus étendue. C'est de cette manière que progressivement l'*élan d'amour* finira par embrasser l'humanité entière. Telle est le processus que retrace la métaphysique bergsonienne de l'amour depuis l'origine de la vie jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*.

Le second sens du concept d'*élan d'amour* correspond chez Bergson au fondement de la morale absolue dérivant de l'essence universelle : l'amour. À le scruter de près, le processus moral coïncide avec celui de l'*élan d'amour* qui explique l'origine de l'égalité et la dignité de tous les hommes, ainsi que la communauté des droits humains. De ce fait, le philosophe attribue à l'amour une essence métaphysique, comme le laisse entendre le commentaire d'Arnaud Bouaniche qui stipule qu'à travers l'amour, « *ce n'est pas seulement notre destinée morale qui se trouve révélée, mais surtout notre origine métaphysique* »³³⁵. Ce qui confirme que sa morale ne peut se comprendre sans sa métaphysique de l'amour, où il démontre l'enchevêtrement entre l'*élan d'amour* et l'*élan vital*. De là, émerge pourtant un paradoxe : si l'amour est l'essence de la vie, pourquoi l'humanité est-elle si portée à la haine qui semble même inscrite dans ses gènes ?

Pour Bergson, la vie n'est à l'origine ni de la haine, ni du mal, mais ces maux découlent de la déviation de l'*élan d'amour*, le seul élan issu de la vie. Par ailleurs, les déviations comme les progrès de l'humanité s'expliquent par sa liberté, c'est-à-dire sa capacité à s'autodéterminer. Parce que son élan d'amour reste marqué par la finitude, l'humanité est loin d'être parfaite et donc exempte d'erreur. De ce fait, qu'il prenne une orientation positive, c'est-à-dire celle favorisant sa réalisation, ou une orientation négative compromettant son existence, l'homme demeure toujours responsable de ses choix. Or, ces choix ne sont jamais définitifs puisque l'homme tâtonne toujours. Dans ses quêtes, il peut progresser, s'arrêter, rebrousser chemin ou s'égarer, d'où les différents mouvements qui rythment son évolution. En termes

³³³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 225.

³³⁴ SITBON-PEILLON B., « Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice », op. cit., p. 296.

³³⁵ WATERLOT G., *Bergson et la religion*, op. cit., p. 230.

bergsoniens, on pourrait dire que dans son élan, il arrive bien souvent que l’humanité progresse dans l’amour, s’arrête, reprend son mouvement, s’égare et dévie de l’*élan d’amour* qui ne s’estompe jamais. Aussi réussit-il toujours à resurgir dans la vie à travers certains individus.

Chez Bergson, la mystique témoigne de la capacité de l’acte créateur, « *en tant qu’il est l’effet d’une émotion morale, qu’il appellera même “l’amour”* »³³⁶, à poursuivre son mouvement qui doit aboutir au triomphe de l’amour. Mais entre l’origine et le triomphe final de l’amour, l’humanité doit parcourir un chemin sinueux, tiraillée entre amour et désamour, tergiversant entre effort de fermeture imposée par la nature et effort de dépassement. Cette tension explique la double tendance qui habite l’humanité depuis les origines, dualisme qui explique ses progrès tant sur le plan psycho-religieux que socio-politique, mais aussi ses régressions.

Pour conclure, retenons que contrairement à ses prédécesseurs, en notamment Schopenhauer qui réduit l’amour à sa dimension sexuelle, le philosophe français lui redonne son sens premier. Pour lui, cette réduction ne rend pas entièrement justice à l’amour, car il dépasse le corporel. Ainsi formulé, il peut être enfermé dans le langage érotique, ce que redoute Bergson. Or, l’amour est avant tout une réalité spirituelle et métaphysique. C’est dans cette optique qu’il soutient que c’est le romantisme qui a emprunté à la mystique son langage passionnel.

Si l’on observe la civilisation actuelle, la crainte de Bergson semble fondée, puisque l’érotisme y est devenu un centre d’intérêt majeur. Or, dans sa comparaison entre l’amour-principe et l’amour sexuel, l’auteur de l’ouvrage *Les deux sources* défend la supériorité de l’amour originel qu’il pense plus réel que l’amour sexuel, idée qu’exprime Waterlot en ces termes : « *L’amour-passion ne peut qu’être toujours différé dans son accomplissement, car ce qui magnifie la femme et l’amour qu’on attend d’elle ou qu’on projette sur elle est en même temps ce qui le rend impossible* »³³⁷. En effet, l’amour sexuel, comme tout amour clos ayant pour finalité le plaisir, entraîne toujours l’humanité dans une quête effrénée et insatiable, pouvant conduire aux dérives. Toutefois, Bergson ne condamne pas l’amour conjugal, mais précise qu’il doit d’abord orienter l’homme vers une quête de l’absolu, car l’amour purement érotique fait courir le risque d’une instrumentalisation de l’être aimé. Il peut faire oublier la dignité de sa personne et le respect de son corps. Michela Marzano écrit à ce propos : « *Le corps humain [...] est l’incarnation d’une personne. Il est le lieu où naissent et se manifestent ses désirs, ses sensations, ses émotions ; il est le moyen par lequel chacun peut démontrer quelle sorte d’être moral il est* »³³⁸. Cet amour réductionniste peut ainsi aboutir à l’échec s’il fait du simple plaisir sa finalité. Devant la montée de l’individualisme, le risque de la société actuelle c’est de mettre l’accent sur le besoin de créer des relations, surtout sexuelles. Mais pourquoi une telle orientation ? Est-ce parce que, comme le

³³⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 245.

³³⁷ FRANÇOIS A., C. RIOQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 263.

³³⁸ « Etique du corps et de la sexualité » dans THIAW-PO-UNE L.), *Questions d’éthique contemporaine*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2006, p. 495.

souligne Michela Marzano, « *nos relations à l'autre les plus intenses sont les relations sexuelles, et que le désir érotique est toujours une ouverture à autrui à la fois dans sa corporéité et dans sa subjectivité* »³³⁹ ? Cette intensité que souligne l'auteur ne doit pas pourtant occulter la complexité de la sexualité et de l'érotisme dont elle fait appel, complexité qui nécessite une réflexion éthique poussée. Or, il semble que notre époque s'est engagé dans la promotion des relations sexuelles sans l'accompagner de réflexion éthique, ce qui ouvre la brèche aux dérives sexuelles et au libertinage que les sanctions pénales ne peuvent empêcher.

Si, pour Bergson, notre civilisation était déjà aphrodisiaque³⁴⁰ vu le surpeuplement d'alors ; pour Waterlot, il ne fait aucun doute qu'elle est devenue érotique, orientant même la fonction fabulatrice de l'intelligence vers "la suggestion érotique" à des fins commerciales. De fait, si l'on observe toutes les campagnes commerciales et publicitaires, elles sont bien souvent teintées d'un érotisme ouvert ou masqué. Et comment ne pas penser à la profusion des sites de rencontres et d'accompagnement pour voler au secours des célibataires ? Parce qu'on croit que seul l'amour conjugal rend heureux, il faut travailler à son triomphe dans la vie.

Ainsi, l'amour matériel a fini par prendre la place de l'amour spirituel, au sens bergsonien du terme, l'humanité semble de plus en plus sombrer dans l'illusion et s'éloigner de la connaissance réelle de sa nature, ce qui ne fait qu'augmenter sa frénésie et son insatiabilité en amour sans parvenir à la joie intérieure. Certes l'humanité connaît des joies de l'amour, mais celles-ci sont souvent éphémères, parce que nourries de critères matériels, raison pour laquelle quand les épreuves se présentent, l'amour est abandonné. Or, la vraie joie née du vrai amour se renforce et se fortifie au fil des épreuves et des souffrances de la vie. Même au niveau inter-étatique, l'amour fraternel entre les peuples, s'acquiert aussi au prix de sacrifices et de renoncements pour le bien de l'humanité entière, surtout pour la paix durable.

3.4.3. La philosophie de **l'amour** : une solution pour la paix

Devant l'échec des politiques à instaurer une paix durable, une seule solution s'impose : recourir à la métaphysique de l'amour. En se tournant vers elle, Bergson va avec la conviction qu'elle seule peut sauver l'humanité, car elle permet de déceler l'origine de l'immoralité qui se trouve dans l'instinct originel. Plus précisément, ce qui pousse les hommes à la tuerie c'est l'instinct guerrier voulu par la nature. À ce titre, cet instinct guerrier ne peut être supprimé, mais seulement contrecarré pour amener les hommes à renoncer aux guerres accidentelles. Si l'humanité veut les éviter, elle doit d'abord en déterminer les causes et les résoudre en amont. D'où l'intérêt d'une réflexion morale pour saisir ses causes qu'il ramène à l'orgueil humain.

³³⁹ *Ibid.*, p. 497.

³⁴⁰ Cf. CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 154.

Comme professeur au lycée Henri-IV, Bergson insistait déjà sur la capacité des devoirs de charité à vaincre l'égoïsme, parce qu'ils obligent l'homme à se tourner vers les autres et à œuvrer pour l'intérêt général. Il voyait ainsi dans le sentiment une force morale capable d'aider l'homme à cultiver des dispositions positives : esprit de sacrifice, pitié, dévouement, etc., pour le bien et le service du genre humain. Ce qui explique son inspiration de l'éthique chrétienne pour faire dériver les immoralités de l'orgueil humain. En fait, si la charité permet de dépasser l'orgueil humain, rien n'interdit d'en faire un principe moral. Dans sa métaphysique, le philosophe-diplomate suit la logique chrétienne en expliquant l'immoralité comme résultante d'une déviation, plus expressément de l'orgueil humain, et ensuite fait de l'amour le fondement moral pour restaurer la communion, voire la fraternité, entre les hommes.

Par ailleurs, si dans le dévoilement cette morale de l'amour, l'apport des mystiques reste considérable, il demeure aussi limité. En réalité, ces prototypes bergsoniens ont échoué dans leur diffusion parce qu'ils ont disparus sans entraîner l'humanité entière. Ce qui pose la question de la continuité de la morale de l'amour. Autrement dit, avec la mort des mystiques chrétiens, pilier de sa morale de l'amour, celle-ci semble vouée à la disparition. Or, en tant que détermination de la vie, la morale ne peut disparaître de la vie.

Selon l'auteur des *Deux sources*, la morale a connu un moment de latence et devant les drames du XX^e siècle, elle a besoin d'être réactualisée ; Bergson est le philosophe auto-proclamé à avoir réussi cette entreprise. Autrement dit, il ne la crée pas, mais l'exhibe simplement, ce qui l'inscrit dans la droite ligne du spinozisme. Nous trouvons en effet sous la plume que Spinoza que « *les âmes ne se vainquent pas par les armes, mais par l'Amour et la Générosité* »³⁴¹. Bergson ne dit pas autrement chose quand il démissionne de la SDN, optant pour la morale de l'amour.

En plus, cette option bergsonienne semble répondre aussi à l'injonction kantienne, si l'on se rappelle que Kant pensait déjà à une solution philosophique pour aider l'humanité à comprendre le processus moral malgré l'apparence absurde de son histoire. C'est, du moins, ce qui ressort de son assertion : « *Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine doit être considéré comme possible, et même comme favorable à ce dessein de la nature* »³⁴². Comme il précisera, par la suite, la concrétisation de ce projet revient à l'Europe, en particulier à la philosophie postérieure à lui pour élaborer la théorie cosmopolitique en s'appuyant sur l'histoire politique et technique. En son temps, le philosophe allemand a tenté sans y parvenir et c'est au tour de Bergson d'assurer la révéle. Ainsi, il accomplit le rêve kantien en montrant le sens rationnel de l'histoire de l'humanité, pour justement l'aider à enrayer ses projets meurtriers.

³⁴¹ SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 483.

³⁴² Neuvième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 202-203.

Toutefois, pour lui, il reste encore un long chemin à parcourir. Il reconnaît avoir déblayer la voie à la nouvelle philosophie sur laquelle la société pourra s'appuyer pour atteindre sa finalité. À la fin de l'ouvrage de 1932, il confie à la postérité la construction de cette « *philosophie qui élèvera l'humanité au-dessus d'elle-même et lui donnera plus de force pour agir* »³⁴³. En réponse à cette invitation bergsonienne, Scheler appelle d'abord les philosophes, en particulier allemands et français que le sentiment nationaliste avait divisés pendant la guerre, à dépasser les tensions et à s'unir entre eux, avant de penser le sort humain. Ils seraient ainsi les premiers acteurs dans la création d'un État cosmopolite et joindraient de ce fait la pratique à la théorie. Il écrit :

« *Je soutiens cette position de principe selon laquelle la République spirituelle cosmopolite, l'éternelle et durable République spirituelle de tous les esprits engagés dans la recherche pourra à nouveau s'ériger si les savants de tous les pays s'accordent une sorte d'amnistie spirituelle pour tout ce que la psychose nationaliste de la guerre a pu leur faire dire : l'amitié personnelle mais bien seulement la cause commune* »³⁴⁴.

Il faut reconnaître ici que la fracture, dans le monde philosophique à laquelle Bergson lui-même a participé, avait aussi besoin d'être réparée, comme pour dire que le travail d'unification et de fraternisation doit commencer par ceux qui le théorisent d'abord.

En outre, nous voulons aussi nous inscrire dans cette postérité bergsonienne en analysant la pertinence sa métaphysique de l'amour, puisque l'idée de création d'une fraternité universelle entre tous les hommes nous semble d'une haute portée. De nos jours, l'évolution de notre humanité vers une surhumanité, ou *humanité divine*, semble compromise. Dès lors, nous nous interrogeons à son sujet : Insérée dans un système mécanique, la conscience humaine est-elle réellement en train de s'accomplir ou de régresser ? À la suite de Bergson, nous demeurons optimistes pour son avenir. Même si son herméneutique de l'histoire du XX^e siècle s'accompagne d'une mélodie funeste et que « *Les Deux sources se terminent donc sur une double alternative : mourir ou vivre, vivre seulement ou bien vivre* »³⁴⁵, comme le souligne Soulez, la position bergsonienne est déjà tranchée, car l'humanité doit choisir de vivre et de bien vivre. Elle doit parvenir à la création d'une fraternité universelle.

Certes nous ne pouvons balayer d'un revers de mains les difficultés réelles à faire de l'amour le socle de la mondialisation, vu la montée du capitalisme, du protectionnisme, du nationalisme et des courants extrémistes. Mais, il faut admettre que tous ces courants ont fait leur preuve dans le passé, pour peu que l'on se réfère à l'histoire. Est-ce, comme le souligne Bergson, parce que les hommes oublient vite les souffrances du passé qu'ils n'en tirent pas toutes les leçons pour l'avenir ?

De plus, devant le nombre croissant des foyers conflictuels dans le monde, l'impuissance des forces de coalition internationales à rétablir la paix durable entre les nations, la peur grandissante de léguer à la postérité une terre souillée de sang,

³⁴³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 136.

³⁴⁴ M. Scheler, *Bergsons-Heft*, BSB, Ana 315, B, I, 99, ff. 1-2 cité par Caterina Zanfi dans ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 230.

³⁴⁵ SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 284.

infertile ou minée, ou encore une haine meurtrière pour venger des ascendants, force est de constater que l’humanité n’a plus rien à perdre en exploitant la théorie morale de l’amour de Bergson. Ce dernier nous rappelle que la responsabilité et la volonté de l’humanité entière demeurent déterminantes pour son avenir, ce qui est vrai, c’est pourquoi à tous les niveaux l’engagement à vivre dans la paix et l’amour doit être réel. Le besoin d’une conversion, c’est-à-dire un changement d’orientation dans la vie est incontournable et implique des renoncements auxquels l’humanité doit consentir pour son bonheur. Car, malgré les erreurs et blessures du passé qui ont laissé des souffrances et des cicatrices difficiles à oublier, il faut que l’amour puisse fleurir dans tous les cœurs.

Ainsi, le principe métaphysique d’*élan d’amour* nous offre, selon l’expression de Johannes Schick, « *une base ontologique pour l’intersubjectivité dans notre vie quotidienne avec l’autre* »³⁴⁶. Il peut nous aider à dépasser tous les préjugés et illusions qui nourrissent les frustrations et les hostilités qui affectent le contexte actuel. Partir de la liberté et de l’égalité naturelle entre tous les hommes, au nom de notre appartenance commune à la même nature, nous amène à la reconnaissance de l’autre comme notre prochain et notre *alter-ego*. Alors seulement, la reconstruction harmonieuse de notre planète et son avenir seront légués avec optimisme aux générations futures. En définitive, c’est effort à vivre dans l’amour qui demeure le seul « *effort nécessaire pour que s’accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l’univers, qui est une machine à faire des dieux* »³⁴⁷.

CONCLUSION

L’ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* livre les ultimes convictions de Bergson, mais de manière concise, avant de les expliciter dans ses correspondances et entretiens qui ont suivi sa publication. À sa lecture, nous percevons une théorie de l’amour sous-jacente à la morale bergsonienne que bon nombre de commentateurs explorent depuis des décennies, mais sans trop prêter attention à la place pourtant centrale qu’y occupe l’amour. Pour nous, il reste évident que Bergson y fait un plaidoyer de l’amour, à travers sa théorie morale fondée sur l’amour, plus qu’il ne met en place une nouvelle méthode pour penser la morale, comme il le laisse croire. En mot, le mot-clé de cet ouvrage demeure l’amour, dont il explique l’origine, la nature et la finalité, si nous suivons le processus évolutif du philosophe dans tous ses déploiements et déterminations.

L’originalité de ce processus vient du contexte historique dans lequel il a été écrit certes, mais surtout du paradoxe ou de la tension qui fait osciller l’humanité de l’amour à la haine et de la haine à l’amour dans un même élan de dépassement ou de régression. Cette tension dualiste permet de considérer la Vie, l’unique

³⁴⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 167.

³⁴⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 338.

source, comme un *élan d'amour* qui, dans son évolution, a vu la haine et les immoralités dériver d'elle, sans pour autant être responsable de ces maux. Ce génie bergsonien, inspiré par plusieurs courants, laisse l'image d'un philosophe humaniste, optimiste, universaliste et pragmatique.

Même si les failles ne manquent pas à sa théorie de l'amour qui, de fait, exprime plus son souhait voire son rêve pour l'humanité, il faut reconnaître qu'elle ébauche une nouvelle manière de penser. Celle-ci sort l'homme des concepts, dans lesquels l'enfermaient la science et l'intellectualisme, et l'insère dans l'histoire de la vie en général. Cette approche permet d'inclure d'autres dimensions de son être, telles que la morale, la politique, la religiosité, la vie affective, etc. qui, parfois dépassent l'objet de la philosophie. D'où l'intérêt d'une approche pluridisciplinaire dans l'étude du vivant, en particulier de l'être humain, pour ne pas le dénaturer et l'aider à se réaliser dans la vie et l'amour.

CONCLUSION

Au terme de notre parcours dans le labyrinthe bergsonien, il nous semble important de rappeler notre démarche. Tout est parti de la lecture du dernier ouvrage de Bergson où le concept d'*élan d'amour* fait son apparition pour la première fois dans son corpus. Ce concept a suscité notre interrogation et motivé notre recherche qui nous ont menés à la découverte de sa théorie de l'amour implicite à sa métaphysique de la vie.

Lorsqu'on considère le contenu et le déploiement du bergsonisme depuis l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* jusqu'au dernier ouvrage *Les deux sources de la morale et de religion*, il se présente comme une philosophie de la vie. Bergson tente d'y dégager les différentes caractéristiques et formes vitales, y compris l'amour, depuis ses origines jusqu'à son époque marquée par les tensions et guerres. L'originalité de sa pensée tient du fait qu'il est sorti de l'idéalisme pour bâtir une pensée philosophique sur le concret de l'existence humaine. En effet, les événements socio-politiques bouleversants du XX^e siècle, qui ont conduit l'humanité enfermée dans la conscience égoïste à la dérive et à l'abaissement de la dignité de la personne, n'ont pas manqué d'influer la pensée de l'auteur. À partir de son expérience personnelle, il consacre sa responsabilité de penseur à l'éveil et à la formation des consciences car, selon lui, l'humanité ne peut se reconstruire que si elle accepte de repartir de sa source. Pour y parvenir, elle doit d'abord déceler l'origine de l'immoralité qui l'en éloigne. Le philosophe entreprend cette quête de l'origine de l'immoralité et de solution pour y remédier, ce qui le fait passer de la philosophie de la vie à la réflexion morale.

En scrutant ce mouvement de pensée, nous sommes parvenus à la découverte d'une métaphysique de l'amour chez Bergson. Cette théorie se présente comme un processus général de l'amour qu'il appelle *élan d'amour*. L'orientation évolutionniste de sa pensée explique le dévoilement progressivement de cet *élan d'amour* qui traverse la vie depuis les origines, en passant par les règnes végétal et animal, jusqu'à l'humanité. De là, se dégagent quelques questions : comment se manifeste cet *élan d'amour* dans la vie ? quelle est sa portée métaphysique et morale dans la pensée bergsonienne ? quels sont les enjeux et la pertinence d'une telle métaphysique de l'amour ? Cette théorie de l'amour est-elle en continuité ou en rupture avec sa philosophie de la vie ? Quelle place occupe-t-elle dans le corpus bergsonien ? Et, parce que sa pensée ne semble pas être élaborée pour les générations passées seulement, nous ne saurons l'honorer sans l'actualiser.

C'est là notre problématique de recherche qui nous a introduit dans le labyrinthe bergsonien, puisque la réponse à ces questions nécessite un tour d'horizon de sa pensée. Le temps de recherche, nous a permis de parcourir ses ouvrages et les principales questions qui les jalonnent : la liberté, la durée, la conscience, la mémoire et la vie. Avec cette relecture à partir de l'*élan d'amour*, on apprécie davantage la théorie de la vie qu'il expose dans *L'évolution créatrice* que parachève *Les deux sources*.

Cependant, ce dépassement ne rompt pas l'unité de sa pensée qui commence avec la question de la liberté que le scientisme remettait en cause du fait de la négation de la durée. Or, celle-ci est la condition *sine qua non* de la liberté, puisqu'elle

entraîne la vie et la conscience dans un mouvement imprévisible, créateur de nouveautés. La réhabilitation de cette durée conduit d'abord Bergson à la découverte de l'intuition comme méthode philosophique permettant d'appréhender les réalités psychologiques et la vie dans son dynamisme, puis à l'idée d'une unité de la vie depuis ses origines jusqu'aux formes les plus complexes. Bien qu'elle soit perceptible *a posteriori*, cette unité demeure sous-jacente au processus qui part de la matière inerte à l'homme, de la torpeur végétale à l'intelligence créatrice du XX^e siècle. Mais, lorsqu'on regarde l'histoire, la vie semble évoluer en désordre, ce qui a poussé Bergson à chercher un principe explicatif pour rendre compte de ce processus apparemment chaotique, ce principe c'est l'*élan vital*.

S'il est généralement admis que l'*élan vital* est le principe créateur qui lui a permis de reconstituer l'unité temporelle, biologique et spirituelle dans sa théorie de la vie ; dans sa théorie de l'amour, cette unité peut être reconstruite à partir du principe d'*élan d'amour*. Pour nous, dans le dernier ouvrage, l'unification de la vie morale, religieuse et politique s'opère par le principe d'*élan d'amour*. En fait, celui-ci représente le vrai principe moral que sa théorie de l'amour justifie. En somme, que ce que nous appelons la métaphysique de l'amour de Bergson, c'est l'explication du fondement de l'égalité et des droits communs de tous les hommes que prône sa morale.

Lorsqu'il pense l'amour comme essence commune à tous les hommes, essence provenant de leur créateur, il veut rétablir l'égalité naturelle entre eux. Si l'auteur entreprend ce vaste chantier d'humanisation, c'est parce que de nombreuses idéologies et d'ambitions hégémoniques ont nié une telle conception. Faire de l'amour la clé de voûte pour comprendre le mouvement général de l'amour qui dérive de Dieu et traverse la création entière, tel est l'objectif de Bergson.

Ainsi, il rend à la notion d'amour ses lettres de noblesse en philosophie, car son image de concept galvaudé avait fini par lui coûter son expulsion du champ philosophique. On comprend dès lors la place de son concept d'*élan d'amour* dans sa métaphysique pour éviter les ambiguïtés. Même si ce concept reste riche de sens, il possède une signification bien définie dans l'ouvrage de 1932. Pour le comprendre, il faut l'assimiler à l'*élan vital* puisqu'il joue dans la théorie de l'amour le même rôle que l'*élan vital* dans sa théorie de la vie et possède les mêmes caractéristiques.

Dans la théorie bergsonienne de l'amour, le processus se subdivise en trois étapes correspondant à la classification des espèces : "amour végétal", "amour animal" et l'amour humain comportant à son tour deux parties. La première partie, que nous appelons la déchéance de l'amour, correspond au moment critique où l'*élan d'amour* traverse des turbulences, c'est-à-dire les périodes de conflits et d'hostilité. Même si ces obstacles l'ont affecté, cet élan poursuit son évolution. À force de persévérer, il a fini par s'engager dans une nouvelle voie, que nous faisons correspondre à la seconde partie de son processus : la résurgence de l'amour dans l'histoire.

Chez Bergson, c'est la mystique qui coïncide avec le retour à l'élan originel de l'amour. Il s'inspirera d'elle pour élaborer sa métaphysique dans laquelle il dévoile l'amour comme étant le sens de la vie. Il le définit comme principe d'ouverture

morale, religieuse et politique qui oriente la vie vers sa destinée : l'amour fraternel. En somme, ce processus de l'amour explique la création de différentes formes d'amour. De l'amour naturel à l'amour surnaturel, de l'«amour végétal» à l'amour mystique, de la source de l'amour à l'homme, toutes ces formes d'amour sont issues du seul et même *élan d'amour*. Cependant l'amour humain demeure supérieur parce que l'humanité est la seule espèce ayant la capacité d'aimer et de répondre par la réciproque à l'amour divin.

En considérant l'amour comme une réalité inhérente à la vie, le projet bergsonien de refondation de la morale à partir d'un principe naturel et immanent à la vie prend forme. Le statut accordé à l'amour permet au philosophe d'en faire le fondement de sa morale en réponse à la crise du XX^e siècle. Pour lui, l'échec de toutes les morales antérieures vient de l'ignorance de l'amour comme principe de vie et d'action. Aucune doctrine n'a pas découvert la morale fondée sur l'amour, à l'exception de la mystique. Cette dernière qui y est parvenue de manière empirique, n'a pourtant pas réussi à la conceptualiser. À vrai dire le théoricien parvenu à saisir le sens de la vie, l'amour, et à élaborer une théorie morale à partir de ce sens c'est lui, Bergson.

En effet, sa théorie morale présente l'amour comme l'essence commune à tous les êtres issus de la même source : la Vie. Cette communauté d'essence justifie d'une part la capacité d'aimer présente dans l'espèce humaine et virtuelle dans les autres espèces et, d'autre part, l'égalité naturelle entre tous les hommes. Toutefois, observe notre auteur, le mérite de l'homme n'est pas de posséder cette capacité d'aimer, mais de l'élever au plus haut sommet. Nous dirons même que dans sa pensée, l'homme se définit comme un «être-pour-l'amour» qui doit vivre et se laisser envahir par l'amour. Il est destiné à la béatitude et à la perfection, s'il vit dans l'amour. Au terme, l'humanité constituera une seule fraternité : *l'humanité divine*. Bergson demeure persuadé que c'est cette finalité que la vie cherche à atteindre dans son processus sinueux depuis les origines. Même si les guerres et les hostilités témoignent du contraire, pour lui, la vie progresse vers cette finalité.

La méconnaissance de l'amour, comme tel, est à imputer à l'intelligence, la faculté de connaître. La vraie morale et la métaphysique de l'amour lui ont échappé, parce qu'elle s'est égarée dans la matérialité. L'amour du confort et du luxe a fini par l'obséder, l'éloignant du vrai sens de la vie. Pour saisir ce sens, il lui suffit de revenir à elle-même et d'appréhender les choses de l'intérieur. Ce retour à l'essentiel la fera coïncider avec l'essence de la vie et entrer en contact avec son principe créateur. De là, elle découvrira l'Amour qui deviendra son principe d'action.

De ce qui précède, retenons que le philosophe conçoit une relation étroite entre connaître l'amour et l'agir par amour, découvrir l'amour du genre humaine et aimer l'humanité entière. Telle est la conviction que défend Bergson dans *Les deux sources*. C'est en ce sens qu'il confie à son ami Chevalier : « *Ce livre [...] est plus dépourvu. C'est que je suis plus sûr de ce que j'y dis que de ce que je dis dans l'Évolution créatrice* »¹. Même s'il expose un avis personnel, il reste fidèle à l'esprit philosophique et à la pensée évolutionniste. Il maintient l'intuition comme méthode philosophique qu'il

¹ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 155.

prolonge avec l'intuition mystique pour expliquer l'élargissement de sa pensée au principe créateur. Ce dernier, en tant que réalité transcendante, dépasse l'intuition philosophique, raison pour laquelle le philosophe s'appuie sur la mystique. Pour maintenir l'orientation évolutionniste de sa morale, il ajoute à l'*élan vital* un autre principe ontologique : l'*élan d'amour*. Celui-ci lui permet d'explicitier l'évolution morale de l'humanité et surtout les paradoxes de l'époque moderne.

Il devient évident que dans l'ouvrage de 1932, Bergson va plus loin dans sa réflexion morale amorcée en 1907 où il faisait de la personnalité le terme de la création. En 1932, sa théorie morale aboutit à l'idée de création d'une *humanité divine* comme finalité de la vie. Il y définit la morale comme l'acte de création le plus élevé de la vie dont l'homme peut s'approprier pour transformer son être individuel et social. Cette capacité de création de soi par soi fait de lui, du point de vue moral, un être unique dans la vie et dans l'amour. Selon lui, plus l'homme vit de l'amour universel, plus il s'accomplit, raison pour laquelle il considère les saints, les mystiques et les sages comme des surhommes. À ses yeux, ceux-ci ont réussi à actualiser l'*élan d'amour* que des obstacles empêchaient d'évoluer depuis l'impulsion initiale de la vie. À travers eux, cet amour originel est parvenu à se frayer son chemin, malgré la matérialité et la finitude de son élan, et à poursuivre son mouvement. En somme, si dans sa forme infra-rationnelle cet amour se retrouve dans les sociétés primitives, dans sa forme supra-rationnelle, il ne se retrouve que chez les saints et mystiques. Jean Guittou rapporte à ce sujet les propos de son ami : « *Les primitifs et les saints sont donc pour moi les deux points extrêmes où vient aboutir l'évolution des vivants* »². Précisons que le "primitif" renvoie chez lui à un état naturel persistant même dans la civilisation ; l'homme primitif, à l'homme naturel et intelligent soumis aux instincts qu'il cherche à dompter.

Selon Bergson, pour saisir l'essence humaine et l'origine de l'obligation morale, il faut partir de cet état primitif que le progrès industriel a affecté, en l'éloignant l'homme de sa destinée et de son image divine. Aussi propose-t-il la mystique comme moyen de restauration et de sauvegarde de l'élan originel. Il la considère comme un appel à l'amour universel qu'il reprend dans sa morale. C'est ce qui nous fait dire que sa théorie morale est assimilable à un plaidoyer pour l'amour du genre humain et la fraternité universelle, ou encore, un appel à l'amour adressé à l'humanité entière.

Cette théorie morale fondée sur l'amour du genre humain reste originale et pertinente si l'on prend en considération le contexte dans lequel elle a été élaborée. Cependant, elle présente des limites épistémologiques et conceptuelles. L'auteur en est conscient quand il déclare : « *Mon livre, je le crains, ne satisfera guère personne : sur le problème du mal, sur la survie et le métapsychisme, sur les femmes, on dira que j'en ai dit trop ou trop peu* »³. Force est de constater que les insatisfactions ne manquent pas à la lecture de son ouvrage. Ici, nous nous contenterons d'en évoquer quelques-unes. Comme nous l'avons déjà souligné, l'approche épistémologique, notamment le passage de la philosophie à la mystique et de la mystique à la philosophie, est l'un des points

² GUITTON J., *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, coll. « Vocations IX », 1960, p. 176.

³ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 154- 155.

faibles de sa métaphysique. Même si l'auteur fait du problème de méthode pour penser la morale le principal objectif des *Deux sources*, sa tentative pose de réels problèmes. Son aventure nous semble même périlleuse si nous considérons la complexité des domaines de savoirs qu'il recherche à embrasser dans une seule méthode. De la biologie à la théodicée, de la paléontologie à la religion, de la morale à la politique, en passant par la psychologie, la sociologie et l'anthropologie, Bergson veut trouver une démarche adaptée à toutes ces disciplines sans cesser d'être philosophe.

Mais comment en tant que philosophe, peut-il interroger toutes ces disciplines pour en tirer la quintessence sans entrer dans la peau d'un spécialiste de chaque domaine ? Si l'on scrute sa métaphysique, il essaie de les interroger en tant que philosophe, puisqu'il en va de sa crédibilité, parfois de manière sommaire voire réductionniste. On comprend que la réception de l'ouvrage de 1932 soit sujette à la polémique surtout dans les milieux chrétiens. Son choix de rester fidèle à l'esprit philosophique rend incompréhensibles les critiques qui attendent plus d'expertise de sa part sur certaines questions biologiques, mystiques ou théologiques. Il demeure évident qu'il ne faut pas attendre de la philosophie ce qui dépasse son domaine. Rien ne la dispense de s'ouvrir aux autres domaines et, comme le rappelle Waterlot, « si l'on consent à l'écouter, elle peut être source de profonds renouvellements dans des domaines très variés de la culture »⁴. Ce qui revient à dire qu'une étude philosophique ne peut disqualifier une approche spécialisée dans le même domaine. Les deux études seront complémentaires.

Cette complémentarité aurait permis de résoudre le problème méthodologique du passage de la philosophie à la mystique. Rappelons que Bergson ramène la mystique à une méthode qu'il inclut dans sa métaphysique de l'amour pour ne pas diluer l'essence philosophique. Dès lors, sa morale de l'amour se comprend comme une récupération philosophique de la morale des mystiques qu'il extrait du cercle religieux pour la conceptualiser.

C'est là que naît dans son discours la confusion entre la philosophie et la théologie. Certains auteurs ont même vu dans sa démarche une tentative de conciliation des deux disciplines. De plus, le témoignage qu'il rend aux mystiques chrétiens dans l'ouvrage de 1932 est perçu comme une défense, voire une apologie du christianisme. À notre avis, cette apologie serait tronquée puisque le philosophe n'aborde pas les questions fondamentales sur la révélation et les dogmes de la religion chrétienne, car elles ne relèvent pas de la philosophie⁵. En réalité, lui-même avoue sa réticence à certains dogmes comme celui du péché originel, argument qu'il avance pour justifier son refus de conversion au catholicisme. L'autre raison permettant de nuancer cette idée d'apologie du christianisme, c'est le contre-témoignage de certains chrétiens, en Allemagne surtout, qui l'ont conduit à choisir les mystiques comme prototypes de sa morale. Il faut dire qu'il distingue l'institution religieuse de l'esprit évangélique dont il fait l'éloge, ce qui est tout à fait compréhensible. Là, nous ne pouvons que lui donner raison, puisque cet esprit est parfois

⁴ WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *op. cit.*, p. 288.

⁵ Cf. CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 163.

figé par l'institution comme en témoignent la période de l'inquisition et, aujourd'hui encore, l'existence de lobbys dans l'Église catholique et d'églises particulières fermées sur elles-mêmes ou discriminatoires.

Une autre limite de sa pensée vient du principe de dichotomie employé pour expliquer l'évolution de l'amour à partir de l'*élan d'amour*. Pour surmonter les paradoxes, c'est-à-dire les haines et conflits, Bergson fait osciller la vie entre amour et désamour, haine et tentative de dépassement sans rompre l'unité vitale. Il attribue à l'*élan d'amour* une double tendance lui permettant d'engendrer en permanence un effet et son contraire comme l'amour et la haine, idée que résume l'expression de Jean Guilton : « *La vie dichotomise toujours* »⁶. Bertrand Husserl explicite davantage cette dichotomie :

« *Tout l'univers est le choc et le conflit de deux mouvements opposés : la vie qui grimpe vers le haut la matière qui retombe vers là-bas. La vie est une grande force, une vaste impulsion vitale donnée, une fois pour toutes, depuis le commencement du monde, qui rencontre la résistance de la matière et lutte pour se frayer un chemin à travers elle et qui apprend graduellement à se servir la matière au moyen de l'organisation* »⁷.

Par ailleurs, cette méthode dichotomique accorde au mal une importance dans le progrès de la vie, même si elle est secondaire. Sur ce point Bergson se rapproche de Kant qui explique l'histoire humaine à partir de paradoxes. Ici encore son héritage kantien qu'il rejette, réapparaît.

Malgré la polémique que suscite sa démarche, Bergson a du mérite d'avoir innové une nouvelle manière de penser. Il faut voir sa démonstration comme sa tentative de bâtir un système métaphysique à partir de l'expérience réelle et du raisonnement. Comme il le confie à Chevalier :

« *Je viens de montrer aux philosophes qu'il existe une certaine expérience, dite mystique, à laquelle ils doivent, en tant que philosophes, faire appel, ou dont ils doivent tout au moins tenir compte. Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique* »⁸.

Bergson se positionne ainsi comme défenseur de l'interdisciplinarité. Il nous invite à briser le cloisonnement dans lequel s'enferment les disciplines ayant un même objet d'étude et les prétentions de suprématie entre elles. S'il est vrai que toute science est quête de l'absolu qui échappera toujours à l'intelligence, le chercheur doit être humble et ouvert au dialogue. Certes, chaque science peut dévoiler quelques parcelles de vérités, mais la totalité de l'absolu restera hors de portée. En associant les découvertes des différentes disciplines, l'humanité en possèdera une connaissance plus vaste.

L'autre mérite qui revient à Bergson, c'est d'avoir redonné à la mystique et à la spiritualité leur place dans la philosophie en France, comme le fit son ami William James aux États-Unis. Faut-il le préciser, cette notion comportait, et comporte aujourd'hui encore, une connotation péjorative puisqu'elle s'emploie « *pour qualifier*

⁶ GUITTON J., *La vocation de Bergson*, op. cit., p. 102.

⁷ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*, op. cit., p. 902- 903.

⁸ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 152.

toute opinion sentimentale et mal définie, sans fondement logique ou pratique »⁹ ou un état pathologique. Bergson lui-même a débuté l'étude mystique avec ces préjugés, avant de lui attribuer une portée métaphysique. Comme l'observe James : « *Les mystiques manifestent un penchant bien marqué pour certaines conceptions proprement philosophiques, dont l'une est l'optimisme et l'autre le monisme* »¹⁰.

Chez Bergson, la complémentarité entre la mystique et la philosophie permet de saisir la nature de Dieu et la finalité humaine. À son exemple, nous devons nous départir d'apriorisme et de préjugés dans la quête de vérité. À sa suite, le monde actuel pourrait engager des processus d'ouverture qui vont au-delà des catégories préétablies qui opposent les hommes et les peuples sur la base des préjugés.

À une époque où le rapport entre le religieux et le politique était distant voire conflictuel, alors qu'une bonne articulation du politique et religieux était nécessaire pour servir l'homme et la société, il faut reconnaître à Bergson cette belle initiative de tenter la conciliation entre les deux. Aujourd'hui encore, dans certains pays, l'on peine à trouver la juste mesure. Une trop grande immixtion du religieux dans le politique reste source de problèmes pour bon nombre d'Etats ; mais, aussi une ignorance ou une exclusion totale du fait religieux peut déséquilibrer la vie en société. Notre propos n'est pas d'engager ici une telle réflexion, mais l'héritage bergsonien nous en donne la possibilité. Nous voulons juste souligner l'effort bergsonien. Dans *Les deux sources*, le philosophe montre la fécondité de leur interaction « *en donnant des exemples d'impact de la mystique sur l'évolution des mœurs et des régimes politiques* »¹¹. Toutefois, il envisage une séparation des pouvoirs, par respect du principe démocratique, qui n'exclut pas l'idée de complémentarité et d'une influence positive du religieux dans le politique pour le bien et le respect de la dignité humaine.

Du point de vue conceptuel, la théorie bergsonienne soulève quelques difficultés de compréhension relatives aux concepts-clés. L'exemple de la notion de mystique est assez édifiant. Comme en témoigne Philippe Soulez, « *la notion de "mystique" a donné lieu à une foule de malentendus, en dépit des efforts déployés par Bergson pour en quelque sorte la "démystifier"* »¹². Il faut dire que sa définition de la mystique complète, dont il fait l'éloge, ne convient qu'à la mystique chrétienne occidentale de l'époque moderne, écartant de ce fait les autres courants. Marie Cariou qualifie d'ailleurs cette description bergsonienne de la mystique de caricaturale et de stéréotypée, quand elle écrit : « *Bergson oscille et se défend mal d'un complexe « occidentaliste » assez étonnant chez ce penseur juif qui prône par ailleurs l'universalité de l'éthique et la mort des sociétés closes* »¹³. Pour elle, Bergson ne cherche qu'à rendre témoignage au christianisme occidental qu'il n'a jamais désavoué ouvertement.

La critique de Marie Cariou s'entend par le fait de l'usage des concepts comme fraternité universelle, ou amour universel, qui remontent à certaines sources chrétiennes. En effet, dès les premiers siècles de notre ère, le christianisme s'inspirant

⁹ JAMES W., *L'expérience religieuse: Essai de Psychologie descriptive*, op. cit., p. 326.

¹⁰ *Ibid.*, p. 353.

¹¹ CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, op. cit., p. 134.

¹² SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 276.

¹³ CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, op. cit., p. 135.

des paroles bibliques à vulgariser la nécessité pour l'humanité de se sentir unie dans la fraternité. Selon saint Jean, l'un des évangélistes auxquels Bergson se réfère, le Dieu créateur, source de la vie, est Amour. L'homme, sa créature, serait alors créé dans l'amour, par amour et pour l'amour. Quant à saint Paul qui porta le souci de l'expansion du christianisme à toutes les nations de la terre, il exhorte ses adeptes à cultiver la conscience d'un amour universel envers tous. Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave ni homme libre, vous êtes tous des frères leur dit-il.¹⁴ L'arrière fond de la pensée philosophique de Bergson sur la figure des mystiques, surtout lorsqu'il parle de la mystique occidentale, remonte alors à ces sources qui constituent le terreau religieux sur lequel il fonde sa morale de l'amour.

Pour notre part, une telle ouverture de Bergson ne dévalorise pas sa métaphysique de l'amour. Nous dirons qu'il adhère plus à sa morale de la charité qu'à l'institution. Rappelons qu'à la parution du livre *Les deux sources*, Bergson est encore dans la ligne de mire du Vatican qui a indexé *L'évolution créatrice*. De plus il est déçu par le comportement de certains chrétiens en Europe. Pour ces raisons, le philosophe éprouve des sentiments mitigés envers le christianisme, mais reste attaché à son fondement moral et à son fondateur Jésus-Christ, le seul à vivre cette morale de l'amour à la perfection. À la lecture de son dernier ouvrage, il fait passer son souci moral avant les questions de foi et d'adhésion au christianisme.

En outre, si la notion de mystique semble la plus problématique dans *Les deux sources*, elle n'est pas la seule. D'autres notions telles que la religion ou la biologie gagneraient aussi être élucidées pour une meilleure compréhension de sa pensée.

En conclusion, Bergson a élaboré une théorie morale fondée sur l'amour en déployant un grand esprit philosophique, un savoir encyclopédique, une audace et un profond humanisme. Tout cela rend sa pensée inclassable parmi les doctrines philosophiques antérieures. Ce qui retient particulièrement notre attention dans cette métaphysique c'est sa définition de l'amour, car bien que s'affiliant aux philosophes du sentiment avec réserve, il fait de l'amour une faculté d'aimer visant l'être. Jean Guittou résume cette orientation bergsonienne en ces termes : « *La pente de son amour [...] le portait plutôt vers l'être universel que vers un individu particulier* »¹⁵. Cette corrélation entre amour et être explique la coïncidence du processus général de l'amour avec l'histoire de la vie ou l'être. Caterina Zanfi voit dans cette démarche un « *entrelacement des réflexions philosophiques de Bergson avec sa propre vie et la participation aux événements historiques* »¹⁶. En fait, sa métaphysique de l'amour propose une explication des événements catastrophiques de XX^e siècle avec une note optimiste. Tout porte à croire qu'il cherche à susciter une lueur d'espérance en faisant apparaître la mystique au moment où l'on pensait que l'amour avait disparu de la vie.

Il est convaincu que devant la haine et l'immoralité, il revient à l'humanité de s'approprier l'*élan d'amour* menant au bonheur et à l'*humanité divine* qui n'est autre qu'une République fraternelle englobant le monde entier. Ainsi Bergson se fait l'héritier de la philosophie politique, reprenant le projet cosmopolitique hérité de

¹⁴ Lettre aux Galates 3,28.

¹⁵ GUITTON J., *La vocation de Bergson*, op. cit., p. 132.

¹⁶ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 235.

l'école du Droit naturel et repris par Kant. Il les dépasse cependant, en proposant une Fraternité universelle à la place d'un grand État visant la coexistence pacifique et l'ouverture universelle entre États. Cette finalité ne peut se réaliser si les hommes continuent d'ignorer la place de l'amour dans la vie. C'est pour lutter contre cette méconnaissance de l'amour que Bergson a élaboré sa métaphysique de l'amour, c'est-à-dire le processus de l'*élan d'amour* depuis l'impulsion initiale de la vie jusqu'à son accomplissement. Telle est la thèse que nous avons voulu démontrer dans notre travail de recherche.

À notre humble avis, le vrai sens de la vie dans la philosophie bergsonienne n'est finalement dévoilé que dans sa métaphysique de l'amour sous-jacente à sa théorie morale. En partant de l'ouvrage *Les deux sources*, nous avons tenté de rendre explicite sa théorie qui fait de l'amour le sens de la vie et le fondement moral. Certes, un double sens de la vie se dessine généralement dans les écrits du philosophe, mais dans cet ouvrage, il lui attribue un sens précis. Pour nous, il demeure évident que lorsqu'il élabore le processus général de l'amour, l'*élan d'amour*, et une morale fondée sur l'amour, il ramène la finalité de la vie à l'amour. Ce processus l'autorise à élargir l'amour aux plantes et aux animaux, comme pour dire que si les végétaux et animaux sont capables d'aimer, à plus forte raison l'homme. Aussi soutient-il la supériorité de l'amour humain capable, selon lui, de dépasser toute immoralité. En considérant l'amour comme essence du principe créateur, essence humaine et finalité universelle, Bergson lui accorde une place unique dans la vie et surtout la morale. Cette réflexion sur l'amour sacre notre auteur comme "philosophe de l'amour" et particulièrement "théoricien de la morale de l'amour".

Dans cette étude, nous ne prétendons nullement avoir innové cette piste de réflexion qui, en fait, s'inscrit dans la droite ligne de Frédéric Worms et Jean-Louis Vieillard-Baron. Ce dernier, dans son ouvrage *Le secret de Bergson*, retrace l'unité de la pensée bergsonienne de la vie à partir des concepts de durée, de conscience et d'*élan vital*. Nous partageons sa conception du bergsonisme comme pensée de l'unité qui fait tenir la vie sur une ligne qui part de la durée au mysticisme. Cette unité dans la pensée de Bergson est aussi perçue par Worms dans son ouvrage *Bergson ou les deux sens de la vie*. Nous dirons même que notre travail prolonge son étude. Il y distingue le double fondement, biologique et métaphysique, et les deux orientations pratique et théorique de la morale bergsonienne, dualité de sens qui n'affecte pas l'unité de la vie. Pour nous, l'unité reste maintenue quand Bergson pense la métaphysique de l'amour et la morale fondée sur l'amour comme deux faces de la même réalité, la Vie ; la première correspondant à la partie théorique et la seconde à la partie pratique.

Au terme de notre étude, nous demeurons conscientes qu'elle peut laisser chez notre lecteur des insatisfactions ou des désaccords, puisque nous ne possédons ni le monopole de la vérité, ni la maîtrise parfaite du bergsonisme. Au contraire, nous restons redevables à tous nos devanciers qui nous l'ont exploré avec pertinence. C'est l'occasion de magnifier leurs efforts pour nous faciliter sa compréhension.

Nous admettons que notre quête a été jalonnée d'obstacles levés non sans peine. Le principal obstacle reste la rareté des commentaires sur la conception

bergsonienne de l'amour et sur l'*élan d'amour*. Pour pallier la difficulté, nous avons choisi de nous appuyer sur d'autres philosophes ayant traité la question de l'amour. Force est de constater que nos tentatives de rapprochement entre ceux-ci et Bergson relèvent parfois de l'intuition.

L'autre difficulté rencontrée est l'abondance des écrits de Bergson et des commentaires. Pour cerner notre sujet, nous avons eu du mal à choisir les ouvrages appropriés. Notre passion pour la lecture nous dispersait sans cesse. L'appui du directeur thèse a été considérable pour garder le fil conducteur de notre étude. En somme que retenir de notre étude ?

Elle se présente comme une analyse conceptuelle, plus précisément une lecture de l'ouvrage de 1932 à partir du concept d'*élan d'amour* qui, jusque-là, semble négligé. Cette lecture, précisons-nous, n'est ni la seule, ni la dernière, possible de la pensée bergsonienne. Elle se veut une modeste contribution à l'élucidation et à l'actualisation de l'héritage bergsonien pour l'humanité entière. Pour nous, il reste évident que le philosophe a posé de nouvelles bases pour les réflexions morales, anthropologiques et écologiques. De fait, sa métaphysique et sa morale appellent à une conversion du regard sur l'univers entier. Cette conversion changera les traitements actuels de l'humain, de la faune et de la flore que bon nombre d'associations et de politiques dénoncent.

Nous ne pouvons achever notre étude sans évoquer que la pensée bergsonienne, élaborée dans un contexte historique plus ou moins similaire au nôtre, constitue aujourd'hui encore un outil d'analyse des nouvelles formes de conflits que traverse la société du troisième millénaire. Son appel pressant à l'universalité de l'amour ne contraste-t-il pas avec le communautarisme, le sectarisme et le fondamentalisme qui montent en puissance dans le monde ? Du point de vue politique, il offre à tout observateur de la scène internationale une clé de lecture des dangers du nationalisme enfermant les peuples sur eux-mêmes et de l'ostracisme même envers les plus vulnérables.

En insérant la mystique dans sa métaphysique pour saisir l'essence de la vie et de l'humanité, Bergson nous fait comprendre que l'homme est un mystère qui dépasse la raison. Cela ne dispense pas de l'étudier, mais de le considérer comme tel. Il nous invite aussi à vivre dans l'amour, au nom de notre appartenance au genre humain, et à en faire le fondement des relations personnelles à toutes les échelles, y compris l'échelle mondiale, nous poussant de ce fait à bouleverser l'ordre actuel du monde. Il nous montre ainsi comment combler le fossé qui se creuse de jour en jour entre les riches et les pauvres à l'intérieur des sociétés et des Etats, entre les pays riches et les pays pauvres. Il nous inspire une voie de dépassement de la politique de rentabilité et de la technocratie qui sapent le fondement moral de la vie.

En définitive, à la lecture du chef-d'œuvre *Les deux sources de la morale et de la religion*, on ne peut qu'être habité par les sentiments qui furent ceux du philosophe lui-même. Tout se passe comme si son émotion philosophique et son *élan d'amour* se réactualisent en nous. Bergson nous transmet son amour pour l'humanité et son optimisme qui suscitent en nous le désir de participer activement à la défense du respect de la dignité de toutes personnes, surtout les plus vulnérables. En somme,

Bergson nous entraîne dans son *élan d'amour* à être femme de pensée et d'action dans la création d'une fraternité universelle.

4.
BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE HENRI BERGSON

Introduction à la métaphysique, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France (PUF), coll. « Quadrige », 2013.

Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit, 8^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.

Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1485, 2012.

La pensée et le mouvant : essais et conférences, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.

Sur le pragmatisme de William James, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

La vie et l'œuvre de Ravaisson, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Écrits philosophiques, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Le rire, 13^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010.

L'évolution créatrice, 11^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

L'énergie spirituelle, 9^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Durée et simultanéité, 4. éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Les deux sources de la morale et de la religion, 10. éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.

Correspondances, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

Œuvres Complètes, Paris, PUF, 2001.

Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique : au lycée Henri-IV, 1. éd., Paris, PUF, coll. « Cours », 1992.

Mélanges, Paris, PUF, 1972.

ÉTUDES BERGSONIENNES

Abiko S., A. François, et C. Riquier (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

- Baka Okpobé C., *Élan vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson*, 2016.
- Barthélémy-Madaule M., *Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Sup. Philosophes », 1968.
- Barthélémy-Madaule M., *Bergson*, Paris, Éditions du Seuil, coll.« Écrivains de toujours 77 », 1967.
- Barthélémy-Madaule M. et V. Jankélévitch, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.
- Bastiani F. (dir.), *Bergson, Jankélévitch, Levinas*, Paris, Éditions Manucius, coll.« Les Aldes, études et recherches », 2017.
- Bouaniche A., F. Keck, et F. Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Paris, Ellipses, 2004.
- Cariou M., *Lectures bergsoniennes*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll.« Questions », 1990.
- Chevalier J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1959.
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.
- Diagne S.B., *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions, 2014.
- Échivard J.-B., H. Hude, et P. Magnard, *Philosophe au seuil d'une conversion : Bergson*, Paris, Les Presses universitaires de IPC, 2016.
- Feneuil A., *Bergson: mystique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Philosophies », 2011.
- François A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, J. Vrin, coll.« Etudes & commentaires », 2010.
- François A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll.« Philosophie d'aujourd'hui », 2008.
- François A. et N.Y. Kisukidi (dir.), *Annales bergsoniennes. VII, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.
- François A., C. Riquier, A. Feneuil, et G. Waterlot, *Annales bergsoniennes. VIII*, Presses universitaires de France., Paris, 2017.
- Gouhier H., *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J.Vrin, 1999.

- Greisch J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, Paris, Éd. du Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2004, vol. 3/3 Vers un paradigme herméneutique.
- Guitton J., *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, coll.« Petite Renaissance », 2007.
- Guitton J., *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, coll.« Vocations IX », 1960.
- Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Kisukidi N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013.
- Madelrieux S., *Bergson et James, cent ans après*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Maurel M.-C. et P.-A. Miquel, *Nouveaux débats sur le vivant*, Paris, Éditions Kimé, coll.« Collection Philosophie, épistémologie », n° 2003, 2003.
- Miquel P.-A., *Sur le concept de nature*, Paris, Hermann, coll.« Visions des sciences », 2015.
- Miquel P.-A., *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2014.
- Miquel P.-A., *Le vital : aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Editions Kimé, coll.« Philosophie en cours », 2011.
- Miquel P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007.
- Montebello P., *L'autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, coll. « Drama », 2015.
- Perru O., *Science et itinéraire de vie : la pensée de Bergson*, Paris, Éditions Kimé, coll.« Collections "Philosophie en cours" », 2009.
- Pigler A., *Plotin, une métaphysique de l'amour : l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll.« Tradition de la pensée classique », 2002.
- Riquier C. (dir.), *Bergson*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012.
- Russell B., *Histoire de la philosophie occidentale : en relation avec les événements politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Les Belles lettres, 2011.
- Soulez P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989.

Soulez P. et F. Worms, *Bergson : biographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

Verdeau P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2011.

Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Félin, coll. « Les marches du temps », 2007.

Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *Bergson : la durée et la nature*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2004.

Waterlot G., *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur « Les deux sources de la morale et de la religion »*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Worms F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2013.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. V, Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

Worms F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

Worms F. et C. Riquier, *Lire Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadriges », 2011.

Zanfi C., *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2014.

ARTICLES

BARREAU H., « Bergson face à Spencer », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n°2, p. 219–243.

DOUÇOT J., « Le vivant en activité », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 245–268.

GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *Études. Revue de culture contemporaine*, octobre 2015, n° 4220, p. 43-55.

HENNING C., « Trinh Xuan Than, " Nous sommes des poussières d'étoiles" », *Bayard*, 01/12/2016 p.

NARBONNE J.-M., « L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson ? », *Association Centre-Sèvres*, 2012, vol. 75, Cahier 1, coll. « Archives de Philosophie », p. 77-86.

RAYMOND M., « Servais (Th.) Pinckaers, Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire », *Revue des Sciences Religieuses*, 1986, vol. 60, n° 3, p. 273-273.

SITBON-PEILLON B., « Bergson : Centenaire de L'évolution créatrice », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 195–199.

WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *Archives de Philosophie*, 2008, vol. 71, n° 2, p. 269–288.

OUVRAGES GENERAUX

ALQUIE F., *Leçons de Philosophie 2 : Méthodologie, morale, philosophie générale*, Paris, Didier, 1971.

ANTOINE A., *Maine de Biran : sujet et politique*, 1. éd., Paris, Presses Universitaire de France, coll. « Philosophies », n° 122, 1999.

ARNOULD J., *Dieu versus Darwin : les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* Paris, Albin Michel, 2007.

ASTOR D., K. ANSELL-PEARSON, J.-L. BACKES, T. BAILEY, C. BENNE, J. DELLINGER, E. MÜLLER, K. ANSELL-PEARSON, T. BAILEY, R. SCHACHT, G. CAMPIONI, M.C. FORNARI, et L. CANTAGREL, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2017.

BALLANFAT M., *La Métaphysique*, Paris, Ellipses-Marketing, coll. « Philo-notions », 1999.

BASLEZ M.-F., *Saint Paul*, Fayard., Saint-Amand-Montrond, 1993.

BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Cerf ; Bayard ; Fleurus-Mame, 2009.

BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1991.

CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », n° 12, 2004.

CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.

DARWIN C., *La descendance de l'homme : les facultés mentales de l'homme et celles des animaux inférieurs*, traduit par Serge NICOLAS, Paris, L'Harmattan, 2006.

DARWIN C., *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, traduit par Edmond BARBIER, Paris, Flammarion, 1992.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduit par Marie-Odile GOULET-CAZE, Paris, Librairie générale française, coll. « La poche », 1999.

DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS éditions, 2008.

ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem : la Sainte Bible*, Nouvelle éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1985.

ÉPICTÈTE, *Manuel d'Épictète*, traduit par Emmanuel CATTIN, Paris, Flammarion, 2015.

FOLSCHÉID D., *Les grandes philosophies*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 280, 1995.

HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, traduit par Philippe FOLLIOT, Éditions électroniques "Les classiques des sciences sociales", Québec, 2007.

INSTITUT D'HISTOIRE DU TEMPS PRÉSENT (dir.), *Les chemins de la décolonisation de l'empire français de 1936-1956*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique., Paris, 1986.

JAMES W., *Le pragmatisme*, traduit par Ferron NATHALIE, Flammarion, coll. « Champs », 2007.

JAMES W., D. LAPOUJADE, et S. GALETIC, *Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, Paris, Seuil, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2007.

KANT E., *Œuvres philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, vol. II.

KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1975.

- KANT E., *Critique de la raison pure*, traduit par André TREMESAYGUES et traduit par Bernard PACAUD, Paris, Presses universitaires de France, 1944.
- KECK F., *Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions via Open Edition, 2013.
- KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église : La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
- KOWALSKA F., *Le petit journal*, Paris, Apostolat de la Miséricorde divine, 2010.
- LAMARCK J.-B. de M. de, *Philosophie zoologique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 707, 1994.
- LEFEUVRE M. et R. LENOIR, *La Réhabilitation du temps : Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris Budapest Kinshasa [etc.], L'Harmattan, 2005.
- LEIBNIZ G.W., *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2003.
- LEIBNIZ G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 582, 1990.
- LEMOINE L., É. GAZIAUX, D. MÜLLER, et R. DAVIDAS (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- LENOIR F. et Y. TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Le livre des sagesse : l'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002.
- LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, coll. « Terre humaine », n° 3009, 1955.
- MAUREL M.-C. et P.-A. MIQUEL, *Nouveaux débats sur le vivant*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », n° 2003, 2003.
- MAZLIAK P., *Les fondements de la biologie : le XIX^e siècle de Darwin, Pasteur et Claude Bernard*, Paris, Vuibert, 2002.
- MENISSIER T., *Éros philosophe : une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », 1996.
- MEVEL J.-P. (dir.), *Dictionnaire Hachette*, Paris, Le Robert, 2013.
- MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?* Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007.

MONGA C., *Anthropologie de la colère : société civile et démocratie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1994.

N'DA P., *Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain*, Paris, Présence africaine, 1987.

NDIAYE M.A. et A.A. SY, *L'Afrique Face Au Défi de la Modernité : La Quête D'identité Et la Mondialité*, Éditions Silex / Nouvelles du Sud, 2006.

NIETZSCHE F., *Œuvres*, traduit par Patrick WOTLING, Paris, Flammarion, 2003.

NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1998.

NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, traduit par Jean-Claude HEMERY, Paris, Gallimard, 2009.

NIMMO C. (dir.), *Le petit Larousse illustré [2016] : 90000 articles, 5000 illustrations, 355 cartes, 160 planches ; chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2015.

OUATTARA V., *Idéologie et tradition en Afrique noire : pour une nouvelle pensée africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Points de vue », 2001.

PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour : l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2002.

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

PLATON, *Timée ; Critias*, traduit par Luc Éditeur scientifique BRISSON, Paris, GF Flammarion, 1992.

PLOTIN, *Traité 45-50*, Paris, Flammarion, 2009.

PLOTIN, *Traité 7-21*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2003.

PLOTIN, *Traité 1-6*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2002.

POPPER K.R. et J. MONOD, *La logique de la découverte scientifique*, traduit par Nicole THYSSEN-RUTTEN et traduit par Philippe DEVAUX, Paris, Payot, 1973, 1973.

ROBERT P., A. REY, et J. REY-DEBOVE, *Le petit Robert 1 : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Nouvelle éditions 1990., Paris, Le Robert, 1990.

ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Paris, GF Flammarion, coll. « GF 1428 », 2009.

- ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche Libretti », n° 19319, 2004.
- ROUSSEAU J.-J., *Les Confessions*, édition révisée et augmentée., Paris, Garnier frères, coll. « Classiques Garnier », 1980.
- SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu 2 : Livres XI à XVII*, traduit par Louis MOREAU, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », n° 76, 1994.
- SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation 2. 2.*, Paris, Gallimard, 2009.
- SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, CHRISTIAN et JADIECKE, Paris, Éditions Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998.
- SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel : sa métaphysique. Suivi de L'amour selon les philosophes*, traduit par A. BURDEAU, Paris, Éditions Stalker, coll. « Demogorgon », 2008.
- SENGHOR L.S., *Ce que je crois : négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Éditions Grasset, coll. « Ce que je crois », 1988.
- SENGHOR L.S., *Chants d'ombre suivi de Hosties noires : poèmes*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.
- SPENCER H., *Les premiers principes*, traduit par M. E. CAZELLES, 7^e éd., Paris, Félix Lagan, 1894.
- SPINOZA B. de, *Éthique*, traduit par Bernard PAUTRAT, 4^e éd., Paris, Éditions du Seuil, 2014.
- TROUILLARD J., *Raison et mystique : études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2014.
- VAYSSE J.-M., *Dictionnaire Kant*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Dictionnaire », 2007.
- WIENAND I., *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions scientifiques internationales, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Publications universitaires Européennes Séré. 20, Philosophie » n° 690, 2006.

WEBOGRAPHIE

LAROUSSE É., *Encyclopédie Larousse en ligne - Première Guerre mondiale*, http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Premiere_Guerre_mondiale/122569, consulté le 16 février 2017

5.
INDEX

Alquié, 314, 425
 Augustin, 278, 332, 338, 378, 382, 383, 429
 Baruzi, 251, 252, 277, 279
 Baslez, 178, 181, 187, 198, 425
 Benoît XVI, 185, 245, 425
 Bergson, 3, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 116, 117, 127, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427
 Borne, 178, 245
 Bouaniche, 46, 98, 176, 179, 383, 400, 422
 Bruguès, 26, 184, 185, 187, 188, 245, 246, 286, 287, 425
 Caeymaex, 347, 355, 370, 374
 Cariou, 145, 414, 415, 422
 CHEVALIER, 147, 220, 221, 398, 402, 410, 411, 412, 413, 422, 426
 Darwin, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 72, 73, 75, 76, 78, 425, 426, 427
 de Belloy, 206, 350
 Delbos, 18, 297, 300, 301, 302, 383, 426
 Deleuze, 52
 Driesch, 77
 During, 51
 Durkheim, 247, 250, 284, 302, 303, 304, 313, 314, 319, 324, 426
 Échivard, 196, 214, 220, 221, 333, 358, 422
 Feneuil, 25
 Flamand, 118, 120, 126
 Folscheid, 141, 426
 FRANÇOIS, 3, 75, 77, 78, 95, 100, 103, 153, 176, 198, 223, 225, 233, 235, 244, 245, 254, 255, 267, 269, 293, 294, 295, 306, 317, 320, 328, 329, 330, 340, 347, 355, 362, 363, 364, 366, 370, 377, 379, 380, 381, 389, 396, 398, 401, 405, 421, 422
 Gouhier, 24, 96, 176, 195, 196, 202, 208, 229, 237, 241, 243, 244, 252, 276, 277, 340, 362, 373, 383, 384, 422
 Greisch, 218, 242, 328
 Guibal, 27, 200, 425
 Guitton, 172, 194, 197, 202, 212, 213, 221, 275, 411, 413, 415, 416, 423
 Guyon, 151, 190
 Hude, 196, 214, 220, 221, 333, 358, 422
 Hume, 285, 292, 293, 294, 295, 299, 302, 426
 Iwano, 245
 Jadiescke, 18, 157, 429
 James, 66, 67, 329, 378, 414, 421, 423, 426
 Jankélévitch, 58, 227, 262, 319, 357, 360, 362, 371, 422, 423
 Jeanne d'Arc, 30, 177, 178, 378
 Kant, 18, 20, 31, 45, 46, 47, 58, 59, 61, 107, 131, 144, 153, 158, 159, 270, 272, 273, 274, 275, 284, 285, 287, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 307, 308, 312, 319, 334, 348, 383, 394, 395, 404, 413, 416, 422, 426, 427, 429
 Karsenti, 89, 202, 206, 219, 239, 310, 318, 346
 Kolakowski, 167, 212, 213, 427
 Kowalska, 177, 179, 183, 427
 Lamarck, 62, 63, 427
 Leibniz, 297, 383, 427
 Lévi-Strauss, 304, 315, 316, 427
 Maine de Biran, 364, 380, 425
 Ménissier, 110, 427
 Miquel, 69, 72, 76, 78, 80, 423, 427
 Miravète, 254, 365, 385
 Montebello, 374, 423
 MONTEBELLO, 3
 Nadia Yala Kisukidi, 16, 71, 376, 385
 Narbonne, 242, 243, 425
 Nietzsche, 75, 78, 153, 164, 194, 268, 269, 270, 271, 273, 280, 334, 363, 422, 425, 428, 429
 Pigler, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 132, 133, 423, 428
 Platon, 19, 30, 31, 35, 39, 41, 42, 43, 55, 93, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 127, 129, 130, 133,

- 140, 154, 155, 156, 165, 169, 193, 201, 214,
229, 272, 286, 289, 290, 309, 379, 427, 428
- Plotin, 19, 30, 31, 93, 108, 109, 110, 112, 113,
114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 155, 165, 169, 183, 192, 193, 200,
290, 423, 428
- Popper, 204, 428
- Pouget, 276
- Prochiantz, 255
- Romeyer, 26, 205, 221
- Rotureau, 182, 280, 281, 428
- Rousseau, 30, 31, 109, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 165, 196, 269, 271,
277, 278, 301, 312, 334, 339, 375, 383, 426,
428, 429
- Russell, 135, 140, 295, 413, 423
- saint Jean, 177, 183
- saint Jean de la Croix, 151, 177, 199, 280
- saint Paul, 30, 177, 181, 189, 194, 279, 280
- Saint Paul, 178, 181, 187, 198, 415, 425
- sainte Thérèse d'Avila, 151, 177
- Schick, 235, 330, 377, 405
- Schopenhauer, 17, 18, 30, 31, 75, 78, 94, 108,
109, 110, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 162, 163, 164, 165, 171, 269, 270,
285, 295, 341, 401, 422, 429
- Sitbon, 70, 331, 396, 400, 425
- Socrate, 18, 42, 109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 117, 140, 145, 154, 157, 169, 284, 285,
286, 287, 288, 289, 290, 291, 297, 341, 371,
379
- Soulez, 40, 101, 103, 337, 385, 387, 390, 405,
414, 423, 424
- Spencer, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 72, 75,
316, 424, 429
- Spinoza, 30, 31, 109, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 165, 196, 276, 277,
385, 394, 403, 404, 429
- Trinh Xuan Than, 82
- Trouillard, 118, 201
- Verdeau, 38, 39, 44, 88, 424
- Vicenti, 146
- Vieillard-Baron, 35, 78, 277, 294, 363, 364, 416,
424
- Waterlot, 95, 103, 176, 233, 235, 243, 245, 255,
293, 295, 308, 316, 317, 320, 328, 329, 330,
340, 347, 355, 362, 363, 364, 366, 370, 377,
379, 380, 381, 383, 389, 396, 399, 400, 401,
402, 405, 412, 422, 424, 425
- Wienand, 280, 429
- Worms, 21, 40, 44, 46, 47, 51, 52, 54, 57, 60, 70,
79, 81, 83, 84, 90, 98, 169, 176, 179, 190,
191, 195, 205, 206, 209, 219, 224, 225, 254,
262, 306, 327, 340, 350, 396, 398, 401, 416,
422, 424
- ZANFI, 261, 268, 269, 276, 390, 395, 404, 416, 424

La métaphysique de l'amour chez Bergson

Résumé

La métaphysique de l'amour chez Bergson se dévoile dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'auteur y propose une théorie évolutionniste de l'amour, en parallèle avec celle de la vie. Cette théorie qui retrace l'*élan d'amour* depuis les origines de la vie jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*, c'est-à-dire la fraternité universelle, a pour objectif de convaincre les hommes que l'amour correspond à l'essence et à la destinée humaines. Cette conviction permet à Bergson d'élaborer une morale fondée sur l'amour en réponse à la situation tragique de l'Europe de l'entre-deux-guerres.

Dans son projet, il se confronte au problème épistémologique pour accéder au principe créateur de la vie, la source qui a impulsé l'amour. Pour contourner la difficulté, il élargit sa philosophie à la mystique. La conciliation entre ces deux domaines engendre d'autres problèmes.

En outre, l'originalité de sa pensée tient du fait qu'il est sorti de l'idéalisme pour bâtir une pensée philosophique sur le concret de l'existence humaine.

Mots clefs : Bergson, élan d'amour, élan vital, humanité divine, mystique, morale, métaphysique, évolutionnisme.

Bergson, Metaphysics of love

Summary

The metaphysics of love in Bergson's philosophy is revealed in the book *The Two Sources of Morality and Religion*. The author proposes an evolutionist theory of love, in parallel with that of the life. This theory which traces the process of the impulse of love from the origins of life to the advent of divine humanity, that is to say the universal brotherhood that embraces the whole of humanity. This belief allows Bergson to develop a love-based morality in response to the tragic situation of Europe. "between two wars.

In his project, he confronts the epistemological problem to access the creative principle of life, the source of the love. To circumvent the difficulty, he resorts to mysticism. The conciliation between these two domains generates other problems. The originality of his thought lies in the fact that he came out of idealism to build a philosophical thought on the concrete of human existence. Indeed, the unfortunate and upsetting sociopolitical events of the twentieth century, which led the whole of mankind to disgrace, have not failed to influence the author's thinking.

Keywords: Bergson, impulse of love, impulse of live, divine humanity, mysticism, moral, metaphysics, evolutionism.

Université Toulouse-Jean Jaurès
Laboratoire Erraphis

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE-JEAN JAURES

Spécialité

Philosophie

Titre

La métaphysique de l'amour chez Bergson.
L'élan d'amour : de l'origine de la vie
à l'humanité divine

DI OUF Jeanne Diouma

Présentée et soutenue publiquement

Le 15 mars 2019

Directeur de Recherche

MIQUEL Paul-Antoine, Professeur des universités

JURY

MONTEBELLO Pierre, Professeur des universités, Président du jury

MIQUEL Paul-Antoine, Professeur des universités, Directeur de thèse

FRANÇOIS Arnaud, Professeur des universités, Rapporteur

DEVARIEUX Anne, Hdr, Rapporteur

À la mémoire de mon père Joachim DIOUF

Remerciements

- ♥ À mon directeur de thèse, M. Paul-Antoine MIQUEL dont la rigueur professionnelle et la générosité ont aidé à conduire à son terme mon entreprise,
 - ♥ À M. Pierre MONTEBELLO, pour le soutien et les conseils prodigués,
 - ♥ À M. Arnaud FRANÇOIS, pour l'intérêt accordé à ce travail de recherche.
 - ♥ À Mme Anne DEVARIEUX, pour ses compétences et sa disponibilité,
- Trouvez ici chers professeurs et membres du jury l'expression de ma sincère gratitude.

Ma reconnaissance va également aux sœurs de la Présentation de Marie qui, par la confiance, le soutien fraternel et financier, m'ont permis de consacrer toutes ces années à la recherche.

Au terme de ce parcours, je ne saurais oublier ceux avec qui le chemin a été fait au quotidien :

- ♥ Les formateurs et le personnel administratif de l'École doctorale Allph@ pour les services constants et la bienveillance. Mention spéciale à la directrice, Mme Nathalie DESSENS, à la secrétaire Mme Christine MOREAU et à Mme Marie-Laure MARAVAL chargée de l'Appui à la recherche,
- ♥ Les membres du groupe Phiscivi, les professeurs et doctorants d'Erraphis.

Ce travail porte les marques des précieuses corrections et relectures de Mme Dominique-Marie FELIX, du P. Samson KANTOUSSAN, du P. Damien MEKI, des srs Marie du Christ GAUCHERAND, Isabelle, Odile et Madeleine COLY que je remercie pour leur disponibilité.

Je voudrais également exprimer toute ma reconnaissance à Mgr GUEYE, à Françoise, Madeleine, Lamine, Sophie, Clarisse et Sylvestre pour leur sens élevé de l'amitié.

Je remercie aussi les familles DIOUF, SENE, FAYE, YOUM et MANEL, parmi lesquelles je me fais l'obligation de nommer mes parents : Jean-Pierre et Rosalie, mes frères et sœurs Raphaël, Denis, Yvonne, Jacques, Bernard, Henri et Marie-Madeleine, sans oublier Nicolas, Jeanne, frère André.

Je dis un merci spécial à la Société des Amis de Bergson et à la Société Sénégalaise de Philosophie qui perpétuent la passion philosophique et nous aident à nous intégrer dans le monde de la recherche, ainsi qu'aux professeurs du Département de philosophie et de la FASTEF de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar qui ont façonné mon esprit philosophique.

De nombreuses personnes ne sont pas nommées, pourtant leurs conseils, leurs encouragements et leurs soutiens n'ont pas été des moindres dans la réalisation de ce travail. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma sincère gratitude.

Sommaire

INTRODUCTION GENERALE	15
1. DE LA PHILOSOPHIE DE LA VIE A LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR	35
INTRODUCTION	37
1.1. LE RETOUR DE LA PHILOSOPHIE A LA VIE	38
1.1.1. La rupture métaphysique.....	38
1.1.1.1. <i>Le problème de la liberté et du temps, un héritage de la métaphysique classique</i>	38
1.1.1.2. <i>La critique de l'intellectualisme grec</i>	41
1.1.1.3. <i>Le temps-illusion de Platon</i>	43
1.1.1.4. <i>Tentative de dépassement de la métaphysique chez Kant</i> .	47
1.1.2. La métaphysique positive de Bergson.....	49
1.1.2.1. <i>L'intuition, méthode d'approche du vivant</i>	49
1.1.2.2. <i>La réhabilitation de la durée et de la liberté</i>	51
1.1.2.3. <i>La nécessité d'une philosophie de la vie</i>	56
1.2. L'EVOLUTION BERGSONIENNE DE LA VIE.....	59
1.2.1. Les sources de l'évolutionnisme bergsonien : Spencer et Darwin	59
1.2.1.1. <i>Spencer</i>	59
1.2.1.2. <i>Darwin</i>	64
1.2.2. L'évolution créatrice de la vie	67
1.2.2.1. <i>Le processus vital, une vérité pragmatique de la vie</i>	67
1.2.2.2. <i>L'élan vital</i>	72
1.2.2.3. <i>De l'évolution biologique à l'évolution spirituelle</i>	82
1.2.2.3.1. <i>L'évolution biologique de l'impulsion initiale à l'homme</i>	82
1.2.2.3.2. <i>L'évolution psychologique ou de la torpeur à la conscience de soi</i>	85
1.3. LE PASSAGE DE LA THEORIE DE LA VIE A LA THEORIE DE L'AMOUR. 90	
1.3.1. Les conceptions bergsoniennes de l'amour	92
1.3.1.1. <i>Du sentiment au principe de moral</i>	92
1.3.1.1.1. <i>L'amour, un sentiment</i>	92
1.3.1.1.2. <i>Amour de soi et amour d'autrui</i>	93
1.3.1.2. <i>L'amour, principe de vie et d'action</i>	94
1.3.2. Les raisons de l'élargissement de la philosophie à la métaphysique de l'amour.....	95
1.3.2.1. <i>Hésitation entre l'esthétique et la morale</i>	95

1.3.2.2. <i>Le problème de l'immoralité et le besoin de refondation de la morale</i>	98
1.3.2.2.1. <i>Le triomphe de l'immoralité au XX^e siècle</i>	98
1.3.2.2.2. <i>L'urgence de remédier définitivement à la guerre</i>	101
CONCLUSION.....	104
2. LA METAPHYSIQUE BERGSONIENNE DE L'AMOUR : UNE THEORIE À LA CHARNIERE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA MYSTIQUE .	105
INTRODUCTION	107
2.1. LES SOURCES DE LA THEORIE BERGSONIENNE.....	109
2.1.1. <i>Dialectique de l'amour et morale chez Platon</i>	110
2.1.1.1. <i>La théorie ou les théories de l'Éros de Platon</i>	111
2.1.1.1.1. <i>La nature complexe de l'Éros</i>	111
2.1.1.1.2. <i>Eros humain et Eros philosophique</i>	113
2.1.1.2. <i>L'Éros comme principe moral</i>	114
2.1.2. <i>Théorie de l'amour, morale et mystique chez Plotin</i>	117
2.1.2.1. <i>La métaphysique plotinienne de l'amour</i>	117
2.1.2.1.1. <i>L'héritage platonicien de Plotin</i>	118
2.1.2.1.2. <i>L'érôs, principe de procession et conversion</i>	120
2.1.2.2. <i>La métaphysique de l'amour comme réponse au problème du mal</i>	125
2.1.2.3. <i>La mystique, moyen de purification de l'âme</i>	128
2.1.2.4. <i>L'héritage plotinien de Bergson</i>	130
2.1.3. <i>Métaphysique et éthique de l'amour chez Spinoza</i>	133
2.1.3.1. <i>La métaphysique spinoziste</i>	133
2.1.3.1.1. <i>Monisme et panthéisme</i>	133
2.1.3.1.2. <i>L'intuition : un pont entre l'esprit humain et Dieu</i>	134
2.1.3.2. <i>L'amour chez Spinoza</i>	135
2.1.3.3. <i>L'éthique spinoziste</i>	137
2.1.4. <i>L'amour chez Rousseau</i>	142
2.1.4.1. <i>La bonté naturelle de l'homme</i>	142
2.1.4.2. <i>L'amour rousseauiste : passion troublante ou principe ?...</i>	146
2.1.4.3. <i>Le dépassement rousseauiste de Bergson</i>	149
2.1.5. <i>Métaphysique de l'amour, morale et mystique chez Schopenhauer</i>	150
2.1.5.1. <i>L'amour comme principe de perpétuation de la volonté de vivre</i>	151
2.1.5.2. <i>La refondation morale de Schopenhauer</i>	154
2.1.5.2.1. <i>La critique des morales classiques</i>	154
2.1.5.2.2. <i>La Volonté de vivre comme fondement moral</i>	158
2.1.5.3. <i>La mystique, négation de la volonté de vivre</i>	161

2.2. METAPHYSIQUE DE L'AMOUR ET MYSTIQUE : CONTINUITÉ OU DEFORMATION DANS LA PENSÉE BERGSONIENNE ?	162
2.2.1. Le mysticisme classique : une source d'inspiration	163
2.2.1.1. Qu'est-ce-que la mystique ?	164
2.2.1.2. <i>Le mysticisme incomplet</i>	165
2.2.1.2.1. Le mysticisme grec ou l'élévation de l'esprit	166
2.2.1.2.2. Le mysticisme oriental comme tentative de conciliation entre la mystique et la religion	167
2.2.1.3. Les conditions d'émergence de la mystique complète	169
2.2.1.3.1. Les conditions matérielles apportées par l'industrialisme	170
2.2.1.3.2. La conciliation entre rationalité, religion et mystique	171
2.2.1.3.3. L'ouverture universelle : un apport du judaïsme	172
2.2.1.4. <i>La mystique chrétienne : une illustration de la mystique complète</i>	174
2.2.1.4.1. Les caractéristiques de la mystique chrétienne	174
2.2.1.4.2. Amour et mystique	179
2.2.1.5. <i>La quintessence de la mystique selon Bergson</i>	186
2.2.1.5.1. L'ouverture au principe créateur	186
2.2.1.5.2. La "dépossession de soi" : le dilemme de la mystique	186
2.2.1.5.3. L'action mystique	188
2.2.1.5.4. "Le Christ des Évangiles", le mystique par excellence	190
2.2.2. La Mystique ou les mystiques bergsoniennes ?	194
2.2.2.1. <i>La métaphysique bergsonienne de la mystique</i>	194
2.2.2.1.1. L'ineffabilité de la mystique	194
2.2.2.1.2. Bergson, interprète de la mystique	195
2.2.2.2. <i>La mystique, une méthode philosophique</i>	198
2.2.2.2.1. L'enjeu méthodologique de la mystique	198
2.2.2.2.2. La mystique, une nouvelle méthode de philosophie	201
2.2.2.2.3. De l'intuition philosophique à l'intuition mystique	203
2.2.2.3. <i>Métaphysique et mystique : continuité ou saut dans la pensée ?</i>	204
2.2.2.3.1. Le dépassement de la philosophie par la mystique	204
2.2.2.3.2. De la philosophie à la mystique : un saut de la pensée ...	206
2.2.2.4. <i>La valeur philosophique de la mystique : une pensée du vraisemblable</i>	207
2.2.2.4.1. La source non philosophique de Bergson	207
2.2.2.4.2. Métaphysique et mystique : un mariage forcé pour l'amour de l'humanité	210
2.2.2.4.3. La métaphysique bergsonienne : une philosophie de suspens	215
2.3. L'ÉVOLUTION DE L'ÉLAN D'AMOUR : DE L'ORIGINE DE LA VIE À LA FIN ESCHATOLOGIQUE	217
2.3.1. De l'élan vital à l'élan d'amour	218
2.3.1.1. <i>Le dédoublement de l'élan originel en vie et en amour</i>	218

2.3.1.2. <i>L'élan d'amour, l'autre face de l'élan vital</i>	221
2.3.1.2.1. L'élan d'amour comme processus	222
2.3.1.2.2. L'élan d'amour comme principe créateur	224
2.3.1.3. <i>L'élan d'amour comme dépassement de l'élan vital</i>	226
2.3.1.3.1. L'amour comme émotion créatrice ou émotion supra- intellectuelle.....	227
2.3.1.3.2. L'élan d'amour, une émotion supra-intellectuelle comme fondement moral	230
2.3.1.4. <i>La finitude de l'élan d'amour</i>	232
2.3.1.4.1. L'opposition entre la matérialité et la spiritualité	232
2.3.1.4.2. L'imprévisible liberté de l'intelligence	233
2.3.2. L'odyssée de l'amour de l'impulsion initiale au règne animal	234
2.3.2.1. <i>L'Amour, principe de vie</i>	236
2.3.2.1.1. L'amour bergsonien : divinité ou principe créateur ?	236
2.3.2.1.2. Amour et création	241
2.3.2.2. <i>De "l'amour" végétal et animal</i>	243
2.3.2.2.1. "L'amour végétal"	244
2.3.2.2.2. L'amour dans le règne animal	244
2.3.3. L'humanité entre amour et désamour.....	247
2.3.3.1. <i>Aimer : la destinée de l'humanité</i>	248
2.3.3.1.1. L'origine de l'amour humain.....	248
2.3.3.1.2. L'amour, une finalité universelle	249
2.3.3.2. <i>La déchéance de l'amour dans l'humanité</i>	251
2.3.3.2.1. L'orgueil humain	251
2.3.3.2.2. Le fait de la guerre	252
2.3.3.3. <i>Les tentatives de réhabilitation de l'amour dans l'histoire</i>	255
2.3.3.3.1. Le patriotisme ou l'amour élargi à la nation.....	255
2.3.3.3.2. La démocratie antique ou la tentative de réhabilitation de l'égalité naturelle des hommes.....	257
2.3.3.3.3. La résurgence de l'amour ou le retour à l'élan d'amour de la mystique	260
2.3.4. <i>L'humanité divine : triomphe de l'élan d'amour</i>	262
2.3.4.1. <i>Du "surhomme" à l'humanité divine</i>	263
2.3.4.1.1. De l'idée du surhomme à celle de l'humanité divine : une rupture avec Nietzsche	263
2.3.4.1.2. L'humanité divine : une reformulation du projet cosmopolitique de Kant ?.....	266
2.3.4.2. <i>L'humanité divine, accomplissement de l'acte créateur</i>	270
2.3.4.2.1. L'univers : une " machine à faire des dieux" d'amour.....	270
2.3.4.2.2. L'humanité divine ou le terme de l'acte créateur	271
2.3.4.2.3. L'humanité divine, un grand Corps fraternel	273
CONCLUSION.....	275
3. LA MORALE DE L'AMOUR	277

INTRODUCTION	279
3.1. LE PROBLEME DU FONDEMENT DE LA MORALE ET DE L'ORIGINE DE L'IMMORALITE	280
3.1.1. Le problème du fondement moral	280
3.1.1.1. <i>La critique de la philosophie morale</i>	280
3.1.1.1.1. La morale intellectualiste : un héritage socratique.....	281
3.1.1.1.2. Le tort du sage Socrate.....	283
3.1.1.2. <i>L'apport de la morale moderne : la tentative de conciliation entre l'empirisme et la métaphysique</i>	287
3.1.1.2.1. Hume, père de la morale du sentiment.....	287
3.1.1.2.2. La refondation métaphysique de la morale par Kant	290
3.1.1.2.3. Morale et imaginaire social : Dialogue entre Bergson et Durkheim	297
3.1.2. La question de l'origine de l'immoralité.....	299
3.1.2.1. <i>Le problème du mal et de la souffrance</i>	300
3.1.2.1.1. La souffrance, une réalité immanente à la vie.....	300
3.1.2.1.2. Le mal, une inclination humaine	302
3.1.2.2. <i>L'illusion d'une inégalité naturelle entre les hommes</i>	304
3.1.3. Le processus moral de l'humanité ou le procès de l'intelligence	305
3.1.3.1. <i>La morale sociale ou la morale du bon sens</i>	305
3.1.3.1.1. La société : une réalité immanente à l'individu	305
3.1.3.1.2. L'imaginaire social comme origine de l'autorité morale.....	307
3.1.3.1.3. Distinction entre la morale sociale et la morale naturelle.	309
3.1.3.2. <i>La naissance de la morale religieuse</i>	312
3.1.3.2.1. La fonction fabulatrice de l'esprit ou l'attachement naturel à la vie.....	312
3.1.3.2.2. Origine et fonction de la religion statique	313
3.1.3.2.3. Les excès religieux comme source d'immoralité	316
3.1.3.3. <i>La religion dynamique ou l'ouverture universelle</i>	320
3.1.3.3.1. La religion dynamique ou l'émotion comme principe d'attachement à la vie	320
3.1.3.3.2. La mystique complète comme prototype de la religion dynamique.....	322
3.1.3.3.3. L'amour, l'élément religieux caché derrière la mystique et la religion dynamique.....	323
3.1.3.4. <i>La déviation spirituelle ou les paradoxes de l'époque moderne</i>	325
3.1.3.4.1. L'ère industrielle : le premier palier de la mystique complète.....	326
3.1.3.4.2. La "dé-spiritualité" ou l'égaré dans la matérialité de l'humanité	327
3.1.3.4.3. Oscillations entre la "loi de dichotomie" et la loi de "double frénésie"	329
3.1.4. Le "supplément d'âme" ou l'urgence de refonder la morale.....	332
3.1.4.1. <i>La morale bergsonienne comme "supplément d'âme"</i>	332

3.1.4.2. <i>L'apport du mysticisme dans le renouveau spirituel</i>	335
3.1.4.2.1. <i>Le retour à l'élan originel ou la spiritualisation de la vie</i> ...	335
3.1.4.2.2. <i>L'échec mystique</i>	337
3.1.4.3. <i>De la mystique à la mysticité de la vie dans la pensée bergsonienne</i>	340
3.2. LA REFONDATION BERGSONIENNE DE LA MORALE	342
3.2.1. La nouvelle méthode pour penser la morale	343
3.2.1.1. <i>Un raisonnement par l'absurde</i>	344
3.2.1.2. <i>Les hypothèses de clôture et d'ouverture</i>	345
3.2.1.3. <i>La tension entre clôture et ouverture comme expression de la finitude de l'élan d'amour</i>	347
3.2.1.3.1. De la société close à la société ouverte.....	347
3.2.1.3.2. <i>Amour clos et amour ouvert : deux principes d'action et de relation</i>	350
3.2.1.3.3. <i>Les deux tendances de la moralité : clôture et ouverture</i> . 351	
3.2.2. <i>L'amour comme fondement métaphysique de la morale</i> . 354	
3.2.2.1. <i>La double portée métaphysique et morale de l'amour</i>	354
3.2.2.1.1. <i>La portée métaphysique de l'amour révélée par la mystique</i>	355
3.2.2.1.2. <i>La force morale de l'élan d'amour</i>	357
3.2.2.2. <i>De la pression sociale à l'élan d'amour</i>	360
3.2.2.2.1. <i>La double origine de la morale : "pression sociale" et "élan d'amour"</i>	360
3.2.2.2.2. <i>La morale mixte ou la conciliation entre le sens social et sens métaphysique de la morale</i>	363
3.2.2.3. <i>La vie comme unique source de la morale</i>	365
3.2.2.3.1. <i>Le fondement biologique de la morale</i>	366
3.2.2.3.1. <i>L'amour comme vrai sens de la vie</i>	367
3.3. LA FINALITE DE LA MORALE BERGSONIENNE.....	370
3.3.1. <i>Finalité spirituelle de la morale de l'amour</i>	370
3.3.1.1. <i>Un amour héroïque</i>	370
3.3.1.2. <i>Une morale de la joie et de l'allégresse</i>	372
3.3.2. <i>La finalité politique de la morale de l'amour</i>	374
3.3.2.1. <i>L'idée d'une Supra-Nation pour l'humanité divine</i>	374
3.3.2.2. <i>La politique comme création d'une fraternité universelle</i> ..	377
3.3.2.2.1. <i>La vraie démocratie fondée sur l'amour universel</i>	379
3.3.2.2.2. <i>L'amour comme fondement des institutions politiques internationales</i>	382
3.3.3. <i>Les moyens de diffusion de la morale de l'amour</i>	385
3.3.3.1. <i>La mysticité comme voie de diffusion de l'amour</i>	385
3.3.3.2. <i>L'éducation à l'amour d'autrui</i>	386
3.3.3.3. <i>La métaphysique de l'amour comme moyen de conviction morale</i>	388

3.4. PERTINENCE ET LIMITES DE LA THEORIE L'AMOUR	389
3.4.1. L'optimisme envers l'humanité	390
3.4.2. Le vrai sens de l'amour : principe ontologique et moral .	391
3.4.3. La philosophie de l'amour : une solution pour la paix.....	395
CONCLUSION	398
CONCLUSION	399
BIBLIOGRAPHIE	413
OUVRAGES DE HENRI BERGSON	415
ÉTUDES BERGSONIENNES	415
ARTICLES	419
OUVRAGES GENERAUX	419
WEBOGRAPHIE	424
INDEX	426

INTRODUCTION GENERALE

La question de la relation entre l'*éros* et l'être, jamais résolue dans la philosophie ancienne, resurgit à l'époque moderne dans une perspective morale imposée par les bouleversements tant du point de vue socio-politique qu'économique. Dans cette résurgence, elle change de formulation, car ce n'est plus la relation entre l'amour et l'être absolu qui se pose, mais celle entre l'amour et la vie en général. Parce que l'amour et la vie sont indissociables, l'amour étant une des caractéristiques de la vie, toute théorie de la vie qui l'écarte demeure incomplète.

En contraignant la philosophie à repenser l'essence de la vie, les problèmes de l'immoralité et de la violence au XX^e siècle l'obligent à revenir sur la relation entre la vie et l'amour d'une part, d'autre part entre l'amour et la moralité. On comprend dès lors qu'une telle corrélation autorise le passage explicite ou implicite d'une philosophie de la vie à une métaphysique de l'amour, comme c'est le cas dans la pensée d'Henri Bergson. D'ailleurs, sa philosophie peut être assimilée à un labyrinthe dans lequel sont contenus tous les rouages de la vie : les aspects biologiques et spirituels, ainsi que les principes de vie, d'action et de connaissance de l'humanité.

Le concept "amour" se classe parmi ces principes bergsoniens, aux côtés de la durée, de la liberté, de la vie et de la conscience. En effet, lorsqu'on scrute de près la pensée bergsonienne de 1932, l'amour se dévoile comme un principe métaphysique et moral que le philosophe expose implicitement. Aussi voulons-nous parcourir, à la suite des grands lecteurs et commentateurs de Bergson, toute sa pensée pour démontrer notre conviction. Partant de l'idée que tout penseur, qui veut scruter le labyrinthe bergsonien, doit d'abord chercher le fil d'Ariane, nous avons choisi le concept d'*élan d'amour* comme guide de lecture pour dévoiler la nature et la portée de l'amour dans sa pensée.

De l'analyse de cette pensée, il ressort que le principe créateur de la vie se manifeste sous deux aspects, correspondant aux deux tendances suivies par la vie dans son évolution, que Bergson nomme *élan vital* et *élan d'amour*. C'est ce dernier, en tant que principe explicatif du processus général de l'amour depuis l'impulsion originelle jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*, qui révèle l'existence d'une métaphysique bergsonienne de l'amour. Pour la comprendre, il convient d'abord de resituer le philosophe dans son époque, afin de saisir sa préoccupation au moment de l'élaboration de sa théorie de l'amour. De fait, dans un contexte marqué par des pratiques immorales récurrentes, comment ne pas s'interroger sur l'origine de l'immoralité et chercher des solutions efficaces ? Cette tâche incombe à la philosophie morale, car la solution dépend de la connaissance du vrai fondement de la morale. Bergson, interpellé par l'urgence d'humanisation qui s'imposait alors, se rallie à cette cause en s'engageant dans une quête métaphysique pour déceler l'origine de l'immoralité et d'y remédier.

Cette entreprise le conduit à une étude évolutionniste qui le replonge dans le processus vital depuis ses origines jusqu'au XX^e siècle. C'est à dessein que sa doctrine se fait l'écho de l'Europe de l'entre-deux-guerres marquée de profondes crises sociales, politiques, morales et économiques : les tensions entre les grands empires, l'essor industriel avec son lot de misère (capitalisme, discrimination et injustices sociales),

la montée du totalitarisme, le recul de la démocratie et les horreurs de la première guerre mondiale. Ces crises représentent, à ses yeux, les dérives de l'homme lorsqu'il s'écarte de son mouvement originel, l'*élan vital*, et les immoralités que notre auteur cherche à résoudre. La philosophe Nadia Yala Kisukidi résume avec concision cette idée lorsqu'elle décrit le bergsonisme comme « *une herméneutique de l'histoire européenne [...] proposant une lecture de la modernité dont la fin consiste à dégager, de manière critique, des perspectives pour contrer hic et nunc certains de ses effets* »¹. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, le philosophe dresse un tableau nuancé de la géopolitique européenne et mondiale. Au moment où il décrit les grandeurs et les misères de l'humanité, ce qui le préoccupait le plus c'est le risque d'une seconde guerre mondiale. Il redoutait de voir l'humanité sombrer dans les pires atrocités de l'histoire, puisque son analyse géopolitique révélait l'imminence d'une autre guerre plus exterminatrice, vu l'instabilité du monde et la fragilité des accords de paix signés au lendemain de la première guerre mondiale. Il faut dire qu'à tous les niveaux de relations interpersonnelles, inter-institutionnelles et mondiales, la menace devenait latente et la tension croissante. En un mot, cette humanité ruinée par la première guerre mondiale et encore vulnérable est loin d'enterrer la hache de guerre et même d'y renoncer. Dès lors, la possibilité d'une autre guerre devenait inéluctable. D'où l'urgence de résoudre la question de l'immoralité.

C'est cette urgence qui conduit Bergson à une réflexion morale appuyée sur une métaphysique de l'amour. En fait, son herméneutique lui fait comprendre que c'est la méconnaissance de l'essence humaine qu'il faut combattre, puisque la première guerre mondiale possède un soubassement idéologique. En d'autres termes, les hommes se livrent aux guerres fratricides, parce qu'ils ignorent leur origine et appartenance communes à la Vie. Bergson demeure convaincu que la meilleure manière de déraciner le mal c'est de s'attaquer à sa racine, en remontant à son origine aussi lointaine qu'elle puisse paraître. Aussi, répond-il à la question "d'où vient l'immoralité ?" de manière audacieuse en s'appuyant sur sa théorie évolutionniste de la vie.

Pour lui, si tout porte à croire que l'immoralité est inscrite dans la nature humaine, puisqu'une incursion témoigne de son profond ancrage dans l'histoire, la réalité s'avère autre. Penser l'immoralité comme une réalité inhérente à l'humanité, c'est méconnaître son essence et le sens même de la vie. S'il s'avère juste que la vie est à l'origine de l'humanité, il n'en demeure pas moins que les actes inhumains ne relèvent pas d'elle, parce que l'*élan vital* n'engendre ni la mort, ni l'immoralité. Ce ne sont non plus ni la société, ni la morale, ni la religion qui fondent les pratiques immorales, puisqu'elles sont inhérentes à la vie et servent à sa conservation. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir l'odyssée de l'énergie originelle, que Bergson nomme la "Conscience universelle", en descendant aux origines même de la vie.

L'analyse de ce processus révèle que toutes les stupidités humaines viennent des tendances antagonistes de l'*élan vital* ; elles dérivent précisément de l'intelligence, d'où son paradoxe. Comment concevoir donc que cette faculté de réflexion et d'action

¹ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 219.

destinée à favoriser l'ouverture et la cohésion des hommes conduite à l'immoralité engendrant la mort ? Ce paradoxe s'explique parce que, malgré sa place centrale dans l'évolution de la vie, l'intelligence demeure limitée. Cette finitude l'empêche de réaliser pleinement sa finalité dans la création et dans l'humanité. Selon Bergson, la nature avait prévu une certaine extension de la vie sociale par l'intelligence² pour favoriser la cohésion entre les hommes, mais c'est sa finitude qui ouvre la brèche aux potentielles dérives mettant en danger l'existence humaine. Il explique :

« C'est l'esprit d'invention qui ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité. Il crée une foule de besoins nouveaux ; il ne s'est pas assez préoccupé d'assurer au plus grand nombre, à tous si c'était possible, la satisfaction des besoins anciens »³.

En termes bergsoniens, nous dirons que ce sont la dichotomie et la frénésie de l'intelligence, lorsqu'elles dictent leurs lois aux mutations humaines, qui sont à l'origine des problèmes sociaux, politiques et économiques. L'intelligence, en effet, introduit la rivalité et l'hostilité entre les hommes, lorsqu'elle crée sans cesse des problèmes qui les poussent à rivaliser dans la recherche de solutions. Ainsi naît une concurrence mortelle entre les hommes et entre les sociétés, puisque chacun veut tirer plus de bien-être et de profits de son intelligence. Cette concurrence, selon lui, trouve son illustration dans les événements du XX^e siècle en l'Europe, où le succès industriel a dégénéré malheureusement en conflit meurtrier : la première guerre mondiale.

Or, parce que l'immoralité déshumanise et dénature la vie, il est urgent de créer une morale plus efficace que celle des doctrines religieuses, politiques et philosophiques antérieures. Dans la perspective bergsonienne, l'échec de cette morale classique explique la résurgence des pratiques immorales aggravées par l'évolution technique. Il devient dès lors indispensable de remettre en question toutes les doctrines morales. Aussi Bergson procède-t-il à une critique sans complaisance de ses devanciers, avant sa refondation morale. Il entreprend ce projet en élargissant sa théorie évolutionniste à la morale, à la religion et à la politique, en tant que déterminations de la vie. Notons cependant que l'ambition bergsonienne de refonder la morale s'inscrit dans une pratique aussi vieille que la pensée elle-même. De la religion ancienne à la philosophie moderne, le problème du fondement moral se dévoile dans toute sa complexité, ainsi qu'en témoigne Schopenhauer :

« Il s'agit là d'un problème dont l'excessive difficulté se trouve attestée non seulement parce que tous les philosophes de toutes les époques et de tous les pays s'y sont usés les dents, mais aussi parce que tous les dieux de l'Orient et de l'Occident lui doivent leur existence »⁴.

Devant ce défi millénaire, le philosophe français réussira-t-il à résoudre cette énigme et à dégager le vrai fondement moral ? Rappelons que depuis Socrate le fondateur de la philosophie morale, la source de la morale était à chercher soit dans une idée, soit dans la conscience morale pure, soit dans un principe. Cette quête de

² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, 10. éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2008, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 325-326.

⁴ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, CHRISTIAN et JADIECKE, Paris, Éditions Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998, p. 90.

principes abstraits comme fondement rend cette morale classique intellectualiste et idéale. Ce n'est qu'avec le philosophe de Königsberg, Emmanuel Kant, qu'elle connaîtra une véritable révolution, puisqu'il propose une refondation découlant de la raison et de l'expérience pratique. Le philosophe allemand apporte ainsi un nouveau souffle à cette philosophie qui demeurerait sans effet sur la volonté humaine. Son objectif étant de démasquer le fondement erroné des pseudo-doctrines morales, Kant pensait s'appuyer sur la réalité pour refonder métaphysiquement la morale. Persuadé que les entités métaphysiques sont le fondement de toute réalité, il comptait partir de la réalité pour atteindre le fondement moral, comme le laisse entendre son propos : « *La métaphysique doit venir en premier lieu, et sans elle il ne peut jamais y avoir de philosophie morale* »⁵. Cette phrase incisive inaugure la voie qu'emprunteront tous les philosophes soucieux de refonder la morale devant l'urgence imposée par la modernité. Tous les théoriciens post-kantiens conviennent que

« *en philosophie le fondement éthique, quel qu'il soit, doit à son tour trouver son point d'appui et son support dans quelque métaphysique, c'est-à-dire dans une explication donnée du monde et de l'existence en général, car la compréhension vraie [...] de l'essence intime de la totalité des choses doit nécessairement être liée de très près à la compréhension du sens éthique de l'activité humaine* »⁶.

On comprend dès lors que l'ouvrage kantien, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, demeure incontournable pour la philosophie morale postérieure. Paradoxalement, cette morale kantienne demeure réactionnaire, malgré la révolution amorcée. Kant la fonde sur des concepts *a priori*, reprenant ainsi l'erreur de ses devanciers qu'il critiquait. En établissant la liberté comme principe suprême de la moralité déduit de la raison pure, il semble désertier le champ de la philosophie rigoureuse et objective en s'offrant un fondement indémontrable. Cette faille sera exploitée par ses héritiers car, si pour eux le besoin de refonder la morale est réel, son principe suprême demeure encore problématique.

La pensée morale de Bergson s'inscrit dans cette optique post-kantienne. Contrairement à Kant, le philosophe français entend démontrer que la morale trouve sa source dans la nature. Il reste convaincu que la sacralité et la dignité de la personne humaine ne trouvent leur fondement que dans une source naturelle qu'il importe dès lors de dévoiler. En faisant dériver de la Vie, l'unique source, deux élans concomitants, *l'élan vital* et *l'élan d'amour*, Bergson fait de l'amour un principe créateur et une réalité métaphysique. Ce changement de la nature de l'amour autorise le philosophe à l'élever au rang de principe suprême de toute moralité démontrable à partir de l'expérience humaine.

Dans son ouvrage de 1932, il expose sa démonstration dans un raisonnement complexe certes, mais logique, en parallèle avec sa théorie de l'évolution de la vie. Il établit un processus de l'amour depuis l'impulsion initiale jusqu'à *l'humanité divine* correspondant à sa réalité eschatologique, c'est-à-dire à une surhumanité qui n'est rien

⁵ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1975, Préface.

⁶ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 91.

d'autre qu'une humanité vivant de l'amour universel. Il élabore ainsi le processus de l'*élan d'amour* jusqu'à l'humanité, la dernière espèce de la vie, dans laquelle ce processus se poursuit pour atteindre des formes d'amour plus performantes. Dans la logique bergsonienne, en effet, l'espèce humaine jouit d'un statut privilégié dans l'univers et dans le processus de l'amour. Elle est la seule créature capable d'entrer en contact avec son principe supérieur, de participer à sa nature et de perpétuer son acte de création ; et la seule capable d'aimer et digne d'amour.

En réalité, cette théorie bergsonienne a pour objectif de faire découvrir à l'humanité que son essence coïncide avec celle de son principe créateur qui est l'amour. Ce qui revient à dire qu'en vivant de l'amour, l'humanité ne fait qu'actualiser son essence originelle. D'où notre intuition : Bergson considère l'amour comme l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité si nous lisons *Les deux sources* à partir de son concept d'*élan d'amour*. C'est cette lecture que nous proposons dans ce travail de recherche que nous intitulons la métaphysique de l'amour chez Bergson.

Nous parlons de métaphysique parce qu'il fait d'abord de l'amour un fondement moral. De plus, en établissant un parallélisme entre sa théorie de la vie et sa théorie de l'amour, Bergson apporte sa réponse à la question du rapport entre l'amour et l'être. En pensant l'amour comme synonyme de la vie et l'un de ses déterminants, il l'insère dans son ontologie. De là, nous concluons que le dualisme vie/amour occupe une place capitale dans sa pensée morale. Il ouvre une nouvelle perspective qui permet de situer l'origine de l'immoralité en dehors de l'unique source : la Vie. Autrement dit, l'amour permet au philosophe de suppléer à la vie pour expliquer l'immoralité. Ainsi, Bergson dégage deux autres sens de la vie, dont le premier gravite autour du concept de vie et son corollaire "*élan vital*" et le second sens autour du concept d'amour et son corollaire "*élan d'amour*". C'est ce second sens que nous tenterons d'élucider dans notre présent travail. Mais pourquoi un tel intérêt comme si Bergson était le premier à élaborer une métaphysique de l'amour alors que plusieurs philosophes l'ont tenté avant lui ?

En fait, malgré les différences, la métaphysique bergsonienne de l'amour se rapproche plus de celle de Plotin. D'ailleurs, Bergson se réclame de celui-ci, lui-même disciple de Platon. Toutefois, l'auteur des *Deux sources* ne fait nullement allusion à la métaphysique platonicienne de l'amour. Il se contente de la pensée plotinienne qui définit l'amour comme un principe créateur du monde intelligible. Mais contrairement à Plotin qu'il semble *a priori* plagier, le philosophe français voit en l'amour le principe créateur de l'univers dans sa totalité, puisqu'il réfute le dualisme monde sensible/monde intelligible en faisant de l'univers un tout composé de matière et d'esprit. Pour lui, la pensée dualiste est l'apanage des intellectualistes qu'il critique vivement. Ce rejet du dualisme nous permet de déduire que le philosophe français ne peut être classé parmi les fervents disciples de Plotin.

Bergson dépasse le plotinisme en emboîtant le pas à Kant, pour qui, le rapport entre monde sensible et monde intelligible doit être perçu autrement qu'en termes d'opposition. Précisons que chez Kant les entités intelligibles ou noumènes servent de fondement au monde sensible. Bergson adhère d'une certaine manière à cette

conviction kantienne, en cherchant le fondement métaphysique de la morale dans le réel. Cependant, il se démarque de la morale kantienne qui fait de la liberté son fondement *a priori*, en remplaçant la liberté par l'amour. En somme, Bergson s'inspire du plotinisme et du kantisme, mais se démarque des deux en faisant de l'amour l'essence du principe créateur et le fondement moral déduit de l'expérience. Dès lors se pose la question suivante : comment ce philosophe français est-il parvenu à cette pensée de l'amour ?

Il nous semble difficile de retracer tout son itinéraire intellectuel. Toutefois, nous pouvons affirmer que sa conception de l'amour a connu une réelle évolution dans son corpus philosophique. Dans notre excursion, nous retrouvons plusieurs fois la notion d'amour, sous différentes acceptions correspondant aux différentes formes d'amour exposées dans ses premiers écrits. L'unique référence, qui renvoie à sa métaphysique de l'amour exposée principalement dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, se trouve dans *L'évolution créatrice*. La notion d'amour y fait sa première irruption dans un contexte assez surprenant. Dans le deuxième chapitre où il décrit les directions divergentes de l'évolution de la vie, au moment d'exposer la spécificité du règne animal, l'auteur avoue avoir une « *illumination soudaine* »⁷. Or, parler d'illumination ne renvoie-t-il pas à la haute spiritualité, dont la mystique est l'un des versants, cette mystique qui d'ailleurs sert de socle à sa métaphysique ? Bergson mentionne brièvement l'amour sans plus de précision, en écrivant : « *Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait le secret* »⁸. À la lecture de cette brève allusion, on ne peut manquer de poser la question à savoir de quel secret et de quel mystère de la vie parle le philosophe.

La réponse à cette question se trouve dans l'ouvrage de 1932 qui nous a conduit à la découverte de sa théorie de l'amour. Aussi sommes-nous convaincus que cette assertion bergsonienne suffit comme préambule à sa métaphysique, parce qu'elle dévoile une autre approche de l'amour qui dépasse celle du sens commun et celle présentée dans ses premiers écrits. Pour nous, cette grande illumination évoque sa découverte par intuition de l'amour comme principe et fondement moral qui porte les êtres, plus précisément l'humanité, vers le progrès et le bonheur. Elle résume sa théorie de l'amour développée dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, ouvrage qui nous servira de livre de base dans notre présente étude.

Pour appréhender cette métaphysique bergsonienne de l'amour, une autre lecture de sa théorie évolutionniste de la vie s'impose. Contrairement à celle exposée dans l'ouvrage de 1907, elle doit commencer par le terme de la vie, c'est-à-dire l'homme moderne et les immoralités du XX^e siècle, pour remonter à la source de la Vie et à l'origine de l'amour, d'où l'idée d'un processus historique de l'amour que l'auteur appelle aussi « *élan d'amour* ». Précisons toutefois que cet élan général de l'amour ne peut se comprendre sans la dualité clôture/ouverture. Qu'est-ce à dire,

⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, 11^e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2009, p. 129.

⁸ *Ibid.*

sinon que dans sa recherche des origines de la morale et de la religion et plus tard de la politique, sa démonstration se construit autour de ce dualisme, puisque Bergson fait de l'*élan d'amour* le principe de dépassement de l'opposition société close/société ouverte. C'est, du moins, ce qui ressort de ces propos :

Les « *tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement* »⁹.

Dans cette affirmation, Bergson touche du doigt le problème du passage de la clôture à l'ouverture, de la société close à celle ouverte, mais sans annoncer le principe qui permet d'opérer le saut dans le passage de la clôture à l'ouverture, puisqu'entre ces deux tendances la différence de nature fait obstacle. Ce qui importe dans cette distinction entre clos et ouvert, ce sont surtout les enjeux éthiques, car suivant sa clôture ou son ouverture, une société peut vivre soit dans la guerre ou dans la paix, soit dans l'immoralité ou dans la moralité. La définition des concepts de clôture et d'ouverture, que nous empruntons à Worms, met en évidence ces enjeux. Aussi entendons-nous par "clôture" toute délimitation qui sépare distinctement deux domaines, et par "ouverture" tout processus qui évacue l'idée de limite¹⁰. Pour être plus précis, disons que ce sont les deux tendances opposées de la morale, de la religion et de la politique qui, suivant leur orientation, se présentent comme des entités discriminatoires séparant ou excluant les individus, ou comme des entités ouvertes les entraînant plus ou moins dans une même direction vers l'unité.

En outre, l'hypothèse de clôture ne peut se concevoir sans celle d'ouverture. Parce que toute clôture établit une limite, elle suppose toujours une exclusion qui, dans la société naturelle, légalise certaines immoralités contraires à l'*élan vital*, cette clôture doit impérativement être dépassée. Ce dépassement est la condition *sine qua non* pour la survie de l'humanité, d'où l'urgence de s'ouvrir, c'est-à-dire d'amener tous les hommes sans exception à vivre la fraternité universelle. Ainsi, la clôture fait appel à l'ouverture de la morale, de la religion et de la politique, ce qui donne au concept d'ouverture une portée métaphysique dans la philosophie bergsonienne. C'est l'ouverture qui entraîne l'humanité dans son dynamisme et la réinsère dans le mouvement originel de l'élan créateur qui est par ailleurs l'*élan d'amour* d'où découle le sens réel de la vie.

Parce qu'à l'origine de la vie était aussi l'amour, l'homme n'est pas seulement la forme de vie la plus élevée, mais aussi la manifestation suprême de l'amour. Or, l'histoire humaine semble témoigner du contraire, car cet homme créé pour la vie et pour l'amour est devenu un être pour la mort et pour la haine, ce qui constitue un réel paradoxe. Dans la théorie bergsonienne, ce paradoxe découle des illusions de

⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 306-307.

¹⁰ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 267.

l'intelligence, quand cette dernière dévie de sa finalité en disséminant la vie au lieu de l'unifier. Tel est le cas lorsqu'elle introduit l'amour dans la vie sociale, tout en générant une hostilité virtuelle entre les groupes. En termes plus clairs, disons que l'intelligence possède la capacité d'élaborer des moyens pour garantir la cohésion sociale, au risque de nourrir l'orgueil jusqu'à pousser les hommes à s'entre-tuer. Ce fait latent dans les sociétés closes est, selon le philosophe, corroboré par l'expérience humaine du XX^e siècle.

Ses illustrations métaphysiques à partir du contexte européen nous font penser que Bergson esquisse une lecture philosophique de l'histoire de l'humanité, dans laquelle il voit une expression concrète de l'*élan d'amour* dans ses dérives et ses bifurcations. À ses yeux, cette Europe, théâtre d'hostilités qui affectent toute l'humanité et imposent une logique de force dans les relations internationales, symbolise la société close dans laquelle l'amour et la haine évoluent en parallèle ou en spirale. Cette humanité, vivant dans une tension permanente entre les deux sentiments, représente l'humanité close sous l'emprise de l'instinct guerrier et toujours enclin à la violence, parce que soumise à une morale close.

Même la religion, qui a pour fonction de renforcer la morale sociale, devient statique en persuadant l'homme de se soumettre à la morale close. Cette capacité de la religion à renforcer la morale close peut expliquer, de l'avis de Bergson, la participation de celle-ci au renforcement de certains pouvoirs politiques jusqu'à la cruauté. En fait, quand un système religieux ou politique conduit les hommes à vivre dans la clôture et à s'exclure, il participe à la dérive irrationnelle de l'humanité. Si nous nous appuyons sur l'analyse historique de Bergson, nous pouvons déduire que la morale traditionnelle, la religion et la politique ont versé dans l'immoralité, de manière volontaire ou involontaire. Dans un tel contexte, les immoralités et les risques de mort ne peuvent que sévir en permanence ; ce que redoute l'*élan vital*, raison pour laquelle il doit contourner cette clôture pour conserver la vie.

Dès lors, Bergson envisage comme solution la substitution de la première forme de société, celle close, par une autre plus ouverte, substitution qui passe nécessairement par le remplacement de la morale close par la morale ouverte. S'il raille ses devanciers, c'est parce que leur morale théorique demeure encore close. Contrairement à cette morale réductible à « *un exercice rationnel de la pensée* »¹¹, la morale bergsonienne se veut pratique, c'est-à-dire capable de stimuler la volonté et de faire triompher l'amour universel.

Avant d'élaborer cette morale, le philosophe doit au préalable trouver le vrai fondement déduit de l'expérience, permettant de passer de la morale close à celle ouverte en l'intensifiant. Ce fondement bergsonien sera l'amour. Ainsi, de la société close à l'*humanité divine*, en passant par la société ouverte, l'amour devient la clé de voûte qui ouvre à la compréhension de l'évolution de la morale chez Bergson. En attribuant à sa morale une double origine : la *pression sociale* et l'*émotion*, plus précisément l'amour, Bergson fait de l'aspiration universelle à l'amour la pièce à conviction pour faire

¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 60.

adhérer tous les hommes à l'unique morale que tous les théoriciens appréhendent depuis l'aube de la pensée. Selon lui, la morale kantienne a découvert la première origine, raison pour laquelle elle dépasse les autres théories, mais n'a pas saisi la seconde origine : l'amour-émotion. Or, pour que l'humanité adhère, il faut qu'elle soit consciente que l'amour est le fondement moral.

Bergson pense que seul l'amour permet d'établir des relations humaines vraies, pacifiques et durables. En ce sens, toute morale fondée sur l'amour universel devient garante de la liberté, de l'égalité et de la reconnaissance de la dignité de tous les hommes sans exception. Elle devient indubitablement juste parce que fondée sur la communauté d'essence, dès lors que tous les hommes sont issus du seul et même *élan d'amour* qui provient du Dieu-Amour. Ils sont créés par amour et pour l'amour, ce qui favorise la création d'une fraternité universelle.

Toutefois, il convient de préciser qu'ils sont créés, en tant que consciences individuelles appelées s'accomplir dans l'amour, autrement dit en tant que personnalités inachevées. Or, dans leur processus, ces consciences se confrontent aux multiples obstacles de la vie qui les contraignent parfois à bifurquer, ce qui explique leurs égarements et leurs déviations de l'*élan d'amour*. Mais l'amour, en tant que principe inaltérable par essence, réussit toujours à resurgir chez d'autres individus pour poursuivre son élan, contournant ainsi les obstacles. D'ailleurs, dans les moments critiques de l'histoire où l'on pensait que l'amour avait disparu de la vie, cet élan a resurgi à travers des êtres exceptionnels chargés de rappeler l'humanité à l'amour : les mystiques.

Dans la théorie bergsonienne, la mystique coïncide avec le retour de l'homme à l'*élan d'amour* pour le raviver dans l'humanité, car même si cette dernière a perdu la trace extérieure de cet amour enfoui sous les cendres, il demeure latent en chaque homme. De ce fait, Bergson représente l'amour comme l'élément religieux caché derrière la mystique, raison pour laquelle sa morale de l'amour ne peut se comprendre sans la mystique et la religion. En effet, la source de l'amour contenu virtuellement dans l'*élan vital* depuis son origine et actualisé par les mystiques n'est révélée que par la religion. Ce fait oblige l'auteur de *L'évolution créatrice* à recourir à la religion pour justifier cette source, s'appuyant sur la mystique chrétienne et s'appropriant le "*Dieu-Amour*"¹² du christianisme. Faut-il dès lors penser que Bergson se convertit en théologien ?

À scruter son étude, on se rend à l'évidence que, loin de proposer une théologie, le philosophe élabore une métaphysique religieuse inspirée du christianisme. Parce que la source de l'amour correspond à la réalité divine révélée par la religion chrétienne, Bergson la considère comme l'intermédiaire, le détour par lequel il faut passer pour saisir l'amour. Il reste convaincu que « *c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain* »¹³. Cette conviction l'autorise à réhabiliter

¹² ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem: la Sainte Bible*, Nouvelle éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1985, p. 2112.

¹³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 28.

la religion dans la philosophie, en s'appuyant sur la mystique religieuse pour asseoir sa métaphysique. D'où son expression pour résumer sa démarche : « *Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu [...] pour nous aimer. Telle est la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique* »¹⁴.

Cet élargissement de sa pensée à la mystique religieuse, comme source de vérité, constitue une des originalités bergsoniennes. Son commentateur Henri Gouhier l'apprécie à sa juste valeur quand il déclare : « *Le métaphysicien convoque les témoins de Dieu ; ce qui constitue une métaphysique d'un type nouveau* »¹⁵. Somme toute, la métaphysique bergsonienne englobe la mystique, faisant d'elle le principe d'ouverture permettant de passer de l'amour naturel à l'amour universel et de dépasser ainsi le penchant naturel de l'homme à la clôture pour créer des sociétés ouvertes, voire une unique société humaine fondée sur l'amour universel.

En partant de l'éthique des mystiques chrétiens, Bergson élabore une morale ouverte et pratique fondée sur l'amour du genre humain. Précisons que cette morale d'amour n'est pas une « *morale de sentiment* »¹⁶, mais une morale de l'émotion que Bergson définit comme une puissance intérieure qui pousse à agir, ou encore comme un état d'âme avec une capacité extraordinaire de mouvoir la volonté et de la propulser. C'est cette puissance impulsive qui, en réalité, fonde la moralité. Cette fonction principielle de l'amour-émotion fait dire à Bergson qu'« *avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence* »¹⁷. De fait, chez lui, l'émotion fonde l'action morale et devient le principe explicatif de sa doctrine morale, raison pour laquelle il considère que la métaphysique et la morale expriment la même chose. Elles dévoilent le même amour créateur d'une manière théorique pour la métaphysique et d'une pratique pour la morale. En définitive, pour résumer cette thèse bergsonienne, nous empruntons cette belle formule d'Anthony Feneuil :

« *De Dieu aux hommes, on n'a donc pas seulement une ligne droite, depuis le courant de création jusqu'au "seul point [où] il passe librement", le courant de vie ne peut passer de la manière la plus libre que par un mouvement de retour, mouvement par lequel l'homme s'éloigne de lui-même comme simple continuateur de la création pour devenir absolument créateur dans l'amour, et ainsi se retrouver en retrouvant le mouvement d'amour à son origine* »¹⁸.

Cette réalité de l'amour, de l'avis de Bergson, est méconnue des hommes, bien qu'il soit immanent à son individualisation et à son accomplissement. L'humanité cherche à le réaliser sans le savoir. Et même l'âme ouverte, celle du mystique, n'a pas le souci d'appréhender ce principe, mais se contente d'en vivre et de le propager. Le

¹⁴ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J.Vrin, 1999, p. 109.

¹⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2011, p. 123.

philosophe ne peut alors que regretter cette ignorance : « Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre »¹⁹. En d'autres termes, l'âme mystique cherchant indirectement ce principe n'en possède qu'une connaissance empirique, mais au lieu de poursuivre avec une quête rationnelle, elle s'arrête à mi-chemin. Or, il suffit qu'elle entre en contact avec elle-même pour accéder à une vraie connaissance de l'amour créateur, alliant expérience et rationalité. En dehors de la mystique, aucune autre doctrine ne s'est approchée de cette connaissance. Pourtant, cet *élan d'amour* anime continuellement la vie depuis ses origines et, au-delà des turbulences qui jalonnent l'histoire, continuera d'animer la vie jusqu'à son accomplissement déjà en gestation chez les mystiques. Parce que le mysticisme n'a pas une visée spéculative, il ne s'attarde pas sur le raisonnement discursif. De ce point de vue, il est incapable d'élaborer une métaphysique de l'amour.

On comprend dès lors que cette capacité métaphysique ne peut être attribuée qu'aux philosophes. Et le seul philosophe qui a réellement spéculé à ce sujet et a saisi l'amour comme trame de l'humanité, c'est Bergson lui-même. Par conséquent, toutes les ontologies de l'amour antérieures et toutes les morales traditionnelles peuvent être considérées comme erronées. Parce qu'elles n'ont pas saisi l'origine, la nature et la portée de l'amour, elles ne lui accordent pas une place fondamentale dans la vie. Or, il est le courant qui traverse la vie en général et fait de chaque personne un « dieu-amour » qui crée par amour. Ainsi l'amour devient le vrai sens de la vie, ce qui explique le parallélisme qu'établit Bergson entre sa théorie de la vie et celle de l'amour, parallélisme qui en fait permet de maintenir l'unité ontologique prônée par le philosophe depuis son premier ouvrage jusqu'au dernier qui nous sert de livre de chevet. En convertissant sa philosophie de vie en philosophie d'amour, il ne fait rien d'autre que ramener le réel à l'amour.

En outre, la découverte bergsonienne de l'amour comme principe suprême appuyée sur la mystique, suscite en nous une interrogation cruciale : quelle relation faut-il entrevoir entre la philosophie et la mystique pour maintenir l'unité ontologique dans la pensée bergsonienne ? À cette question nous répondons que Bergson déforme l'essence mystique, en la ramenant à une méthode expérimentale pour penser l'amour comme sens de la vie, ce qui l'autorise à l'intégrer dans sa philosophie de l'amour alors qu'*a priori* elle appartient à la haute spiritualité située hors du champ philosophique. Aussi tenterons-nous de démontrer avec concision que cette relation entre métaphysique de l'amour et mystique, que les philosophes depuis les néoplatoniciens jusqu'à Bergson tentent d'établir, semble inconciliable parce que la mystique, au sens religieux inspiré par le néoplatonisme, désigne une expérience intérieure personnelle, une relation intime avec Dieu. Cette expérience se traduit par un style de vie entièrement livrée à Dieu car, précise le théologien Bruguès, « *le mystique s'abandonne, il se laisse déposséder de*

¹⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 224.

lui-même pour être mieux possédé par Dieu »²⁰. Défini comme tel, cet état mystique ne saurait s'appliquer à un philosophe sans remettre en cause son identité, parce qu'il devient ineffable et donc difficile, voire impossible à conceptualiser. Il coïncide, à notre avis, avec l'idéal philosophique, tel que nous pouvons le constater chez les néoplatoniciens qui furent les premiers à ouvrir la métaphysique à la mystique, en tant qu'accomplissement de la quête philosophique.

Même si cette corrélation entre philosophie et mystique persiste chez Bergson, avec une nouvelle orientation d'inspiration chrétienne, notre question demeure la même : comment un philosophe peut-il devenir mystique sans cesser d'être philosophe ? Si son entreprise philosophique atteint son terme, sa quête aura-t-elle encore sa raison d'être ? Car chercher ce qu'il possède, ou entrer en contact avec le principe suprême, ne le conduirait-il pas à un état de félicité ? Aussi demeurons-nous convaincus qu'un philosophe qui aboutit à une mystique débouche soit sur l'agnosticisme, parce qu'insatisfait de sa découverte, soit sur une croyance parce qu'il obtient ce qu'il espérait et désirait ardemment dans sa quête : il se contentera dès lors de la foi.

Bergson semble contourner cette difficulté en ramenant la mystique à une méthode philosophique, puisqu'il considère l'intuition mystique comme une extension de l'intuition philosophique. Dans sa lettre du 24 mars 1933 à Romeyer²¹, il lui fait part de son intention de réduire la mystique à une méthode philosophique, qui permettrait de résoudre la question de la nature de Dieu, principe incontournable dans la création. Mais ce subterfuge, qui semble faciliter la compréhension de sa métaphysique de l'amour, pose en réalité de nombreux problèmes sur la légitimité de la métaphysique bergsonienne de la mystique, sur la pertinence philosophique de la mystique, sur la logique qui lui fait passer de la philosophie à la mystique, sur le sens bergsonien des concepts : Dieu, mystique, christianisme, amour, morale, entre autres. Force est alors de constater qu'un certain amalgame se profile dans les interprétations de la conception bergsonienne de la mystique et du christianisme. Certains commentateurs chevronnés de Bergson, voyant dans cette inspiration chrétienne une apologie du christianisme, n'hésitent pas à le baptiser. D'autres, au contraire, le considèrent comme un athée, voire un danger pour le christianisme. Or, le philosophe, en homme avisé, a bien précisé de son vivant sa position par rapport au christianisme que beaucoup de commentateurs ignorent ou, du moins, négligent. Dans son testament, il écrit :

*« 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 »*²².

²⁰ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1991, p. 280.

²¹ BERGSON H., *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, p. 1507.

²² *Ibid.*, p. 1669-1670.

Sa déclaration suffit à dissoudre bon nombre d'amalgames. Parce qu'il croit au pragmatisme, que reflète sa devise « *Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action* »²³, il veut demeurer cohérent avec lui-même et éviter un christianisme passif, voire complice d'actes immoraux. En effet, sa conscience morale, son sens élevé d'amour et de solidarité avec l'humanité justifient son refus d'adhérer à cette religion. Les rares philosophes qui se prononcent sur son rapport quant à la mystique en restent à leurs interrogations. Pour nous, Bergson reste un penseur de l'expérience mystique. Aussi, convenons-nous avec Francis Guibal que

« *de la mystique chrétienne telle qu'il l'accueille et la comprend, le philosophe recueille bien, on le voit, une signification proprement métaphysique, car le Dieu religieux des mystiques, qui "peut entrer en rapport avec nous" et qui "se laisse invoquer" par ses créatures, doit également se laisser éprouver et penser comme le Principe d'où émergent les mondes et, dans chaque monde, la vie, et, parmi les vivants, un être tel que l'homme* »²⁴.

Parce que la philosophie est une discipline ouverte, elle peut appréhender et vérifier l'objectivité de toutes les connaissances, mêmes religieuses. En ce sens, sa fonction l'autorise à élargir sa pensée à la mystique et à la religion. Toutefois, cette ouverture peut engendrer des incompréhensions, car la philosophie ne se mesure pas à la mystique. Il ne faut établir aucune échelle de valeur, les deux domaines étant différents par nature.

De plus, chercher à saisir pourquoi le philosophe n'est mystique, ou encore ce qui manque à Bergson pour devenir mystique, comme tente de le faire Anthony Feneuil dans sa déclaration : « *Le philosophe n'est pas mystique parce qu'"en tant que philosophe, il ne peut saisir l'incarnation"* »²⁵, semble aussi irrationnel. En d'autres termes, dire que la philosophie positive de Bergson est incompatible avec la mystique chrétienne, parce qu'elle ne peut saisir le mystère de l'incarnation de Jésus-Christ, donnerait à penser que Bergson désire être mystique, alors qu'il ne cherche qu'à appréhender la mystique.

Nous pouvons cependant nous demander si Bergson avait réellement besoin d'introduire la mystique dans sa quête métaphysique de l'amour. Vu la complexité de son raisonnement qui obstrue sa métaphysique de l'amour, ne valait-il pas mieux éviter la polémique ? Partant du problème du fondement de la morale et de la religion, élargi à la politique, avait-il besoin d'ajouter la question de la nature de Dieu qui l'ouvre à la mystique ? Bergson ne pouvait-il pas partir de la conception de l'amour comme un idéal ou une réalité en soi que tout homme recherche sans jamais y parvenir, mais dont il ressent le besoin métaphysique naturel ? Ce sont là autant de questions à clarifier dans notre recherche.

Abstraction faite à cette problématique, la métaphysique de l'amour demeure pourtant cruciale dans sa pensée bergsonienne et représente à nos yeux un grand patrimoine pour l'humanité puisque, de l'avis de Bergson, son application doit faire de

²³ BERGSON H., *Écrits philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2011, p. 1700.

²⁴ GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *Études. Revue de culture contemporaine*, octobre 2015, n° 4220, p. 53.

²⁵ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 162.

l'univers une « *machine à faire des dieux* ». Parce que la vocation ultime de l'humanité demeure l'amour, si tant est que toute son existence soit consacrée à l'amour, elle doit aboutir à la création d'une surhumanité. Si elle parvient à coïncider avec son essence, si chaque personne considère l'amour comme fondement de toutes ses actions et relations, alors l'humanité deviendra une fraternité universelle. Ainsi, le bonheur sera à sa portée.

Or, l'humanité semble emprunter la voie opposée. À la place de l'amour, ce sont la violence et la guerre qui imposent leur logique au monde actuel. Les relations entre personnes, sociétés et pays semblent plus que jamais empreintes d'esprit de rivalité et de méfiance, car chacun veut s'affirmer et s'imposer. Certains nourrissent des ambitions démagogiques et cherchent à établir leur suprématie par leur puissance économique, militaire et technologique. Or, toute domination sous-entend l'usage de la violence au risque de dégénérer en conflit latent ou déclaré. Telle est, à notre humble avis, la cause des tensions actuelles sur tous les plans. La logique de force, l'exploitation et la marginalisation, qui prédominent actuellement, favorisent l'émergence de nouvelles sociétés closes, repliées sur elles-mêmes. Ce repliement engendre une résurgence de l'ostracisme, du racisme et de la xénophobie qui bouleversent l'ordre actuel du monde. Guerres, attentats, meurtres, tous ces maux traduisent le mal-être de certaines sociétés marginalisées, surexploitées ou ignorées, sociétés dont les membres revendiquent leur liberté, leur bien-être et leur dignité ; en somme, leur droit d'être considérés comme des personnes et d'être aimées comme telles. De ce fait, pour garantir sa survie, l'humanité devra transcender ces obstacles.

Bergson a esquissé une réponse qui paraît essentielle et décisive pour la survie de l'espèce humaine : le projet de création d'une fraternité universelle. En faisant de l'amour le fondement de la morale et de la politique, le philosophe ouvre une nouvelle perspective pour résoudre les crises actuelles. Nous demeurons convaincus, comme lui, que cet amour universel qu'il prône peut transformer l'humanité, même si son projet semble utopique puisqu'il s'inspire du sens théologique que le christianisme assigne à la notion d'amour. Faut-il souligner ici que l'Amour-charité, ou *agapè*, renvoie au sentiment fraternel qui unit tous les hommes au nom de leur essence commune. L'autre est aimé parce qu'il appartient à l'humanité comme soi-même. Cet amour implique des devoirs concrets qui s'imposent en conscience, dont chaque être humain doit s'acquitter : faire du bien à autrui, partager avec lui, l'aider et le respecter en tant qu'humain. Ces devoirs résument la pratique morale telle qu'envisagée par Bergson. En somme, pour lui, seul l'amour peut transfigurer la nature humaine voire la diviniser, telle est la leçon qu'il nous donne.

Cependant, cette pratique exige des renoncements sociaux, politiques, économiques, religieux et idéologiques auxquelles il semble humainement difficile de consentir. D'où notre inquiétude : l'humanité consentira-t-elle à adopter l'amour comme principe de ses actions et relations ?

Par ailleurs, cette leçon bergsonienne sur l'amour nous pousse à faire de lui le prophète de la vraie mondialisation, c'est-à-dire un pionnier du projet de création d'une civilisation universelle. À l'heure de l'ouverture universelle, où la relation à

autrui demeure incontournable, la question de la dignité et de l'égalité entre les hommes reste souvent occultée. Ce qui nous pousse à nous poser des questions : quel fondement donne-t-on actuellement au phénomène de mondialisation ? Cherche-t-on réellement à rassembler les êtres humains au nom de leur apparence commune à l'humanité ? Œuvre-t-on au développement de l'humanité entière et à la construction d'une fraternité universelle dans laquelle riches et pauvres trouveront leur plein épanouissement et leur liberté ? Autrement dit, l'interconnexion, le resserrement des distances, la rapidité de l'information, le transfert des technologies, tous ces moyens sont-ils réellement destinés au service de l'amour et de l'ouverture entre les peuples ? En réalité, ce phénomène de mondialisation semble fondé sur des principes économiques dictés par des lobbys. Il nourrit une nouvelle discrimination entre ces lobbys et les autres peuples soumis à leurs politiques, ce qui remet en cause sa finalité. Ainsi l'idée d'équilibre dans le libre-échange et de partage équitable de la prospérité semble plus utopique que réelle. Car ces lobbys font de la recherche du profit une finalité pour l'homme et non un moyen au service de l'humanité entière. Ce qui porte à croire que ce phénomène de mondialisation impose une vision matérialiste de l'homme qui l'abaisse, plus qu'il ne l'élève. De plus, une telle vision ne peut favoriser ni l'ouverture, ni l'acceptation d'autrui comme son *alter ego*. De là, nous pouvons conclure que la mondialisation, telle qu'elle est envisagée de nos jours, se présente comme une idéologie favorisant l'hégémonie de certains peuples et la propagande de leurs civilisations comme modèle pour les autres.

L'analyse de ces menaces qui pèsent sur l'humanité et des défis actuels ne peut manquer de susciter en nous une crainte légitime pour le *devenir* de l'humanité. Toutes ces situations critiques affectent notre amour pour l'humanité et interpellent notre conscience au plus-haut degré. Notre passion pour l'humanité nous oblige à penser son bonheur et à envisager les nouveaux obstacles qui l'éloignent de sa finalité. C'est en ce sens que notre réflexion se veut une modeste contribution au fondement des relations humaines et à une autre vision de la réalité humaine. En effet, la conception de l'amour comme essence humaine et fondement de toutes relations sociales, interpersonnelles et interinstitutionnelles nous semble salutaire pour la résolution pacifique des conflits meurtriers qui sévissent dans le monde. À notre avis, aucun rapport de force ne peut instaurer une paix durable ni une cohabitation harmonieuse entre les hommes. Le recours à la violence et aux armes n'engendre que haine et rancune qui nourrissent sans cesse le désir de vengeance, créant ainsi un cercle vicieux. Aussi, soutenons-nous que l'éducation à l'amour et à la paix en vue de la construction d'une fraternité universelle reste le moyen le plus efficace pour éradiquer les immoralités.

Pour défendre notre thèse, notre démarche sera d'abord sémantique puis critique, puisque la théorie bergsonienne de l'amour, comme toute recherche philosophique d'ailleurs, comporte des limites. Elle consistera à élucider les concepts bergsoniens pour entrer dans sa logique de pensée sans la trahir, afin de l'évaluer objectivement. Notre investigation portera principalement sur l'ouvrage de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, le seul dans lequel est exposée sa théorie évolutionniste de l'amour. Certes, plusieurs lectures de cet ouvrage sont possibles et bien

des penseurs avant nous en ont tiré de grandes richesses. Mais la conception bergsonienne de l'amour qui en constitue la charpente nous semble juste esquissée par nos devanciers. Or, elle doit faire l'objet d'une étude aussi approfondie que celle de sa biologie, puisque sa métaphysique de l'amour représente le prolongement et le sommet de sa philosophie de la vie. À notre étonnement, bon nombre de commentateurs qui ont proposé une lecture de l'ouvrage omettent certains chaînons de l'évolution de l'amour. Pour le penseur français, l'amour est présent dans la nature, il est immanent à la vie en général, ce qui explique la capacité d'aimer de tous les vivants sans exception, y compris la plante et l'animal, même si ce n'est que chez l'homme qu'il atteint son achèvement, puisque cet amour s'intériorise et se perfectionne pour diviniser l'humanité.

Pour comprendre l'originalité de la théorie bergsonienne de l'amour, il convient de visiter toutes les doctrines qui l'ont influencé. Notre premier constat est que la métaphysique de l'amour de Plotin reste incontournable. En réalité Bergson s'inspire plus de la conception plotinienne de l'amour que de celle du christianisme. Bergson s'appuie, par ailleurs, sur d'autres penseurs pour asseoir sa théorie de l'amour : Platon, Spinoza, Rousseau, Schopenhauer et certains mystiques chrétiens- Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, saint Paul et Jeanne d'Arc. Dans notre présente étude, nous n'exposerons que l'apport de philosophes que nous considérons les plus influents sur la pensée de Bergson.

Cette approche méthodologique sollicitera, avec subtilité, notre esprit d'analyse et de synthèse plus que la simple logique pour saisir les images et les allusions. Bergson opère un réel saut dans sa réflexion, en passant de la philosophie de la vie à celle de l'amour. Cette lecture sollicitera aussi notre persévérance pour avoir une vision globale de sa pensée sans aucune prétention de l'épuiser, étant donné que le philosophe y fait la synthèse de plusieurs disciplines : l'histoire, la science de son temps, le mysticisme, la religion, la sociologie et la psychologie. Il invite son lecteur, au risque de le perdre, à le suivre dans un vrai labyrinthe pour découvrir sa thèse qui stipule que l'Amour est l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité. C'est bien dans ce labyrinthe que nous avons choisi de nous engager avec témérité malgré les difficultés inhérentes à toute recherche philosophique, pour en extirper des trésors bergsoniens demeurés encore inexplorés. Nous entendons donc montrer dans ce travail l'originalité et les enjeux de la métaphysique de l'amour chez Bergson, ce qui nous donnera l'occasion d'exposer aussi notre point de vue sur la question.

Notre étude sera articulée autour de trois axes. Dans un premier mouvement, nous reconstituerons l'itinéraire intellectuel d'Henri Bergson qui le conduit de la philosophie de la vie à la théorie de l'amour. Nous commencerons par rappeler sa démarche qui a abouti à sa théorie évolutionniste de la vie que nous exposerons dans notre second chapitre. Ce dernier nous permettra d'introduire notre troisième volet dans lequel nous parcourrons les motifs qui justifient son besoin de passer d'une philosophie de la vie à une théorie de l'amour.

Notre seconde partie s'attachera à l'analyse de la métaphysique bergsonienne de l'amour. Nous tenterons d'abord de cerner les sources d'inspiration de Bergson :

Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et Schopenhauer. Le choix de ces cinq auteurs s'explique soit par leur autorité sur la question de l'amour, soit par leur affinité avec la théorie bergsonienne, soit encore par le dialogue entre eux et Bergson pour asseoir sa thèse. En dégagant leurs points de divergence, nous voulons mettre en évidence l'originalité de la métaphysique bergsonienne, en particulier l'articulation établie entre métaphysique de l'amour et mystique. C'est là un problème central de notre recherche que nous développerons largement dans le second volet de cette partie, en mettant l'accent sur les enjeux épistémologiques et les limites de la relation entre mystique et philosophie. Le troisième volet de cette seconde partie nous plongera au cœur de notre recherche : la métaphysique bergsonienne de l'amour. Il s'agira pour nous de retracer le processus sinueux de l'amour depuis sa source, le Dieu-Amour, jusqu'à l'avènement de *l'humanité divine*, la destinée universelle.

Dans la troisième partie de notre travail, nous exposerons la morale de l'amour de Bergson que sous-tend sa métaphysique de l'amour. Nous commencerons par revisiter le problème du fondement moral depuis l'antiquité jusqu'à Kant. À l'occasion, nous reviendrons sur la critique bergsonienne des morales classiques. Cette critique mettra en exergue l'originalité de sa morale que nous aborderons par la suite. Vu la richesse cette théorie morale, nous nous arrêterons, en troisième lieu, sur ses finalités spirituelles et politiques, avant de conclure par une analyse de sa pertinence et de ses limites.

Ce sont là les grandes idées que nous essayerons de développer dans ce travail de recherche.

1.
**DE LA PHILOSOPHIE
DE LA VIE A LA PHILOSOPHIE
DE L'AMOUR**

I NTRODUCTION

La pensée d'Henri Bergson se construit au fil de l'histoire intellectuelle et socio-politique de son époque, qui se décline à la lecture chronologique de ses écrits. Entre sa thèse publiée en 1889 sous l'intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Les deux sources de la morale et de la religion* publié en 1932, il aborde plusieurs questions métaphysiques, épistémologiques, psychologiques, morales, religieuses et politiques. Pour saisir leur unité, il convient de partir de la durée qui représente le point de départ de sa philosophie. C'est à juste titre que Jean Louis Vieillard-Baron résume cette philosophie bergsonienne comme « *une philosophie de la vie qui part de la durée, s'appuie sur l'intuition, critique l'intelligence et aboutit au mysticisme* »¹, ce recours au mysticisme n'étant rien d'autre chez lui qu'une méthode pour asseoir objectivement sa métaphysique de l'amour. Ainsi, son passage de la philosophie de la vie à la métaphysique de l'amour se comprend aisément lorsqu'on se replace dans le processus historique de sa pensée.

En partant du problème de la liberté qu'il ramène à celui du temps, Bergson parcourt toute la métaphysique depuis Platon, pour déceler la source de la négation du temps-durée et son pendant, la liberté. Cette question du temps le conduit au problème épistémologique, puis à la philosophie du vivant. C'est en suivant la vie dans son évolution réelle qu'il se confronte au problème moral du XX^e siècle qui le contraint à réadapter sa réflexion philosophique, plus précisément sa philosophie de la vie à l'actualité mondiale. Ce contexte marqué par des tensions et conflits le conduit à se poser la question de l'origine de l'immoralité : est-elle accidentelle ou inhérente à la vie ? De la réponse à cette question dépend la solution pour éradiquer les maux qui menacent d'anéantir la vie.

Depuis l'impulsion initiale jusqu'à l'homme moderne, la vie poursuit le même élan : l'*élan vital*. D'ailleurs, la finalité humaine consiste à préserver la vie malgré les obstacles qui se dressent sur son chemin, l'obligeant parfois à bifurquer. Si Bergson se sent obligé de repenser cet élan de vie c'est parce qu'à son époque les immoralités semblaient l'emporter sur lui. De là, il découvre que cet élan possède en lui-même toutes les potentialités pour sa survie. À vrai dire, il est le philosophe qui comprend que la vie renferme en elle-même la capacité de se sauver face aux dérives menaçant son existence. En fait, il perçoit dans la vie une double tendance : un élan qui porte à la vie et un autre élan qui porte vers l'amour. Ces deux tendances vitales, ayant leur origine dans la vie elle-même, permettent de comprendre son évolution générale et ses déviations.

Par ailleurs, cette évolution met en exergue la capacité d'auto-détermination de la vie. En réalité c'est cette capacité qui permet à l'*élan vital* de contourner les obstacles, raison pour laquelle, dans l'optique bergsonienne, toute solution morale trouve sa

¹ VIEILLARD-BARON J.-L. (dir.), *Bergson: la durée et la nature*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2004, p. 27.

source dans la vie. Pour s'en convaincre, il s'avère nécessaire d'allier une lecture évolutionniste de la vie à une lecture évolutionniste de l'amour, puisque de la vie à l'amour ou de l'amour à la vie, c'est le même processus qui entraîne les êtres dans la même dynamique. Dans *L'évolution créatrice*, il expose exclusivement l'évolution de la vie depuis ses débuts jusqu'à la création de la personnalité morale. Ce n'est que dans *Les deux sources de la morale et de la religion* qu'il décrit l'évolution de l'amour. L'auteur perçoit dans la série des vivants une évolution de l'amour parallèle à celle de la vie. Force est de constater que l'originalité bergsonienne réside dans sa conception de l'amour comme réalité immanente à la vie, d'où son passage de la psychologie au projet politique de création d'une fraternité universelle ou *humanité divine* dans l'ouvrage de 1932.

Même si le philosophe conçoit cet ouvrage indépendamment du reste de son corpus, il ne peut se comprendre sans ses écrits précédents, en particulier *L'évolution créatrice* où Bergson annonce son intention d'élaborer une théorie de l'amour. Ce qui revient à dire que la vie et l'amour sont indissociables, ou mieux encore, qu'une métaphysique de l'amour ne peut se concevoir sans celle de la vie. De plus, cet ouvrage de 1907 prolonge sa réflexion métaphysique amorcée dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* et prolongée dans les écrits intermédiaires.

En somme, la pensée de Bergson se résume dans le processus qui débute avec la réhabilitation du temps-durée et se poursuit jusqu'au projet cosmopolitique de fraternité universelle en passant par la métaphysique de l'amour. L'exposé de cet itinéraire intellectuel fera l'objet de cette première partie de notre recherche.

1.1. LE RETOUR DE LA PHILOSOPHIE A LA VIE

1.1.1. La rupture métaphysique

1.1.1.1. *Le problème de la liberté et du temps, un héritage de la métaphysique classique*

Toute la philosophie bergsonienne s'articule autour de la notion de durée. Pour le comprendre, il convient de resituer le philosophe dans son contexte du XIX^e siècle dominé par le scientisme, doctrine fait de la science mécanique du XVII^e siècle la référence du point de vue moral, que politique et théologique. Ce dogmatisme scientifique oblige toutes les disciplines, mêmes celles qui étudient l'homme, à se libérer de tout autre postulat pour mieux affirmer leur scientificité. Son influence sur les sciences humaines aboutit à un véritable déterminisme sociologique et psychologique. Même la métaphysique n'échappe pas à cette tendance scientiste. Elle aussi opte pour la scientificité comme modèle d'intelligibilité. Mais cet engouement l'entraîne dans un dilemme parce que les réalités transcendantes sont incompatibles avec la méthode scientifique : faut-il dès lors renoncer à la métaphysique ?

Le bergsonisme naît dans ce contexte critique de la métaphysique. Au moment où certains proposent une renonciation et d'autres optent pour le changement d'objet d'étude ce qui, d'une autre manière, revient à renoncer à son essence, Bergson, quant à lui, n'entend pas renoncer. Il combat le réductionnisme et l'intellectualisme qui remettent en cause la métaphysique en général et la liberté humaine en particulier. Pour lui, le problème de la liberté étant commun à la psychologie et à la métaphysique, il s'insurge d'abord contre le réductionnisme qui pense l'homme comme un simple objet livré aux lois naturelles.

Dans son premier ouvrage *l'Essai*, il s'attaque d'abord aux partisans du mécanisme et du dynamisme soutenant l'idée d'une nécessité universelle. Il dénonce *a posteriori* ces deux systèmes comme étant deux doctrines déterministes qui appliquent au vivant les lois de la matière inerte. En effet, le dynamisme se définit comme une doctrine admettant l'existence d'une inertie de la matière, c'est-à-dire une force autonome qui pour autant, précise Bergson, « ne peut se mouvoir d'elle-même ni d'elle-même s'arrêter »². Autrement dit, l'inertie de la matière est une force qui ne peut la mouvoir sans l'impulsion d'une autre force. Or, l'intervention de cette force extérieure semble conditionner l'activité de la matière. En d'autres termes, si la liberté d'action de la matière reste conditionnée par cette force, celle-ci annihile toute spontanéité dans son mouvement. Cependant, pour Bergson, cette spontanéité, caractéristique de la liberté, est une évidence qui ne fait appel à aucune démonstration, l'expérience immédiate suffit pour la saisir : « Chacun de nous a en effet le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité, sans que l'idée d'inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation »³.

Paradoxalement, lorsque la psychologie applique ce principe d'inertie à la conscience, elle remet en cause son hypothèse majeure : la liberté d'action de la conscience. Quand la psychologie présente la conscience comme une entité autonome, mais dépendante des *stimuli* extérieurs, elle évacue la spontanéité de son champ d'action et, par conséquent, confisque sa liberté. D'où la critique bergsonienne lorsqu'il remarque que le dynamisme pose « l'idée d'activité volontaire, fournie par la conscience, arrive à la représentation de l'inertie en la vidant peu à peu de cette idée »⁴. Finalement, l'activité psychologique ne renvoie qu'à une pseudo-liberté pour la conscience.

Tout comme le dynamisme, le mécanisme transpose les lois mécaniques de la matière à la vie, en partant de l'idée que la matière entre dans la constitution de tout organisme vivant. Ainsi, la matière conserve à l'intérieur du vivant les mêmes lois déterminant le mouvement moléculaire et atomique. En outre, la certitude de la connaissance mécaniste repose sur le principe de causalité selon lequel les mêmes causes produisent les mêmes effets. Or, si le même produit toujours le même, alors il n'y a que similitude et répétition et, donc, pas de nouveauté ni d'imprévisibilité. Ainsi la possibilité de choisir demeure une simple illusion si l'on applique ce principe au

² BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001, p. 106.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 105.

vivant, car il n'y a qu'une seule possibilité, on escompte un seul effet pour chaque situation.

La critique bergsonienne du mécanisme s'avère plus virulente que celle du dynamisme, parce que l'auteur de l'*Essai* le considère comme la terre nourricière du déterminisme psychologique. L'application des lois de la matière à l'homme est, selon lui, à l'origine du déterminisme incompatible avec la liberté humaine. Précisons que ce mécanisme biologique n'est pas sans rappeler le principe déterministe de Laplace qui se résume en ces termes :

« Une intelligence qui pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle. Et l'avenir, comme le passé serait présent à ses yeux »⁵.

Rappelons au passage que le mathématicien et astronome français Laplace a permis de lever l'essentiel des difficultés de la cosmologie, grâce à la découverte du calcul des probabilités. En affirmant que tous les mouvements des corps célestes, grâce aux lois mécaniques et au calcul des probabilités, apparaissent aussi perceptibles avec une précision toujours plus grande et imputables à des causes constantes, il affiche un déterminisme qui va influencer la philosophie mécaniste. À l'instar du déterminisme laplacien, le mécanisme biologique en philosophie prévoit une loi universelle pour le vivant en général ; c'est en ce sens que Bergson établit un parallélisme entre le déterminisme laplacien et la philosophie mécaniste. Pour définir le principe philosophique, il se contente de paraphraser le principe laplacien :

« Le mathématicien qui connaîtrait la position des molécules ou des atomes d'un organisme humain à un moment donné, ainsi que la position et le mouvement de tous les atomes de l'univers capables de l'influencer, calculerait avec une précision infallible les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient, comme on prédit un phénomène astronomique »⁶.

Ainsi, en appliquant à l'homme les lois de la matière inerte, les courants déterministes lui ôtent tout mouvement vital. Or, l'homme est un être vivant en contact permanent avec ses semblables, son environnement et ses propres états d'âme. Faisant écho à Bergson, Patricia Verdeau précise : « Le déterminisme substitue au flux vivant personnel ainsi qu'à sa réalité émotionnelle une perspective figée et symbolique »⁷. Autant dire que ce courant psychologique dépersonnalise le vivant, simple objet dont le caractère, les réactions et les relations s'expliquent à partir de mécanismes, et réduise sa liberté à une simple illusion.

Dans l'ouvrage de 1907, l'auteur s'attaque surtout au finalisme radical qui défend l'idée d'une finalité préétablie. Qu'elle soit interne, c'est-à-dire immanente à sa

⁵ Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités, Œuvres complètes, Vol. II, Paris, 1886, Cité dans BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 38.

⁶ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 108.

⁷ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2011, p. 60.

substance, ou fixée par Dieu, elle renvoie à une vision anthropocentrique de la création. Bergson résume cette conception avec ironie en l'assimilant à l'œuvre de création du Démiurge de Platon. Il écrit : « Elle [la conception finaliste] assimile le travail de la nature à celui d'un ouvrier qui procède, lui aussi, par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle »⁸. D'un revers de main, il balaie tout finalisme assignant en amont un but à la vie. Bergson préfère toutefois ce finalisme au mécanisme. Il plaide pour son abandon définitif, mais ne rejette que partiellement la conception finaliste. En réalité, il entend autrement l'idée de finalité car, selon lui, la vie évolue suivant une direction qui ne peut être saisie qu'*a posteriori* parce qu'elle se dévoile au fil de sa réalisation.

En définitive, les doctrines déterministes, mécanistes et finalistes ignorent la liberté parce qu'elles évacuent toute idée de création de nouveautés. L'analyse de ces doctrines révèle, par ailleurs, que l'origine du problème de la liberté est en corrélation avec la négation du temps réel. Dans la pensée bergsonienne, la négation du temps a une double origine : la conception de l'intelligence chez les grecs et la définition platonicienne du temps.

1. 1. 1.2. **La critique de l'intellectualisme grec**

Le principal reproche que Bergson adresse aux anciens est de définir l'intelligence comme une faculté qui va au-delà du sensible pour saisir les concepts, définition qui annihile le devenir et, par conséquent, le temps réel. Précisons-le dès à présent, la question du temps se pose de manière implicite chez les grecs. Pour la plupart d'entre eux, la réalité sensible ne peut être appréhendée dans le flux permanent et irréversible qui la caractérise. Or, ce flux n'est-il pas le temps qui s'inscrit dans son essence ? Ce constat nous fonde à croire que l'ontologie grecque, dans sa quête de l'origine et de la substance du monde, n'a pas manqué de se confronter à la question du temps, car il n'y a pas de monde en *devenir* sans temporalité.

Toutefois, c'est la question de l'être et du *devenir* qui a le plus nourri les débats métaphysiques depuis les présocratiques. Plusieurs d'entre eux ont élaboré une théorie, donnant ainsi naissance à différents systèmes philosophiques sinon contradictoires, du moins, complémentaires dans l'approche globale de l'être. De manière générale, ces penseurs sont unanimes à nier la réalité du *devenir* car, à leurs yeux, l'essence des êtres est figée, ce qui fait d'elle objet de science et de spéculation. Dans cette logique, le temps, en tant que réalité mouvante, devient une pure illusion, un non-être.

Comme nous pouvons le constater, la question du temps s'est trouvée dès le début au cœur des préoccupations philosophiques. Mais sa négation n'est formulée explicitement que par Zénon comme en témoignent ses célèbres paradoxes ou apories

⁸ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 90.

sur le mouvement, qu'il étaye par des arguments⁹ sophistes. En affirmant que le sensible est irrationnel et la durée une illusion, il inaugure la nouvelle métaphysique qui confond temps et espace. Deleuze met en évidence la double erreur de Zénon¹⁰ qui confond d'une part l'espace et le temps, d'autre part, la science et la métaphysique. Cette confusion justifie le choix que Bergson porte sur Zénon comme bouc-émissaire dans sa critique des présocratiques.

Selon l'auteur de *L'évolution créatrice*, les premiers penseurs grecs assignent à l'intelligence un rôle qui va au-delà de ses compétences. Or, cette prétention l'éloigne du réel et l'entraîne dans son domaine de prédilection : l'abstraction pure et, donc, hors du temps. Bergson remarque à ce sujet que « *la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent* »¹¹. Qu'est-ce à dire, sinon que le philosophe qualifie cette métaphysique traditionnelle d'intellectualiste. Bergson voit, en outre, dans cette démarche présocratique la tendance naturelle de l'esprit qu'il ne manque pas de dénoncer : « *Les grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l'esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage [...] Plutôt que de donner tort à l'attitude que prennent devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses* »¹². En somme, les anciens cautionnent la démarche consistant à s'installer dans l'immuable pour saisir les réalités éternelles.

Cette démarche, ajoute-il, correspond aussi à celle de l'intelligence pratique destinée à répondre aux nécessités de la vie quotidienne. Dans sa démarche habituelle, elle choisit de matérialiser le réel en vue de l'action, au lieu de s'orienter vers une quête objective. On comprend dès lors que cette faculté humaine, livrée à elle-même, préfère saisir les choses solides par commodité en vue d'agir sur elles. En revanche, tout ce qui est fluide comme le temps réel, tout ce qui relève du domaine de la vie dépasse son champ d'action, c'est pourquoi elle ne peut étudier un objet vivant ou mobile sans au préalable le figer. Même les réalités psychologiques, elle les représente comme des données homogènes se succédant dans l'espace, substituant ainsi la quantité à la qualité.

À cause de cette démarche, Bergson impute directement à l'intelligence la négation du temps réel, mieux encore la spatialisation du temps. Parce que les scories

⁹ « Achille ne rejoint pas la tortue à cause de la longueur composée d'une infinité de points qui l'en sépare. La flèche est l'argument en vertu duquel celle-ci ne peut atteindre son but car elle occupe un espace égal à elle-même à chaque instant de son parcours, ce qui veut dire une séquence de ces positions immobiles, mais pas encore un mouvement ». C'est le commentaire de SOULEZ Philippe et WORMS Frédéric dans SOULEZ P. et F. WORMS, *Bergson: biographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 59.

¹⁰ Cf. WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 177.

¹¹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, p. 8.

¹² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 313.

langagières s'y prêtent, l'intelligence met à son service une structure spatiale qu'elle traduit concrètement dans le langage courant. À son avis, si le langage se prête à un tel exercice c'est parce qu'il n'est pas taillé à la mesure de la vérité, il « *est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique* »¹³. C'est en ce sens que le philosophe le compare à des « *étiquettes collées sur les choses* »¹⁴. Pour autant, il n'est pas question d'y renoncer puisque le langage est indispensable pour la vie sociale. Mais à défaut de pouvoir s'en passer, il faut le libérer de ses scories.

Pour résumer, retenons que cette approche intellectuelle, qui évacue de la pensée le *devenir* en figeant la réalité, est la première source d'erreur dans la perception du temps réel que Platon formulera davantage.

1. 1. 1. 3. Le temps-illusion de Platon

Si Bergson remonte à Platon c'est parce qu'il considère sa conception du temps comme principale source d'inspiration de la philosophie et de la science modernes, contre lesquelles il s'insurge. Pour lui, leur négation du temps réel n'est qu'un héritage de l'intellectualisme platonicien. De fait, Platon est le premier à introduire dans sa cosmologie une définition explicite du temps, c'est-à-dire à donner au temps une certaine réalité dans la pensée, bien que cette conciliation entre pensée et temps soit problématique. Dans son ouvrage *Timée*, il définit le temps comme une réalité fictive dont on ne peut que constater la difficulté à le saisir. Mais cette difficulté ne relève-t-elle pas de la nature évanescence du temps ?

De prime abord, la définition platonicienne du temps s'inscrit dans son dualisme monde sensible/monde intelligible. Ici, il convient de noter que la question de la symétrie entre le monde sensible et le monde intelligible reste cruciale, puisque la conformité entre ces deux mondes est signe de perfection, car plus une copie ressemble à son modèle, plus sa représentation est parfaite et belle. La création du temps par le Démonstrateur entre dans cette logique de perfection. En fait, ce divin artisan avait l'intention de créer un monde sensible sur le modèle déjà existant : le monde éternel des dieux. Afin de rendre l'univers identique au modèle, il décida de faire du sensible une émanation divine. Il conçut la nature comme une représentation du *Vivant en soi* doté d'un mouvement indéfini, ce qui explique l'origine de la mobilité universelle des choses sensibles. Ainsi, l'univers modelé devient un intellect qui se meut. Mais il n'est pas encore conforme au modèle qui « *se trouve être un vivant éternel* »¹⁵. Dès lors se pose la question : comment rendre le sensible semblable au modèle éternel, puisqu'il est soumis au changement permanent ?

¹³ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 10.

¹⁴ BERGSON H., *Le rire*, 13^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010, p. 117.

¹⁵ PLATON, *Timée ; Critias*, traduit par Luc BRISSON, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 127.

C'est grâce à la création du temps, cette machination du Démiurge, voire de Platon, que le paradoxe est surmonté. Parce qu'il est indispensable de créer pour l'éternité cette représentation, afin de garantir la perfection de la création du Démiurge puisqu'il est bon, la bonté étant liée chez Platon à la rationalité, son œuvre ne peut qu'être parfaite. Toutefois, le temps n'est conçu qu'en tant qu'« *image mobile de l'éternité* »¹⁶, c'est-à-dire une copie mobile de l'éternité. Ainsi le temps, à défaut d'être identique à l'éternité, imite quelques aspects de celle-ci.

Pour asseoir sa thèse, Platon conçoit une temporalité cyclique, qui revient toujours au point initial, entraînant les êtres dans son mouvement. Pour justifier la circularité de temps, le philosophe grec établit une coexistence entre le temps et les astres, en le faisant naître en même temps que le ciel. Ainsi, ce temps platonicien entretient une étroite relation avec les révolutions célestes, dont le mouvement circulaire assure une certaine constance aux êtres. En somme, dans son flux permanent, le monde sensible se conserve non pas en restant le même, mais en se répétant. Derrière cette répétition demeure une certaine stabilité car les idées, c'est-à-dire les archétypes que reproduit le sensible, lui assurent une certaine immuabilité dans le temps.

Ce temps platonicien se confond, en réalité, avec la trajectoire des corps célestes. Il représente la durée du trajet que parcourent les astres pour revenir à leur point de départ. Plus précisément, ce temps n'est qu'une projection du mouvement des astres dans l'espace. Si l'on considère la relation que Platon établit entre le temps et mouvement, le temps platonicien est certes irréductible au mouvement, mais analogue à l'espace. Le disciple de Socrate ne nie pas la corrélation entre temps et mouvement, puisqu'il les distingue tout en soutenant l'antériorité du mouvement. Pour lui, le matériau qui a servi à créer l'univers était doté d'un mouvement chaotique avant que le démiurge ne l'ordonne. De là, nous pouvons conclure que l'existence d'un mouvement incr e est antérieure à la naissance du temps.

En conclusion, retenons que le temps platonicien est plus opérationnel que réel, comme en témoigne son assertion : « *Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle, mais le monde ne le comprenait pas encore* »¹⁷. Le rôle essentiel qu'il joue dans la cosmologie platonicienne c'est d'imiter l'éternité pour rendre parfaite l'œuvre démiurgique, unique souci qui anime le dieu quand il crée le temps. Nous pouvons même imaginer que sans cette image la création de l'univers serait défectueuse, car elle assure à la matière une certaine participation à l'éternité. Ainsi, le temps platonicien se définit comme une tension vers l'éternité et, donc, ne peut se concevoir sans l'éternité.

Par ailleurs, le temps platonicien qui se présente comme une image, demeure une illusion de l' me, que Bergson qualifie d'« *image trompeuse et mobile de l'éternité immobile* »¹⁸. Il faut préciser que pour Platon qui recherche les essences immuables et les vérités éternelles, le temps est théoriquement négligeable, car la durée d'une chose ne

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 217.

manifeste que la dégradation de son être. Or, l'être assujéti au devenir ne coïncide plus avec son essence. Par conséquent, tout ce qui appartient au monde sensible, y compris le temps, ne peut être objet du *logos*. On comprend dès lors que sa théorie des idées se détourne de la réalité mouvante pour s'attacher aux réalités immuables, ce qui explique que sa métaphysique pense les essences immuables et toute la réalité *sub specie aeternitatis*. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson résume ce principe platonicien avec concision en ces termes : « *Il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution* »¹⁹. Il proche à Platon de faire correspondre la réalité au monde intelligible et le sensible au monde des illusions, inversant ainsi la démarche de l'esprit humain. Cette inversion de la démarche intellectuelle ouvre la brèche sur le problème de la connaissance du *devenir* et de l'être.

Certes Platon a conscience de l'existence du *devenir*, mais sa préoccupation philosophique, c'est-à-dire la réfutation du relativisme des sophistes, l'oblige à se consacrer à la quête de principes immuables garant de la vérité, en faisant des idées son principe explicatif du réel. Aussi leur accorde-t-il le primat et les considère comme étant objets de connaissance rationnelle. La matière sensible par contre ne peut être saisie par intuition intellectuelle, raison pour laquelle Platon envisage de l'appréhender autrement. Il recourt aux mathématiques qui deviennent de ce fait l'instrument de vérité pour accéder à l'essence des choses sensibles. Il montre ainsi le côté irrationnel du réel que seules les mathématiques peuvent saisir.

La science galiléo-newtonienne s'occupe aussi de cette même essence immuable. Elle admet l'idée d'un ordre éternel du monde qui ne peut être exprimé qu'en langage mathématique, comme l'affirmait Platon. Rappelons que le platonisme a joué un rôle capital dans la naissance de cette physique expérimentale, puisque sa mathématisation du réel a déteint sur la science moderne du XVII^e siècle. Ainsi, en s'inscrivant dans le sillage platonicien, la science moderne nie le temps qui, pour elle, n'affecte pas la réalité. Cette négation du temps réel lui permet d'énoncer des lois réversibles et déterministes. En fait, la science, pour ses besoins d'expérimentation et d'action, enferme le réel dans des schèmes spatiaux, c'est-à-dire des représentations en figures et en nombres. Somme toute, cette construction symbolique de la réalité écarte toute idée d'écoulement.

Parallèlement au réel, la science propose une représentation spatiale de temps, comme en témoigne Bergson dans son propos : « *Nous savions depuis nos années de collège, que la durée se mesure par la trajectoire d'un mobile et que le temps mathématique est une ligne* »²⁰. Ce temps, divisible en points et calculable, représente un assemblage d'instant alignés symbolisant le temps réel. Contrairement à la durée, le temps de la science moderne se définit comme une réalité homogène et réversible. Aussi suffit-il, pour connaître l'avenir ou le passé, d'y projeter le présent. Ce qui implique que ce temps ne s'écoule pas, comme le fait remarquer Bergson : « *La perception d'une facilité à se mouvoir vient donc*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 3.

se fondre ici dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent »²¹. Toutefois, il admet que ce temps scientifique reste opérationnel, ce qui le rend tolérant envers les scientifiques. Faisant allusion à cette idée bergsonienne, Deleuze explicite : « *La science peut établir symboliquement la Durée [parce qu'elle] est utile* »²². De ce point de vue, le temps symbolique de la science demeure compréhensible.

La philosophie du XIX^e siècle a été aussi conduite à la négation de la durée qu'elle a héritée de la science. En appliquant la méthode scientifique à la pensée du vivant, les doctrines philosophiques ont oublié que leur objet et leur finalité sont différents de ceux de la science. La vie reste irréductible à la matière inerte, ce qui rend irrationnelle leur démarche et les conduit à la méconnaissance des états de sa conscience, de la liberté et surtout du temps. Bergson dénonce l'homogénéité du temps propre aux doctrines scientistes, déterministes, finalistes et mécanistes confondant la durée et l'espace. La doctrine finaliste, qui ignore la réalité agissante du temps dans la constitution de l'être vivant, « *fait croire que tout est donné, ne serait-ce qu'en droit, ne serait-ce que sous le regard d'un Dieu* »²³. Parce qu'elle considère le temps comme un cadre homogène dans lequel se déploie toute la réalité, elle n'envisage aucune créativité qui bouleverserait l'ordre prédéfini. Là encore se dessine une confusion entre l'espace et le temps. Cette confusion du temps réel avec l'espace s'inscrit aussi au cœur du mécanisme tourné plus l'extérieur. Sa conception du temps n'échappe pas à sa spatialisation et à la négation de la durée psychologique. Patricia Verdeau fait une remarque pertinente à ce sujet : « *La pensée fondée sur le mécanisme n'a aucune prise sur la durée et sur l'histoire qui sous-tend une évolution [...] La prétention que tout est donné rend le mécanisme rebelle à ce qui est de l'ordre de l'absolument nouveau* »²⁴. En un mot, les lois mécaniques écartent toute idée de *devenir* et donc de durée.

Pour récapituler, disons que la conception d'un temps-illusion, en philosophie depuis l'antiquité grecque jusqu'au XIX^e siècle, s'explique par l'intellectualisme pur et par l'influence de la science. À l'origine de cette conception erronée, Bergson décelé un problème de méthode d'approche du réel chez les philosophes et chez les scientifiques. Pour rétablir le temps réel, il remonte à la source même de la connaissance, l'intelligence, d'où son changement d'orientation, puisque ce problème est d'ordre épistémologique, choix que Kant avait fait avant lui.

²¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 9.

²² Deleuze, « **Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice** » dans WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 178.

²³ DELEUZE G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 108.

²⁴ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, op. cit., p. 183.

1. 1. 1. 4. Tentative de dépassement de la métaphysique chez Kant

Kant a inauguré dans son criticisme une nouvelle approche métaphysique qui a bouleversé toute la philosophie moderne. Bergson lui reprochera de réduire le champ de la philosophie en extirpant les entités transcendantales. Cependant, il représente, à ses yeux, un des pionniers de la méthode intuitive que lui-même reformulera. En proposant une autre approche des problèmes métaphysiques, le philosophe de Königsberg introduit une rupture décisive avec la métaphysique traditionnelle qui, à son avis, n'engendrait que des apories, d'où sa décision de refonder la métaphysique sur des bases solides et incontestables.

Mais, après avoir dénoncé les prétentions de l'esprit humain à saisir les réalités intelligibles, *noumènes*, Kant opte pour leur abandon parce qu'étant inaccessibles à la raison spéculative. Dans la *Critique de la raison pure*, il affirme ouvertement : « *Il nous reste encore à chercher, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du supra-sensible, s'il ne se trouve pas, dans le domaine de sa connaissance pratique* »²⁵. Ainsi donc, pour le criticisme kantien, les entités métaphysiques ne peuvent être considérées comme objet de la connaissance théorique, mais relevant de la pratique. Aussi le philosophe de Königsberg se propose-t-il de démontrer par l'expérience réelle que ces problèmes métaphysiques posés par l'esprit, par le monde, par Dieu ou par la liberté relèvent de la raison pratique. Or, à la grande surprise, il les résout à l'aide de raisonnements purs, comme nous le verrons dans la seconde partie de notre travail lorsque nous aborderons la morale kantienne. En somme, la refondation kantienne aboutit à une disqualification de la raison pure. Elle ramène la philosophie à une critique de la connaissance et la métaphysique à une réflexion sur la connaissance des lois.

Cette refondation de la métaphysique s'inscrit aussi au cœur des préoccupations de Bergson. La première remarque qui s'impose est que la philosophie bergsonienne se présente, en un certain sens, comme une réponse aux prétentions du criticisme. En effet, si le projet kantien de refondation de la métaphysique aboutit à une disqualification de l'esprit, à l'opposé, Bergson croit à la possibilité d'accéder aux réalités nouménales, si l'on corrige les apories des doctrines. Pour l'adversaire de Kant, ce sont les incohérences dans la pensée et dans le langage qui ont conduit aux conclusions erronées de la métaphysique. Tous les métaphysiciens, depuis les grecs jusqu'à Kant, ont utilisé une démarche intellectuelle et un langage équivoques. Et puisque les contradictions entre systèmes relèvent d'une confusion sur la définition de l'intelligence et du langage, il convient de les redéfinir.

Bergson assigne à la philosophie la tâche de libérer d'abord la pensée de tout ce qui l'empêche d'accéder à l'absolu. Parce qu'elle a longtemps été déviée de sa fonction, il convient de la recadrer. Arnaud Bouaniche, dans son article "*Lire l'Essai à la lumière*

²⁵ KANT E., *Critique de la raison pure*, traduit par André TREMESAYGUES et Bernard PACAUD, Paris, Presses universitaires de France, 1944, p. 20.

de l'acte libre", définit clairement la fonction bergsonienne de la philosophie qui, selon lui, consiste à « aborder les grands problèmes qui intéressent l'humanité, ces « questions vitales » cruciales dont l'urgence et l'importance exigent justement que le philosophe les traite dans la langue de tout le monde »²⁶. Cette fonction suppose au préalable, une précision terminologique et une nette distinction des trois domaines que les philosophes confondent : la métaphysique, la science et l'épistémologie.

Dans sa redéfinition des concepts philosophiques, l'auteur de *La pensée et du mouvant* prend conscience que le problème métaphysique était mal posé et « précisément pour cette raison, il y avait plus lieu de les croire « éternels », c'est-à-dire insolubles »²⁷. En partant de sa propre définition du concept "absolu", il rétablit la possibilité de connaître l'absolu que Kant contestait. Le philosophe français révèle l'existence de l'absolu en le rattachant à la vie. Il fait coïncider l'absolu avec la vie même et avec la durée que chacun peut éprouver dans sa conscience. Il déclare : « L'Absolu est d'essence psychologique. Il vit avec nous »²⁸. Certes la connaissance de cet absolu peut être limitée, mais non relative. Chacun peut la découvrir, car sa conscience est participante de cet absolu un et indivisible qui ne peut être appréhendé que par l'esprit, dans un effort de retour en soi ou d'introspection, c'est-à-dire par intuition.

Par ailleurs, même s'il se montre critique à l'égard de Kant, Bergson demeure redevable au philosophe allemand qui lui a ouvert la voie pour accéder à sa propre méthode philosophique. Il reconnaît à Kant le mérite de concevoir le premier la possibilité d'une métaphysique intuitive, comme nous le retrouvons sous sa plume : « Voilà ce que Kant a dégagé en pleine lumière ; et c'est là, à mon sens le plus grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative. Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition »²⁹. Bergson fut enchanté par les propos kantien qui mentionnent l'intuition comme méthode, mais reste déçu car, d'emblée, Kant conclut : « La « chose en soi » nous échappe ; il faudrait pour l'atteindre une faculté intuitive que nous ne possédons pas »³⁰. Le philosophe français lui reproche explicitement d'énoncer cette intuition qui l'aurait mené à la durée, sans en faire une expérience réelle, ce qui le conduit à la négation de la durée dans sa définition du temps.

Même si Bergson lui reconnaît le mérite de percevoir séparément le temps et l'espace, en les considérant comme des formes *a priori* de la connaissance, il rejette sa représentation de l'espace. Celle-ci renvoie à une abstraction pure, autrement dit à un cadre vide et homogène, où peuvent prendre place plusieurs sensations identiques et simultanées, ce qui permet de les quantifier. Bergson résume cette erreur : « Kant a

²⁶ « Lire l'Essai à la lumière de l'acte libre » dans WORMS F. et C. RIQUIER, *Lire Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2011, p. 21.

²⁷ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 8.

²⁸ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 298.

²⁹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 155.

³⁰ KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 21.

détaché l'espace de son contenu »³¹ c'est-à-dire de la sensibilité. Qui plus est, cette homogénéité de l'espace est aussi appliquée au temps. Ainsi, même si le philosophe allemand conçoit le temps différent de l'espace, il le représente pourtant homogène comme lui. En réalité, le temps kantien, comme l'espace, reste une forme *a priori* de la connaissance, un cadre homogène que Bergson qualifie avec ironie de « *fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie* »³². Toutefois, nous convenons avec Deleuze que « *Kant est le premier à avoir défini le temps en fonction du sens intime. Le temps ne suppose pas le mouvement, mais au contraire c'est le mouvement qui suppose le temps (à l'inverse des Grecs)* »³³. C'est dire que Kant accorde au temps une certaine réalité pour l'esprit, puisqu'il le définit en relation avec la connaissance.

La négation kantienne de la durée vient, selon Bergson, d'une erreur de méthode, car sa démarche inverse le processus de la connaissance. En effet, d'après Kant, c'est l'objet qui entre dans les catégories de l'entendement du sujet, c'est lui qui vient frapper les sens du sujet. Or, c'est plutôt le sujet qui se transporte à l'intérieur de l'objet, pour coïncider avec lui, et non plus l'objet qui est projeté dans le sujet de la connaissance. Ce mouvement qui fait coïncider le sujet avec l'objet permet de saisir le réel et la durée inscrite dans les choses.

En définitive, on peut admettre que la conception du temps homogène a berné toute la philosophie moderne, pourtant si révolutionnaire et si critique à l'égard de la philosophie classique. Dès lors, Bergson s'attache à montrer que toute entreprise philosophique et scientifique doit renoncer à l'intellectualisme pur et retourner aux choses-mêmes, à la réalité. Ce retour à la réalité grâce à l'intuition permet d'élaborer une vraie philosophie de la vie que l'on peut qualifier de métaphysique positive.

1.1.2. La métaphysique positive de Bergson

1.1.2.1. **L'intuition, méthode d'approche du vivant**

La pensée de Bergson ne peut se comprendre dans son ensemble si l'on écarte l'intuition, cette sorte de lanterne dont il fait sa méthode pour résoudre le problème épistémologique ayant conduit à la négation du temps et de la liberté. Cette méthode lui permettra par ailleurs de conceptualiser la vie. Le philosophe revient avec insistance, comme un leitmotiv, sur la nécessité de partir de ce fait. « *Revenons-toujours, écrit-il, à ces considérations de méthode, si nous ne voulons pas nous égarer dans notre recherche* »³⁴. À ses yeux, l'intuition reste le seul moyen de surmonter le problème crucial de la

³¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 71.

³² *Ibid.*

³³ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 174.

³⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 170.

connaissance du réel. Elle se dessine en filigrane dans le bergsonisme depuis le problème de la liberté jusqu'au projet cosmopolitique de création de l'*humanité divine*.

Dans la perspective bergsonienne, l'intuition applicable aux grands problèmes philosophiques représente la voie de salut pour refaire de la philosophie une discipline objective et rigoureuse. Ainsi, toute philosophie, qui appréhende la réalité mouvante, ne peut que l'étudier intuitivement de l'intérieur. Cette intériorité a échappé à l'intelligence depuis l'aube de la pensée en Grèce, parce qu'elle se tourne plus vers l'extérieur à cause de sa finalité pratique.

L'auteur de l'*Essai* demeure convaincu que la vraie connaissance passe par celle de l'intelligence et de sa relation avec la vie. Pour lui, dans sa forme purement spéculative, l'intelligence ne peut saisir la vraie nature de la vie, c'est-à-dire son écoulement continu, car tout ce qui est fluide lui échappe. Force est de constater que l'intelligence établit toujours des catégories dans lesquelles elle classe les objets solides qu'elle perçoit. Mais, puisque la vie n'y entre pas, elle se voit obligée de la déformer. Elle tombe dans l'abstraction pure lorsqu'elle s'efforce de penser la vie sans le mouvement, parce qu'elle la décompose et la reconstruit pour la saisir. Cette reconstruction l'éloigne de son essence, car la vie suppose une relation continue entre les choses, un écoulement universel.

L'origine de cette déformation vient de la conception de l'intelligence comme faculté autonome capable d'appréhender la vie de l'extérieur. Or, selon Bergson, si l'intelligence peut appréhender la vie c'est qu'elle-même en fait partie. Cette appartenance pousse le philosophe à soutenir que toute connaissance objective doit d'abord replacer l'intelligence dans l'expérience réelle qui l'introduit à l'intérieur de la vie. En tant que faculté vitale, elle reste dépendante de la vie, c'est pourquoi, précise-t-il :

« Une théorie de la connaissance qui ne replace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie ne peut résoudre le problème de la connaissance, elle ne peut nous apprendre ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser »³⁵.

Contrairement aux doctrines qui isolent l'intelligence de la vie, lui l'insère dans la vie pour qu'elle la saisisse de l'intérieur. Il opère ainsi une rupture dans la connaissance et dans le langage, étant donné que l'analyse à laquelle procède naturellement l'intelligence n'est qu'une reconstruction du réel en vue de l'action. Or, la vraie connaissance établie par l'intuition est désintéressée. Pour le comprendre, il convient de définir la méthode intuitive.

L'intuition bergsonienne se définit comme une vision simple et immédiate de la réalité, sans aucune médiation entre le sujet connaissant et l'objet connu, vision par laquelle l'esprit se rend directement présent à un objet par une "ré-flexion". Par ce retour à soi, la conscience se rend attentive à son propre vécu. De ce fait, cette méthode permet à l'homme de se saisir lui-même intérieurement et profondément, en le replongeant dans l'intimité de son être. Bergson la définit d'ailleurs comme « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par

³⁵ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. IX.

conséquent d'inexprimable »³⁶. En somme, la pensée intuitive observe ce qui est propre au sujet, c'est-à-dire les données immédiates de sa conscience : sensations, sentiments, passions, etc. Elle saisit son essence dans son originalité que le langage courant exprime difficilement.

Cependant, pour parvenir à cette connaissance intuitive, le *moi* doit au préalable opérer une rupture, en se dépouillant des entraves qui l'empêchent d'atteindre ses profondeurs. Par un effort de concentration sur soi, la conscience doit parvenir à se détourner de l'extérieur pour se regarder intérieurement vivre. Bergson comprend cet effort comme une purification, une rupture avec les habitudes de pensée du sens commun et le verbiage pour atteindre l'essentiel. Toute philosophie, selon lui, trouve son point de départ dans cet effort, comme il le soutient : « *Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience* »³⁷. Ainsi l'intuition ôte le voile des habitudes et du langage qui s'interpose entre le *moi* et la conscience.

En outre, la connaissance intuitive dévoile la conscience comme une création continue, une réalité mouvante et donc temporelle. Autant dire que la méthode intuitive conduit à la réhabilitation du temps réel et de la liberté.

1.1.2.2. *La réhabilitation de la durée et de la liberté*

D'emblée, nous pouvons concevoir le temps bergsonien comme un flux continu, un devenir irréversible et imprévisible, perceptible seulement par intuition. Lorsque l'esprit s'observe intérieurement, il saisit sa réalité profonde qui correspond à sa propre durée. D'ailleurs, chez Bergson, la durée et l'intuition sont une seule et même chose, ce qui revient à dire que « *penser intuitivement c'est penser en durée* »³⁸. Ainsi tout sujet, qui s'examine intérieurement, perçoit immédiatement cette durée réelle et agissante en lui. L'auteur de *La pensée et le mouvant* déclare : « *Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par l'intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure* »³⁹. Dans l'ouvrage de 1907, il ajoute : « *En entrant au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie, c'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors* »⁴⁰. Somme toute, la conscience perçoit bien un temps individuel, celui de ses activités vitales et de son évolution psychique dans le temps.

³⁶ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 181.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 201.

De cette approche, il ressort que la durée bergsonienne se dévoile comme « *une création continue* »⁴¹, une succession ininterrompue d'activités biologiques et psychiques. Du point de vue psychologique, le sujet perçoit l'écoulement de la durée à travers l'écoulement de ses sensations, sentiments et impressions. Elle devient même une réalité intrinsèque à la conscience, puisqu'elle agit en elle. Ce temps actif, qui « *mord sur les choses et y laisse l'empreinte de sa dent* »⁴², constitue la trame même de son être, lui imprimant sa singularité. Ce temps-durée fait toujours jaillir de nouvelles possibilités, des surprises inattendues dans l'existence, faisant de la personnalité une qualité pure ni allongeable ni décomposable. À cause de l'impact temporel sur le vivant, tout devient imprévisible, ce qui explique la difficulté, voire l'impossibilité de prédire son état évanescant et c'est, en quelque sorte, par pur tâtonnement que progresse la connaissance du vivant.

En tant qu'individu vivant, son être s'inscrit dans la loi de la génération comme un processus historique qui se développe dans la durée. Autant dire que de sa naissance à sa mort, sa conscience se développe dans un élan continu à travers différentes étapes de la maturation marquées par une variété de qualités. Bergson traduit mieux cette réalité temporelle par des images. Il la compare à une mélodie intérieure dans laquelle les différentes notes s'harmonisent, ou encore à une phrase musicale qui commence à la naissance et ne s'arrête qu'à la mort. De même que l'on ne peut décomposer une mélodie sans la dénaturer, ainsi en est-il de la durée. Son écoulement continu est assimilable aussi à un fleuve qui ne retourne jamais à sa source, ou encore à un train qui quitte à jamais la gare de départ. De ce qui précède, retenons qu'avec Bergson, le temps devient une réalité fondamentale de la vie, ce qui fait du vivant un être par nature « *sub specie durationis* »⁴³, jamais identique à son semblable du fait de l'action de temps en lui.

Seule la personne humaine peut saisir la durée réelle dans sa trame continue grâce à sa mémoire, cette faculté qui permet de l'accumuler. De l'avis bergsonien, le souvenir de son vécu ne se localise pas dans un endroit du cerveau, mais se conserve dans la durée. En avançant dans la vie, l'intensité de la conscience croît et se renforce toujours à cause de la survivance du passé dans le présent. Ainsi ses états psychologiques s'imbriquent les uns dans les autres, à tel point qu'on ne peut dire où commence un état et où s'arrête l'autre. Avec cette accumulation, l'homme devient toujours autre, ce qui fait de chaque moment de sa vie « *une espèce de création* »⁴⁴. Selon le philosophe, la vie humaine est assimilable à une mémoire vitale où se conserve tout le souvenir de son vécu depuis sa phase prénatale, comme en témoigne son propos : « *L'évolution de l'être vivant [...] implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le*

⁴¹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 9.

⁴² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 46.

⁴³ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 142.

⁴⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 7.

présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique »⁴⁵. Partant de là, il identifie la mémoire à la conscience, affirmant que la « *Conscience signifie mémoire* »⁴⁶. Il fait aussi coïncider la conscience avec la durée personnelle, ce qui ramène la conscience à une sorte de synthèse des états vécus ; et de la durée, l'enchaînement de ces états. D'où sa définition de la personnalité comme une réalité temporelle localisable dans l'espace, une puissance créatrice qui se construit à mesure qu'elle s'écoule. Quant à la durée, elle représente cette réalité psychologique dans laquelle évolue la personnalité. Faut-il déduire de cette idée de temps psychologique qu'il est subjectif ?

Au contraire, la durée bergsonienne correspond au temps universel de la matière et de la conscience, le garant de l'unité de la nature et de l'expérience éprouvée par les sujets. Nul mieux que le commentateur de Bergson, Elie During n'exprime cette idée avec autant de clarté quand il affirme que la durée bergsonienne est supposée « *rendre possible un monde commun, par delà l'absolu de durée atteint par chaque esprit, et cela exige qu'on pense, conjointement, les conditions de la coexistence objective et les conditions de la coexistence subjective : la constitution d'une science de la matière et donc de l'univers* »⁴⁷. Autrement dit, la durée psychologique doit être pensée comme un cas parmi l'infinité des durées possibles, mais une durée qui demeure tout de même absolue. Parce que le *moi* est un élément de l'univers, son temps réel reste une parcelle du temps universel. En réalité, chez Bergson, il n'y a qu'un temps unique, auquel participent tous les vivants et tout le monde matériel ; en somme c'est tout l'univers qui dure, comme il résume : « *Nous ne durons pas seuls : les choses extérieures [...] durent comme nous* »⁴⁸. Bien que la durée soit universelle, les objets inertes ne l'éprouvent pas de la même manière que les vivants. Elle agit sur ces derniers tandis qu'elle glisse simplement sur les objets inertes.

Cette durée universelle se présente essentiellement comme invention, élaboration de nouvelles formes. Faut-il rappeler que Bergson voit dans ce temps universel le principe de différenciation qui explique la variété des êtres vivants. En pensant l'univers comme un Tout dans lequel la pluralité des êtres trouve son origine, il fait de la notion de temps-durée le principe de différenciation qui explique l'évolution de l'univers. Sa définition de la durée universelle comme une multiplicité virtuelle, qui contient originellement tous les êtres qui apparaissent au fil de la durée, lui permet de l'ériger en clé de lecture de l'évolution de la vie, voire de la confondre avec le processus vital même. Pour lui, effet, cette durée est « *une évolution créatrice* »⁴⁹ entraînant dans sa propre direction tous les processus fondamentaux de la nature qui voit apparaître au cours de son histoire l'univers et tous les éléments qu'il contient virtuellement. Dès lors, toute étude du réel doit prendre en considération cette réalité du temps dans son rôle constructeur et son impact sur les phénomènes. Telle est l'erreur de la science de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 183.

⁴⁷ DURING Elie, " Temps kaléidoscopique et temps universel " dans WORMS F. et C. RIQUEL, *Lire Bergson*, op. cit., p. 160.

⁴⁸ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 79.

⁴⁹ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 12.

son époque qui par sa mathématisation nie la durée, étoffe même du réel, ce qui crée alors un décalage conceptuel entre elle et la nature. Si l'on pose un regard rétrospectif sur l'historiographie de la science, on retrouve cette négligence de la durée agissante dans les études du vivant. Actuellement, la science a fait un long chemin en intégrant la temporalité dans sa perspective, mais celle-ci ne manque pas d'engendrer des débats épistémologiques.

La réhabilitation de la durée a surtout permis à Bergson de rétablir la liberté qu'il inscrit dans la durée de la conscience. Sans ce temps créateur de nouveautés, la liberté demeure une simple illusion. En réalité, c'est cette création de nouveautés qui est la condition *sine qua non* de la liberté, parce qu'elle diversifie les possibilités de choix où la liberté peut se déployer, ce qui donne toute sa pertinence à l'assertion deleuzienne : « Pour Bergson, la liberté réside dans la nouveauté et non dans la répétition du passé »⁵⁰. Cette introduction de la durée créatrice remet en question les doctrines qui nient la liberté, ainsi que le déclare l'auteur de *l'Essai* :

« Toute confusion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue [...] une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne et en un certain sens, le problème de la liberté lui-même »⁵¹.

Pour expliquer cette thèse, l'auteur de *L'évolution créatrice* introduit dans sa théorie de la vie le principe d'*élan vital* comme un élan imprévisible qui se crée, en insérant une certaine indétermination assimilable à une manifestation de la liberté dans les phénomènes. Ainsi, contrairement à la pensée classique qui définit la liberté soit comme libre-arbitre, soit comme capacité de s'autodéterminer ou de se déterminer à partir d'une cause externe, Bergson la conçoit avant tout comme une donnée psychologique sans aucune implication morale *a priori*, c'est-à-dire comme une tendance que la nature impose à l'action et à la société pour la survie de l'espèce humaine. C'est ce qui ressort de sa correspondance du 26 février 1903 avec Léon Brunschvicg :

« Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même [...] J'oppose la liberté à la nécessité, non pas comme le sentiment ou la volonté à l'intelligence, mais comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle »⁵².

C'est dire que la liberté émane de l'âme et, même si elle est d'abord vécue intérieurement comme une pulsion naturelle de la vie, elle ne relève pas de la simple volonté. Elle reste immanente à l'*élan vital* et trouve sa source dans ce principe créateur de vie qui entraîne tous les êtres dans son libre mouvement.

Pourtant la dimension morale n'est pas écartée dans la conception bergsonienne de la liberté. En tant que détermination de la vie, la morale reste inhérente à la nature,

⁵⁰ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 170.

⁵¹ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. VII-VIII Préface.

⁵² BERGSON H., *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 586-587.

ce qui fait que chacun peut en jouir, tant qu'il a la capacité de décider de sa vie. Il va de soi que la liberté se perçoit à travers les actes individuels inscrits dans la temporalité propre à la personne, ce que confirme sa définition : « *On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit* »⁵³. En effet, même si la liberté bergsonienne s'étend au psychisme, c'est-à-dire « *à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur* »⁵⁴, elle doit être perceptible dans la pratique. Aussi est-elle vécue comme un acte qui prend en considération tous les aspects psychologiques et qui porte l'empreinte de son auteur. Dans cette condition, le *moi* assume seul la responsabilité de l'acte engendré et posé par lui. Cet acte n'est pas prédéterminé, mais un choix individuel parmi d'autres possibilités puisqu'il délibère avant de l'accomplir. En outre, dans ce choix intervient toute la personnalité, idée qu'exprime le philosophe quand il décrit la liberté comme « *coextensive au fond à l'individualité d'un acte, elle-même liée à la nature temporelle et dynamique de toute individualité réelle* »⁵⁵.

En résumé, Bergson établit une corrélation entre la liberté, la durée, le *moi* et l'acte. Il fait émaner la liberté de l'âme et l'identifie à l'acte du *moi* fondamental inscrit dans la durée, ce qu'il résume en ces termes : « *Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée* »⁵⁶. L'acte libre reflète toute l'histoire de la personne, ce qui le rend unique. Toutefois, il ne se perçoit que dans le présent, comme le remarque Bergson : « *L'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé* »⁵⁷, c'est-à-dire à l'instant où elle s'accomplit, tout comme la durée. Elle demeure certes subjective, mais aussi absolue parce qu'elle est immanente à la conscience universelle et à l'*élan vital*.

Toute la création, en réalité, n'est qu'une manifestation de cette liberté qui comporte différents degrés. De l'origine de la vie à l'homme, cette liberté devient de plus en plus absolue puisque, dans sa perspective, un acte sera « *d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental* »⁵⁸. Ce qui explique que l'évolution de la vie vise dans son ouvrage de 1907 la création de personnalités libres dans le temps-durée.

En définitive, l'intuition a permis à Bergson de réhabiliter la liberté et la durée. Cette réhabilitation opérée dans le domaine psychique met en évidence la réalité irréductible de la conscience et de la vie. On comprend, dès lors, comment Bergson a fait de l'intuition le pivot qui l'oriente vers sa philosophie de la vie.

⁵³ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 165.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁵ WORMS F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Editions Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007, p. 40.

⁵⁶ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 174.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

1. 1. 2. 3. **La nécessité d'une philosophie de la vie**

L'intuition bergsonienne de la durée dévoile la réalité de la conscience certes, mais ramène aussi la vie au cœur de la réflexion philosophique, conciliant ainsi la vie et la pensée. Cette conciliation est à l'origine de la philosophie de la vie de Bergson. Sa méthode intuitive lui permet d'élargir d'abord sa pensée à l'intelligence, avant d'appréhender la vie. L'intelligence ne pouvant se détacher de la vie, dont elle est partie intégrante, quand elle procède à une analyse intérieure d'elle-même, elle s'immerge dans cette totalité qu'est la vie. On comprend dès lors que l'exploration psychique aboutisse chez Bergson à une théorie évolutionniste de la vie, qui n'est rien d'autre qu'une étude métaphysique de l'esprit en tant que manifestation de cette vie.

En plus de la réhabilitation de la liberté, la méthode intuitive a permis à l'auteur de *Matière et mémoire* de résoudre un problème inhérent à la théorie de la connaissance : celui de la définition de l'esprit. Elle a obligé à reconsidérer le rapport entre la matière et l'esprit souvent opposés par la tradition intellectualiste. Une précision s'impose à cet effet, car si Bergson cible principalement Platon dans sa critique c'est aussi à cause son dualisme corps/âme et sensible/intelligible, dualisme qu'il réduit à une simple distinction entre la matière et l'esprit, en insérant cependant l'esprit dans la matière. Contrairement à l'intellectualisme qui pense l'esprit comme une faculté extérieure isolée de la réalité, il reste convaincu que « *l'esprit n'est pas fait de contenus isolés spatialement et localisables de manière stricte dans le cerveau, mais d'un acte d'ensemble* »⁵⁹. Ce qui ressort de cette assertion c'est la définition l'esprit comme synonyme de création continue et conservation dans la durée.

L'insertion de l'esprit dans la matière a, par ailleurs, bouleversé toute la connaissance de la vie. Cette matière dotée d'un esprit devient une réalité vivante, c'est-à-dire un être animé d'un élan de vie l'entraînant dans le *devenir*. Dès lors, il importe de la saisir dans cette mobilité et de redéfinir les fonctions intellectuelles dans l'étude du réel. Selon Bergson, la tâche de la philosophie consiste justement à saisir la réalité dans sa mobilité, et seule la méthode intuitive répond à cette exigence, puisqu'elle nous met en présence des choses mêmes, dans leur singularité et leur dynamisme créateur. Cependant, la connaissance intuitive suppose d'abord l'existence concrète du sujet dans le temps car, observe-t-il, « *avant de philosopher, il faut vivre* »⁶⁰. Cette assertion, loin de promouvoir une connaissance relative, ouvre à la connaissance absolue de l'être puisque, par essence, il vit.

Ainsi, l'ontologie bergsonienne conduit à une métaphysique de la vie, au sens conceptuel du terme, c'est-à-dire à « *une science de ce qui est en tant que cela est* »⁶¹ et ce qui est c'est la vie. L'auteur voit sa philosophie intuitive comme une étude rationnelle des

⁵⁹ BERGSON H., *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 8^e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, p. 10.

⁶⁰ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 152.

⁶¹ BALLANFAT M., *La Métaphysique*, Paris, Ellipses-Marketing, coll. « Philo-notions », 1999, p. 13.

êtres vivants tels qu'ils sont dans leur mobilité et leur évolution. Autant dire que cette pensée ontologique correspond à une étude des principes biologiques, au sens bergsonien du terme. Mais comment le philosophe passe-t-il de l'intuition à la connaissance des principes de la vie ?

Bergson institue le principe d'immanence qui lui permet d'établir le pont entre la durée psychologique et celle de l'univers, entre la conscience individuelle et l'absolu. Nous nous contenterons ici de résumer sommairement ce principe d'immanence, qui fait l'objet d'une étude suivie dans les premiers chapitres de l'ouvrage *La pensée et le mouvant*. L'auteur y considère la pensée intuitive comme une vision objective de la totalité du réel qui dépasse le sujet pour s'étendre à l'univers. En partant du principe que le tout est composé de l'ensemble des parties, il représente la vie comme un ensemble d'êtres possédant des caractéristiques analogues, notamment la durée et la conscience. Ce qui l'autorise à élargir la durée et la conscience à l'univers entier. Cet élargissement octroie la durée et la conscience à tous les êtres, ce qui permet à la conscience individuelle de saisir celles des autres et la vie en général. Bergson note à ce sujet : « *La conscience que nous avons de notre propre personne dans son continuel écoulement nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres* »⁶². Pour être plus explicite, disons que la conscience qui coïncide avec elle-même, possède une vision de sa propre existence et de celle des autres, puisque toutes les consciences partagent la même durée immanente. De ce fait, chacune peut penser objectivement cette durée universelle, voire la vie en général.

Cependant, soutient Bergson, la conscience individuelle ne peut parvenir d'elle-même à cette universalité, car son intuition de la durée et de la vie ne peut sortir de l'individualité. Pourtant, elle doit passer de la dimension subjective à la dimension universelle par un effort d'ouverture. Aussi convient-il de souligner que l'intuition bergsonienne ne condamne pas au solipsisme, c'est-à-dire à l'isolement de la conscience pour se regarder elle-même comme dans une tour d'ivoire, ce qui ressemblerait à un acte narcissique. La contemplation de soi ouvre à une vision de l'autre et rend solidaire de leur être. Finalement, l'intuition devient sympathie avec les autres et l'univers entier. Elle fait participer l'homme, au sens platonicien du terme, à la vie universelle. Bergson déclare ouvertement que « *la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes* »⁶³. L'homme reste un élément lié fondamentalement à la nature et à ses pairs, ce qui permet de conclure que se connaître soi-même c'est déjà connaître une partie de cette nature.

Ainsi, la connaissance intuitive tend vers une connaissance universelle, en établissant une solidarité entre l'homme et le reste de la nature. Cette connaissance universelle intuitive peut s'étendre au-delà de la matière vivante, à la matière inerte et aux principes de la vie. D'où la possibilité de passer de l'intuition à la cosmologie et même à la mystique, puisque ce retour à soi propulse la conscience vers l'univers et vers son

⁶² BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 211.

⁶³ *Ibid.*, p. 137.

principe créateur. On comprend dès lors que la philosophie à elle seule ne peut appréhender la totalité de l'univers. Certes l'étude des principes lui revient, mais certains phénomènes échappent à son emprise, d'où la nécessité de s'ouvrir à la science et même à la religion, comme nous le verrons dans notre seconde partie.

Bergson confie à la science la tâche d'aider l'intelligence à élargir l'intuition individuelle à l'intuition universelle, pour ne pas sombrer dans le relativisme. De même, il confiera à la religion la tâche de dévoiler à la philosophie la nature de Dieu. Pour lui, la science a la capacité de passer de l'analyse psychologique à une analyse objective de l'être, en proposant une démarche expérimentale permettant à la conscience de sortir de soi pour accéder à l'être universel. Parce que la conscience, qui observe, est une parcelle de l'univers des choses qui se reflètent en elle, elle peut par extension connaître cet univers en s'ouvrant à la science qui excelle dans ce domaine. Ce qui revient à dire qu'une connaissance objective de la réalité nécessite une collaboration entre la science et la philosophie.

Leur complémentarité permet à Bergson de résoudre un autre problème épistémologique : la confusion entre la science et la philosophie. En élaborant une philosophie de la vie qui pense la réalité dans sa totalité, c'est-à-dire la matière inerte et la matière vivante, il introduit la science aux côtés de la philosophie pour garantir son objectivité. Par cette démarche, il parvient à une conciliation des deux disciplines sans déprécier l'une au détriment de l'autre, en attribuant à chacune une parcelle de la connaissance absolue. Si, pour Bergson, l'absolu reste unique, il se donne sous deux apparences que sont la matière et la durée. Deleuze précise que l'absolu bergsonien ne renvoie pas à une dualité de mondes, mais de *sens*, raison pour laquelle les deux moitiés renvoient aux deux sens de l'être⁶⁴. La science s'occupe d'une moitié : la matière, devenant ainsi la "métaphysique de la matière" ; la métaphysique, de l'autre moitié : la durée, devenant à son tour la "science de la durée". En inversant les termes, le philosophe cherche à souligner que la science et la métaphysique se prolongent et se complètent sans se confondre. Par conséquent, la science ne peut s'aventurer dans le domaine de la durée sans tomber dans l'illusion. Quant à la philosophie, elle doit s'en tenir à la durée pure en revenant à la vie. Pour garantir l'objectivité de sa démarche, elle doit ajouter l'intuition au raisonnement.

Bergson lui-même essaie de suivre cette démarche pour saisir la durée et la vie. Il conserve le caractère philosophique tout en y ajoutant l'expérience intuitive de l'esprit. Il part de l'observation de la réalité, avant de passer à la démonstration des conclusions tirées. Il donne ainsi naissance à une métaphysique positive, conciliant l'expérience et la spéculation, qui ouvre sur une autre compréhension de la vie qu'il entend dévoiler dans sa théorie évolutionniste.

⁶⁴ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 177.

1.2. L'ÉVOLUTION BERGSONIENNE DE LA VIE

La découverte de la réalité intérieure, grâce à l'intuition, propulse la pensée bergsonienne vers une philosophie de la vie. Bergson adhère à la doctrine évolutionniste dans l'espoir de finaliser son projet de réhabilitation de la durée. Il choisit de s'appuyer d'abord sur la théorie évolutionniste de Spencer, puis sur celle de Darwin. Ce sont principalement ces deux auteurs qui ont influencé sa théorie évolutionniste. Aussi devons-nous parcourir leur pensée pour mieux saisir celle Bergson.

1.2.1. **Les sources de l'évolutionnisme** bergsonien : Spencer et Darwin

1.2.1.1. *Spencer*

Soulignons d'emblée que Bergson était écartelé entre les deux perspectives philosophiques dominant le milieu intellectuel dans lequel il évoluait : la théorie de Kant et celle de Spencer. Il écrit à ce propos : « *À l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'université. Celui [...] qui estimait que Kant avait posé les questions sous leur forme définitive, et celui qui se ralliait à l'évolutionnisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe* »⁶⁵. Même si le kantisme ne manque pas d'intérêt pour lui, comme en témoignent ses nombreuses références, il porte son choix sur Spencer. Il s'intéresse à la doctrine du philosophe anglais Herbert Spencer, parce qu'il y voit une amorce de son projet d'élaboration d'une philosophie de la vie qui inclut la durée. Il lui semblait que le philosophe anglais présentait une théorie naturelle réhabilitant le temps réel. D'ailleurs sa définition du temps se démarquait distinctement de celle de ses devanciers, puisqu'il le présentait comme objet de conscience⁶⁶, ce qui signifie que le temps spencérien est une réalité pour la conscience, définition qui n'est pas sans rappeler la durée bergsonienne.

Bergson n'hésite pas à se rallier à Spencer, espérant trouver enfin une vraie philosophie de la vie dans son évolution temporelle. En effet, compte tenu de sa définition du temps, l'annonce d'une théorie évolutionniste par Spencer laisse déjà entrevoir l'idée d'une théorie de la vie qui dure. Il convient de rappeler que le penseur anglais est le premier à donner à sa théorie le nom d'évolution⁶⁷ qui, jusque-là, ne s'appliquait qu'aux stades du développement de l'embryon. Spencer entend élaborer une

⁶⁵ Cité par BARTHELEMY-MADAULE M. et V. JANKELEVITCH, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 2.

⁶⁶ Cf. SPENCER H., *Les premiers principes*, traduit par M. E. CAZELLES, 7^e éd., Paris, Félix Lacan, 1894, p. 43.

⁶⁷ Cf. MAZLIAK P., *Les fondements de la biologie : le XIX^e siècle de Darwin, Pasteur et Claude Bernard*, Paris, Vuibert, 2002, p. 131.

explication satisfaisante, proche de la rigueur scientifique, en respectant les faits. Ce qui donne à penser que son projet philosophique s'insère dans la vie réelle. Il semble rompre avec la philosophie antérieure en cherchant à comprendre tous les détails de l'univers par l'expérience.

Paradoxalement, il introduit dans son projet une autre condition qui finit par l'éloigner de son objet d'étude. Il propose de refonder d'abord objectivement la connaissance, se détournant ainsi de l'univers et du réel. N'est-ce pas là un problème épistémologique qu'il introduit dans sa quête ? De fait, il pose des préalables pour rendre objective sa pensée : rechercher d'abord les principes qui sous-tendent cette expérience. Pour lui, une théorie expérimentale ne peut être vraie que si elle est assise sur des principes dérivés de la conscience. Cazelles, dans l'introduction de l'ouvrage *Les principes premiers* de Herbert Spencer, laisse entendre que le philosophe anglais « ne veut pas sortir de la conscience, et c'est là qu'il prétend trouver, et sans l'apporter au préalable, l'attestation de cette existence réelle qui supportera sa philosophie »⁶⁸. Il s'attache au fondement de la connaissance expérimentale qu'il pense tirer de la conscience. Il conclut de sa quête que l'unité de la connaissance est garantie par des principes philosophiques conservés dans la conscience. Ces principes ne sont pas innés, mais déduits de l'expérience subjective, puis expérimentés avant d'être enregistrés dans la conscience. Ces principes d'ordre subjectif se vérifient et deviennent objectifs si une autre conscience parvient au même résultat. Ce processus de vérification de l'objectivité du principe est déjà, à son avis, un critère de vérité que la conscience peut prouver.

En somme, Spencer consacre sa réflexion à la démonstration de l'objectivité des principes. Il attribue même à la philosophie le rôle de fonder toutes les sciences, en s'appuyant sur la conscience, c'est-à-dire d'élaborer des principes qui unifient le savoir. Telle est la fonction de sa philosophie, comme il le confirme : « Ce sont les éléments constituants de la conception complète cohérente des choses que la Philosophie a pour but de former »⁶⁹. D'ailleurs sa philosophie se présente comme un ensemble de principes universels – par exemple : l'indestructibilité de la matière, la continuité du mouvement, la persistance de la force et des relations entre forces- principes communs à tous les domaines, de la mécanique aux phénomènes de l'esprit et des sociétés. Tout comme Kant, il détourne la philosophie de l'absolu, parce que le considérant inconnaissable, pour l'orienter vers la recherche de principes. Une fois, les principes biologiques posés, Spencer peut alors élaborer une théorie de l'évolution de la vie. On comprend, dès lors, l'enthousiasme né de l'annonce de sa doctrine évolutionniste.

Bergson s'émerveille en découvrant *Les Premiers principes* du philosophe anglais, exposé de sa pensée, comme il l'évoque dans *L'évolution créatrice* :

« Quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où

⁶⁸ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. XVIII.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

serait suivie, de degré en degré, la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses, vers lui se tournèrent tous les regards »⁷⁰.

L'enthousiasme bergsonien sera cependant de courte durée et alors s'en suivra une déception, car son désir d'entériner certains éléments de la philosophie spencérienne le conduit à découvrir sa faiblesse. Son principal constat est qu'en réalité la théorie évolutionniste de Spencer comporte une contradiction, puisqu'elle ne tient pas compte du rôle que joue le temps dans la vie. À l'analyse de l'évolution spencérienne, elle se présente comme un processus d'agrégation et de dissolution de molécules. Son auteur même la définit comme « *une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue »⁷¹. Sans nul doute cette théorie spencérienne est assimilable au *clinamen* épicurien, puisqu'elle se réduit aux mouvements moléculaires qui vont du plus simple au plus complexe par assemblage et dissociation. Dans ce processus, où les molécules perdent leur mouvement et les corps complexes en gagnent, il y a toujours conservation de mouvement et d'énergie. Par conséquent, il n'y a ni perte ni gain, mais une simple conservation. Cette idée se confirme avec l'exemple qu'il donne des sociétés : « *Dans les sociétés humaines, le progrès se fait toujours dans le sens de l'absorption des activités individuelles dans les actions des corps d'état »⁷². Somme toute, ce mouvement est commun à tous les corps complexes.**

Ce processus universel ignore la réalité du temps, ce qui réduit la genèse à un processus mécanique. Autant dire que la théorie de Spencer ne retrace aucune genèse de la matière, puisque cette dernière se meut simplement dans l'espace sans perdre ses qualités. En fait, il propose une interprétation purement théorique de tous les phénomènes de l'univers. Deleuze commentant cette théorie met en évidence sa négation du temps quand il fait remarquer que

« l'évolution [spencérienne] est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement pendant laquelle la matière [passe] d'une homogénéité incohérente à une homogénéité cohérente » ou plus simplement : c'est le passage d'un état indifférencié à un état différencié, de l'homogène à l'hétérogène »⁷³.

Ce paradoxe se présente à Bergson comme une question à clarifier : pourquoi ce temps, réalité psychologique, ne s'écoule-t-il pas ? De fait, Spencer le décrit comme un mouvement commun à tous les phénomènes, depuis les planètes jusqu'aux passions. Bref, tous les phénomènes vivent le temps de manière indifférenciée, ce qui revient à dire que ce temps universel ne s'écoule pas. Le penseur anglais demeure tributaire du mécanisme, héritage qui émerge au moment inopportun. En effet, sa

⁷⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 362.

⁷¹ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. 355.

⁷² *Ibid.*, p. 343.

⁷³ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., p. 172.

philosophie s'inscrit dans le contexte scientifique marqué par le progrès de la psychologie et des sciences biologiques qui avaient suggéré l'idée d'une réalité qui dure intérieurement, d'un changement qui devient substance même des choses. Cette idée se perçoit mieux si l'on scrute sa conception des réalités psychiques dont il affirme : « *Les phénomènes que nous connaissons subjectivement comme des changements dans la conscience sont connus objectivement comme des excitations et des décharges nerveuses que la science explique maintenant par des modes de mouvements* »⁷⁴. Il rallie le mécanisme qui est, par ailleurs, à l'origine du déterminisme psychologique que dénonçait Bergson, idée que confirme sa description des fonctions intellectuelles. Chez lui, tous les états et les faits de la conscience, se constituant d'un individu à l'autre de la même manière, deviennent « *uniformes dans leur durée* »⁷⁵. Force est alors de constater que ce réductionnisme psychologique justifie sa négligence de la durée. Ainsi le temps spencérien de la conscience devient un cadre vide dans lequel s'accumulent les faits psychiques comme un agrégat d'événements que la science peut étudier. Ce constat nous fonde à croire que la conception du temps et de l'espace chez Spencer n'est pas différente de celle de Kant. Même s'il soutient que les entités spatiale et temporelle affectent la conscience de l'intérieur, elles n'agissent nullement sur elle.

De plus, le philosophe anglais n'est pas loin du scepticisme kantien, puisqu'il considère le cosmos comme « *la totalité des manifestations de l'Inconnaissable* »⁷⁶. Une telle définition semble prôner une démission de l'intelligence, puisqu'*a priori* elle ne peut formuler les conditions d'existence d'un tel cosmos. Même s'il soutient que chaque science peut s'atteler à cette tâche, elle ne parviendra qu'à une connaissance limitée, raison pour laquelle il revient à la philosophie de faire la synthèse de toutes les découvertes scientifiques pour reconstituer l'unité du savoir. Rappelons que sa recherche de principes a pour finalité cette unification pour comprendre l'univers dans sa totalité, parce qu'il aspire à une explication générale de l'univers à partir d'un principe commun aux lois physiques, chimiques et biologiques. Parce que chaque science détient une part de vérité, il convient à la philosophie de les unir pour saisir la vérité. Ainsi, lorsque les principes universels de la connaissance seront établis, il suffira de les appliquer à la nature organique. Sa théorie évolutionniste de la nature s'inscrit dans cette logique, car elle représente une synthèse de toutes les sciences de la nature.

En réalité, le penseur anglais entendait répondre à la question suivante : « *Quel principe dynamique, vrai de la métamorphose considérée dans la totalité et dans ces détails, exprime ces relations toujours changeantes ?* »⁷⁷. En réponse à cette question, sa théorie tente de livrer le principe permettant de tracer l'histoire passée, présente et future de tous les phénomènes et modes de connaissance possibles pour la conscience. Pour convaincre, référons-nous à sa conception anthropologique lorsqu'il écrit :

⁷⁴ SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. 349.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 250.

« Le connaître simplement comme homme implique l'inférence des états antécédents, de ses premières années, de son enfance et de sa jeunesse. Sans doute, on ne connaît pas dans ses détails spécifiques le futur de l'homme, mais on le connaît en général ; on sait qu'il mourra, que son corps se décomposera, et ces faits complètent le plan de changement qui s'opéreront en lui »⁷⁸.

Malgré la complexité de l'homme, Spencer le réduit aux phénomènes biologiques. Cette manière de connaître l'homme, le philosophe l'applique à tous les êtres inertes et vivants. De ce fait, pour lui, connaître un objet c'est connaître son histoire naturelle de sa naissance à sa mort. Une telle conception des choses débouche inéluctablement sur une théorie évolutionniste. Or, souligne Spencer, il serait prétentieux de s'engager dans une telle entreprise sans connaître tous les éléments sensibles qui manquent à la chaîne des espèces et les états futurs de cette chaîne. D'où son changement d'orientation, en assignant à la philosophie la tâche de dégager les lois permettant de résoudre ces manques, c'est-à-dire des lois qui unifient les changements successifs des espèces dans le passé comme dans le futur. Ainsi Spencer introduit des lois déterministes pour expliquer l'évolution des espèces. Parce qu'il nie la réalité du mouvement extérieur, il se borne « à ce mouvement interne et à la matière qui le possède »⁷⁹. Ce qui traduit une négation du temps généalogique commun à tous les êtres. Résumons en disant que penser l'évolution de la nature selon Spencer revient à penser ses principes.

Son disciple déçu, Bergson, ne manque de s'indigner devant cette incohérence spencérienne : « Mais comment la philosophie de Spencer, doctrine d'évolution, faite pour suivre le réel dans sa mobilité, son progrès, sa maturité intérieure, avait-elle pu fermer les yeux à ce qui est le changement même ? »⁸⁰. À ses yeux, le seul mérite qui revient à Spencer c'est sa prétention à faire la genèse de l'univers et du *devenir*, même s'il n'est pas parvenu à sa fin parce qu'il n'a pas su remonter et redescendre le cours du flux universel. Son erreur vient de sa méthode, car au lieu d'appréhender la réalité dans son évolution et sa durée réelle, il la reconstruit symboliquement. Il la décompose en molécules qu'il assemble et décompose. Bergson critique cette démarche de manière imagée : « La réalité sous sa forme actuelle ; il la brise, il l'éparpille en fragments qu'il jette au vent ; puis il « intègre » ces fragments et en dissipe le mouvement ».⁸¹ Ainsi, il élimine la durée en fragmentant le mouvement, avant de procéder à sa reconstitution, ce qui explique aussi sa réduction de la réalité psychologique en idées abstraites.

Dans son ambition de réhabiliter la durée dans la pensée de la vie, Bergson ne se décourage pas pour autant. Parce que, Spencer propose un évolutionnisme mécaniste analogue à celui de Darwin, pour saisir l'origine même de ce mécanisme biologique, il remonte au chantre de l'évolutionnisme : Darwin.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁰ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 5.

⁸¹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 364.

1.2.1.2. Darwin

Charles Darwin demeure incontournable dans l'évolutionnisme à cause de sa théorie transformiste qui a bouleversé l'histoire de la vie. Ici, nous avons choisi de faire abstraction des débats sur la question de cette paternité qui reviendrait, selon certains, à Jean Baptiste Lamarck plus qu'à Darwin. Même si ce dernier s'est inspiré des travaux de ses précurseurs, il faut admettre que sa témérité scientifique, l'ayant poussé à mettre à jour une conception révolutionnaire de la vie et de l'homme que ces devanciers hésitaient à formuler explicitement, lui a valu le statut de père de l'évolutionnisme. De fait, ses recherches ont abouti aux conclusions qui ont bouleversé les conceptions classiques du vivant. Ces conceptions d'ordre religieux et mythique considéraient comme fixe la création des espèces. La possibilité d'apparition de nouvelles espèces et de variations de ces espèces demeurait donc inconcevable.

De là, naît le fixisme, courant qui s'étend de la philosophie classique à la science. Celui-ci dominera l'histoire de la pensée pendant une période relativement longue, avant d'être relégué au second plan par l'évolutionnisme, pour resurgir au XXI^e siècle ce qui demeure surprenant. En effet, cette doctrine fixiste réapparaît aux États-Unis sous une nouvelle formule : le créationnisme⁸² soutenu par un courant religieux en un siècle où la laïcisation semble prendre le dessus sur la religion. Cette doctrine mène sur le plan éducationnel une bataille ouverte pour sa reconnaissance comme théorie scientifique à insérer, au même titre que les autres disciplines scientifiques, dans les programmes scolaires. C'est cette tradition fixiste que remet en cause Darwin et avant lui Lamarck, puisqu'en 1809 déjà ce dernier élaborait une théorie évolutionniste, événement que Cazelles rapporte en ces termes :

« *Quand Lamarck dérivait les deux règnes, végétal et animal, de la matière brute par l'intermédiaire de substances gélatineuses formées dans les cours d'eau, et qu'il rattachait le règne animal rangé en série à la monade terme spontanément engendrée, il expliquait la production et la transformation des êtres vivants par un concours de circonstances extérieures et de mouvements intérieurs* »⁸³.

Il faut admettre en toute objectivité que les travaux du naturaliste français restent marquants dans l'évolutionnisme, même si la paternité officielle est attribuée à Charles Darwin. Parce que ce dernier est arrivé à prendre du recul par rapport à la conception fixiste de manière scientifique, affrontant les railleries de ses contemporains, le mérite lui est concédé. Pourtant, au moment où il s'embarquait à bord du *Beagle*, le navire d'exploration qui lui permit de faire le tour du monde et de collecter les éléments de sa théorie, lui-même était imprégné du fixisme. Il redescend converti au terme de son voyage, après une étude scientifique des espèces qu'il publia en 1859 dans son chef-d'œuvre *L'origine des espèces*. De son étude, il ressort que l'adaptation des êtres vivants à leur milieu explique la naissance de nouvelles espèces. Celles-ci sont issues les unes des autres selon les lois de la sélection naturelle, effet de la lutte pour la vie. Parce que

⁸² Cf. ARNOULD J., *Dieu versus Darwin: les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2007.

⁸³ Introduction dans SPENCER H., *Les premiers principes*, op. cit., p. X.

la nature condamne les individus, y compris l'homme, à vivre dans une rivalité atroce à cause de l'insuffisance de la subsistance, les êtres vivants doivent lutter en permanence pour leur survie.

Cette théorie de la descendance avec modification des espèces impose une nouvelle définition de l'homme qui a fait couler beaucoup d'encre. Ce qu'on retient de sa théorie c'est la filiation entre l'homme et le singe que l'on interprète à tort ou à raison. Dans la logique darwinienne, l'homme est défini comme un animal supérieur ayant atteint un degré plus élevé que ses pairs animaux, bien que soumis aux mêmes lois biologiques. Il demeure évident que la supériorité de l'homme ne fait aucun doute. Par contre, son principe biologique applicable à tous les vivants prête confusion, étant donné qu'il réduit la vie à un mécanisme d'où découle l'homme au hasard d'un processus. Autrement dit, si dans la lutte pour la survie imposée par les conditions d'existence, ce sont les individus les plus forts ou les plus ingénieux qui l'emportent, rien ne prédestine l'homme comme grand vainqueur de la vie. Pourtant, selon le naturaliste, il le devient grâce à l'intelligence qui lui permet de produire des stratégies et arts pour surpasser ses cousins-animaux. On comprend dès lors pourquoi Darwin affirme qu'« *on ne peut mettre en doute la haute importance des facultés intellectuelles, puisque c'est à elles que l'homme doit principalement sa position prééminente dans le monde* »⁸⁴.

Toutefois, cette supériorité de l'homme peut être remise en cause, car Darwin n'établit qu'une différence de degré et non de nature entre lui et les autres animaux. Cela s'explique parce que, pour être opérationnel, son mécanisme réductionniste ne peut qu'ignorer quelques propriétés caractéristiques de l'homme. Ce qui pousse le naturaliste à retenir que cet être humain complexe n'est qu'un vertébré supérieur, génétiquement déterminé. Or, l'homme est plus qu'un amas de gènes, plus qu'un simple animal issu d'une sélection naturelle. Même si, par la suite, il semble se racheter en essayant de placer l'homme sur un piédestal au-dessus des animaux, il le pense toujours comme un produit de la nature et un descendant du règne animal. C'est cette thèse que partagent tous les partisans du courant évolutionniste, mais avec des nuances expliquant les points de divergence entre eux.

À l'instar des autres disciples, Bergson affirme ouvertement son adhésion au transformisme de Darwin, malgré les limites qu'il décèle avant de le dépasser. Il note à ce propos : « *Il n'entre pas dans notre dessein d'énumérer ici les preuves du transformisme. Nous voulons seulement expliquer en deux mots pourquoi nous l'acceptons, dans le présent travail, comme traduction suffisamment exacte et précise des faits connus* »⁸⁵. Il s'inscrit dans son sillage pour plusieurs raisons. Ce qu'il retient du darwinisme ce sont les idées de filiation, de transmission régulière et de descendance avec modification entre des êtres, comme il le déclare : « *Nous ne pouvons refuser notre adhésion à une hypothèse qui a pour elle le triple témoignage de la nécessité pour les êtres vivants de l'anatomie comparée, de l'embryologie et de la*

⁸⁴ DARWIN C., *La descendance de l'homme: les facultés mentales de l'homme et celles des animaux inférieurs*, traduit par Serge NICOLAS, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 138.

⁸⁵ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 23.

paléontologie »⁸⁶. Tout comme Darwin, il convient que l'homme, issu d'une descendance animale, est apparu au bout de la chaîne de l'évolution comme une réalité inéluctable du processus biologique. De plus, il souscrit à la longue durée du processus opéré de manière insensible depuis plusieurs générations.

Cependant, cette affinité de pensée n'en cache pas moins des points de divergence, puisque Bergson réfute les arguments qu'avance Darwin pour justifier l'évolution des espèces. Leur opposition fondamentale porte sur la différence entre conscience humaine et conscience animale. Pour le philosophe, la conscience humaine est une puissance de choix dont dispose uniquement l'homme. De toutes les consciences, seule l'intelligence humaine a pu se libérer des contraintes extérieures, se reconquérir elle-même et élaborer une pensée conceptuelle. C'est en ce sens qu'il définit cette faculté comme synonyme d'invention et de liberté permettant à l'homme d'organiser sa vie et de poser des actes conscients. À la différence des animaux qui n'agissent que par habitude et par instinct, l'homme est soumis au règne de l'intelligence, bien qu'il n'obéisse pas exclusivement à cette faculté. De fait, dans certaines situations, il peut agir de manière instinctive, cet automatisme confirme sa provenance du règne animal qui le poursuit comme son ombre, pour autant, il n'en demeure pas moins homme.

En résumé, malgré les failles de l'évolutionnisme, Bergson n'y renonce pas pour expliquer l'origine de la vie, ainsi qu'il l'affirme : « *Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes* »⁸⁷. Cependant, il faut opérer une rupture définitive avec l'évolutionnisme mécaniste, puisqu'au cœur du processus vital s'inscrit la réalité de la durée longtemps ignorée. Lui-même entend l'introduire dans son évolutionnisme, puisque c'est elle qui donne un sens imprévisible et irréversible aux choses, rompant ainsi le mécanisme biologique.

Par ailleurs, cette insertion donne une autre conception anthropologique. L'homme issu d'une telle évolution ne se définit plus comme un être déterminé par les seules lois de la nature, mais devient un être spirituel et créateur. Pour saisir cette réalité humaine, il faut se placer du point de vue psychologique et l'appréhender par l'intuition. C'est cette réalité que découvre réellement l'esprit en partant de ses manifestations dans la vie et que Bergson cherche à exprimer rationnellement, en s'appuyant sur la biologie. Or, l'intelligence, en tant que faculté analytique, ne peut la saisir dans son mouvement continu, raison pour laquelle elle la décompose et la reconstitue à partir d'éléments discontinus obtenus. Cette reconstitution intellectuelle à partir de quelques étapes de son processus nie le *devenir* qui accompagne l'activité vitale et, par conséquent, la réalité de la vie. C'est là, selon Bergson, que réside l'erreur de ses devanciers évolutionnistes qui réduisent la vie à quelques étapes de son processus.

Cette erreur vient simplement de l'ignorance de l'intuition et de la durée qui a conduit à une explication mécaniste de l'évolution, comme c'est le cas du darwinisme

⁸⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, 9^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2009, p. 18.

⁸⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 54.

et du spencerisme. Darwin se trompe par excès de rigueur scientifique, puisque la science n'est pas habilitée à penser la durée. Par contre, Spencer, en tant philosophe, n'a pas d'alibi pour ignorer la durée. Tout se passe comme si Bergson déverse sur Spencer le tort de toute de la tradition philosophique négligeant la durée.

En conclusion, le souci d'une philosophie objective incluant la durée oblige Bergson à penser la vie comme un processus évolutif. Cette thèse aboutit à l'élaboration d'une théorie évolutionniste de la vie, car le retour de la conscience à elle-même lui révèle les tendances fondamentales de la vie dans leur évolution. Aussi, dans une même dynamique de pensée, le philosophe passe de l'évolution biologique à l'évolution spirituelle comme processus unique au cours duquel apparaît l'homme, en tant que conscience de soi.

1.2.2. L'évolution créatrice de la vie

1.2.2.1. *Le processus vital, une vérité pragmatique de la vie*

Bergson élabore sa théorie de la vie en réponse à la science mécaniste tombée dans l'erreur, entraînant la philosophie évolutionniste qui nie le temps-durée. Or, la création des espèces ne prend effet que dans la durée, d'où le paradoxe subsistant dans leurs théories, car si la matière vivante ne dure pas, alors elle demeure inerte. Ce qui est contraire à la réalité puisque tous les organismes évoluent dans la durée. Il précise que « *partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit* »⁸⁸. Qu'est-ce dire, sinon que la théorie évolutionniste ne peut faire fi de la dimension temporelle de l'existence. En critiquant l'évolutionnisme mécaniste, Bergson met justement l'accent sur la relation étroite entre la vie et la durée.

L'insertion de la temporalité dans la vie réintroduit son essence créatrice qui se donne à voir dans l'évolution des espèces. Le fait est réel : tous les êtres vivants évoluent, depuis l'émergence des premiers organismes vivants à partir de la matière jusqu'aux organismes les plus complexes. De là, naît chez Bergson l'idée d'élaborer une théorie de l'évolution créatrice de la vie, que nous pouvons aussi appeler sa métaphysique de la vie, qui doit expliquer la réalité dans son mouvement. Pour cela, elle ne peut passer outre la méthode expérimentale, ce qui le rapproche du pragmatisme, doctrine que son confrère américain William James commence à élaborer.

Dans son ouvrage *Le pragmatisme*, le psychologue et philosophe William James, par souci de clarté, décrypte lui-même le sens du mot pragmatisme en partant de son étymologie : « *Le mot vient du grec πρᾶγμα (pragma) qui signifie "action" et nous a donné le*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

terme "pratique" »⁸⁹. Partant de son sens, le psychologue américain définit le pragmatisme d'abord comme une méthode qui consiste à interpréter tout concept en termes d'action, avant d'être une théorie de la vérité. Par élargissement, le pragmatisme désigne toute doctrine ayant pour finalité d'embrasser tout le réel dans une expérience vivante et individuelle, puisqu'elle seule peut livrer une connaissance objective de la réalité.

À l'instar de Bergson, James commence par dénoncer l'idéalisme comme une pure construction de l'esprit, vide de réalité et, par conséquent, sans influence sur la condition humaine. Ici se dégage en toile de fond l'humanisme qui préoccupe tous les partisans de cette doctrine car, à leur avis, l'homme est un être singulier qu'il faut traiter comme tel. L'insérer dans des cadres de pensée qui le noient dans l'homogénéité devient source de malheurs pour lui. Ainsi, cette doctrine dénonce le décalage entre la conception idéaliste de l'humanité et la réalité humaine que nous livre l'expérience

Vu cette affinité entre William James et Bergson, faut-il en déduire que James a influencé Bergson ou l'inverse ? Bergson lui-même récuse toute idée d'influence de l'un sur l'autre, quand il nous fait remarquer que « ces deux doctrines se sont constituées indépendamment l'une de l'autre, avec des points de départ différents et des méthodes différentes »⁹⁰. Ce qui le pousse à affirmer qu'« il y a des chances pour que [les deux doctrines] soient l'une et l'autre dans le voisinage de la vérité »⁹¹. Son explication laisse supposer que chacun a élaboré sa théorie à l'insu de l'autre. D'ailleurs ce n'est qu'à la lecture des conclusions de William James que Bergson a pris connaissance de la similitude de leurs thèses. Comme il l'affirme, le philosophe français apprécie particulièrement dans l'ouvrage du psychologue américain la septième leçon intitulée "*Pragmatism and humanism*", dans laquelle il retrouve sous la plume de celui-ci une critique implicite de l'idéalisme platonicien et l'idée d'une réalité qui se crée continuellement. Ce constat lui donne une joie qu'il ne manque pas de lui exprimer dans sa correspondance épistolaire :

« *Jamais je ne m'étais aussi bien rendu compte de l'analogie entre nos deux points de vue qu'en vous lisant votre chapitre Pragmatism and humanism. Quand vous dites que "for rationalism reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making"*⁹², vous donnez la formule même de la métaphysique à laquelle je suis convaincu que nous viendrons »⁹³.

Cette métaphysique correspond à sa théorie de la vie que Bergson entend construire à partir de l'expérience. Il adhère à cette vision pragmatiste parce qu'il conçoit

⁸⁹ JAMES W., *Le pragmatisme*, traduit par Ferron NATHALIE, Flammarion, coll. « Champs », 2007, p. 113.

⁹⁰ Lettre de Bergson à James du 20 juillet 1905 dans BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 661.

⁹¹ Lettre de Bergson à James du 20 juillet 1905 dans *Ibid.*

⁹² Nous le traduisons par : "Pour le rationalisme, les réalités sont toutes faites et complètes de toute éternité tandis que, pour le pragmatisme, elles se créent en permanence" ce passage cité dans *Le pragmatisme, op. cit.*

⁹³ Lettre de Bergson à James du 27 juin 1907 dans BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 727.

le rapport entre la réalité et la vérité en termes d'expérience. Avec son ami James, il convient que la déformation du réel provient de l'approche intellectualiste qui écarte l'expérience. Contrairement aux idéalistes, ces pragmatistes pensent la vérité dans la relation dynamique des choses comme événement ou processus, ce qui permet de vérifier et d'évaluer une idée en la soumettant à la pratique. Au demeurant, cette vérité se construit au fil des expériences humaines, ce qui confirme l'humanisme du pragmatisme.

Bergson approuve à sa manière cet humanisme qui ramène la vérité à l'homme, faisant de lui le *médium* de toute vérité. Cette affirmation est loin de paraphraser l'assertion sophiste car, dans sa perspective, la vérité reste objective bien qu'étant déduite par intuition individuelle. Ainsi, l'homme joue un rôle central dans la connaissance, en tant qu'unique sujet qui peut saisir l'objet de cette connaissance en lui d'abord, avant de se dépasser pour accéder à l'universel. Cette connaissance de la vérité doit passer de l'individuel à l'universel et non l'inverse. Autrement dit, elle doit partir de la connaissance de soi de l'homme à celle de l'univers. Tel que présenté, ce principe humaniste est, de l'avis bergsonien, remis en question par le positivisme sociologique et psychologique qui traite l'homme comme un objet inerte, malléable à volonté de l'extérieur. Cette erreur du positivisme se retrouve aussi en biologie, plus précisément dans l'évolutionnisme mécaniste. On devine aisément la place privilégiée que Bergson assigne à l'homme, en établissant une différence de nature entre lui et l'animal. Il prend, de ce fait, le contre-pied de la conception darwinienne de l'homme qui établit une différence de degré.

Pour conclure, le mécanisme psychologique demeure inconciliable avec l'évolution vitale, puisque que « *la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution* »⁹⁴. L'évolutionnisme mécaniste semble oublier la spécificité de l'homme, notamment sa durée psychologique, en se contentant des lois biologiques pour le définir. Ce que tente de corriger Bergson, en tant que pragmatiste qui reconnaît le rôle actif du temps et de l'homme dans la connaissance. Aussi prévoit-il de démontrer l'évolution à partir d'expériences réelles. Pour lui, l'intuition suffit à établir que la conscience humaine se révèle comme un processus en mouvement continu et qui s'autodétermine. Par induction, Bergson applique cette définition à la vie. Ce qui revient à dire que la vie se manifeste comme un processus complexe qui s'autodétermine et englobe la vie dans toutes ses composantes biologiques et psychologiques. Cette complexité pousse Bergson à penser une métaphysique positive qui serait, à ses yeux, applicable à toutes les déterminations de la vie.

Pour comprendre cette métaphysique bergsonienne, il convient d'abord de clarifier sa conception de l'être - l'être n'étant rien d'autre que la vie. Ce qui ressort de la connaissance intuitive c'est que l'être se définit par son acte créateur, comme le laisse entendre l'assertion : « *Cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même* »⁹⁵. En termes plus précis, disons que l'être ou la vie n'a

⁹⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 182.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.

d'autre fonction que de créer, ce qui explique que l'homme qui l'appréhende par intuition se perçoit intérieurement comme un être en train de se faire en permanence, une création continue.

Rappelons, au passage, que la notion de création reste ambiguë dans le langage bergsonien. En fait, si de manière usuelle, l'idée de création se définit comme l'acte par lequel le créateur fait advenir à l'existence un objet, la créature, tel n'est pas toujours le cas chez Bergson. L'idée de création, qui implique une relation unique entre un créateur et une créature, est loin d'épuiser la notion bergsonienne de création qui comporte plusieurs sens. Le premier sens correspond à l'acte originel qui a déclenché le processus vital, autrement dit l'impulsion de l'*élan vital* par la vie elle-même ou par une divinité. Dans un autre sens, la création renvoie à la création organique, notamment celle de cellules primitives que Bergson décrit dans *L'évolution créatrice*. Cette idée de création de la vie est assimilable à celle d'un artisan qui fait advenir une réalité qui jusque-là n'existait pas encore.

Précisons dès à présent que la vie demeure irréductible aux organismes qui ne sont que ses manifestations concrètes. Certes, elle se donne à voir à travers ces organismes, mais elle les dépasse. Autant dire que Bergson la fait correspondre à l'élan impulsé à l'origine de la vie qui depuis lors persévère, en poursuivant cet acte originel. Nous pouvons donc concevoir la vie comme un progrès continu et un acte créateur qui se réalise dans la durée, toujours en train de s'accomplir. Cet acte de création continue constitue l'unité de la nature. Elle la définit comme un mouvement indivisible traversant la matière brute, à partir de laquelle elle fait émerger les êtres vivants. Cependant, cette division ne rend pas les êtres naturels autonomes, car leur acte créateur participe au déploiement général de la vie. Ainsi, la vie devient le moteur de la transformation et des modifications incessantes des êtres vivants. Son déploiement à travers les organismes qui s'auto-organisent fait de la vie un processus complexe et original. Aussi, convenons-nous avec Paul-Antoine Miquel, que « *l'absolu de la vie vient de ce caractère hétéro-organisationnel* »⁹⁶. Par leur capacité d'autodétermination, les vivants engagent l'élan originel dans plusieurs directions. Parce que les individus suivent des voies complexes et divergentes, retracer le processus originel semble impossible, car on ne peut effectuer la synthèse des évolutions de tous les organismes vivants. Comment donc expliquer objectivement cette évolution créatrice ?

En revisitant la vie, Bergson y perçoit une certaine harmonie, c'est-à-dire un ordre qui la rend intelligible. Cet ordre reste insaisissable en amont, comme le pensent les finalistes et les mécanistes, car il se dévoile au fil de la création de la vie. À ses yeux, l'acte créateur de la vie produit des effets perceptibles après leur réalisation, c'est-à-dire *a posteriori* seulement. De là, se dévoile le finalisme bergsonien qui soutient, à propos de la vie, que « *ses effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation*

⁹⁶ MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007, p. 20.

rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle »⁹⁷. Contrairement au finalisme radical, celui de Bergson devient opérationnel de manière rétrospective, tout comme la chouette de Minerve de Hegel qui prend son envol à la tombée de la nuit. En outre, l'essence et le sens de la vie se résument dans ce processus historique, mais sa particularité exige un traitement particulier et une méthode adaptée.

Or, l'intelligence reste naturellement dépourvue de méthode et de concepts pour transcrire cette action de la vie. Pour y arriver, elle ne peut que se replacer à l'intérieur de cette réalité mouvante. Ce qui revient à dire que l'intuition s'impose comme méthode ou, du moins comme point de départ dans la connaissance du vivant, car même si elle introduit le sujet dans la vie, cette dernière continue son évolution. En scrutant son intériorité, l'intelligence peut déjà posséder une vision absolue de la vie qui s'écoule en elle. Bergson affirme à cet effet : « *L'intelligence, telle du moins que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur* »⁹⁸. Cette réalité qui déborde l'intelligence est la vie que son penchant naturel l'empêche de saisir à cause ses schèmes de pensée qu'elle utilise. Worms explique : « *Cet être dont la réalité se manifeste précisément en ce qu'il dépasse l'exigence constitutive de notre connaissance, il faut l'atteindre par ce qui en nous dépasse la structure même de cette connaissance* »⁹⁹. En somme, Bergson établit l'intuition comme méthode permettant de coïncider avec la totalité du réel ou la vie, méthode qui doit être élargie à la science.

Cette exigence d'ouverture le conduit dans son étude à s'appuyer sur les théories scientifiques, conscient que la spéculation ne suffit pas pour saisir la vie. Là se manifeste le génie bergsonien. Parce que l'expérimentation relève des compétences de la science, le philosophe recourt à elle pour démontrer sa théorie avec rigueur, ce qu'il reconnaît quand il affirme que l'intuition doit être chevauchée par l'intelligence pour parvenir à une perception réelle de la vie. Ainsi il s'inspire de la science de son époque, en particulier la thermodynamique¹⁰⁰, et de la paléontologie, auxquelles il emprunte notions et formules pour corroborer sa métaphysique de la vie. Toutefois, il ne se contente pas de transposer les concepts scientifiques dans sa théorie, il leur assigne des sens qui, parfois, échappent aux scientifiques mêmes. Nous en voulons pour preuve la notion de *différenciation* dont il fait une des clés de voûte de sa théorie de la vie. Il l'explique surtout grâce au principe d'*élan vital*.

⁹⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 52.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 201.

¹⁰⁰ Cf. SITBON-PEILLON B., « A la suite de L'évolution créatrice : Les deux sources de la morale et de la Religion. L'entropie, un principe social? », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 293 ss.

1.2.2.2. *L'élan vital*

Même si le concept bergsonien d'*élan vital* paraît très controversé, il demeure riche d'enseignements quand nous parcourons les écrits du philosophe. Au premier abord, nous admettons que sa définition est complexe. De plus, dans les passages où il se propose de le définir, il l'illustre bien plus qu'il ne l'explique, ce qui nous autorise à dire qu'il renvoie plus à une image qu'à une réalité ontologique. Il lui permet d'asseoir sa critique du réductionnisme de la vie et de spécifier l'essence de la vie, notamment la temporalité, l'imprévisibilité et l'indivisibilité qui la caractérisent. Autant dire que ce concept trouve finalement sa place dans tous les composants de la doctrine bergsonienne : métaphysique, anthropologie, morale et politique. Mais que signifie au juste cet *élan vital* ?

Bergson utilise ce concept pour traduire une réalité ontologique et biologique déduite, par analogie, de la réflexion et de l'analyse des données biologiques et historiques de l'humanité. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il revient sur sa définition du concept amorcée dans l'ouvrage de 1907 pour la compléter. Si dans son premier jet, le philosophe le présentait comme un argument dans sa réfutation du finalisme et du mécanisme ; dans l'ouvrage de 1932, il l'expose de manière plus élargie en huit caractéristiques réductibles à deux. D'une part, le philosophe français fait de l'*élan vital* le principe explicatif de l'évolution de la vie, c'est-à-dire le procédé par lequel la vie se construit et passe de l'unité originelle aux divers états. D'autre part, ce concept rend compte de l'essence irréductible de la vie, autrement dit de son dynamisme créateur, c'est en ce sens qu'il l'appelle aussi la *Vie*. Somme toute, ce concept bergsonien sert à expliciter le phénomène vital dans son essence et son progrès. Commentant cette définition de l'*élan vital*, la philosophe Nadia Yala Kisukidi en souligne la pertinence et les limites. Elle écrit à ce propos : « *Penser la vie à partir de l'image de l'élan vital est le point de départ d'une compréhension de la vie créatrice, et par suite, des difficultés qu'elle rencontre dans son déploiement créateur* »¹⁰¹. Ainsi cette image permet certes d'expliquer le processus vital, mais demeure insuffisant pour expliquer les déterminations du réel et de la vie c'est, du moins, ce que démontrent les travaux des bergsoniens modernes. Mais qu'en dit son auteur ?

Dans son exposé de 1932, Bergson revient d'abord sur la conception empirique de l'*élan vital* pour mettre en garde contre toute tentative de réduire la vie en réalité physico-chimique, bien que le vivant contienne des éléments physiques et chimiques dans sa composition, la vie dépasse l'ensemble des propriétés physiques et chimiques que saisit la science. La vitalité du vivant, son *élan vital*, ne rentre pas dans les systèmes scientifiques, puisqu'elle reste soumise à une totale indétermination, raison pour laquelle elle doit être étudiée comme telle. Ce que ne peut faire la science qui enferme son objet dans le principe de causalité. Appliqué à la théorie de la vie, ce principe de causalité supposerait que tous les êtres évoluent de manière identique depuis l'impulsion initiale jusqu'à l'homme, ce que réfute Bergson.

¹⁰¹ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 22.

De nos jours, l'essence créatrice de la vie, qui jusque-là échappait à la science, semble une évidence. L'astrophysicien Trinh Xuan Thuan, bien placé pour apprécier les limites de la science, témoigne qu'il y a un élan créateur qui intervient dans la constitution de l'univers, même s'il est difficile de le nommer. Il déclare : « *« Quelque chose règle » l'univers dès le début. Selon moi, ce n'est pas un dieu personnifié mais un principe créateur* »¹⁰². Tout porte à croire qu'il s'inscrit dans la logique bergsonienne quand il souligne ici l'insuffisance des constantes physiques à expliquer à elles seules l'émergence de la vie. Il y introduit même la notion de "principe créateur". Toutefois, cette avancée de la science contemporaine pose un problème, car même si elle prend conscience de l'acte créateur, comment réussira-t-elle à l'intégrer sans que ses paradigmes en soient ébranlés ?

Nous convenons qu'il semble difficile qu'elle y parvienne seule avec son analyse systématique. Pour contourner la difficulté, deux options s'offrent à elle. La première consiste à changer d'approche, sinon elle continuera dans sa reconstruction du vivant pour l'étudier sans jamais parvenir à le reproduire à l'identique. L'autre solution serait la collaboration avec la philosophie, thèse que défend Paul-Antoine Miquel quand il propose un dialogue, une sorte d' « *extension entre les limites internes au discours de la science sur les systèmes qu'elle analyse et l'interprétation conceptuelle que la philosophie va en construire* »¹⁰³. Cette nécessité d'allier science et philosophie se justifie par l'essence créatrice de la vie qui bouscule la conceptualisation classique de la science et de la philosophie. Ainsi, pour connaître objectivement le vivant, toutes ces disciplines doivent parvenir à une synergie, en croisant leurs approches. Telle est la leçon épistémologique que Bergson lègue à la postérité, en soulignant la nécessité de collaborer et de s'ouvrir aux autres disciples.

La seconde définition bergsonienne de l'*élan vital* renvoie à un argument brandi contre le mécanisme biologique des évolutionnistes. Contrairement à ses prédécesseurs, notamment Darwin et Spencer, Bergson met en avant deux principes pour expliquer la fragmentation de la vie, comme il l'appelle, ou l'évolution : la résistance de la matière et l'*élan vital*. En posant cette image comme principe explicatif, il se démarque d'un côté du néo-lamarckisme qu'il critiquait en 1907 ; de l'autre, du darwinisme. Dans l'ouvrage de 1932, il conteste surtout les principes darwiniens de concurrence vitale et de sélection naturelle, parce qu'étant insuffisants pour réfuter le mécanisme biologique, préoccupation qui lui tient à cœur. Comme il l'affirme, « *concurrence vitale et sélection naturelle ne peuvent être d'aucun secours pour résoudre cette partie du problème* »¹⁰⁴. Sa pensée s'insurge contre l'unité de la connaissance prônée par le mécanisme, que le darwinisme semble plutôt corroborer en soutenant l'idée d'un processus universel d'où découle l'homme par hasard, processus que le philosophe français

¹⁰² HENNING C., « Trinh Xuan Than, " Nous sommes des poussières d'étoiles " », Bayard, 01/12/2016 p. 5.

¹⁰³ MIQUEL P.-A., *Le vital : aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Éd. Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2010, p. 38.

¹⁰⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 57.

qualifie de mécanisme biologique aveugle. Pour Darwin, en effet, c'est la lutte pour la survie qui détermine l'évolution des espèces, car elle les pousse à se surpasser, idée que rejette le philosophe français, pour qui, « *il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant* »¹⁰⁵.

Toutefois, il approuve les notions darwiniennes de sélection, d'hérédité et d'adaptation qu'il transpose dans sa théorie, mais réfute leur fonction assignée par Darwin dans l'explication de l'évolution. Bergson demeure convaincu qu'aucun principe extérieur ne peut justifier les modifications profondes de la vie, comme le suggère le naturaliste. Il pense plutôt que la vie, depuis l'origine jusqu'à l'homme, suit une impulsion intérieure qu'il incombe de dévoiler.

Dans *Les deux sources*, il attribue à l'élan vital ce rôle de principe, quand il écrit : « *C'est une poussée interne passant de germe en germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute* »¹⁰⁶. Cette poussée, principe intérieur, s'oppose aux principes darwiniens qui opèrent des transformations externes, physiologiques. Par exemple, le principe d'hérédité du naturaliste anglais réduit la vie à un simple acte d'association et de transmission des caractères sélectionnés qui passerait de manière mécanique de l'ascendant au descendant. Pour Bergson, la vie « *ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement* »¹⁰⁷. Elle crée sans cesse des nouveautés de plus en plus complexes dans un processus graduel et irrégulier, en procédant par sélection et transmission. À l'opposé du naturaliste qui explique la disparition des organes et fonctions chez les espèces à partir de ce principe, le philosophe l'utilise pour expliquer l'émergence de nouveautés et la complication graduelle d'organes. Ce qui importe, à ses yeux, ce n'est pas ce qui a disparu, mais ce qui est créé. En outre, il pense l'acte de création comme un éclatement ou encore une dissipation de faits nouveaux dans l'univers.

Somme toute, les hypothèses darwiniennes de sélection, d'hérédité et de transmission contribuent à l'explication de l'évolution. Mais ne renvoie pas à la cause, comme le confirme son assertion : « *Le passage d'une espèce à l'autre s'est fait par une série de petites variations, toutes accidentelles, conservées par la sélection et fixées par l'hérédité* »¹⁰⁸. L'élan de vie progresse graduellement, avec une continuité entre les différentes étapes de la transformation et une direction commune. Sans cette continuité et cette unité, la vie irait dans tous les sens, comme semble le dire Darwin en appliquant les principes économiques de Malthus de sélection naturelle et de lutte pour la survie qui laissent le hasard dicter son sort à la vie.

Bergson lui attribue une direction déterminée que l'on peut percevoir *a posteriori*. Dans son langage, il évite de parler de finalité -préférant utiliser la notion *d'intention de la nature*- même si sa définition de la nature peut paraître ambiguë. Précisons

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 117.

cependant que la direction de la vie n'est ni homogène ni constante, puisque l'énergie originelle oriente l'évolution de manière indéterminée, ce qu'il dit autrement quand il affirme que la vie évolue « *sans pour autant viser des buts* »¹⁰⁹. En effet, les différentes orientations du mouvement vital semblent *a priori* inscrites dans un chaos, une certaine contingence, qui se donne à voir quand certaines espèces finissent dans l'impasse, d'autres bifurquent du tronc commun ou s'élèvent au sommet de l'arbre de vie. C'est pour reconstituer l'unité originelle de la vie que le philosophe fait de l'*élan vital* son principe de création de vie.

En résumé, Bergson utilise son image d'*élan vital* pour décrire l'essence de la vie et la cause de sa fragmentation. Car, en réalité, c'est la force vitale qui se développe en prenant des formes divergentes, comme le rappelle l'auteur de *L'évolution créatrice* : « *Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles* »¹¹⁰. Par conséquent, c'est la vie elle-même qui, dans son propre mouvement, génère de nouvelles formes, ce qui ramène les vraies causes de l'évolution, que l'intelligence cherchait à l'extérieur, à l'intérieur. Elles sont contenues de manière intrinsèque dans la vie même : ce sont la résistance de la matière brute et l'*élan vital*. De là, nous pouvons conclure que cette idée de causalité interne parachève la rupture entre le transformisme darwinien et l'évolution bergsonienne.

Par ailleurs, en considérant l'*élan vital* comme une des causes internes de l'évolution, Bergson fait du principe d'adaptation le moteur du progrès vital. Cette corrélation entre progrès et adaptation est aussi incluse dans cette image d'*élan vital*. De fait l'harmonie du monde organisé ne peut se concevoir sans l'effort d'adaptation que déploient les individus pour maintenir l'*élan vital*, effort qui vient de la faculté d'adaptation qui n'est autre que l'intelligence. Notre auteur affirme à ce propos : « *Je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal et qui ne se dégage définitivement que chez l'homme* »¹¹¹. Parce que le philosophe se représente la vie comme une succession de situations qui sollicitent en permanence une réponse de l'individu, il fait dépendre sa survie de sa capacité à s'adapter. Ainsi, cet effort individuel d'adaptation, que Bergson appelle le "*pur vouloir*"¹¹² devient le principe même de son existence.

Cette appellation, qui n'est pas sans rappeler le concept de "*Volonté de vivre*"¹¹³ de Schopenhauer, rapproche Bergson de ce philosophe allemand. Dans son étude comparative, Arnaud François met en évidence les deux raisons qui justifient l'affinité entre ces deux philosophes et Nietzsche, quand ils assignent à la vie une "*essence volitive*

¹⁰⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 104.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 18.

¹¹² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 239.

¹¹³ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 9.

*ou volitionnelle*¹¹⁴. Ces trois philosophes s'insurgent, d'une part, contre le mécanisme biologique de Darwin et de Spencer, en rejetant leurs principes explicatifs de la vie, que nous avons évoqués plus haut. Car, pour eux, la vie est irréductible au processus mécanique de conservation de soi ou d'adaptation. Elle est surtout "*conquête ou création*"¹¹⁵. D'autre part, c'est cette essence créatrice permettant à la vie de se réaliser que ces trois philosophes expriment. De ce fait, ils balayaient définitivement le finalisme, rejetant l'idée de plan préconçu pour la vie qui progresse par contingence. Dans son progrès, elle reste confrontée aux obstacles la contraignant à choisir toujours pour s'adapter ou pour les vaincre.

Malgré cette affinité, Bergson se démarque de ses devanciers en introduisant la conscience. Arnaud François fait remarquer qu'*« aucun des deux n'accepte de caractériser la volonté et la réalité essentiellement comme conscience »*¹¹⁶. Or, celle-ci reste déterminante pour sa théorie de l'évolution créatrice, il en fait même l'essence du principe qui se transmet entre les individus et les espèces. De là, nous pouvons déduire que tous les êtres dérivent de cette conscience originelle. Ainsi, apparaît la différenciation des êtres, masquant l'unité originelle de la vie. En ce sens, l'auteur de *L'énergie spirituelle* la compare à *« un obus lancé par un canon qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps »*¹¹⁷. Ce qui permet de penser que toute la création se présente comme la manifestation de l'unique mouvement de la conscience originelle qui, cependant, admet différents degrés tributaires des potentialités de l'individu et de l'espèce. Si l'humanité a réussi à dépasser les autres et à se hisser sur un sommet plus élevé c'est grâce à l'intelligence, triomphe de l'*élan vital* sur la matière.

Bergson fait de la résistance de cette matière la seconde cause de l'émergence de nouvelles espèces. Pour lui, le progrès de l'élan de vie dépend de sa capacité à triompher de la matière qu'il traverse. C'est dans cette optique qu'il présente la matière à la fois comme instrument et obstacle favorisant l'actualisation de la vie. Ainsi, chaque étape de la vie peut être perçue comme un obstacle franchi par l'*élan vital* ou encore un succès de l'énergie sur la matière. On comprend dès lors la définition bergsonienne de la notion d'adaptation comme faculté de résolution de problèmes¹¹⁸. Ici, le philosophe élargit la définition de Darwin qui réduit ces problèmes aux conditions extérieures. Ainsi, même s'il reprend autrement le principe d'adaptation, Bergson réfute son statut de cause que Darwin introduit dans la concurrence mortelle. Il s'indigne : *« Pourquoi donc la vie est-elle allée se compliquant, et se compliquant de plus en plus*

¹¹⁴ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2008, p. 9.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁷ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 99.

¹¹⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 117.

dangereusement ? »¹¹⁹. De cette indignation il ressort que chez lui le processus adaptatif oriente la vie vers le progrès et non vers la mort, puisque la capacité à s'adapter est une fonction inhérente à la vie.

Dans la pensée bergsonienne, la résistance demeure l'une des caractéristiques essentielles de la matérialité contribuant à la différenciation dans la vie. Par l'image de l'*élan vital*, il rend aussi compte de la tendance divergente entre la matière et l'élan comme acte créateur de la vie, ce qui lui fait dire que la vie est une « *réalité qui se fait à travers celle qui se défait* »¹²⁰. D'où la pertinente remarque de Miquel sur l'originalité bergsonienne quand il souligne que la vie en tant que tendance, chez Bergson, est « *dissipation créatrice* »¹²¹. Ce qui revient à dire que c'est à travers l'éparpillement de l'énergie créatrice que la vie se réalise dans une complexité imposée par les contraintes. En termes bergsoniens, nous dirons que c'est la résistance matérielle qui pousse l'*élan vital* à créer des formes de plus en plus élevées, à « *se diviser en chemin, partager entre des lignes d'évolution différentes les tendances dont il était gros* »¹²². Autant dire que les progrès, déviations, régressions et arrêts proviennent tous de cette confrontation entre la vie et la matière. Cependant, il n'y a création que lorsque l'*élan vital*, dans sa rencontre avec la matière, parvient à la propulser malgré la tendance contraire qu'elle oppose. En effet, dans leur confrontation, l'élan doit soit inverser le mouvement de la matière, soit la contourner pour progresser. S'il réussit à la pénétrer, il peut alors l'engager dans une nouvelle direction. Dans cette confrontation, la vie se dissipe certes, mais finit toujours par créer des espèces, raison pour laquelle Bergson explique le processus vital à partir du principe de différenciation.

Pour lui, la vie se fait elle-même en se modifiant, ce qui permet de concevoir son effort d'adaptation comme synonyme de réplique. Pour mieux exprimer cette corrélation, il convient de représenter la vie comme un grand organisme et les êtres comme des individus qui la constituent. De même que l'individu ne peut se concevoir sans l'organisme, car il a besoin de lui pour exister ; de même ce grand corps ne peut exister sans les individus qui le constituent. Parallèlement, chaque modification au niveau individuel entraîne des répercussions sur le grand organisme qu'est la vie. Ce qui revient à dire que c'est l'ensemble des transformations individuelles qui explique le progrès de la vie. Ainsi, l'acteur créateur de la vie se manifeste à travers les créations individuelles, ce qui autorise le philosophe à faire de l'individu un relais pouvant perpétuer l'acte créateur ou le dévier.

Précisons toutefois que l'*élan vital* peut aussi échouer devant la résistance de la matière. Parfois il se confronte à sa propre finitude, c'est-à-dire son incapacité à entraîner la matière dans son mouvement. Dans ce cas, sa progression semble en

¹¹⁹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 18.

¹²⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 248.

¹²¹ MIQUEL P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Editions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007, p. 16.

¹²² BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 19.

apparence compromise, comme le laisse entendre Bergson : « Dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière »¹²³, mais en réalité, elle ne s'estompe pas, puisque l'élan est éternel. Tout se passe comme si chez notre auteur l'exigence de création dépasse tout, autrement dit la vie ne peut arrêter de créer. Dans cette optique, même la finitude devient créatrice. En effet, face à la résistance matérielle qu'elle ne peut ni éviter, ni supprimer, la vie doit s'adapter en créant de nouvelles formes. Ainsi la création se présente comme une solution à la finitude de l'élan vital. Hans Driesch voit juste quand il souligne que la finitude de la vie est en fait liée à un besoin d'adaptation permanent et contingent. Il note : « Son harmonie n'est pas complète, par la simple raison que ce qu'on appelle « adaptation » a presque toujours lieu uniquement dans l'intérêt propre à l'espèce ou à l'individu »¹²⁴. De manière plus explicite, disons qu'il existe une hiérarchisation dans l'évolution, puisqu'elle reste proportionnelle à l'effort des individus qui demeurent tous limités à cause de leur élan fini. À cette finitude interne il faut ajouter aussi une finitude temporelle, la limite dans le temps.

L'élan vital symbolise aussi ce mouvement complexe de la vie qui porte sa propre finitude. C'est ce que donne à entendre cette assertion de Nadia Yala Kisukidi : « La vie se manifeste, sur notre terre, comme évolution créatrice, c'est-à-dire comme une création qui, prenant du temps, fait toujours l'expérience de sa propre limite »¹²⁵. De fait, ce principe vital s'inscrit dans la durée depuis son impulsion initiale et y progresse continuellement. Cette durée ou temps universel reste indéterminé. Pour d'aucuns, il a duré des milliers voire des milliards d'années, mais Bergson ne quantifie pas ce temps de l'univers, le plus important étant, pour lui, la corrélation entre la durée et l'élan vital. Il demeure convaincu que si la durée est l'attribut essentiel de la vie¹²⁶, l'indice de cette durée n'est autre que l'élan vital, ce qui rétablit la temporalité dans l'évolutionnisme. Par la même occasion, le philosophe réintroduit la créativité et la virtualité dans la vie.

Par ailleurs, en faisant de l'élan vital la principale cause de l'évolution de la vie, Bergson laisse subsister une certaine ambiguïté sur la relation entre la vie et l'élan vital, en posant un principe de double immanence. Il soutient d'une part que l'élan est contenu de manière intrinsèque dans la vie, comme le précise Arnaud François : « C'est l'image célèbre de l'élan vital qui est censée rendre compte de la force immanente à la vie, et le caractère conquérant ou créateur de celle-ci »¹²⁷, la vie aussi reste immanente à l'élan vital, son principe créateur. Mais, au fait, que faut-il entendre par cette double immanence ? Dans son ouvrage, *Bergson ou l'imagination métaphysique*¹²⁸, Paul-Antoine Miquel clarifie ce

¹²³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 105.

¹²⁴ FRANÇOIS A. et N.Y. KISUKIDI (dir.), *Annales bergsoniennes. VII, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 44.

¹²⁵ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 31.

¹²⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

¹²⁷ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, op. cit., p. 10.

¹²⁸ Cf. MIQUEL P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, op. cit., p. 12.

paradoxe qu'il appelle l'ontologie immanentiste. Nous convenons avec lui que Bergson inscrit la vie et l'élan dans une relation circulaire voire une tautologie, puisque la vie engendre l'élan et l'élan engendre la vie, ce qui explique que la vie reste son propre principe, autrement dit chaque acte de création qu'elle pose affecte son essence. En termes plus explicites, disons que les causes et les effets de ses transformations sont interdépendants, raison pour laquelle Miquel conçoit la causalité bergsonienne comme « *une causalité au sein de laquelle les causes, tout en commandant l'effet, sont en même temps incluses en lui. Ce qui se produit modifie ainsi la nature de ce qui fait que cela se produit* »¹²⁹. Cette causalité fait de la vie un processus d'autodétermination, parce que portant en elle la cause de son existence. Ainsi, la création de la vie devient irréversible et irréductible du fait de la conservation et de l'accumulation des causes dans le processus vital des espèces. Dans cette perspective, l'évolution vitale est assimilable à une sorte de mémoire vitale qui accumule et conserve le passé dans le présent.

Ici encore, Bergson emploie l'image de l'*élan vital* pour traduire la capacité de la vie à se propulser de manière irréversible du passé vers le présent. À ce titre, l'*élan vital* devient synonyme de la durée, même si en réalité ils demeurent distincts. Lorsque l'élan se différencie, c'est-à-dire prend les diverses directions que comporte la chaîne des espèces, il opère comme la durée. C'est cette analogie que Deleuze a la charge d'élucider à travers son illustration : « *Par exemple, la pure durée, à chaque instant, se divise en deux directions dont l'une est le passé, l'autre le présent ; ou bien l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements, l'un de détente qui retombe dans la matière, l'autre de tension qui remonte dans la durée* »¹³⁰. Qu'est-ce à dire, sinon que l'*élan vital* est un principe de différenciation puisque, par définition, la différenciation naît d'un mouvement virtuel qui s'actualise en créant des directions différentes comme le manifeste la création de la vie au fil du temps, idée que nous résume Miquel avec concision : « *La vie, comme activation de la dimension virtuelle de la durée est dépassement de soi, c'est-à-dire de la dimension matérielle que la vie contient et qui fait partie d'elle* »¹³¹.

En revenant au problème épistémologique du vivant, nous dirons que d'après Bergson, la réponse au problème de la connaissance du vivant se trouve dans le mouvement général de la vie dont l'harmonie se perçoit rétrospectivement si l'on parvient à une reconstruction de ses étapes évolutives. Parce qu'une émergence continue de nouveautés se perçoit dans l'être qui demeure toujours ouvert et donc rebelle à toutes catégories préétablies par l'intelligence, Bergson propose une approche intuitive de l'évolution de la vie. Partant de l'échelle des espèces et des analogies entre les fonctions et les organes de certains êtres vivants, il déduit l'existence d'un processus évolutif de la matière organique. Worms voit dans cette démarche bergsonienne une démonstration par analogie qu'il ne manque pas de souligner : « *L'analogie entre les*

¹²⁹ Miquel Paul-Antoine, « Bergson et Darwin » dans VIEILLARD-BARON J.-L. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 122.

¹³⁰ DELEUZE G., *Le bergsonisme, op. cit.*, p. 97.

¹³¹ MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?, op. cit.*, p. 11.

structures des êtres vivants renvoie à un principe causal unique et immanent, que vient résumer l'image de "l'élan" »¹³². De fait Bergson y dégage l'idée d'un élan vital comme principe d'« unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse infinie, supérieure à toute intelligence ». ¹³³ Notons, au passage, l'ambigüité de cette l'image d'élan vital qu'il désigne ici à la fois comme étant la cause et le mouvement vital lui-même.

En unifiant la vie par l'élan vital, Bergson propose un mécanisme biologique certes, mais rejette tout mécanisme aveugle, parce que ne s'appliquant pas uniformément aux êtres. Il conçoit un processus unique et indéterminé, comme il l'explique : « Chaque espèce particulière, dans l'acte même par lequel elle se constitue, affirme son autonomie, suit son caprice, dévie plus ou moins de la ligne, parfois remonte la pente et semble tourner le dos à la direction originelle »¹³⁴. De cette indétermination de la vie, le philosophe déduit d'ailleurs la capacité d'autodétermination et la liberté de tous les êtres vivants. Ce que confirme l'immanence de la liberté à la vie et au principe vital qui l'introduit dans la vie comme une pulsion naturelle, une potentialité de vie, de création et d'action. Ainsi, le processus bergsonien de la vie se décline comme un acte libre et *a priori* simple.

Cependant, cet acte de création s'avère plus complexe qu'il ne paraît. Il suppose au préalable un réservoir de virtualités d'où émerge toute la vie, étant donné que la création n'est qu'une actualisation de virtualités. Deleuze précise à juste titre que lorsqu'on parle d'élan vital « il s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser : c'est l'essence de la vie, de procéder "par dissociation et dédoublement", par "dichotomie" »¹³⁵. En un mot, la vie est un mouvement virtuel, une potentialité qui cherche à s'actualiser dans et par l'élan vital. Pour le démontrer, Bergson introduit une implication réciproque¹³⁶ et une coexistence des caractères essentiels de la vie avant de se dédoubler, ce qui explique par exemple la présence de l'instinct chez l'homme et une certaine intelligence latente chez l'animal. Il pose l'hypothèse d'une coexistence à l'état virtuel des différentes formes et déterminations de la vie qui s'actualiseront plus tard. De là, se dégage le second sens bergsonien de la notion de création. Contrairement au premier sens qui renvoie à une création *ex nihilo* de la vie, du moins à partir de la matière brute, le philosophe la définit comme une actualisation des potentialités de la vie. En instituant l'intuition comme méthode, il ramène la philosophie à la vie intérieure pour observer cette actualisation, ce qui justifie son insistance sur l'intériorité pour saisir l'absolu. Bergson traduit aussi cette idée d'intériorité par l'image de l'élan vital.

Cependant, même s'il accorde une importance capitale à l'intériorité, il n'annihile pas pour autant l'extériorité qui garantit l'objectivité de la réalité intérieure. Autrement dit, la vie appréhendée par intuition reste une réalité objective qui existe

¹³² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 207.

¹³³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 107.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁵ DELEUZE G., *Le bergsonisme*, op. cit., p. 96.

¹³⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

indépendamment de nous, c'est-à-dire à l'extérieur de nous aussi. L'auteur de *L'énergie spirituelle* écrit : « Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence »¹³⁷. Somme toute, l'extérieur existe comme l'intérieur, mais se présente à la conscience de manière symbolique. Une fois de plus, il utilise l'image d'*élan vital* pour traduire cette perspective dualiste de la création. Il déclare : « Un élan peut suggérer quelque chose de ce genre et faire penser à l'indivisibilité de ce qui en est extérieurement perçu »¹³⁸. N'est-ce pas là une invitation à concilier les deux faces de la vie, intériorité et extériorité, pour l'étudier dans sa continuité. D'ailleurs, selon Bergson, la connaissance intérieure ou intuitive ne remplace ni ne dispense de l'observation extérieure de la nature. Aussi prend-il en considération les conditions extérieures, parce que la vie se dévoile comme un phénomène aux effets doubles. Nous pouvons même emprunter la définition du système scientifique chez Paul-Antoine Miquel pour l'appliquer à la vie, en disant que la vie est une structure qui n'a un dedans que parce qu'elle a un dehors¹³⁹ où se donne aussi à voir son action créatrice.

Bergson illustre ce dédoublement à partir de l'image de la main et de la limaille de fer. Il affirme : « Plus l'effort de la main est considérable, plus elle va loin à l'intérieur de la limaille. Mais, quel que soit le point où elle s'arrête, instantanément et automatiquement les grains s'équilibrent, se coordonnent entre eux »¹⁴⁰. C'est dire que l'élan créateur, qui opère à l'intérieur, produit aussi des effets extérieurs perceptibles. Le dilemme qui se pose alors c'est que l'intuition proposée comme méthode semble plus adaptée à l'intériorité qu'à l'extériorité. Comment, dès lors concilier l'extériorité et l'intuition ? Miquel est d'avis qu'il faut penser autrement cette méthode, en la redéfinissant. Lui-même entend par intuition une « réflexion »¹⁴¹ c'est-à-dire une action de l'intelligence qui part des faits aux concepts, plus précisément un effort dialectique de l'intelligence visant à embrasser le domaine psychologique et les phénomènes naturels, d'où la nécessité d'allier philosophie et science pour effectuer le passage du psychologique à l'universel.

Au final, tout porte à croire que la notion d'*élan vital* concilie l'un et le multiple dans la pensée bergsonienne. Aussi donnons-nous raison à Nada Yala Kisukidi quand elle affirme : « Un, comme acte simple, et multiple, comme puissance virtuelle de différenciation, l'élan vital caractérise l'exigence créatrice de la vie en tant qu'elle se manifeste dans ce qu'elle réalise, les êtres vivants »¹⁴². Il reste évident que même si la vie est généralement découpée en état végétal et état animal, ce découpage n'est que méthodique, puisque toutes ses étapes s'imbriquent dans une continuité. Pour mettre en exergue cette unité, Bergson

¹³⁷ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 35.

¹³⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 119.

¹³⁹ Cf. MIQUEL P.-A., *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Editions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2011, p. 32.

¹⁴⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 96.

¹⁴¹ Cf. MIQUEL P.-A., *Le vital*, op. cit., p. 47.

¹⁴² KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, op. cit., p. 23.

préfère parler de tendance de la vie puisque « l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan ». ¹⁴³ Il substitue la notion de tendance à celle d'état pour traduire cette réalité vitale indivisible, afin d'éviter toute ambiguïté étant donné que la notion d'état peut renvoyer tantôt à la stabilité tantôt à la variation. Or la notion de tendance inclut le *devenir* et la création. De ce qui précède, retenons que la notion d'*élan vital* englobe un éventail de significations que Worms tente de synthétiser :

« L'élan vital illustre le fait que la vie est un acte unique, opposé cependant à un obstacle ou à une résistance ; à cela il faut ajouter l'élément de durée ou de création temporelle, et du coup de division et de participation : l'élan se divise en espèces et organismes, mais chacun d'eux y participe et garde quelque chose, à des degrés divers, de son unité et de son intégralité » ¹⁴⁴.

Cette riche sémantique rend parfois insaisissables les thèses bergsoniennes qui, pourtant, demeurent pertinentes. Partant du problème conceptuel que pose la vie dans son écoulement, le mérite de Bergson réside dans la création du concept d'*élan vital* pour l'exprimer. Même si le philosophe le présente comme une image, cette présentation ne remet nullement en cause la réalité ontologique et biologique qu'il cherche à traduire. Sa théorie de la vie condense toute l'histoire, de la matière brute à la divinité, dans un mouvement progressif, continu et irréversible. Somme toute, il apporte une révolution dans l'évolutionnisme, en passant d'une évolution biologique à une évolution psychologique de la vie.

1.2.2.3. **De l'évolution biologique à l'évolution spirituelle**

1.2.2.3.1. **L'évolution biologique de l'impulsion initiale à l'homme**

Fidèle à l'évolutionnisme, Bergson conçoit la vie comme un processus qui part de l'impulsion initiale, que l'on fait correspondre au Big-Bang, explosion qui a libéré une énergie déclenchant le processus. La notion bergsonienne de Vie renvoie aussi à cette énergie initiale qui cherche à s'accomplir dans l'univers. Ce processus commence avec l'insufflation de l'*élan vital* dans la matière inerte, ce qui donne naissance à la matière vivante à partir de laquelle sont créées les espèces dans un processus complexe, voire chaotique en apparence. De fait, face à la résistance de la matière, l'*élan vital* est contraint de s'arrêter ou de dévier à plusieurs reprises. À cause des bifurcations et stationnements, le mouvement vital devient imprévisible. De là, apparaît la première difficulté à en saisir les sens. Une seconde difficulté réside dans l'impossibilité de reconstituer intégralement l'évolution des espèces. L'on comprend dès lors que,

¹⁴³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 100.

¹⁴⁴ WORMS F., *Le vocabulaire de Bergson*, Nouvelle édition., Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2013, p. 23.

malgré les efforts considérables de la paléontologie, sur laquelle s'appuie Bergson, il manque encore plusieurs maillons de la chaîne de la vie.

Malgré ces difficultés, nous pouvons retenir que les théories évolutionnistes soutiennent l'existence d'un long processus ininterrompu englobant toutes les formes de vie, des microparticules à l'homme, créant ainsi une chaîne de solidarité entre tous les éléments de l'univers. L'astrophysicien Trinh Xuan Than nous livre une belle synthèse de cet élan de vie :

*« Nous sommes des poussières d'étoiles. Tous les atomes qui composent nos corps ont été fabriqués dans les étoiles, sauf l'hydrogène et l'hélium qui ont été faits dans le Big Bang. Nous partageons tous la même géologie cosmique, nous sommes les frères des bêtes sauvages et les cousins des coquelicots des champs. Tous interdépendants »*¹⁴⁵.

En somme, c'est le même courant qui traverse tous les êtres vivants. Certes, beaucoup d'entre eux ont disparu sans laisser de traces et d'autres se sont considérablement transformés au cours de l'histoire. Mais lorsqu'on reconstitue l'évolution des espèces, on retrouve les grandes étapes de la vie que retient la paléontologie : l'apparition du règne végétal, l'apparition du règne animal et l'apparition de l'humanité. Cette division tripartite de la vie nous la retrouvons dans la théorie évolutionniste de Bergson.

Ce dernier fait correspondre le début de la vie à l'émergence d'une énergie libérée de la matière inerte dans des conditions encore inexplicables par la science. En progressant, cette énergie originelle s'est scindée en différentes directions. Ce qui confirme l'idée de dissipation comme une des causes de la variation des espèces. À scruter de près, le passage de la matière inerte à la vie s'opère sous la forme de photosynthèse d'abord, puis de transmission de l'énergie produite par la plante à l'animal pour être consommée. Bergson explique :

*« Cette énergie a été lentement, graduellement, empruntée au soleil par les plantes ; et l'animal qui se nourrit d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'un animal qui s'est nourri d'une plante, etc., fait simplement passer dans son corps un explosif que la vie a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire »*¹⁴⁶.

De là, se dessinent les deux principales fonctions de la vie, celle d'accumuler l'énergie et celle de la dépenser, qui par ailleurs différencient le monde végétal et le monde animal. Le règne végétal exerce la première : l'accumulation de l'énergie, et le règne animal exerce la seconde fonction : la dépense d'énergie. L'auteur de *L'évolution créatrice* expose brièvement le processus de cette énergie originelle entre l'impulsion initiale, le règne végétal et le règne animal qu'il développe davantage, parce que sa définition de la vie trouve toute sa pertinence chez l'animal et chez l'homme. À ses yeux, si « *la vie vise essentiellement à capter de l'énergie utilisable pour la dépenser en action explosive* »¹⁴⁷, seuls les plantes et les animaux ont réussi à capter et à dépenser l'énergie, parce qu'étant doté de métabolismes leur permettant de produire et d'emmagasiner

¹⁴⁵ HENNING C., « Pèlerin », *op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 256.

des énergies pour la conservation de la vie. Ainsi, l'énergie originelle aurait d'abord créé le règne végétal, avant de passer au règne animal.

Ce passage du règne végétal au règne animal pose toutefois le problème de la continuité ou de la discontinuité entre les deux règnes. Autrement dit, quelle différence existe-il entre le règne végétal et le règne animal ? Sans nul doute, dans la perspective bergsonienne, il s'agit avant tout d'une différence de nature entre les deux règnes. Frédéric Worms la ramène à trois aspects¹⁴⁸ : le mode d'alimentation, la mobilité et la conscience. Parce que le mode d'alimentation à lui seul ne suffit pas à définir la vie, il faut ajouter d'autres caractéristiques, la plus essentielle étant la conscience qui apparaît avec le cerveau, qu'il définit d'ailleurs comme « *la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu* »¹⁴⁹. Même si le système nerveux provient de l'élan de vie, seul le règne animal le possède, ce qui le spécifie par rapport au végétal et le hisse haut dans l'arbre de vie. Il faut préciser que, dans l'optique bergsonienne, la supériorité d'un organisme demeure tributaire de son système nerveux ou système sensori-moteur. Il affirme : « *On pourra dire qu'un organisme supérieur est essentiellement constitué par un système sensori-moteur installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation, de sécrétion, etc.* »¹⁵⁰. Il va plus loin dans son propos en faisant dépendre du cerveau le progrès du vivant. « *De la plus humble Monère jusqu'aux Insectes les mieux doués, dit-il, jusqu'aux Vertébrés les plus intelligents, le progrès réalisé a été surtout un progrès du système nerveux* »¹⁵¹.

Le cerveau devient, de ce fait, un critère permettant d'établir une certaine hiérarchie entre les vivants. Si le règne végétal occupe la dernière place, c'est parce qu'il est privé du cerveau et de la fonction sensorimotrice. Il faut admettre que dans ce règne, la matière a réussi à endormir la conscience, raison pour laquelle chez la plante, observe notre penseur, « *automatisme et inconscience sont la règle* »¹⁵². Cette privation l'empêche de se mouvoir et le condamne à se nourrir sur place. À l'opposé, le règne animal a développé la mobilité en allant à la recherche de sa subsistance, parce que l'élan vital lui a octroyé la capacité de se déplacer.

En outre, plus qu'une opposition entre fixité/mobilité, les deux tendances développées par la plante et par l'animal instaurent une différence de nature entre les deux espèces. Bergson établit une relation étroite entre la mobilité et la conscience, puisque c'est la conscience qui dicte le choix de la mobilité. Or, si la plante est inconsciente par nature, elle ne peut que demeurer statique. Cette inconscience explique l'évolution des espèces végétales dans la même aire géographique, tandis que l'évolution du règne animal inclut la mobilité. Du fait de cette différence de nature, l'évolution de l'un ne dépend pas de l'évolution de l'autre. En ce sens, observe Worms :

¹⁴⁸ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 218.

¹⁴⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 263.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵² BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 20.

« L'animal n'ajoute pas au végétal des nouveaux caractères fixes et logiquement incompatibles avec les précédents, mais au contraire la différence entre l'animal et le végétal résulte d'une soustraction, d'une dissociation entre des tendances qui, ayant été d'abord mélangées, garderont une fois devenues incompatibles des traces l'une de l'autre »¹⁵³.

En définitive, la corrélation entre mobilité, cerveau et conscience permet à Bergson d'élaborer une étude psychologique de l'évolution. En faisant de la conscience humaine le sommet de la manifestation de la Conscience universelle, il confirme la prééminence de l'espèce humaine qui a réussi à se transformer pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui. Toutes les autres espèces ont été arrêtées dans leur évolution, seule la conscience humaine a pu aller au sommet de l'évolution, faisant de l'homme « *le terme et le but de l'évolution* ». ¹⁵⁴ Ainsi tout le processus vital depuis ses origines semble conduire à l'apparition de l'homme. Pour le comprendre, suivons l'évolution psychologique du règne animal.

1.2.2.3.2. **L'évolution psychologique ou de la torpeur à la conscience de soi**

Le processus vital chez Bergson se donne à voir sous deux dimensions complémentaires : biologique et spirituelle. D'une part, la dimension biologique se perçoit à travers la chaîne solidaire entre les individus, qui fait de la vie un courant d'interdépendance. De l'autre, la vie se présente aussi comme une réalité psychologique ou Conscience, dont l'explication dépasse l'espace et l'intelligence. Son histoire ininterrompue depuis ses origines est loin de connaître sa fin, ce qui justifie le choix bergsonien de l'intuition comme méthode. Cette énergie originelle sera la clé de lecture du versant psychologique de l'évolution.

Dans le second chapitre de *L'évolution créatrice* consacré à sa théorie psychologique de la vie, Bergson pose d'abord l'idée d'une Conscience universelle comme racine de l'arbre généalogique de la vie¹⁵⁵. Cette conscience originelle, qui se présentait sous forme de « *simple masse de gelée protoplasmique comme celle de l'amibe [...] déformable à volonté [...] vaguement consciente* »¹⁵⁶, a donné naissance à trois types de conscience : la torpeur, l'instinct et l'intelligence correspondant respectivement aux principales branches de la vie : les végétaux, les animaux et l'humanité.

Dans un premier temps, cette conscience avait la possibilité de choisir entre deux voies, celle de la torpeur et celle de la conscience, choix qui comporte des enjeux existentiels. Si le vivant opte pour la torpeur, il « abandonne *la faculté d'agir et de choisir dont elle porte l'ébauche* »¹⁵⁷, ce qui le condamne à l'immobilité. Il devient donc dépendant

¹⁵³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 219.

¹⁵⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 265.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁶ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 11.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

de son milieu pour survivre. Dans le cas contraire, si l'*élan vital* emprunte la voie de la conscience, l'individu « *s'oriente dans le sens du mouvement et de l'action* »¹⁵⁸ et jouit d'une liberté d'action et de mobilité, liberté qui peut cependant l'exposer au risque et à l'aventure. Ces deux voies renvoient à celle du règne végétal et à celle du règne animal. À ce stade du développement, la conscience demeure encore une virtualité qui ne s'actualisera qu'avec l'humanité.

À l'intérieur du règne animal, la différenciation s'opère au niveau physiologique et intellectuel. Bergson établit une différence entre le cerveau de l'animal et celui de l'homme qui ne tient ni au volume ni à la complexité, mais à leur puissance motrice, puisque l'un produit des mouvements mécaniques et l'autre, des actions libres. L'exemple des abeilles ayant acquis un mode de vie et d'organisation, qu'elles reproduisent de génération en génération, nous édifie davantage. Ce mécanisme chez l'animal relève de l'instinct que l'homme seul peut rompre grâce à sa conscience. En somme, si le propre du cerveau est d'élaborer des mécanismes moteurs, seule la conscience peut libérer l'homme de l'automatisme biologique. Aussi doit-il sa liberté à cette faculté « *qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer* »¹⁵⁹.

L'apport de la conscience ne se limite pas à la liberté humaine, elle justifie aussi la nécessité du langage et de la société qui viennent en appoint au cerveau. Dans la théorie bergsonienne, le langage et la vie sociale spécifiques à l'homme constituent une ligne de démarcation entre l'humanité et l'animalité c'est, du moins, ce qui ressort de son affirmation : « *Notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que des signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent [...] le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution* »¹⁶⁰. Ce succès se perçoit mieux lorsqu'on retrace l'évolution spirituelle dans le règne animal.

De prime abord Bergson établit une différence intellectuelle entre l'homme et les autres animaux. Pour lui, dans le règne animal, deux tendances se sont dégagées du mouvement vital, l'instinct et l'intelligence, qu'il définit comme « *deux formes de l'activité psychique, [...] deux méthodes différentes d'action sur la matière inerte* »¹⁶¹. Ces deux tendances renvoient à deux facultés issues de la conscience originelle et développées face à la résistance de la matière. Elles se sont dissociées pour donner les deux grandes directions de la vie animale : celle des Arthropodes et celle des Vertébrés. Chez les Arthropodes, l'évolution a abouti à l'instinct ; chez les Vertébrés, à l'émergence de l'intelligence. Précisons que l'instinct comme l'intelligence ont une finalité pratique, parce qu'étant tournés vers l'action. Bergson écrit à ce propos : « *Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, par conséquent variables et*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 265.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

imprévus ; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables »¹⁶². L'utilisation de ces instruments physiologiques ou artificiels vise la conservation de la vie.

Par ailleurs, ces deux facultés correspondent respectivement aux deux modes de connaissance, l'intuition et la rationalité, spécifiques à l'animal et à l'homme. Cependant, il convient de noter que les deux facultés sont interdépendantes et peuvent même cohabiter. Elles sont d'ailleurs latentes dans les grandes lignes de la vie, mais de manière disproportionnelle. Chez l'homme les deux coexistent et c'est l'intelligence qui prime sur l'intuition. Par contre, chez l'animal, c'est uniquement l'instinct qui règne. En résumé, l'instinct demeure coextensif au règne animal y compris l'homme, mais l'intelligence demeure spécifique à l'homme.

Dans la logique bergsonienne, on ne peut attribuer l'intelligence à l'animal, car elle n'est que l'apanage de l'homme. En réalité, "l'intelligence de l'animal", si l'on peut s'exprimer ainsi, reste en latence dans son évolution. Elle est dominée par l'instinct mécanique, raison pour laquelle l'animal reste un être inconscient. À l'opposé, l'être humain reste conscient, c'est-à-dire capable de réfléchir, parce que doté d'intelligence, comme le confirme Bergson : « *Plus un animal est intelligent, plus il tend à réfléchir sur les actions* »¹⁶³. On devine aisément la place privilégiée qu'il assigne à l'homme, en tant qu'être conscient, le seul capable de fabriquer, si l'on se réfère à sa définition de la conscience : « *La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant* »¹⁶⁴. Cette capacité d'action lui confère aussi un statut unique dans la nature : celui de maître, idée que sa définition du verbe fabriquer met en évidence : « *Fabriquer consiste à informer la matière, à l'assouplir et à la plier, à la convertir en instrument afin de se rendre maître* »¹⁶⁵. Ainsi, la Conscience originelle atteint son paroxysme avec l'espèce humaine, en devenant une « *intelligence fabricatrice* »¹⁶⁶, c'est-à-dire une faculté de réflexion, d'invention et de création. C'est cette "intelligence fabricatrice" qui évolue au rythme des inventions d'outils et productions techniques. *Les premières armes et les premiers outils*¹⁶⁷ marquent la date de l'apparition de l'humanité, thèse qui confirme l'antériorité de l'*Homo faber* par rapport à l'*Homo Sapiens*.

En conclusion, il ressort de l'étude comparative entre l'intelligence et l'instinct une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, mais aussi une complémentarité entre ces deux facultés, comme le sous-entend le philosophe : « *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces*

¹⁶² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 22.

¹⁶³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 188.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹⁶⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 222.

¹⁶⁷ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 138.

choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais »¹⁶⁸. Dans l'humanité, ces deux facultés vont coexister et s'associer, comme nous le verrons plus loin, pour donner à l'homme la capacité de créer sa propre personnalité.

Bergson dépasse l'évolutionnisme classique en présentant l'homme non seulement comme être doué d'intelligence, mais surtout un être moral, sans pour autant l'isoler du processus général de la vie. Au contraire, il lui fait profiter des atouts des autres espèces qu'il adapte à son être. L'auteur de *L'évolution créatrice* conclut : « *L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus sur lequel devait pousser l'homme lui-même ou un être qui, moralement, lui ressemblât* »¹⁶⁹. Ainsi, l'anthropologie bergsonienne ouvre sur la morale comme étant la plus haute détermination de la vie. Cette dimension morale est aussi incluse dans l'essence humaine qu'il définit comme une tendance spirituelle.

« *Les éléments d'une tendance, écrit-il, ne sont pas comparables, en effet, à des objets juxtaposés dans l'espace et exclusifs les uns des autres, mais plutôt à des états psychologiques, dont chacun, quoiqu'il soit d'abord lui-même, participe cependant des autres et renferme ainsi virtuellement toute la personnalité à laquelle il appartient* »¹⁷⁰.

Comme nous le verrons dans notre troisième partie, la morale occupe une place de choix dans sa pensée, raison pour laquelle il considère création de la personnalité morale comme finalité de la vie. Cette personnalité se construit de manière individuelle et intelligente dans un processus social et moral. Dans cette optique, l'homme représente non seulement le triomphe de la conscience morale, mais le prolongateur de l'élan créateur. De fait, seul l'homme possède la capacité de continuer l'action créatrice de la vie, en se forgeant sa propre personnalité. Patricia Verdeau définit à juste titre cette personnalité bergsonienne comme une conscience créatrice qui « *actualise les virtualités créatrices de la vie* »¹⁷¹. Cette puissance créatrice qui s'étend à la morale confirme la spécificité humaine dans la nature. Cette conviction bergsonienne se justifie par son humanisme. Tout se passe comme si « *l'intention de la nature* » prévoyait de faire de l'être humain le seul être intelligent capable de dominer l'instinct et de s'autodéterminer, de se libérer des pulsions naturelles et de prendre conscience de son être et de la vie dans son dynamisme créateur. Patricia Verdeau explicite encore : « *L'humanité correspond à l'unique place de la personnalité créatrice [...] la personnalité serait donc ce privilège humain par lequel la capacité à se dépasser permet d'appréhender une évolution créatrice générale* »¹⁷². C'est grâce à son intelligence et à l'intuition qu'il parvient à saisir « *l'intérieur de l'élan vital, sa signification et sa destination* »¹⁷³, connaissance qui échappe aux autres vivants. En réalité c'est cette évolution intellectuelle et morale qui fait de l'homme le maître de la nature et son propre maître.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷¹ VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne, op. cit.*, p. 201.

¹⁷² *Ibid.*, p. 199.

¹⁷³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 265.

Par ailleurs, si la personnalité est le sommet de la création chez Bergson, il se pose alors la question du processus de sa construction. Pour lui, l'homme dispose d'une force créatrice issue de l'élan vital lui permettant de modifier sa nature, c'est-à-dire de suivre une autre tendance que celle impulsée par la nature. Il s'assigne sa propre direction, créant de ce fait sa propre personnalité qui se résume à un ensemble des caractères acquis au cours de l'existence individuelle. Cependant cette personnalité demeure dynamique et évolue avec la vie, raison pour laquelle Bergson la décrit comme une virtualité que l'homme actualise en s'adaptant à son environnement. Elle n'est pas un produit prédéterminé mais, pour utiliser l'expression du philosophe, "une création de soi par soi". Cette conception de la personnalité permet aussi à Bergson de soustraire l'homme du déterminisme. À ce titre, l'homme devient libre et responsable.

Cependant, la construction de la personnalité s'opère en interaction avec la société, à travers l'éducation. Pour Bergson, l'indiscipline naturelle et l'ignorance, qui caractérisent l'enfant, justifient la nécessité de l'éducation¹⁷⁴ sociale pour l'aider à se construire harmonieusement. Faisant écho à Bergson, Karsenti atteste : « *C'est seulement l'éducation, comprise comme une attribution, dotation, revêtement de structures externes à des fins vitales, qui vient pallier ce manque constitutif* »¹⁷⁵. Ainsi, la personne trouve dans la société un support incontournable pour son accomplissement. L'homme est appelé à développer son "moi social" en relation avec les autres, passant du statut d'individu à celui de personne consciente et sociable. La personne ne peut s'isoler de la société parce qu'elle « *sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'[elle] doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, et cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement* »¹⁷⁶. Cette perception de sa dimension sociale lui fait prendre conscience de la place essentielle de la solidarité et de la morale dans sa vie. Il forge sa personnalité, en se soumettant à l'ordre social établi sans renoncer à son jugement. Pour le bien vivre ensemble, chaque personne doit donc jouer pleinement son rôle social, comme il le soutient :

« *C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle* »¹⁷⁷.

Ces propos ne corroborent nullement le déterminisme sociologique, parce que la construction de la personnalité reste un acte individuel, une "création de soi par soi", selon l'expression bergsonienne, que le sujet accomplit tout en l'adaptant aux exigences sociales, processus qui dure toute la vie.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁵ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1485, 2012, p. 29.

¹⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 12.

En résumé, l'homme travaille sans cesse à l'amélioration de son univers et de son être. Devant le succès industriel spectaculaire qui a profondément révolutionné sa vie tant du point de vue économique, que moral et politique, on ne peut qu'admirer son ingéniosité. Cependant, cette révolution industrielle n'a pas manqué d'angoisser l'homme et de susciter des interrogations : jusqu'où ira l'intelligence dans sa création ? Cette faculté d'adaptation pour la survie, se limitera-t-elle à sa finalité ?

Cette angoisse existentielle se fonde sur les paradoxes de l'intelligence, que Bergson développe dans *Les deux sources de la morale et de la religion* comme nous le verrons plus loin. Le philosophe y explique comment celle-ci s'est retournée contre l'homme, pour devenir la grande déstabilisatrice ayant favorisé la fabrication d'un arsenal guerrier redoutable capable de tuer des millions d'êtres humains en un temps record. Les conflits armés résultent justement de ces déviations intellectuelles. Or, même si Bergson donne l'exemple de l'Europe de l'entre-deux-guerres pour les illustrer, celles-ci se retrouvent en réalité dans toutes les sociétés. Tout porte à croire que l'intelligence est naturellement exposée aux déviations. Mais, en fait, c'est parce qu'elle jouit d'une liberté de création qui parfois échappe à son contrôle, qu'elle sombre dans les immoralités. Malgré ses limites, ainsi que le remarque Worms, « *l'intelligence ne cesse pas pour autant d'être un succès, en un sens adaptatif et cependant ontologique, peut-être même le plus grand succès de la vie ; mais justement ce succès pratique se payera d'une perte métaphysique* »¹⁷⁸.

Ce problème de l'immoralité est à l'origine de la réflexion de Bergson qui aboutira à l'élaboration de sa théorie de l'amour, dans laquelle il pense l'amour comme une réalité inhérente à la vie. Tel est l'enjeu du passage bergsonien d'une théorie de la vie à une métaphysique de l'amour.

1.3. LE PASSAGE DE LA THEORIE DE LA VIE A LA THEORIE DE L'AMOUR

Le processus englobant la matière et l'esprit se décline en apparence comme dualisme, mais Bergson le pense comme une unité complexe qui se comprend de différentes manières. Cette possibilité d'une lecture pluraliste nous a permis, dans notre recherche philosophique, de déceler deux théories évolutionnistes : une *évolution de la vie* et une *évolution de l'amour* dans son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. Cette duplication de l'évolution est possible grâce aux principes d'*élan vital* et d'*élan d'amour* qui en constituent les clés de lecture. Selon l'auteur, la Vie se définit comme une unique source d'où jaillissent deux élans, un *élan vital* et un *élan d'amour*, qui propulsent respectivement la vie et l'amour dans l'humanité depuis ses origines.

Dans notre étude, nous avons choisi d'analyser le processus de l'*élan d'amour*, qui n'est rien d'autre que la théorie bergsonienne l'amour. Si, nous avons exposé d'abord le processus vital, que les travaux de nos devanciers ont décrypté dans toute sa

¹⁷⁸ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 220.

dimension et avec compétence, c'est afin de mieux asseoir le processus de l'amour qui évolue en parallèle avec lui. Au passage notons que Bergson n'annonce pas explicitement l'idée d'une évolution créatrice de l'amour, ni d'ailleurs d'une évolution créatrice de la conscience, mais simplement une évolution créatrice de la *Vie* qui renferme la conscience et l'amour en tant que caractéristiques de son essence.

Selon lui, la vie se manifeste sous ces deux aspects dans l'humanité, ce qui fait d'elle la seule espèce consciente et capable d'aimer au-delà de l'amour naturel commun à tous les vivants parce qu'immanent à la vie. Ces deux déterminations vitales se dessinent en toile de fond du processus moral, religieux et politique exposé dans l'ouvrage de 1932. De fait, l'élargissement de sa théorie de la vie à la morale, à la religion et à la politique ne peut se comprendre sans le concept d'amour et son corollaire l'*élan d'amour*, puisqu'il correspond au principe d'ouverture permettant à l'humanité de se transcender et de se métamorphoser pour devenir une surhumanité ou l'*humanité divine*. Cet itinéraire de l'amour se reconstitue aisément si nous suivons le mouvement de l'*élan d'amour* qui, en réalité, se confond avec celui de l'*élan vital*, ce qui nous permet d'envisager une théorie évolutionniste de l'amour chez Bergson, parallèle à l'évolution psychologique de la vie, telle que nous l'avons exposée dans le précédent chapitre.

Soulignons, dès à présent, que l'auteur ne consacre pas un long développement à l'évolution de l'amour et au principe d'*élan d'amour*, comme en témoigne la pauvreté des références sur la question chez Bergson lui-même et chez ses commentateurs. Ce qui ne signifie pas que l'amour est de moindre importance pour lui. Bien au contraire ! Autrement, pourquoi le philosophe choisirait-il de conclure ses réflexions philosophiques sur la question de la fraternité dont le ciment ne peut être que l'amour ? Partant de son intention de dévoiler le véritable sens de l'amour, intention annoncée déjà dans *L'évolution créatrice*, nous sommes autorisées à penser que le philosophe a voulu faire de sa théorie de l'amour le *summum* de sa philosophie. Nous irons même plus loin en disant que sa théorie de l'amour traduit sa conviction ultime du sens véritable qu'il assigne à la vie. Du fait de l'importance accordée à l'amour dans un contexte mondial dominé par les tensions et les guerres, contexte dans lequel l'humanité semble vouée à la haine et à la mort, nous pouvons deviner les raisons pour lesquelles Bergson ne développe pas assez sa théorie de l'amour. Aussi pouvons-nous avancer que la brièveté de sa théorie de l'amour se comprend si nous combinons les facteurs temps et santé chez lui. Pourtant la densité de ses propos dans *Les deux sources* donne assez de matière pour analyser et expliciter sa métaphysique de l'amour.

Une précision conceptuelle s'impose cependant afin d'éviter toute équivocité ou incompréhension quand nous parlons de métaphysique bergsonienne de l'amour. De toute évidence, le vocable "amour" entre dans la catégorie des mots usités et ambigus qu'il faut employer avec prudence, raison pour laquelle une définition du terme s'impose. Soulignons dès à présent que notre recherche ne se limite pas à une étude sémiotique du concept "amour" dans la pensée bergsonienne, mais nous entendons exhiber sa théorie évolutionniste de l'amour implicite à sa pensée de 1932. Nous restons convaincues qu'il y propose une théorie de l'amour concomitante et analogue à la théorie de la vie, qui retrace l'amour dans son évolution depuis l'origine de la vie

jusqu'à la fin de la vie, un processus qu'il pense inachevé, puisqu'il doit aboutir à la création de l'*humanité divine*, c'est-à-dire une humanité toute consacrée à l'amour.

Cette définition ultime de l'amour bergsonien est précédée par d'autres que nous retrouvons dans ses premiers écrits. En parcourant ces derniers, force est de constater que le philosophe livre des acceptions de l'amour aussi disparates que contradictoires dans son corpus. Et ce n'est que dans le dernier écrit qu'il lui réserve le sens que nous dévoilons dans cette présente étude, d'où l'intérêt pour nous de revisiter ses premières conceptions de l'amour.

1.3.1. Les conceptions bergsoniennes de **l'amour**

1.3.1.1. *Du sentiment au principe de moral*

1.3.1.1.1. **L'amour, un sentiment**

L'amour se définit en général comme un sentiment affectueux d'intensité variable que l'on peut éprouver pour différents objets. Dans le *Dictionnaire Larousse*, il est clairement signifié qu'il renvoie à un « *sentiment très intense, englobant la tendresse et l'attraction physique qui unit deux personnes* »¹⁷⁹, et suivant le lien d'affinité ou de consanguinité, la notion d'amour sera accompagnée d'un qualificatif spécifiant le type de relation. C'est en sens qu'on parle d'amour conjugal, d'amour filial, d'amour paternel ou maternel, d'amour fraternel, etc.

Dans ses premiers écrits, Bergson le concevait aussi comme un sentiment, c'est-à-dire un état d'âme propre aux êtres humains, né de la rencontre de l'homme avec ses semblables. Une fois déclenché par ce premier contact, l'amour est destiné à grandir, à s'intensifier jusqu'à prendre le contrôle de la personnalité et de la raison de celui qui l'éprouve et même à dépasser l'homme, l'ouvrant à l'absolu. Il le décrit comme « *un sentiment intense [qui] gagne de proche en proche tous les autres états d'âme et les peint de la coloration qui lui est propre* »¹⁸⁰. Dans cette optique, l'amour se révèle comme un élan destiné à dominer tous les autres sentiments et la personnalité. À ce titre, il demeure une réalité psychologique unique dont l'intensité varie continuellement, d'où le problème de son extériorisation par le langage. Tout comme la durée, l'amour aussi échappe au cadre préconçu du langage social. De là, vient le risque de le dénaturer. Comment dès lors l'extérioriser sans le déformer ?

C'est à cette question que tente de répondre Bergson dans son ouvrage *Le rire* consacré à la signification du comique. Il y expose par ricochet une définition de l'amour qu'il met en corrélation avec l'art, faisant de ce dernier son véritable moyen d'expression. Cette émotion en tant que sensation profonde éprouvée intérieurement

¹⁷⁹ NIMMO C. (dir.), *Le petit Larousse illustré [2016]: 90000 articles, 5000 illustrations, 355 cartes, 160 planches; chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2015, p. 72-73.

¹⁸⁰ BERGSON H., *Le rire, op. cit.*, p. 107.

par le sujet peut, à son avis, se traduire extérieurement par certains actes que l'on peut qualifier d'amoureux. Or, ce qui permet justement de créer un langage commun, c'est la classification de ces actes amoureux qui, par la même occasion, introduit des généralités, oubliant ainsi le soubassement psychologique de l'acte amoureux. Ce langage utilisera les mêmes mots pour exprimer tous les sentiments comme s'ils étaient éprouvés de la même manière, ce que dénonce le philosophe : « *Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes* »¹⁸¹. Or, chaque amour vécu personnellement demeure unique. De manière plus explicite, disons que dans chaque histoire d'amour, le sujet et l'objet, le contexte géographique, temporel et surtout psychique demeurent uniques. Par conséquent, vouloir les exprimer avec les mêmes mots reviendrait à les dépersonnaliser en les uniformisant. Ces limites du langage obligent Bergson à penser un autre moyen d'extériorisation : la représentation artistique. Cette dernière reste le moyen le plus fiable puisqu'elle traduit fidèlement l'émotion de l'artiste sans utiliser les scories du langage. En un mot retenons que, dans *Le rire*, le philosophe ne propose pas une théorie de l'amour, mais évoque le sentiment d'amour en tant qu'exemple d'émotion que l'art seul peut communiquer dans son originalité. Cette définition de l'amour n'est pas la seule dans le corpus bergsonien.

1.3.1.1.2. *Amour de soi et amour d'autrui*

Depuis les philosophes de l'antiquité, il est admis qu'il y a différentes tendances voire un dualisme dans l'amour. Platon distinguait déjà deux Éros et, son disciple Plotin, l'amour pur et l'amour sensible. Ce qui ressort de cette distinction c'est la double orientation de l'amour : l'une qui porte au désir ou à la culpabilité, l'autre qui reste désintéressé, pur et bienveillant. La première forme pousse à la conquête de l'être aimé qui devient objet de convoitise, puisque l'amoureux éprouve un manque qu'il pense combler en possédant l'aimé. Dans sa quête, il est prêt à déployer tous les moyens, raison pour laquelle son amour peut comporter des dangers tels que l'égoïsme, l'asservissement ou l'exploitation de l'autre. À l'opposé, l'amour véritable demeure rationnel et bienveillant.

Bergson adhère à cette conception d'une tendance dualiste de l'amour, quand il distingue l'amour de soi de l'amour d'autrui, tout en reconnaissant la supériorité du second. Il rejette l'amour de soi tourné vers l'*ego* pouvant conduire à une instrumentalisation des autres, car « *l'esprit amoureux de lui-même, ne cherche plus alors dans le monde extérieur qu'un prétexte à matérialiser ses imaginations* »¹⁸². Force est de constater que cet amour qui cherche la valorisation de soi se nourrit d'illusions renforçant l'orgueil et la vanité. Autrement dit, l'homme amoureux de lui-même cherche toujours à gagner implicitement ou explicitement l'estime des autres. Ce désir d'auto-affirmation s'oppose à la loi sociale qui interdit de faire passer son intérêt propre avant celui du groupe

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁸² *Ibid.*, p. 143.

et de se servir des autres pour parvenir à ses fins. Pour contourner la sanction sociale, l'homme utilise des artifices pour dissimiler ses ambitions personnelles.

Cette conception péjorative de l'amour de soi comporte une forte résonance schopenhauerienne. Tout se passe comme si Bergson critique la métaphysique de l'amour de Schopenhauer puisque leurs conceptions de l'amour de soi s'opposent. Le philosophe français le définit négativement, tandis que le philosophe allemand le magnifie puisque, selon lui, cet amour de soi participe à la conservation de la Volonté de vivre, alors que Bergson y voit un moyen de renforcer l'orgueil. Même s'il ne condamne pas *a priori* l'orgueil parce qu'inné en l'homme, l'auteur de *L'évolution créatrice* invite tout de même à le contrôler pour le bien de la société. Il reste convaincu qu'aucun homme ne doit se complaire dans son orgueil, mais le dépasser pour s'ouvrir aux autres. De ce point de vue, il a l'obligation de travailler ses penchants individualistes, renonçant à l'amour de soi et favorisant l'amour d'autrui. Ainsi, le philosophe français voit dans l'amour un moyen de cohésion sociale.

1.3.1.2. **L'amour, principe de vie et d'action**

Dans la perception bergsonienne, l'amour comporte aussi une double dimension, individuelle et sociale. Il se présente d'abord comme une émotion profonde qui naît et grandit sans cesse pour s'étendre à toute la société, voire à l'humanité entière. C'est en ce sens que Bergson le présente comme un sentiment qui contribue à l'édification de la société, une passion essentielle à la vie sociale. Or, en tant que tendance naturelle, l'amour a besoin d'être orienté vers la finalité sociale, d'être ordonné par des lois morales. C'est là qu'intervient la raison pour aider à élaborer ces lois auxquelles l'homme est tenu d'obéir pour que l'amour puisse se déployer pleinement et rationnellement à toutes les sphères relationnelles (famille, société, communauté, etc.). Paradoxalement, souligne notre auteur, l'homme éprouve ce besoin d'aimer, mais réfute les lois qui l'accompagnent et l'orientent ; ce qui explique l'échec de l'humanité dans sa manière d'aimer et de vivre en société. Du moins, c'est ce qu'il laisse entendre :

*« Sous cette double influence a dû se former pour le genre humain une couche superficielle de sentiments et d'idées qui tendent à l'immuabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles. Le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée a consolidé cette couche peu à peu »*¹⁸³.

L'amour véritable engage toute la personnalité et suppose une sympathie, c'est-à-dire une solidarité avec l'être aimé pour partager ses joies et ses souffrances. Bien souvent, l'égoïsme demeure un obstacle qui pousse l'homme à aimer de manière superficielle. Or, un amour superficiel conduit, à la moindre embûche, à une démission ou au renoncement. Ainsi, l'homme désire jouir de cette passion amoureuse, mais cherche à contourner ses exigences engageant sa personne. Dès lors, observe Bergson,

¹⁸³ *Ibid.*, p. 121-122.

l'amour humain devient partiel. En fait, l'amour véritable exige des efforts personnels, voire des sacrifices, l'homme a le choix entre un amour superficiel sans engagement et un amour conduisant au don de soi pour les autres et la société.

La lecture de l'histoire confirme que l'homme n'est pas prêt à se livrer à un tel amour, il demeure encore réticent. C'est là, avance le philosophe, l'explication de l'échec du processus de socialisation visant l'humanité entière comme le veut l'*élan vital*, c'est là aussi la cause du désordre social, car elle veut vivre d'amour sans obligation ni norme, ce qui est impossible. Pour conclure, en attendant d'y revenir plus largement dans notre seconde partie, soulignons qu'amour et moralité sont indissociables dans la pensée bergsonienne. Cette conviction se dessine en toile de fond de sa théorie de 1932, où il présente l'amour comme principe de moralité et de fraternité universelle, essence et destinée de l'humanité.

En outre, s'il est admis par un bon nombre de commentateurs que l'amour possède différentes acceptions dans le corpus bergsonien, l'articulation entre elles est rarement mise en évidence dans leurs écrits. Toutefois, nous reconnaissons à Waterlot son regard englobant, quand il écrit :

« *L'amour comporte des réalités qui diffèrent en nature. Les unes sont attachées au besoin, les autres répondent à une "aspiration" et un "appel". Si néanmoins des réalités très différentes sont réunies sous le même nom "amour", c'est bien parce que quelque chose permet de les relier toutes, c'est "l'inclination" »*¹⁸⁴.

Ce qui ressort de cette assertion c'est que l'essence de l'amour demeure unique. Malgré ses différentes manifestations, il renvoie à une unité. Il est avant tout une inclination ou attirance entre êtres qui peuvent l'éprouver de manières radicalement différentes. Partant de cette remarque, le commentateur distingue l'amour-sentiment de l'amour-principe. Son résumé de l'essence de l'amour bergsonien nous ouvre la voie, puisque c'est la définition l'amour comme principe qui est objet de notre travail de recherche. Pour saisir davantage ce que nous appelons la métaphysique bergsonienne de l'amour, il s'avère nécessaire d'évoquer les raisons de son élaboration.

1.3.2. Les raisons de l'élargissement de la philosophie à la métaphysique de l'amour

1.3.2.1. Hésitation entre l'esthétique et la morale

De toute évidence, le principal enjeu de la métaphysique de Bergson reste moral. Faut-il rappeler que son analyse de la guerre a pour visée de mettre en évidence la nécessité d'une réflexion morale afin d'éradiquer l'immoralité de la vie. La solution étant, à ses yeux, une vraie connaissance de l'immoralité, c'est-à-dire de son origine et de ses différentes configurations, car elle seule permet de saisir réellement sa source

¹⁸⁴ FRANÇOIS A., C. RIQUEUR, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, Presses universitaires de France., Paris, 2017, p. 261.

et de l'attaquer directement. Cette quête morale met en dialogue Bergson avec la morale classique. De fait, si sa fonction essentielle est d'amener les hommes à vivre en harmonie et en sécurité et si, malgré les nombreuses prescriptions morales de l'histoire, l'immoralité semble prendre le dessus, alors s'impose une remise en question des morales antérieures. De l'avis de Bergson, celles-ci sont simplement incapables de l'endiguer ; d'ailleurs, la récurrence des pratiques immorales confirme l'échec des morales classique et moderne dans leur fonction régulatrice de la société.

Cet échec moral est le principal motif qui a poussé Bergson à abandonner son désir d'élaborer une esthétique pour se tourner vers la morale que nous considérons comme le sommet de sa philosophie. Ce choix s'explique si nous nous référons au contexte d'alors dominé par l'immoralité que la morale peine à contrer. En effet, si sa métaphysique de la vie exposée dans *L'évolution créatrice* laissait la réflexion ouverte sur la continuité à donner à sa pensée c'est parce que l'élan créateur n'avait pas encore livré tous les secrets de la création. Autant dire que lui-même n'avait pas encore fini de penser toutes les caractéristiques et actions de la vie, ce qui le faisait hésiter entre esthétique et morale.

Bergson demeurait indécis jusqu'aux tragédies meurtrières du XX^e siècle qui ont mis fin à son hésitation. Il opta pour la morale, car l'urgence de la situation faisait plus appel à la refondation de la morale, ce qui explique l'élargissement de sa métaphysique à la morale. De ce fait, le terme de l'évolution créatrice se déplace de la personne¹⁸⁵ à la morale de l'amour, ainsi qu'en témoigne Gouhier : « *L'exigence d'invention qui fait l'être des êtres se concentre dans les personnes et c'est en méditant sur les œuvres des personnes que Bergson doit préparer la suite de son Évolution créatrice* »¹⁸⁶. Autrement dit, c'est à travers les actions que se manifestent l'essence humaine et celle de l'univers. Bergson scrute l'esprit de créativité dans les différentes productions humaines, avant d'en retenir l'art et la morale qu'il considère comme étant les deux activités qui reflètent réellement sa grandeur. L'homme, ultime manifestation de l'élan créateur, confirme son être à travers la création esthétique et la morale. Mais pourquoi choisir entre deux domaines aussi disparates ?

Selon lui, l'esthétique et la morale se définissent toutes deux comme acte de création, à la différence que la première porte sur la matière et la seconde sur l'homme lui-même. Dans *Les deux sources*, l'auteur définit l'art comme une expression de l'élan créateur, puisqu'il dévoile l'émotion de son auteur, c'est en ce sens qu'il conçoit l'œuvre artistique comme « *force en même temps que matière* »¹⁸⁷. C'est cette émotion, autrement dit puissance créatrice ou élan, que partage l'admirateur quand il apprécie son œuvre. Il est entraîné par l'émotion de l'auteur, comme si ce dernier la lui communique directement. Paradoxalement, cette émotion ne se communique qu'en différé, c'est-à-dire après la réalisation de son œuvre. Parce que la création artistique ne se

¹⁸⁵ Cf. BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 270.

¹⁸⁶ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 96.

¹⁸⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 75.

contemple qu'*a posteriori*, ce n'est qu'une fois achevée qu'elle crée « *par sa seule présence une conception de l'art et une atmosphère artistique qui permettront de la comprendre ; [ainsi] elle deviendra alors rétrospectivement géniale* »¹⁸⁸.

Malgré cet écart, le philosophe reste convaincu de la grande efficacité de l'art comme moyen d'extériorisation approprié pour saisir la réalité intérieure. Telle est la principale fonction qu'il lui assigne : « *Qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui masque la réalité, pour nous mettre face à face à la réalité même* »¹⁸⁹. Parce que les représentations artistiques offrent une vision directe et désintéressée, leur contemplation livre une connaissance objective de toutes les réalités, y compris celles psychiques, d'où son appréciation : « *Ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu* »¹⁹⁰. À ce titre, l'art exprime les états d'âme et l'individualité propre aux choses mieux que le langage qui les trahit. Celui-ci s'avère limité pour exprimer les sentiments, ces réalités psychiques, intimes, intenses et individuelles. Il risque de les dénaturer, tandis que l'art les traduit fidèlement, ce qui justifie le choix bergsonien de l'art comme instrument par excellence d'extériorisation du sentiment, notamment de l'amour. Mais ce n'est pas simplement cette capacité d'extériorisation qui lui vaut la préférence du philosophe. Il souligne aussi sa capacité de créer et de communiquer. Pour toutes ces raisons, l'art reste une éminente activité humaine, cependant limitée pour exprimer la liberté de l'acte créateur caractérisant la vie.

De toutes les créations humaines, la création morale reste la plus élevée parce qu'étant, pour Bergson, la plus libre et la plus indéterminée. Son fondement coïncide avec l'élan créateur de la vie, ce qui lui donne la possibilité de créer sans cesse des nouveautés. De ce fait, l'invention morale devient supérieure à l'art et s'érige comme sommet de la création, idée que résume cette assertion : « *Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale* »¹⁹¹.

En outre, la morale bergsonienne se présente comme une des déterminations de la vie que l'on peut élucider à partir de l'élan originel, plus précisément l'élan *d'amour*, processus qui correspond à sa métaphysique de l'amour ou encore à la refondation de la morale.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ BERGSON H., *Le rire*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹¹ BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 25.

1.3.2.2. **Le problème de l'immoralité et le besoin de refondation de la morale**

Le contexte historique permet de mieux saisir la métaphysique bergsonienne de l'amour, mais représente aussi une difficulté pour sa compréhension. Une analyse plus approfondie de ce contexte conduirait aisément le lecteur à s'enliser dans l'histoire, laissant de côté la préoccupation morale du philosophe. Il faut préciser que son intention n'est pas de dénoncer les horreurs de la guerre en dressant un tableau noir de son époque, mais d'abord d'exposer sa solution : la morale de l'amour. Pour saisir sa pertinence, nous décrivons sommairement le contexte historique, comme le suggère un de ses commentateurs :

« Cette tendance est nécessaire à sa compréhension mais elle doit être contrebalancée par la tendance inverse, qui doit permettre de saisir le problème interne qui lui a donné sa force d'insertion dans une situation historique passée, et qui peut encore intervenir dans notre présent »¹⁹².

Aussi, pouvons-nous penser que la négligence de la métaphysique de l'amour de Bergson par ses commentateurs trouve sa source dans la trop grande considération de son analyse de l'histoire. Tout porte à croire que sa pertinente analyse des faits historiques a fini par masquer sa métaphysique de l'amour qu'il propose comme solution aux crises générées par la situation de 1914 et par anticipation de la guerre de 1939. Pour nous, il est évident que l'ouvrage de 1932 renferme une authentique métaphysique de l'amour que les tragédies humaines semblent *a priori* infirmer. Pourtant, le philosophe reste convaincu qu'un *élan d'amour* préside à l'histoire aussi tumultueuse qu'elle puisse paraître. Autrement dit, il y a un courant originel de l'amour qui cherche à s'actualiser depuis l'origine de la vie jusqu'à l'homme moderne et, malgré les obstacles, les contradictions et les dérives morales, il continue à faire son chemin. Là réside une des originalités de cette métaphysique bergsonienne de l'amour que nous voulons montrer en exposant ce contexte contradictoire.

1.3.2.2.1. **Le triomphe de l'immoralité au XX^e siècle**

Bergson reste profondément marqué par les horreurs de la guerre de 1870 et de celle de 1914. Sans nul doute, le jeune adolescent gardait encore un douloureux souvenir de la guerre franco-allemande de 1870 qui a enregistré plusieurs milliers de morts, souvenir que ravivait celui de la première guerre mondiale. De fait, après la première tragédie, Bergson demeurait convaincu que l'humanité avait renoncé à de pareilles catastrophes, ce qui explique d'ailleurs sa grande surprise lors de l'annonce de la déclaration officielle de la grande guerre en 1914. Le philosophe décrit cette annonce avec effroi, comme pour dire que c'est à regret qu'il a consenti à cette guerre, bien qu'il ait joué pleinement son rôle d'intellectuel et de diplomate. Il sera d'autant plus surpris par l'ampleur et la longue durée de cette guerre, car il s'attendait à un

¹⁹² BOUANICHE A., F. KECK, et F. WORMS, *Les deux sources de la morale et de la religion : Bergson*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-oeuvres », 2015, p. 7-8.

combat de moindre envergure et de courte durée. Mais, le sort fut plus funeste qu'il ne pouvait l'imaginer.

En réalité, cette guerre a surpris tout le monde parce qu'elle conjugait plusieurs facteurs qui la rendaient atypique. Elle intervient d'abord dans un contexte hautement symbolique pour l'humanité et, d'autre part, dans une période glorieuse de l'histoire. Elle éclate dans la première moitié du XX^e siècle, siècle qui magnifiait la rationalité scientifique avec la grande révolution industrielle, dans une Europe symbolisant le triomphe de la technique qui est celui de l'intelligence. L'Europe très avancée dans la modernisation (machine, moyens de communication : locomotion, télécommunication, etc.) connaît un grand essor industriel et économique, qui lui vaut sa renommée mondiale, mais plus encore son statut de grande civilisation. Pour le diplomate-philosophe, il ne fait aucun doute que les grandes puissances européennes sont parvenues à un degré supérieur dans l'acquisition des connaissances intellectuelles, techniques et culturelles, socle de la civilisation, au moment où elles se livrent à la guerre. D'où la contradiction : comment expliquer que ces grandes civilisations se précipitent de manière irrationnelle dans la pire catastrophe, voire la barbarie ?

En effet, vu leur développement intellectuel et l'ampleur des immoralités dans laquelle elles se démentent, il y a un réel paradoxe. Selon lui, il n'y a pas de commune mesure entre le triomphe intellectuel et la catastrophe dans cette Europe devenue le théâtre de conflits interminables qui ont laissé derrière eux des maux indescriptibles (hécatombes humaines, pertes matérielles considérables, souffrances infâmes dont l'humanité ne se relèvera pas de sitôt). Cette situation laisse croire que l'humanité a perdu la raison ou a franchi la limite irréversible de l'atrocité, puisqu'elle a réussi à mettre son industrie au service du perfectionnement des armes, transformant ainsi la guerre de 1914 en une guerre chimique et technologique, ce qui explique la cruauté des armes, l'atrocité de la mort et les souffrances morales des survivants de cette guerre dont le bilan moral reste dramatique. Les dégâts humains et matériels dépassent de loin ceux des précédentes guerres. Les populations sont ravagées par les armes, la misère et les épidémies. Au final, cette guerre, sans vainqueurs ni vaincus puisque de part et d'autre les conséquences sont les mêmes, reste une catastrophe humaine

Dans cette analyse ce n'est pas tant l'historique de la guerre qui nous intéresse, que les idéologies ayant nourri les tensions internationales. L'enjeu idéologique se dessine clairement avec la configuration géopolitique. Pour Bergson, cette guerre traduit l'apothéose de l'égoïsme, c'est-à-dire la volonté de s'affirmer, de confirmer sa suprématie en Europe et d'étendre sa domination à l'extérieur. De plus, l'obstination des belligérants renforce ce sentiment d'orgueil. En toute logique, vu le lourd bilan moral et le coût matériel très élevé, l'humanité devait renoncer et arrêter instinctivement la guerre dès ses débuts. Mais le désir de dominer et de se venger l'emportait sur la raison. De ce fait, les fronts de combat se multipliaient dans le monde et la guerre se généralisait, puisque les grands empires mettaient à contribution leurs colonies africaines et asiatiques. Ce calvaire généralisé semblait de plus en plus interminable.

L'irrationalité, dénote Bergson, s'étend jusqu'aux motifs des guerres. Lorsqu'on prend du recul, il devient évident que le motif avancé pour le premier conflit n'est que

la partie visible de l'iceberg. De fait comment expliquer qu'un événement ponctuel : l'assassinat de l'archiduc de Habsbourg François-Ferdinand et de son épouse en juin 1914 à Sarajevo soit considéré comme principal motif d'une guerre mondiale ? Certes, on peut consentir que cet incident diplomatique puisse opposer l'Autriche, la Bosnie et la Serbie, puisqu'elles sont directement impliquées, mais quant à déclencher une guerre entre les grands empires européens et engager 72 pays, cela confirme l'implication d'autres enjeux.

Il faut reconnaître que cet incident a offert l'opportunité aux grandes puissances de rendre manifeste leurs antagonismes maintenus jusque-là en sourdine. Elles ont profité de l'occasion pour transposer leurs conflits d'intérêts qui provoquaient de plus en plus d'antipathie entre les deux blocs. En fin de compte, chacun des principaux belligérants avait ses propres motifs pour prendre part au conflit. Toutefois, le plus éminent motif reste l'ambition allemande manifestée dans son projet hégémonique, c'est-à-dire sa volonté de domination politique, économique, militaire et navale, voire industrielle. La France, quant à elle, désirait laver l'affront de 1870 et récupérer les territoires d'Alsace et Lorraine, encore sous occupation allemande. Et, même si l'histoire les retient comme principaux belligérants, l'Allemagne et la France avait des alliés qui désiraient aussi solder leur propre compte. Les vieilles querelles entre l'Autriche-Hongrie et la Russie, entre l'Allemagne et la Grande-Bretagne ont aussi refait surface, ce qui explique la formation de la Triple-entente (Allemagne, Autriche-Hongrie et l'Italie) et la formation de l'Alliance (France, Grande-Bretagne et Russie). En somme, retenons que plusieurs questions ont dressé les unes contre les autres : la guerre de 1870, le partage des mers, de l'Empire Ottoman et des colonies d'Afrique, etc., chacune défendant ses propres intérêts et son honneur, tout en cherchant à s'imposer comme maître souverain. Parce que l'expansion de l'industrie engendre une concurrence dangereuse entre ces empires, chacun cherche d'autres partenaires économiques pour écouler sa production et bénéficier d'autres ressources premières pour alimenter son industrie.

Bergson voit justement dans cette concurrence l'une des causes de la guerre entre les puissances européennes qui regardent vers la même direction (Orient et Afrique). En fait, certains empires présents sur ces continents depuis des siècles sont sommés par leurs protagonistes de redistribuer plus ou moins équitablement les colonies et les voies maritimes, ce qui n'est pas sans désagrément car chacun désire protéger ses propriétés. De là, naissent les rivalités politiques, économiques et militaires. Dans ce contexte précis, il semble que chaque empire se prépare en permanence à la guerre, en renforçant sans cesse sa puissance militaire avec des armes de pointe et des flottes navales bien équipées, et en développant des stratégies et des formations plus performantes. L'auteur des *Deux sources* qualifie tous ces grands investissements pour la guerre de pires déviations de l'humanité en général et de l'intelligence en particulier. À ses yeux, l'homme a perdu le mouvement originel de la vie, son *élan vital*, qui l'a fait advenir à l'existence, pour tracer sa propre voie. Il va même plus loin en affirmant que l'humanité a simplement perdu de vue sa destinée, l'amour universel, qu'elle remplace par l'orgueil et l'amour de soi. Le recours à la violence pour renforcer sa

puissance économique et protéger ses intérêts, le désir d'étendre sa suprématie sont autant de motifs irrationnels qui poussent les hommes à s'entretuer, parce qu'ils ignorent leur appartenance, leur origine et leur destinée communes. Or, s'ils ne renoncent pas à leur instinct de domination, ils risquent de s'anéantir mutuellement. Ce risque devient plus imminent à l'aube de la seconde grande guerre, c'est ce que Bergson a compris lorsqu'il démissionna de la politique pour revenir à la philosophie morale.

1.3.2.2.2. **L'urgence de remédier définitivement à la guerre**

Bergson semble bousculé par les tensions internationales persistantes au lendemain de la première guerre et par l'imminence d'une seconde guerre, vu que les instances internationales créées au lendemain de la première guerre pour les prévenir s'avèrent impuissantes. L'éventualité d'une seconde guerre n'est plus à écarter, si l'on se réfère à la configuration géopolitique du monde après 1918. Entre le camp des vainqueurs et celui des vaincus, la tension demeure vive, puisque ces derniers planifient leur vengeance, pendant que le camp des vainqueurs cherche à maintenir sa domination.

En regroupant en son sein d'anciens belligérants sans mettre fin à leurs différends, la SDN semblait fondée sur un volcan endormi. Cette organisation ne manquera pas d'être fragilisée par les tensions entre nations. Il faut dire qu'elle restait tributaire de la géopolitique mondiale, ce qui rendait son impartialité problématique. Philippe Soulez résume l'ambiguïté de son fondement avec concision :

« En proclamant de grands principes, les Organisations internationales reconnaissent « en principe » la nécessité de surmonter le « différend » qui installe les peuples dans leur opposition. Mais comme cette proclamation est faite par des États souverains et que la définition même de la souveraineté est de refuser toute instance judiciaire contraignante extérieure à l'État, la proclamation reproduit au niveau des signataires le différend qu'elle veut surmonter »¹⁹³.

La sortie de l'Allemagne de la SDN semble justifiée par cette apparente contradiction, parce qu'elle voulait s'affranchir des principes qui, selon le Reich, l'oppressent dans une injustice que ladite société voulait combattre. Elle démissionne de celle-ci pour suivre son propre projet politique, c'est-à-dire son ambition d'afficher sa suprématie absolue, cette fois-ci fondé sur une autre idéologie, celle de la "race aryenne" prônée par le nazisme. Ce dernier l'entraînera dans une folie meurtrière que Bergson qualifiera de pire barbarie de l'histoire humaine. Philippe Soulez nous en livre un commentaire détaillé :

« C'est tout un ensemble de comportements de cruauté que vise Bergson et que le nazisme va reproduire, ceux des Assyriens qui d'ailleurs s'en vantaient : extermination, déportation, raffinement des supplices, bellicisme outrancier, terreur et pour finir autodestruction. La célébration de l'horreur est bien digne d'être relevée : Hitler, comme on le sait, ce qui explique les archives retrouvées, avait

¹⁹³ SOULEZ P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989, p. 313.

*songé à faire graver sur la pierre des temps modernes, autrement dit la pellicule cinématographique, les massacres perpétrés »*¹⁹⁴.

On comprend mieux pourquoi l'arrivée du parti nazi au pouvoir confirmait la crainte bergsonienne. Cette montée de l'impérialisme porte un coup dur à la SDN et ravive la tension internationale. Ce qui explique que même si son dernier ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* a été rédigé avant la seconde guerre, l'analyse de la politique internationale, que Bergson y livre, laisse transparaître sa claire vision de l'éventualité d'une autre guerre qui se profilait déjà à l'horizon si rien ne se faisait pour l'éviter. Après relecture de la guerre de 1939-1945, nous ne pouvons, à la suite des éminents commentateurs bergsoniens, qu'être surpris par l'analyse géopolitique du philosophe qui en 1932 déjà prévoyait ses atrocités. Bien qu'il n'ait pas assisté à la fin de cette guerre, parce qu'emporté par la mort en 1941, ses craintes furent confirmées. L'histoire lui donna raison quand il envisageait l'idée d'une morale plus efficace pour éviter le pire. Si nous pensons aux persécutions nazies qui, selon lui, incarnent la plus grande dérive morale de l'humanité, nous comprenons davantage son souci quand il invitait l'humanité à s'aimer. Comment expliquer l'intuition quasi prophétique du philosophe français ?

Loin d'être devin, son sens élevé d'analyse et son immersion dans la réalité politique lui ont permis de déduire l'éventualité de la guerre. En tant que membre-fondateur de la SDN dans laquelle il a assuré durant trois ans la présidence de l'Office international de la coopération intellectuelle, il était bien placé pour comprendre les principes de ladite société. Les fonctions exercées dans ces instances lui ont permis de maîtriser les stratégies, les fondements et les enjeux qui entourent cette guerre. À cela, s'ajoute son expérience sur le terrain de diplomate et de conseiller politique. De son analyse de la politique internationale, il tire une conclusion à tournure métaphysique : la cause de la guerre est plus idéologique qu'économique ou politique. Aussi demeure-t-il persuadé que la guerre invite à repenser le fondement des relations et le sens de la vie, raison pour laquelle sa solution doit être d'abord métaphysique. En termes plus précis, elle doit partir d'une connaissance des vrais principes de la vie et de l'action humaine, objet exclusif de la métaphysique.

Lui-même, dans sa pensée morale, cherche à comprendre l'origine de cette immoralité découlant d'une idéologie, illusion humaine qui pousse les hommes au combat, puisqu'*a priori* ce n'est ni la nature, ni une divinité qui est à l'origine du mal. Son analyse le conduit à la conviction que l'immoralité vient de la ruse de l'homme, plus précisément de son intelligence qui dispose de la capacité de le tromper en lui faisant prendre des illusions pour des vérités. Ainsi considère-t-il l'idée d'inégalité naturelle entre les hommes, argument majeur des idéologues, comme une illusion intellectuelle à l'origine des tragédies. C'est en ce sens qu'il définit l'illusion comme une perception, une croyance « *à laquelle nous donnons notre adhésion* »¹⁹⁵, capable avec la même vitalité

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 305-306.

¹⁹⁵ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 29.

d'engager le *moi* dans les deux sens contraires à la vie, d'où l'importance de lutter contre les illusions. Pour y arriver, il faut les confronter à l'expérience permettant de vérifier leur objectivité.

La capacité de la raison à démasquer les illusions, mêmes celles à l'origine des guerres, pousse Bergson à accorder plus de confiance à la raison qu'aux armes dans la résolution des conflits. Cette conviction l'animait encore quand il invitait le Congrès mondial juif à s'adresser à la conscience universelle face à la montée de la persécution nazie :

*« Que peut-on faire pour lutter contre la marée montante de l'antisémitisme ? Une seule chose à mon avis : que les Juifs s'adressent à la conscience du monde. Que les Juifs en appellent à la civilisation. Que la voix des juifs résonne à travers le monde entier. Pas seulement pour le salut des Juifs, mais pour éviter que la honte absolue de la barbarie antisémite ne déshonore la civilisation dans son entier »*¹⁹⁶.

Cette déclaration confirme non seulement l'efficacité du jugement de la raison contre les illusions, mais aussi sa capacité à toucher la conscience morale et à la convaincre pour sauver l'humanité. Le philosophe attribue ainsi à la raison un double pouvoir, celui de susciter la barbarie ou de l'arrêter, que l'homme peut utiliser suivant ses préoccupations et ambitions. En se livrant à la barbarie, l'humanité remet en cause sa suprématie, elle qui est seule capable de dompter sa nature instinctive et, par conséquent la barbarie. À l'inverse, si elle oriente son intelligence vers la morale, alors elle participe à la cohésion sociale et à l'amour de ses frères en humanité. Or, les guerres récurrentes dans l'histoire témoignent du contraire : l'homme semble promouvoir la destruction de ses semblables au nom d'idéologies mortifères. Bergson l'accuse de dévier l'intelligence, faculté d'adaptation pour la survie de l'espèce humaine, en la mettant au service de la mort lorsqu'il fabrique des armes sophistiquées destinées à tuer massivement. Devant cette dérive humaine, comment ne pas s'émouvoir et chercher des solutions pour y mettre fin ?

De toute évidence, cette solution doit être d'ordre moral. C'est d'ailleurs ce qu'ont compris toutes les sociétés en élaborant une morale pour contrecarrer les penchants déstabilisateurs de l'homme. Or, malgré les différentes morales sociales et religieuses répertoriées dans l'histoire, l'humanité continue à se livrer aux actes immoraux. Comment alors expliquer la persistance de l'immoralité dans la vie ? cela relève-t-il d'une faiblesse des théories morales ou d'une obstination de l'humanité ? Ou encore faut-il croire que l'immoralité est inscrite dans la nature humaine comme un supplice qu'elle doit porter, à l'instar de Sisyphe condamné à rouler éternellement sa pierre sur le flanc de la montagne, sans jamais parvenir à s'en débarrasser ?

Ce sont là les questions auxquelles doit répondre Bergson dans sa réflexion, ce qui explique l'élargissement de sa métaphysique à la morale. Après moult hésitations, il élabore sa morale de l'amour.

¹⁹⁶ Discours de Bergson cité par Soulez dans SOULEZ P., *Bergson politique, op. cit.*, p. 309.

CONCLUSION

L'historique de la pensée de celui que nous pouvons nommer "le philosophe de l'amour" nous conduit d'abord à la redécouverte de la rigueur philosophique. En proposant une métaphysique positive qui seule peut livrer une connaissance objective de la réalité dans sa mobilité, Bergson s'oppose à toute science et toute métaphysique réduisant l'homme à une réalité statique et immuable. Dans cette métaphysique, il réussit à réhabiliter la durée et la liberté, et à ériger l'intuition comme méthode d'approche des réalités naturelles et transcendantes, méthode qui conduit aussi à la reconstitution de l'unité de la vie. Pour la saisir, il faut prendre en compte ses différentes composantes : la durée, la liberté, l'intelligence, la morale, et aussi l'amour qui s'imbriquent toutes. Sa philosophie évolutionniste retrace l'unité vitale depuis ses origines jusqu'à l'homme. En faisant de celui-ci l'axe central de sa réflexion, il développe les caractéristiques qui lui sont spécifiques et inhérentes à la vie : la conscience et l'amour. Nous comprenons mieux qu'il soit considéré à la fois comme un philosophe biologiste et spiritualiste.

Dans *Les deux sources*, il met l'accent sur la dimension spirituelle qui ouvre à la morale, le sommet de la création. Par là, il ramène la supériorité de l'homme, en tant que dépositaire de l'élan créateur appelé à continuer la création et à conserver la vie, à son sens de la responsabilité. En révolutionnant son mode de vie grâce à ses inventions intellectuelles et techniques, l'humanité s'acquitte de sa mission. À l'époque moderne, elle semble avoir oublié sa vocation lorsqu'elle se livre à la guerre par ignorance de *l'élan d'amour*.

La métaphysique bergsonienne de l'amour rappelle justement que la vocation et le sens de la vie se résument en un mot : l'amour. Parce que l'humanité ignore cet amour, elle s'en éloigne ; si elle le redécouvrait, elle s'éloignerait des immoralités. Fort de cette conviction, le philosophe propose une morale de l'amour que justifie sa métaphysique de l'amour.

**2. LA METAPHYSIQUE
BERGSONIENNE DE L'AMOUR :
UNE THEORIE À LA CHARNIERE
DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA
MYSTIQUE**

INTRODUCTION

De prime abord, précisons que nous entendons par “métaphysique de l'amour de Bergson” sa théorie de l'amour exposée implicitement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Dans cet ouvrage, le philosophe définit l'amour comme essence de la vie et comme fondement de la morale, deux acceptions qui se complètent voire se confondent, puisqu'il voit l'amour comme étant à la fois le principe de vie et celui de l'action humaine. En termes plus explicites, disons que sa théorie de l'amour correspond à sa démonstration métaphysique du fondement de la morale, plus précisément de la morale de l'amour que propose notre auteur en remplacement de la morale traditionnelle. Il la considère comme étant la seule morale efficiente à laquelle toute volonté devrait adhérer sans résistance. Pour en convaincre l'humanité, le philosophe l'invite d'abord à se réapproprier son essence originelle : l'amour.

À ses yeux, l'échec des théories morales antérieures, traduit concrètement par les tragédies des XIX^e et XX^e siècles, vient de l'ignorance de cet amour. Elles n'ont pas réussi à convaincre l'humanité du bien-fondé des règles et des lois à cause de leur démarche trop intellectualiste. Celle-ci les a conduites à poser des concepts purs comme fondement moral. Or, une connaissance expérimentale de la réalité aurait permis de saisir l'essence de l'homme et, par conséquent, d'élaborer une théorie morale adaptée à cette essence.

La quête d'une solution pour remédier aux spéculations morales classiques et modernes a conduit Bergson à la refondation de la morale, entreprise déjà esquissée par Kant. Rappelons ici que le philosophe de Königsberg a amorcé une vraie révolution dans la manière de penser le principe d'action de l'humanité, en proposant un fondement métaphysique de la morale déduit à partir d'une démonstration positive, du moins en théorie. Dans son projet, il entendait rompre avec l'intellectualisme pur mais, souligne Bergson, Kant a péché en posant un principe moral déduit *a priori*. Cette limite kantienne sera fructueuse pour la postérité car, à sa suite, plusieurs philosophes tenteront de refonder la morale telle qu'annoncée par Kant, Bergson sera de ce nombre.

L'entreprise bergsonienne de refondation morale à partir de l'amour se révèle plus complexe qu'elle ne paraît. L'auteur des *Deux sources* doit, en partant de l'expérience réelle, montrer d'abord que l'amour correspond à l'essence humaine, puis au vrai fondement moral. Définira-t-il l'amour comme une divinité ou un principe métaphysique pur sans retomber dans l'intellectualisme ou dans la mythologie, à l'exemple de ses prédécesseurs ? À cette question s'ajoute une seconde : comment démontrer par l'expérience que l'amour est un principe universel qui anime l'humanité depuis ses origines ? En somme, peut-il proposer une expérience réelle de l'amour sans sortir de la philosophie ?

En proposant une approche métaphysique et expérimentale de l'amour, Bergson dépasse toutes les théories antérieures de l'amour. Rappelons-le, depuis Platon,

plusieurs théories de l'amour ont été élaborées, mais aucune n'a été démontrée par l'expérience. Platon s'appuie sur les mythes pour mettre à jour sa théorie de l'amour dans ses deux dialogues, *Phèdre* et *Le Banquet*¹, où il personnifie l'amour en Éros tantôt dieu, tantôt démon pouvant unir les dieux et les hommes. Ainsi, l'amour platonicien renvoie à un principe qui attire les êtres sensibles vers les êtres intelligibles et à une force impulsive qui pousse l'âme à la quête de la vérité. Cette théorie platonicienne influencera plusieurs philosophies de l'amour. Dans son *Traité 50*² portant sur l'amour, Plotin se donne la charge de conceptualiser la théorie platonicienne, léguant aussi à la postérité une métaphysique de l'amour mieux élaborée. Chez Plotin, l'amour devient un principe explicatif de la procession des êtres intelligibles et des êtres sensibles, procession qui est à l'origine de leur existence. Il en fait donc un principe créateur, c'est-à-dire le principe de la reproduction des êtres, thèse proche de celle d'Arthur Schopenhauer dans sa *Métaphysique de l'amour sexuel*³. Ce philosophe téméraire s'autoproclame premier véritable métaphysicien de l'amour, faisant de l'amour sexuel le principe de perpétuation, de conservation et d'amélioration de la Volonté de vivre, essence de l'être. Ce qui se dégage de ces métaphysiques de l'amour, c'est l'idée d'amour créateur qui sera très fructueuse pour Bergson.

Au premier abord, la théorie bergsonienne de l'amour ressemble à une synthèse de plusieurs systèmes philosophiques et religieux. Dans *Les deux sources*, il s'appuie principalement sur le mysticisme pour résoudre le problème méthodologique. Il l'intègre dans sa métaphysique en tant que méthode expérimentale en continuité avec son intuition philosophique. Dans cette même logique de pensée, le "Dieu-Amour" professé par les mystiques chrétiens vient légitimer sa conception de l'amour comme source et principe créateur de vie et d'humanité. Par ailleurs, même si l'élargissement à la mystique semble résoudre le problème épistémologique que pose sa métaphysique positive, la mystique constituant une sorte de charpente, il n'en demeure pas moins qu'elle soulève d'autres questions de fond : comment concilier mystique et philosophie de l'amour ? Pourquoi Bergson, l'athée de l'École Normale Supérieure, se tourne-t-il vers la religion ? Quelle légitimité renferme cette conciliation entre mystique et métaphysique de l'amour ? Voilà autant de questions qui articuleront notre réflexion dans cette seconde partie.

Avant d'apporter nos réponses à cette problématique, nous décrirons les sources d'inspiration de l'amour bergsonien, sans nulle prétention de les épuiser. *A priori*, toutes les théories philosophiques de l'amour peuvent être greffées sur le platonisme, et tout d'abord le plotinisme, principale source bergsonienne. Certes, le philosophe français s'est inspiré de plusieurs philosophes que nous ne pouvons tous convoquer, raison pour laquelle nous avons choisi ceux qui nous semblent les plus pertinents, sans nulle prétention d'exhaustivité : Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et

¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

² PLOTIN, *Traité 45-50*, Paris, Flammarion, 2009.

³ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel: sa métaphysique . suivi de L'amour selon les philosophes*, traduit par A. BURDEAU, Paris, Editions Stalker, coll. « Demogorgon », 2008.

Schopenhauer. Ce choix se justifie par la corrélation entre amour et moralité que nous retrouvons chez eux comme chez Bergson. Une lecture comparée nous permet de constater que ses prédécesseurs lui offrent, de manière disparate, les éléments fondamentaux de sa métaphysique et de sa morale de l'amour. Tel sera l'objet du premier chapitre de notre seconde partie.

Dans le second volet de notre travail, nous mettrons en dialogue la métaphysique et la mystique puisque, chez lui, la métaphysique de l'amour ne peut se comprendre sans la mystique. Cette partie centrale s'achèvera par une étude approfondie de la métaphysique bergsonienne de l'amour comme tentative de réponse au problème de l'origine de l'immoralité.

2.1. LES SOURCES DE LA THEORIE BERGSONIENNE

Dresser une liste exhaustive de tous les penseurs qui ont influencé directement ou indirectement *Les deux sources de la morale et de la religion* semble une aventure périlleuse du fait que Bergson ne les cite pas. À cette difficulté s'en ajoute une autre : ce n'est que dans ses écrits et correspondances postérieurs à l'ouvrage de 1932, où il est amené à clarifier certaines allusions ou passages jugés obscurs, qu'il nomme les doctrines et penseurs qu'il réfute ou valorise. Vu leur nombre élevé, nous sommes obligées de choisir, choix qui suppose une sélection que nous voulons pourtant rationnelle bien que non exhaustive.

Dans notre quête de ces sources bergsoniennes, une première figure a retenu notre attention, celle d'Arthur Schopenhauer qui s'attribue la paternité de la métaphysique de l'amour, déclaration que nous ne pouvons invalider sans au préalable l'examiner objectivement, d'autant plus que Bergson le cite dans son ouvrage consacré à sa métaphysique de l'amour. De cet examen, il ressort que la théorie schopenhauerienne s'inscrit dans la droite ligne de celle de Platon qui, dans *Le Banquet*, conçoit l'amour comme le principe de procréation. En faisant de l'amour le principe de perpétuation de l'être, le philosophe allemand ne dit pas autre chose, sinon que l'amour est le principe qui permet à l'humanité de réaliser son désir de se pérenniser en procréant. Car, à défaut d'accéder immédiatement à l'immortalité à laquelle l'homme aspire profondément, il tente de s'immortaliser à travers sa descendance. Platon met dans la bouche de Socrate des propos évoquant cette thèse : « *Ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur* »⁴.

Soulignons que cette procréation, finalité de l'amour, comporte néanmoins chez Socrate une double dimension : elle peut se comprendre au sens biologique et au sens spirituel. Pour le père de la philosophie, la procréation biologique est réservée à la femme, tandis que celle spirituelle l'est pour l'homme. Faut-il rappeler au passage qu'en Grèce l'amour masculin reste lié à l'éducation des jeunes hommes, raison pour

⁴ Le Banquet 208 e dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 143.

laquelle le thème de la pédérastie revient constamment dans les discours anciens. Cependant, cet amour réservé aux hommes exalté par Socrate dans ses discours ne renvoie nullement à l'amour homosexuel. Comme le précise Thierry Ménissier, « *l'éros socratique se limiterait au contact visuel et spirituel* »⁵ puisqu'il vise les âmes des jeunes garçons, ce qui explique sa distinction entre la vocation féminine : enfanter un corps, et la vocation masculine : enfanter la vertu.

Cette corrélation entre amour et procréation, établie par Socrate et reprise par Platon, trouve un écho favorable chez Schopenhauer. Cette similitude entre Schopenhauer et ces philosophes grecs nous autorise à accorder la paternité de la métaphysique de l'amour à Socrate. Pour nous, il reste évident que toute philosophie de l'amour fait écho à *l'éros* socratique, qu'elle inscrive dans la continuité, le dépassement ou la rupture. Aussi, cet héritage socratique laisse à la postérité une conception énigmatique de l'amour, qu'elle tente de dénouer depuis des millénaires non sans peine. Ménissier résume cet héritage en ces termes : « *D'un côté, Socrate a légué à ses disciples un style de philosopher qui fait de l'amour le cœur de la relation, et d'un autre côté, l'amour est intrinsèquement le lieu d'un dilemme, ou d'un rapport d'épreuve entre l'âme et le corps* ». ⁶ Que retenir de *l'éros* socratique ?

Il se présente d'abord comme un principe de relation que Socrate pense déterminant pour l'initiation des jeunes à la philosophie. D'autre part, cet amour socratique renvoie à un élan impulsif qui entraîne dans une aventure allant de l'ordre biologique à l'ordre spirituel, intellectuel ou moral. De Socrate à Bergson, l'amour oscille entre principe de relation biologique ou spirituelle et principe moral.

Cependant, puisque notre étude veut avant tout s'appuyer sur les écrits des auteurs que nous convoquons, nous ne partirons pas de Socrate qui n'a rien écrit, mais de Platon le métaphysicien de l'amour le plus proche de lui. La figure platonicienne s'impose comme source d'inspiration bergsonienne pour deux raisons : la primauté de ses écrits philosophiques sur l'amour et son influence sur Plotin, lui-même inspirateur de Bergson. Pour convaincre, revisitons sa pensée.

2.1.1. **Dialectique de l'amour** et morale chez Platon.

Au début du *Banquet*, Platon met dans la bouche d'Eryximaque ces propos : « *Jusqu'à ce jour, il ne s'est trouvé aucun humain pour oser consacrer à l'amour l'hymne qu'il mérite* »⁷. Cette remarque révèle que les discours philosophiques portant sur l'amour étaient jusqu'alors inexistantes, du moins pour Platon qui essaie de pallier cette négligence en lui consacrant deux dialogues : *Le Banquet* et le *Phèdre*. S'appuyant sur les mythes, ses différentes définitions donnent plusieurs caractéristiques de l'amour.

⁵ MENISSIER T., *Eros philosophe: une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Editions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », 1996, p. 85.

⁶ *Ibid.*

⁷ Le Banquet 177c dans PLATON, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 110.

D'emblée, l'amour platonicien renvoie à un principe universel et opérationnel tant dans le monde sensible que dans le monde intelligible. Il devient aussi le principe qui oriente les hommes dans leurs actions et leur quête du véritable bonheur. En mettant dans la bouche de Socrate, par ailleurs père de la morale, les plus belles théories de l'amour dans ses deux ouvrages, Platon établit un lien étroit entre métaphysique de l'amour et morale, lien que parachèvera Bergson. C'est dans cette logique que nous rapprochons la théorie de l'*Éros* platonicien de celle de Bergson.

2.1.1.1. **La théorie ou les théories de l'Éros** de Platon

Dans les dialogues platoniciens, les définitions de l'*Éros* se chevauchent, ce qui témoigne encore de la difficulté de saisir la nature de l'amour. Autant affirmer que s'il y a un point de convergence autour de ce concept c'est bien son ambiguïté, que dévoile par ailleurs la pluralité des définitions élaborées par les personnages que Platon met en scène dans ses dialogues. Le philosophe grec lui-même a essayé de contourner cette ambiguïté en donnant une allure mythique à sa métaphysique, mais ce subterfuge n'a fait qu'obscurcir son raisonnement. Ses images de divinité, démon et folie utilisées dans *Le Banquet* et *Phèdre* rendent la compréhension plus laborieuse. Pour saisir les caractéristiques de l'amour platonicien, nous parcourrons les huit discours sur l'*Éros* prononcés dans les deux dialogues. Leurs lectures croisées permettent, en partant des statuts d'*Éros* : divinité, démon et passion, de dégager trois axes de réflexion : la nature polémique de l'*éros*, sa fonction et ses enjeux éthiques.

2.1.1.1.1. **La nature complexe de l'Éros**

En ouvrant *Le Banquet*, premier dialogue platonicien sur l'amour, Phèdre introduit la divinité d'*Éros* et, malgré les désaccords sur l'origine, la filiation et l'âge de cette divinité, cette idée fera son chemin dans la pensée platonicienne. Bien qu'il s'oppose à cette définition dans le premier dialogue, Socrate la reprendra pour son compte dans le *Phèdre*. Il convient, de ce fait, de s'arrêter sur cette divinisation de l'amour et de l'interroger : en quoi consiste-t-elle ?

La divinisation de l'amour permet aux grecs de magnifier sa grandeur, car en l'élevant au rang des dieux, il devient digne d'éloge et de vénération comme les autres divinités. Ce que nous retenons de la divinité de l'*Éros*, c'est surtout son universalité, son immortalité et sa fonction éminente telles que théorisées par les philosophes. En ce sens, l'amour philosophique présent dans le monde sensible et intelligible dépasse l'usage courant du terme comme simple sentiment. Le dualisme sensible/intelligible impose une distinction entre les deux amours les animant, d'où la duplication de l'*Éros*.

En fait, une double nature de l'amour se dégage des dialogues platoniciens, symbolisée par l'image des deux *Éros*⁸ : l'*Éros* vulgaire qui accompagne Aphrodite la vulgaire et l'*Éros* céleste fils d'Aphrodite la déesse pure. Platon met en évidence la double

⁸ Le Banquet 183-185 *Ibid.*, p. 114-117.

tendance de l'amour en le faisant dépendre de son objet d'attraction. Le premier *Éros*, qualifié de vulgaire, correspond à l'amour des corps, c'est-à-dire au sentiment affectif qui unit les êtres humains. Cet amour sensible, en tant que forme dégradée de l'amour véritable, ne peut être exalté. Contrairement à ce premier *Éros*, le second *Éros*, digne d'éloge, s'adresse exclusivement aux jeunes garçons intelligents qu'il attire vers la sagesse. En réalité, ce second *Éros* correspond à l'amour socratique pour les jeunes de la Cité qu'il cherche à éduquer.

À les analyser plus en profondeur, les deux dialogues platoniciens portant sur l'amour renferment de riches enseignements. Ils montrent d'abord que l'amour philosophique incarné par Socrate s'oppose à un autre amour que les participants au banquet cherchent à dénoncer : l'amour des sophistes. Ces derniers, contemporains de Socrate, proposent une éducation qui pervertit plus qu'elle n'édifie la jeunesse, puisqu'elle ne vise ni la vertu, ni la sagesse. La nécessité de distinguer les deux amours, plus précisément l'amour de la sagesse et l'amour matériel, revient sans cesse dans les discours. Cependant, excepté Socrate, tous les autres intervenants établissent une différence de nature entre l'amour ayant pour finalité les valeurs et le bonheur, et l'amour visant les plaisirs corporels et les biens matériels.

Dans son discours inspiré par Diotime la prêtresse, Socrate concilie les deux types d'amour en transformant *Éros* en démon, c'est-à-dire à « *un intermédiaire entre le mortel et l'immortel* »⁹. Au demeurant, en le faisant passer d'une nature divine à une nature démoniaque, Socrate ajoute la dimension exclusivement divine ou spirituelle de l'amour à la dimension humaine. Ainsi il fait naître le démon *Éros* du divin Poros et de la mortelle Pénia, réunissant en lui deux natures opposées symbolisées par ses géniteurs. Il hérite de son père sa divinité, sa richesse et son intelligence ; de sa mère, son indigence et sa matérialité. Ces qualités disparates font de lui un être de paradoxe. Plotin explicite cette double nature avec plus de clarté quand il soutient qu'*Éros* est un être « *qui, d'un côté, participe de l'indigence, dans la mesure où il désire être comblé, mais qui, d'un autre côté, n'est pas sans avoir part à l'abondance, dans la mesure où il cherche ce qui manque à ce que déjà il possède* »¹⁰. Ce paradoxe permet de concevoir l'amour comme une tension vers ce qui lui manque et, en même temps, une prise de conscience de ce qu'il possède.

En apparence, cette définition platonicienne de l'amour semble explicite, mais elle mérite plus de précision. De toute évidence, nous pouvons constater que le manque auquel fait allusion Socrate renvoie à la sagesse. Pourtant, l'homme n'est pas naturellement porté vers la sagesse. Ce qui est probant, c'est de dire que l'amoureux prend conscience d'un manque qu'il soit d'ordre affectif, moral ou biologique. Pour certains, l'amour renvoie à la quête d'un compagnon de vie comme le suggère Aristophane dans son exposé : « *C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine* »¹¹. D'emblée pour

⁹ Le Banquet 202d *Ibid.*, p. 136.

¹⁰ PLOTIN, *Traité 45-50*, *op. cit.*, p. 440.

¹¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 124.

les philosophes, le véritable objet de l'amour demeure la sagesse. Pour les concilier, nous dirons que l'amour n'exclut ni la quête de partenaire, ni la quête de sagesse.

2.1.1.1.2. *Eros humain et Eros philosophique*

La distinction platonicienne entre les objets d'amour et les manières d'aimer permet d'expliquer les dérives morales dans le Grèce antique. Selon le philosophe grec, la double aspiration de l'âme aux réalités intelligibles et sensibles peut tout aussi bien la porter vers la sagesse que vers le plaisir et l'enliser dans le sensible, à tel point qu'elle oublie sa destinée divine. Or, si l'amour trouve sa place dans le platonisme c'est justement parce qu'il porte vers la contemplation des idées, en particulier le Bien. C'est pour cette raison que Platon en fait le point de départ de sa philosophie ou dialectique, puisque c'est lui qui éveille l'âme et l'attire vers la beauté, l'incitant ainsi à passer du sensible à l'intelligible. En d'autres termes, c'est l'amour qui ouvre à l'âme la voie de la connaissance car, pour qu'il y ait réminiscence, il faut que l'amour réveille en l'âme le désir des réalités intelligibles. Parmi ces dernières, la beauté demeure la plus accessible, ce qui explique que l'amour la pousse d'abord à désirer les beaux corps, puis progressivement à désirer les belles âmes et enfin la Pensée, idée qu'explicita Platon quand il fait dire à Socrate :

« *Quelles terribles amours en effet ne susciterait pas la pensée, si elle donnait à voir d'elle-même une image sensible qui fût claire, et s'il en allait de même pour toutes les autres réalités qui suscitent l'amour. Mais non, seule la beauté a reçu pour lot le pouvoir d'être ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui suscite le plus d'amour* »¹².

Force est de constater que, dans la théorie de la réminiscence, la beauté représente l'idée la plus propice pour raviver le souvenir nostalgique. Pourtant, la beauté jouit du même statut que les autres réalités intelligibles, bien qu'elle soit la plus visible dans le monde sensible, visibilité qui facilite la réminiscence de l'âme. Lorsque celle-ci est en présence d'une image de la beauté aussi invraisemblable qu'elle puisse paraître dans le monde sensible, le désir de connaître s'empare d'elle. Ainsi, Platon fait du beau et de la capacité humaine à l'aimer le pré-requis pour la philosophie, comme en témoigne Agnès Pigler : « *Pour Platon l'amour humain est le point de départ de la philosophie, puisque "l'amour véritable est le cheminement vers le Beau, car c'est l'amour de la sagesse, la philosophie"* »¹³.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que l'amour platonicien se définit comme l'élan qui entraîne l'âme dans un mouvement dialectique partant du monde sensible pour contempler le monde divin. En ce sens, le siège de l'amour demeure l'âme et sa finalité la vérité. La beauté, à laquelle il est constamment affilié, représente la qualité la plus propre à susciter l'amour, même si la nature de cet amour peut être discutable. Mais, dans la logique platonicienne, cet amour finit toujours par se spiritualiser, avant de revenir à la pratique, puisque le *connaître* et l'*agir* sont dépendants. Sa

¹² Phèdre 250d dans *Ibid.*, p. 1266.

¹³ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2002, p. 17.

distinction entre amour humain et amour philosophique renvoie aux deux stades du même amour, l'un au début et l'autre à la fin de la quête de la sagesse que seule l'âme philosophe possède. Une fois parvenue à cette fin, la découverte de la *beauté en soi*, elle produit une œuvre éternelle : la science. Quant à l'âme non philosophe qui découvre les beautés sensibles, elle cherche à s'unir à elles pour enfanter des êtres mortels, produisant ainsi une œuvre inférieure à celle du philosophe. Ainsi, dans ce dualisme de l'amour, Platon réussit encore à élever l'intelligible au-dessus du sensible, l'amour philosophique au-dessus de l'amour biologique.

Cette dialectique platonicienne de l'*Éros* servira de charpente à toutes les métaphysiques de l'amour, en particulier à l'ontologie de l'amour de Plotin. Mais avant d'examiner la théorie plotinienne de l'amour, revenons à la corrélation entre amour et morale chez Platon.

2. 1. 1. 2. **L'Éros** comme principe moral

Dans la pensée platonicienne, l'amour, le bien et le bonheur sont indissociables. Parce que le bien suprême que désire tout homme correspond à son propre bonheur, Platon fait de ce bonheur la finalité de toute vie. Ne met-il pas dans la bouche de Socrate cette affirmation : « *L'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours* »¹⁴ ? Ce bonheur platonicien coïncide avec la contemplation de la vérité qui permet d'enfanter la vertu. Aussi comprenons-nous pourquoi Socrate associe le mal et la méchanceté à l'ignorance, car celui qui ne possède pas l'amour des réalités intelligibles orientant vers la quête du vrai, est involontairement porté vers les illusions et les actes immoraux. Ainsi l'*Éros* devient un principe moral pour l'humanité.

Le passage de la métaphysique à l'éthique chez Platon se donne à voir avec plus de clarté, si nous considérons la place de l'éducation dans les deux dialogues sur l'amour. La question de la morale et celle de l'éducation des jeunes garçons s'y retrouvent en toile de fond. Héritage socratique, préoccupation commune du maître et du disciple ou les deux à la fois ; de toute évidence, la théorie platonicienne de l'amour répond à un problème moral. Si Platon, à la suite de son maître Socrate, s'en prend implicitement aux sophistes c'est parce qu'il les tient pour responsables des maux dont souffre la cité grecque, notamment de l'injustice qui a coûté la vie à Socrate. Il voit en eux de mauvais amoureux qui corrompent les athéniens avec leur rhétorique en les détournant de la quête du Bien. Ce souci moral se dévoile toutes les fois où, dans *Le Banquet* et le *Phèdre*, l'auteur oppose l'amoureux digne d'éloge et l'amoureux blâmable, l'amant véritable et l'amant imposteur ou opportuniste, le bon et le mauvais partenaire. Ces deux amoureux sont le philosophe et le sophiste, l'amant véritable étant le philosophe et l'amant opportuniste, le sophiste. Ce dernier accusé de nourrir des illusions et promouvoir des ambitions démagogiques aurait largement contribué à la déstabilisation de la Cité. Vu le danger qu'il représente, il s'avère nécessaire de le

¹⁴ Le Banquet 206a dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 140.

démasquer, car la cité a davantage besoin de l'*éros* qui procure le bonheur, et donc de l'amour socratique menant au Bien. D'où l'urgence de l'éducation qui apparaît comme le principal enjeu de ses discours sur l'amour.

Le dualisme platonicien de l'amour permet de choisir l'amour dont il faut aimer les jeunes garçons pour réussir leur éducation : entre l'amour matériel qui corrompt la jeunesse et l'amour supérieur qui participe à la morale. Cette dernière forme d'amour représente le principe de vie et d'action, « *la source des biens les plus grands* »¹⁵, correspondant aux qualités qu'Agathon énumère¹⁶ : délicatesse, justice, modération, courage, bonheur, créativité, sagesse. Toutes ces qualités, l'amour les inspire autant aux hommes qu'aux dieux qui s'ouvrent à lui.

Cette fonction morale accordée à l'amour nous fait dire que Platon propose une authentique métaphysique de l'amour, car il l'élève au rang de principe universel inspirant la bonne conduite de l'amant et de l'aimé, ce qui favorise le discernement entre l'amant et le courtisan. Si l'homme aspire aux réalités supérieures dans sa quête, il demeure raisonnable et modéré. Par contre, s'il aspire au plaisir charnel ou matériel, il se livre à ses désirs avec démesure. Or, la démesure ne convient ni au sage ni au philosophe, parce qu'elle n'engendre que la honte et le blâme.

Dans son discours, Aristophane revient sur la proximité et la force morale d'*Éros* que lui valent sa grandeur : « *Parmi les dieux en effet, nul n'est mieux disposé à l'égard des humains : il vient à leur secours, il est leur médecin, les guérissant de maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour le genre humain* »¹⁷. Contrairement aux divinités qui châtient l'homme depuis sa création, raison pour laquelle elle souffre de plusieurs maux, l'amour cherche à le combler de bonheur ou de plaisir, même s'il lui faut beaucoup de temps. Platon décrit l'orgueil comme la plus grande faute qui a poussé l'humanité à défier les dieux, attitude qui lui a coûté le châtement divin : la coupure des androgynes, les êtres humains primitifs qui disparurent. Ils furent remplacés par une espèce nouvelle portant les séquelles de leur orgueil sans parvenir à s'en défaire, ce qui l'affaiblit. C'est pour cette raison, souligne Platon, que les hommes et les femmes ne peuvent se passer du désir de s'unir avec l'autre moitié perdue. Ce désir devient pour eux un obstacle car, tant qu'ils ne la satisfont pas, ils ne pourront s'occuper d'autre chose.

Ainsi le désir de jouissance devient un autre mal auquel l'humanité doit faire face. Somme toute, l'impudence, le manque de respect et d'amitié entre les hommes sont les conséquences de l'orgueil humain qui les a mis en conflit avec la divinité et dont l'humanité souffre encore. À cette liste de maux, il faut ajouter ceux mentionnés par les intervenants des dialogues platoniciens : injustice, agressivité, malveillance, avidité de biens, méchanceté, etc. Tous ces maux, contraires à la bonté qu'inspire *Éros*, sont nourris par des préjugés et des illusions, en un mot par l'ignorance des hommes qui

¹⁵ Le Banquet 178 c dans *Ibid.*, p. 111.

¹⁶ Cf. Le Banquet 195e dans *Ibid.*, p. 128 ss.

¹⁷ Le Banquet 189d dans *Ibid.*, p. 121-122.

est à l'origine de leur manque d'amour. D'ailleurs Agathon définit l'amour comme étant « *ce dieu qui nous vide de la croyance que nous sommes des étrangers l'un pour l'autre, tandis que c'est lui qui nous remplit du sentiment d'appartenir à la même famille* ». ¹⁸

Conscient du rôle éminent de l'amour, Aristophane préconise comme solution de revenir à l'*Éros* pour se laisser inspirer par lui. Ainsi, ce retour à l'amour stimulera l'humanité à vivre dans l'amitié, la solidarité, le respect et la piété. C'est ce que donne à entendre sa conclusion : « *Notre espèce peut connaître le bonheur, si nous menons l'amour à son terme* » ¹⁹. Cette invitation à revenir à l'amour véritable sera relayée par plusieurs philosophes dont Plotin et Bergson.

En définitive, l'amour platonicien se présente d'une part comme une réalité métaphysique qui introduit l'âme dans la sphère divine, une réalité humaine et divine ; d'autre part, comme un moyen de communion avec autrui qu'il soit homme ou divinité. Il établit la communication entre les dieux et les hommes, puisqu'il a l'avantage d'appartenir aux deux sphères, céleste et terrestre. Il devient par là même une passion qui unit les dieux et les humains, les mortels et les immortels, idée que confirme Eryximaque quand il décrit l'astrologie comme la science chargée de veiller et de soigner cet *Éros* qui unit la divinité et les hommes.

« *La divination, écrit-il, a pour métier d'établir un lien d'amour entre les dieux et les hommes, parce qu'elle sait quels sont chez les hommes tous les rapports amoureux qui tendent à assurer l'observation des lois divines, c'est-à-dire la piété* ». ²⁰

Ces propos introduisant le discours de Socrate sur l'amour révélé par la prêtresse Diotime pratiquant de la divination, semblent lui donner plus de poids. En se cachant derrière le personnage de Diotime pour exposer sa métaphysique de l'amour, Platon donne l'impression d'être l'interprète d'une théorie dont il est bien l'auteur. C'est le lieu de remarquer que les personnages mythiques, qui foisonnent dans les dialogues platoniciens sur l'amour, rendent parfois la compréhension de sa théorie de l'amour difficile. Pourtant sa métaphysique de l'amour reste cohérente, le mythe ne servant que de socle pour la porter. Nous dirons même qu'elle est la première métaphysique de l'amour, celle que Socrate cherchait déjà à mettre en application dans sa propre vie et dans l'éducation des jeunes. L'expérience socratique fait de lui un philosophe vertueux et sage aux yeux de Bergson. À ce titre Socrate était le mieux disposé pour élaborer la vraie théorie morale, mais il a échoué parce qu'il s'est enfermé dans l'intellectualisme pur. Cet intellectualisme, héritage du platonisme, sera-t-il corrigé dans la métaphysique de l'amour de Plotin qui se veut pragmatique ?

¹⁸ Le Banquet 197c dans *Ibid.*, p. 130.

¹⁹ Le Banquet 193c dans *Ibid.*, p. 162.

²⁰ Le Banquet 188 d *Ibid.*, p. 120-121.

2.1.2. Théorie **de l'amour**, morale et mystique chez Plotin

2.1.2.1. La métaphysique plotinienne **de l'amour**

Plotin élabore une philosophie moniste qui s'appuie sur trois *hypostases* ou *monades* : l'Un, l'Intellect et l'Âme. Bien qu'il soit qualifié de philosophie spirituelle, il n'en demeure pas moins que le plotinisme possède une visée pratique : le salut de l'humanité. Le philosophe croit en la dignité et la grandeur de l'humanité qu'il fait dériver de l'Un, principe suprême coïncidant avec le Bien, ce qui explique que tous ceux qui dérivent de lui tendent vers le Bien. Or, ce Bien inaltérable semble confronté au mal dans le monde sensible ou la matière. D'où le dilemme plotinien : l'Un, principe suprême, serait-il à l'origine du mal ? Ou bien, faut-il concevoir deux mondes opposés comme dans le dualisme platonicien que le philosophe alexandrin veut dépasser ? En un mot, comment sauvegarder le monisme ? Telles sont les questions qui le préoccupent.

Pour démontrer le monisme qui sous-tend sa pensée, Plotin recourt à une métaphysique dans laquelle l'amour établit l'unité entre l'Un et la matière, entre le Bien et le mal. Partant des dialogues platoniciens, il tente de dégager la signification métaphysique de l'amour que son maître Platon livre avec une allure mythique. Dans sa pensée, l'*Éros* platonicien n'est rien d'autre qu'un principe de vie et d'action permettant de saisir le sens de la vie en général et l'origine du mal. D'ailleurs, dans sa propre théorie, l'*éros* sert de principe explicatif dans la relation de l'Un à lui-même, de l'Un avec les dérivés : l'Intellect, l'Âme et les êtres sensibles. Ce processus reliant l'Un au sensible, Plotin le perçoit comme un double mouvement d'amour : un premier partant de l'Un pour aller vers les êtres sensibles : la procession, et un second mouvement de retour des êtres à l'Un : la conversion. Précisons que dans ce processus, il existe une hiérarchie entre les monades et que seule la seconde monade, l'Intellect, dérive de l'Un. Quant à la troisième monade, l'Âme, elle dérive de l'Intellect qu'elle relie au sensible.

Plotin fait transiter l'*éros* par l'âme pour justifier sa présence dans le monde sensible. Il définit l'amour comme une passion de l'âme, passion innée qu'elle transporte dans son incarnation, ce qui explique sa présence dans le sensible. Sans cette transposition, l'amour ne saurait exister dans le sensible. Sa présence dans le monde sensible, notamment dans l'humanité, évoque une émanation de l'Un, octroyant à l'humanité une essence divine que rien ne peut anéantir. Même s'il ne nie pas la réalité du mal qui affecte l'humanité, le philosophe la considère supérieure au mal parce que procédant de l'Un. Aussi, demeure-t-il convaincu que l'homme possède en lui la force de dominer le mal. Agnès Pigler note :

« Malgré l'existence avérée du mal et la finitude de la vie mélangée de matière, il est possible de comprendre, de désirer et d'aimer l'Un, qui est la source et « la puissance productive de la vie sage et intellectuelle », le seul véritable Principe de la Vie, de la Beauté et de l'Amour »²¹.

²¹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 266.

Même si l'humanité cède au pouvoir du mal, s'éloignant de sa source, elle peut se convertir à tout moment et retrouver sa destinée finale parce que sa capacité de se ressouvenir et de retourner vers elle reste inaltérable. D'où la finalité pratique du platonisme qu'explicite Jean Trouillard : « *La philosophie est pour lui à la fois spéculative et pratique au meilleur sens de ce terme : elle est vision du monde et méthode de salut* »²². En somme, l'Alexandrin se propose d'aider l'humanité à coïncider avec sa nature divine en l'incitant à la conversion. Dans sa démonstration, il s'appuie sur Platon.

2.1.2.1.1. **L'héritage platonicien de Plotin**

L'influence platonicienne demeure incontestable dans le corpus de Plotin. Toutefois sa pensée ne se réduit pas à une simple interprétation du platonisme, bien que sa métaphysique ne puisse se comprendre sans *Le Banquet* et le *Phèdre*. Il les dépasse en dégagant la nature, l'origine et la portée de l'amour. Selon Jean-Marie Flamand, il est évident que Plotin trouve sa première source dans le *Phèdre*, plus précisément dans la dialectique ascendante des êtres, où l'amour devient principe de mouvement. À la fin de l'allégorie de l'attelage ailé, en effet, Platon établit une dialectique dans laquelle le dieu Éros conduit l'âme du monde intelligible au monde sensible ou du monde sensible au monde intelligible. Aux yeux de l'Alexandrin, Platon ne fait qu'ériger l'amour en principe présidant aux différentes réincarnations, ainsi qu'il l'explicite :

« *Cette loi stipule par ailleurs que l'âme qui a eu la vision la plus riche ira s'implanter dans une semence qui produira un homme destiné à devenir quelqu'un qui aspire au savoir, au beau, quelqu'un qu'inspirent les Muses et Éros ; que la seconde (en ce domaine) ira s'implanter dans une semence qui produira un roi qui obéit à la loi, qui est doué pour la guerre et pour le commandement ; que la troisième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme politique, qui gère son domaine, qui cherche à gagner de l'argent ; que la quatrième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme qui aime l'effort physique, quelqu'un qui entraîne le corps ou le soigne ; que la cinquième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme qui aura une existence de devin ou de praticien d'initiation ; à la sixième, correspondra un poète ou tout autre homme qui s'adonne à l'imitation ; à la septième, le démiurge et l'agriculteur ; à la huitième, le sophiste ou le démagogue ; à la neuvième, le tyran »²³.*

Cette dialectique platonicienne constitue le point de départ de la métaphysique de l'amour chez Plotin qui explicite la dérivation des êtres à partir de l'Un grâce au principe d'amour. À l'instar de Platon, il inscrit sa théorie de l'amour dans le dualisme monde sensible/monde intelligible, le considérant comme fondement de la structure de l'univers, de toutes réalités intelligibles et sensibles. Contrairement à son mentor qui attribue la perfection du monde intelligible à l'action du Démiurge et l'imperfection du monde sensible à celle des petits dieux, le philosophe alexandrin les justifie par l'acte de l'éros, détrônant ainsi le Démiurge platonicien. Comment procède-t-il ?

²² TROUILLARD J., *Raison et mystique: études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2014, p. 127.

²³ PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1264.

Plotin se fait dans un premier temps l'interprète de Platon en reprenant sa filiation d'Éros dans le but de lui donner un sens plus métaphysique, puis se sert des mythes platoniciens comme support à sa généalogie de l'amour. Au premier regard, une similitude se dégage entre la théorie platonicienne et celle de Plotin : l'affinité entre l'âme, la beauté et l'amour. Pour ce néoplatonicien, l'âme aime la beauté, amour qui se manifeste par des allures allant des plus tempérées aux plus enflammées voire violentes. Malgré ses manifestations multiples, l'amour trouve toujours sa source dans le beau qu'il soit intelligible ou sensible, ce qui ressort de cette déclaration : « *Que l'on retire donc cette cause, et l'on ne pourra pas expliquer comment et par quelles causes advient la passion, surtout dans le cas des amours qui se font par union sexuelle* »²⁴. De cette analyse, retenons que le philosophe alexandrin perçoit une étroite relation entre l'âme, l'amour et le bien. Il considère l'amour comme une réalité éternelle née de la nécessité de l'âme pour demeurer dans le bien, idée que résume Agnès Pigler avec concision : « *L'amour est donc à la fois à la source de la procession, comme cause de ce qui dérive de l'Un Amour de soi, et moteur de la conversion des dérivés vers ce dernier, puisque l'amour diffusif du Principe se convertit, dans les dérivés, en amour pour le Bien* »²⁵. Cette thèse plotinienne découle de son interprétation des personnages mythiques d'Aphrodite et d'Érôs de Platon qui renvoient respectivement à l'âme et à l'amour dont il affirme :

« *S'il est vrai que l'âme est mère d'Érôs, que l'âme est Aphrodite et qu'Érôs est l'acte de l'âme qui s'efforce d'atteindre le bien. Si, par conséquent, Érôs est celui qui conduit chaque âme vers le bien, on pourrait dire que l'Érôs de l'âme d'en haut est un dieu, qui rattache toujours l'âme au bien, et que celui de l'âme mélangée est un démon* ».²⁶

Rappelons que leurs deux natures, terrestre et céleste, impliquent une duplication de l'amour ou plutôt d'Érôs en dieu et en démon. L'Érôs agissant dans monde sensible ne peut être une divinité parce qu'étant en contact avec la matière. Il reste un démon dont l'action porte vers le bien. Le commentateur de Plotin, Jean-Marie Flammant définit cette corrélation avec plus de clarté lorsqu'il écrit :

« *Il présente la génération d'érôs comme un phénomène intemporel, nécessaire et qui doit durer toujours, parce qu'il est lié à l'existence même de l'âme et à son aspiration pour ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire l'Intellect, et au-delà de l'Intellect, pour le Bien. S'il parle de Pénia, c'est pour l'identifier catégoriquement à la matière, c'est-à-dire à l'indigence, autrement dit à l'indétermination de l'âme* »²⁷.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour plotinien est assimilable à un mouvement né de l'âme et pour l'âme, qui l'élançait vers le meilleur : le bien universel. Ainsi, la fonction plotinienne de l'amour consiste à relier les âmes au bien en soi, raison pour laquelle il considère Érôs comme le plus grand des démons.

Cependant, cette similitude entre le platonisme et le plotinisme n'en cache pas moins des différences, si l'on compare les deux doctrines, en particulier leurs

²⁴ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 424.

²⁵ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 18.

²⁶ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 430-431.

²⁷ *Ibid.*, p. 479.

représentations de l'*Éros*. Contrairement à son maître Platon qui dresse le trône de l'amour dans l'âme, chez le philosophe d'Alexandrie, le siège de l'*Éros* se trouve dans l'Un, c'est-à-dire l'intellect symbolisé par *Kronos*, ou encore par le jardin de Zeus où Poros et Pénia ont engendré *Éros*. C'est dans l'Un, source de tout être, que règne l'amour et c'est de là qu'il se propage vers les autres monades et le monde sensible. L'amour se présente ainsi comme principe d'unité reliant l'Un à l'Intellect, à l'Âme et à tous les dérivés ; pour cela, il se donne à voir sous plusieurs aspects. Partant de la triade de Plotin, Un-Intellect-Âme, nous pouvons déceler trois formes de l'amour dans la procession et dans la conversion que nous tenterons d'élucider : l'Amour de soi de l'Un, l'amour de l'Intellect et de l'Âme, et l'amour dans la matière.

2.1.2.1.2. *L'Éros, principe de procession et conversion*

2.1.2.1.2.1 **L'Amour de soi de l'Un**

Définir l'Un est une des difficultés majeures du plotinisme puisque, précise le philosophe, il dépasse toutes les facultés de celui qui tente de le saisir, néanmoins nous tenterons l'entreprise. À la lecture des *Traité*s, il se présente *a priori* comme une unité qui coïncide avec elle-même, une puissance illimitée, indépendante et supérieure à tous les êtres. C'est dans cette optique que Plotin fait tout dériver de l'Un, et lui de rien, parce qu'il s'auto-engendre, ce que donne à entendre son assertion : « *L'Un n'a absolument éprouvé aucun désir, parce que dans ce cas-là il eût été incomplet, et son désir n'aurait rien eu à désirer, pas plus qu'il ne possédait une partie d'une chose sans posséder l'autre car il n'y avait rien vers quoi s'élançer* »²⁸. Ce qui signifie que l'Un s'auto-suffit et, par conséquent, ne peut être mû par rien d'extérieur. Agnès Pigler ne dit pas autre chose quand elle le décrit comme étant la chose « *la plus autarcique et la plus dépourvue de besoins* »²⁹. Autant soutenir que cette hypostase supérieure demeure toujours en repos, unique et sans altérité, et donc sans pensée. Telle qu'elle est définie, la première monade n'a pas besoin d'autres êtres, pourtant Plotin fait dériver d'elle tous les êtres.

Il faut dire que la difficulté à cerner l'Un vient de sa nature qui échappe aux sens, car elle se donne à voir comme Puissance, Vie et Amour, ainsi qu'il le définit : « *Son Amour est source de Vie parce qu'il a en lui la vie absolue, infinie, il la diffuse dans tous les êtres qui viennent de l'Un* »³⁰. Faisant écho au philosophe d'Alexandrie, Agnès Pigler explicite : « *Sa Puissance se manifeste comme Amour infini, et ce dernier caractérise sa Vie* »³¹. En effet, l'Un se révèle d'abord comme Amour de soi puisque son regard est toujours tourné vers lui-même, vers sa propre lumière.

²⁸ *Ibid.*, p. 345.

²⁹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 87.

³⁰ PLOTIN, *Traité*s 45-50, op. cit., p. 349.

³¹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 21.

Cette contemplation de soi, soutient Agnès Pigler, « *le fait être* »³². En fait, l'Un se présente comme un acte pur, ou acte d'amour, par lequel il s'engendre. Toutefois, il convient de souligner que son acte de création de soi, que Plotin nomme la « *source lumineuse* »³³, ne fait appel ni à une essence -l'essence étant liée chez Plotin à l'Intelligence- ni à la matière. Au demeurant, bien qu'il soit doté d'une puissance de création infinie, l'Un, ayant la perfection et la surabondance en lui, ne crée rien parce qu'il ne désire rien. Ce qui permet de conclure que l'Un n'est responsable ni de la création des êtres parfaits, ni de celle des êtres imparfaits, ni du mal. Pourtant, l'amour de l'Un se définit comme la source et l'origine de la création. Comment comprendre ce paradoxe ?

Dans son traité, le philosophe alexandrin pense l'Un comme un principe ouvert se diffusant et entraînant dans son élan tous ses dérivés. En réalité, il impulse deux mouvements : l'un tourné vers la source, lui-même ; l'autre, vers les dérivés. Le premier mouvement correspond à l'Amour de soi et le second au fondement de l'être, c'est-à-dire à l'origine de la procession graduelle qui commence avec la seconde hypostase, l'Intellect, la seule qu'il a créée par accident. Chez l'Alexandrin, ce n'est pas de sa propre volonté que l'Un a engendré les réalités intelligibles, plus précisément l'Intellect ou l'Intelligence, mais cette dernière a dérivé de lui « *comme un « débordement » de sa puissance infinie, comme par une naturelle fécondité* »³⁴. Parce que l'Un ne manque de rien, la génération des dérivés ne peut provenir que de sa surabondance, de sa puissance productrice d'êtres purs.

Quant à l'amour dérivé de cette surabondance, il reste bien supérieur à l'Intellect et à l'Âme, comme en témoigne Plotin : « *Ce qui vient de l'Un n'est donc pas détaché de lui, pas plus qu'il n'est identique à lui* »³⁵. Cet amour demeure supérieur à toutes formes de manifestations d'amour, parce qu'il coïncide avec le Bien. C'est cet amour pour le Bien que Plotin érige en principe créateur de tout. Ce lien établi entre l'amour de l'Un et la création fait participer tous les êtres à l'amour de l'Un, relation que met en évidence Agnès Pigler qui déclare que

*l'« amour reste la seule dynamique de la procession / conversion de la création du monde sensible, de l'ascension des âmes incarnées vers la source même de leur amour. Telle est la signification de cette "ivresse amoureuse" qu'éprouvent les réalités intelligibles lorsqu'elles sont dans la proximité de l'objet de leur amour : telle est aussi l'extase pour les âmes incarnées qui finissent leur "voyage érotique" en s'unissant au Bien »*³⁶.

De là, nous pouvons déduire que toute la vie porte l'empreinte de l'amour de l'Un depuis sa création. Pour Plotin, il ne fait aucun doute que la vie et l'amour sont concrets dans les dérivés. Cependant, contrairement à l'Amour de soi de l'Un, l'amour des autres hypostases reste amoindri, même s'il se présente comme une force

³² *Ibid.*, p. 43.

³³ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 349.

³⁴ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 52.

³⁵ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 346.

³⁶ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour, op. cit.*, p. 198.

qui attire vers l'Un, l'unique objet digne d'amour. Cette seconde forme d'amour commence dans l'Intellect et se poursuit dans l'Âme.

2.1.2.1.2.2 De l'amour de l'Intellect à l'amour de l'Âme

Dans le dualisme plotinien, tout acte se dédouble, ce qui explique la conception d'un second acte dérivé du premier, qui engendre l'Intellect et lui transmet en même temps l'amour de soi de l'Un. Contrairement à ce dernier, l'amour intellectuel se limite au désir qui pousse à se tourner constamment vers l'Un pour le contempler dans sa pureté, sans se confondre avec lui. De ce fait, Plotin établit une hiérarchie et une nette distinction entre l'Un et l'Intellect, il écrit : « *Dire de lui qu'il est "au-delà de toutes choses et au-delà de l'Intellect qui est le plus vénérable" c'est de tous les propos le seul qui soit vrai* »³⁷.

Malgré son infériorité, l'Intelligence demeure une pensée pure et une puissance de vie, comme le principe dont elle dérive, et donc capable de créer. C'est ainsi qu'elle engendre l'Âme par l'acte d'amour dérivé de l'Un. De manière plus précise, disons que c'est de sa contemplation de l'Un que découle l'Âme, ou mieux encore, c'est « *en contemplant l'Un qu'elle laissera s'écouler hors d'elle un engendré, l'Âme, semblable à elle et unie à elle* »³⁸.

Cette troisième monade créée reste inférieure à la deuxième, puisque son acte créateur relève d'un second ordre par rapport à celui de l'Un qui s'auto-crée. En lui transmettant l'amour, l'Intelligence ne lui transmet qu'une part de sa nature, parce qu'étant incapable de s'auto-engendrer. De là se révèle le génie de Plotin permettant d'établir une ressemblance et une distinction entre l'intelligence et l'âme ; mais aussi la faille de sa théorie car, si l'Intellect n'a créé qu'une partie, la seconde partie de l'Âme reste sans créateur.

En fait, ce subterfuge permet à Plotin d'attribuer à l'âme une double nature : une rationnelle et une matérielle. La partie rationnelle et divine, portant à l'amour et à la contemplation de l'intelligence, correspond à l'Âme supérieure. La partie matérielle, ou Âme inférieure, coïncide avec sa « *puissance organisatrice* »³⁹ qui le fait ressembler à son principe créateur puisqu'elle engendre des dérivés. Ce qui revient à dire que l'Âme est du troisième ordre après l'Un. Or, plus la création s'éloigne de l'Un, la source de lumière et d'amour, plus le rayonnement de sa lumière devient faible et l'amour limité, les créatures étant de plus en plus éloignées du seul objet de désir : l'Un.

Cet éloignement de l'amour véritable explique la quête insatiable de l'Âme. Celle-ci vit dans un désir permanent de l'amour qui sera d'ailleurs à l'origine des êtres sensibles. Pour Plotin, c'est l'Âme inférieure, dont « *la fonction spécifique est, remarque Agnès Pigler, de créer c'est-à-dire d'organiser la matière indéfinie en univers et de gouverner cet univers en conformité avec la contemplation de l'Intelligence par l'Âme supérieure* »⁴⁰, qui a créé le

³⁷ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 346.

³⁸ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 129.

³⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

monde sensible. Cette dernière création peut facilement dévier quand l'âme détourne son regard de l'Un pour le porter sur elle-même ou vers ce qui est au-dessous d'elle, c'est-à-dire le non-être. Cette déviation représenterait une source de malheur dans la création, ou plus exactement dans la procession des êtres.

2.1.2.1.2.3 L'érôs dans la matière

En faisant de l'amour de l'Un la source de tout bien et l'origine des êtres, Plotin évite de faire dériver de lui la matière, étant donné que l'Un ne peut être à l'origine du mal symbolisé par la matière. Il faut dire qu'il accorde une connotation négative à la matière qu'il conçoit comme une indétermination négative, synonyme de non-être. En ce sens, elle est assimilable à un substrat à partir duquel tous les corps peuvent émerger, mais qui ne possède aucun bien, ne produisant que des copies. Or, dans l'optique plotinienne comme dans celle de Platon, la copie appartient au monde de l'illusion, du mensonge et donc au mal. Comment dès lors concilier la pureté de l'Un et la matière qui représente le mal ?

Le philosophe essaie de résoudre ce dilemme en introduisant un dualisme dans l'amour et dans l'Âme, pour attribuer à leur partie inférieure la création de la matière, idée qu'analyse avec justesse Agnès Pigler en ces termes :

« Le désir de l'Âme inférieure va s'éprouver comme manque, et ce manque change la direction du regard et du désir. La satisfaction du désir, au lieu d'être tournée vers l'intérieur, de se muer en un amour de soi qui est en même temps amour du supérieur qu'on a en soi-même, va s'extérioriser ; et ce mouvement vers l'extérieur fait de l'Âme inférieure un être de souci, d'inquiétude, d'insatisfaction »⁴¹.

L'univers sensible est créé par l'Âme inférieure, qui *a priori* voulait lui transmettre la rationalité et la beauté de l'Intellect dont elle dérive. Son échec explique la présence du mal et la rupture de l'harmonie dans la procession de l'amour. Ainsi, Plotin fait de la matière une limite de la procession dans la Vie et l'amour. Notons ici que le processus de l'amour se donne à voir sous deux aspects dans le monde sensible, correspondant aux deux natures de l'Âme. Partant du fait que l'Âme supérieure génère la pureté et l'Âme inférieure la matière, l'amour de la première sera pur et l'amour de la seconde mitigé. Autrement dit, suivant son objet, l'amour deviendra divin ou vulgaire. Le philosophe précise :

« L'âme qui est dans sa disposition naturelle aime la divinité, à qui elle veut s'unir, comme une vierge aime d'un bel amour un bon père. Mais lorsqu'elle est parvenue dans le devenir, elle est comme trompée par de vaines promesses de mariage, ayant échangé son amour contre un autre, mortel celui-là, elle est violentée loin de son père »⁴².

Ces deux types d'amour aboutissent à des résultats différents : l'amour pur mène à la joie ; l'amour vulgaire, à la souffrance et à la déception. Il va de soi que chez Plotin, l'amour pur représente la forme supérieure de l'amour qui porte vers la contemplation des beautés intelligibles et au bien. Cet amour correspond au premier *Éros*

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² PLOTIN, *Traité 7-21*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2003, p. 93.

né de la contemplation d'Aphrodite, l'être purement divin tourné vers l'Intellect et dépourvu de matière. Or, même s'il n'appartient pas au monde sensible, il demeure en contact avec lui, puisque sa fonction consiste, selon Plotin, « à mettre les âmes en mouvement vers la beauté de là-bas, ou encore à accroître l'élan qui déjà les porte vers le monde intelligible »⁴³. Cet amour joue le rôle d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Bien qu'il puisse trouver son origine dans le désir d'une beauté sensible, il la dépasse puisque sa visée ultime c'est d'entraîner les âmes vers la contemplation du Bien.

Pour éviter de s'égarer dans sa procession vers le divin, l'âme doit parvenir à la réminiscence grâce à l'amour intelligible qui conduit au Bien, et Agnès Pigler de conclure que « contemplation et réminiscence sont donc pour l'âme incarnée l'éveil à la conscience de son origine intelligible et divine, l'élan vers le Principe suprêmement désirable d'où la totalité du Réel provient »⁴⁴. En réalité, cet amour intelligible représente l'amour philosophique favorisant le discernement par crainte de s'égarer dans les beautés sensibles. Parce qu'elle est passée par la réminiscence, l'âme philosophe possède la capacité de discerner et de s'attacher à la beauté intelligible et à l'amour pur. Au demeurant, même si Plotin fait du philosophe l'amant par excellence, il soutient l'universalisme de l'amour. Il le pense comme une réalité connaturelle à l'âme et, donc, présent en chaque homme. En outre, cet amour humain opposé à l'amour pur, qui coïncide avec la passion pour les beautés sensibles, renvoie à la seconde forme d'amour présente dans le monde sensible.

La passion humaine ou amour matériel correspond au démon platonicien Éros engendré le jour de la naissance de la seconde Aphrodite, la protectrice de la Cité, des mariages et unions sexuelles. Ce compagnon d'Aphrodite même après sa chute dans le monde, fils de Poros et de Pénia, se définit comme un intellect mélangé de matière. Plotin, faut-il le rappeler, conçoit Poros comme l'ensemble des principes rationnels, « l'abondance et la richesse que donnent ces belles formes »⁴⁵ ; Pénia, comme l'indétermination caractérisant la matière. De cette indétermination introduite en lui par l'infiltration de Pénia, la matière, dans sa nature intelligible vient justement l'involution de l'Éros, ce qui fait de lui un être intelligible avec une tendance indéterminée.

C'est pour cette raison, soutient Plotin, même si l'amour réside dans une âme, cette dernière demeure toujours en quête, jamais satisfaite. Cet amour insatiable vise indistinctement toutes les créatures et se propage dans les âmes individuelles, idée qu'il exprime en ces termes : « Il est multiple, cet Éros unitaire, qui se manifeste dans l'univers partout où il lui plaît, prenant diverses figures particulières et diverses représentations, comme il lui plaît »⁴⁶. Autant dire que cet amour progresse aveuglément, confondant la beauté d'ici-bas avec la beauté véritable. Dans l'optique plotinienne, cet amour anime plutôt les âmes non encore parvenues à la réminiscence, c'est-à-dire celles qui n'ont pas encore découvert l'intelligible.

⁴³ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 426.

⁴⁴ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 265.

⁴⁵ PLOTIN, *Traité 45-50*, op. cit., p. 438.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 430.

La cause de leur dispersion et attachement au sensible reste leur ignorance qui les freine dans leur progrès. Cependant, souligne Plotin, les âmes livrées à l'amour sensible ne sont pas pour autant blâmables, car cet amour a pour finalité la procréation. En ce sens, il peut être assimilé à l'amour conjugal unissant un homme et une femme ou deux êtres de même sexe. Si l'amour hétérosexuel reste acceptable parce que participant à l'augmentation de la population, l'amour homosexuel par contre reste condamnable. Plotin le considère d'ailleurs comme le plus bas degré de l'amour, une union contre nature qu'il condamne parce que ne pouvant pas procréer naturellement. Cet amour homosexuel provient d'une perversion sexuelle qui, selon lui, est en soi un mal, ce qui explique sa critique des individus se livrant à un tel amour :

« Ils n'ont fait au début que suivre une voie conforme à la nature, mais ils s'en sont écartés et ont dévié du droit chemin : ils ont chuté et gisent sans connaître ni ce à quoi l'amour les conduisait, ni le désir de la génération, ni l'usage de ce qui n'est que l'image de la beauté, ni ce qu'est la beauté elle-même »⁴⁷.

En résumé, cet amour reste blâmable parce qu'au final il ne peut qu'engendrer la honte, contrairement aux autres amours qui participent soit à la survie de l'espèce, soit à la morale, soit à la connaissance. De toutes ces formes, l'amour de la connaissance conduisant au Bien demeure supérieur. Cette conclusion laisse entrevoir que la question de la morale reste sous-jacente à la théorie plotinienne de l'amour.

2. 1. 2. 2. **La métaphysique de l'amour** comme réponse au problème du mal

Le problème du mal se dévoile comme l'enjeu majeur de la métaphysique plotinienne de l'amour. Vu le contexte dans lequel elle a été élaborée et les préoccupations personnelles de Plotin, il semble logique que le philosophe s'interroge sur l'origine du mal. De fait, en nous référant à l'historiographie⁴⁸, il semble que son *Traité* a été rédigé en l'an 269 alors que le philosophe était en proie à la souffrance physique et morale qui a commencé avec la mort de son protecteur Gallien. Contraint de fermer son école l'année suivante pour s'exiler à cause de l'hostilité de la cité, atteint de cécité et presque aphone, il se retire dans la solitude loin de Rome, abandonné de ses amis et disciples. Il cherche alors à élucider le problème du mal et de l'hostilité. D'ailleurs, sa distinction entre l'amour intelligible et l'amour sensible, entre le bien et le mal, laisse transparaître son souci moral. Selon Jean-Marie Flamand, Plotin cherche à prouver que l'amour en tant que passion n'est pas responsable des maux que subissent les hommes. En effet, dans sa philosophie, ni l'Un, ni l'*éros* ne saurait engendrer le mal, car ils orientent l'âme vers le bien qui ouvre la voie au bonheur véritable. Or, si l'âme est naturellement portée vers l'amour du bien, d'où vient alors le mal ?

⁴⁷ *Ibid.*, p. 425.

⁴⁸ Cf. commentaires *Ibid.*, p. 417.

À cette question, Plotin répond sans ambiguïté qu'il provient d'une déviation. Puisque l'amour et la bonté sont naturels chez lui, l'homme ne peut qu'être aimable et bon par nature. Aussi ce philosophe, tout comme Bergson, s'oppose-t-il au gnosticisme qui soutient que le mal est inhérent à la nature. C'est en ce sens qu'il atteste que « *les gens d'ici-bas qui sont bons, quand ils aiment, ont l'amour de ce qui est absolument et véritablement le Bien, au lieu d'avoir un amour particulier* »⁴⁹. L'Alexandrin établit une corrélation entre amour, bienveillance et bonté, car l'âme amoureuse désire le bien et la participation à la divinité. Pour y parvenir, l'homme doit d'abord accéder à la réminiscence, ainsi que l'illustre son propos :

« *Il est vrai que dès ici-bas on peut voir l'Un et se voir soi-même, dans la mesure où il est licite de voir ; on se voit soi-même illuminé et rempli de lumière intelligible, ou plutôt, on se voit comme la lumière elle-même, pure, sans pesanteur légère, car on devient dieu, ou plutôt on est dieu* »⁵⁰.

Malheureusement, tous les hommes n'y parviennent pas, parce que leurs passions les orientent plutôt vers d'autres objets ou d'autres personnes qui ne contribuent pas forcément à leur élévation. Plotin va même plus loin en soutenant que l'homme peut par perversion aimer le mal et persévérer dans son élan à la quête des pires hostilités. A cause de la double nature de l'amour qui en fait une quête insatiable, « *un désir frénétique* »⁵¹ toujours en mouvement, même si l'âme rencontre l'objet de son désir, elle poursuit son élan. Cette frénésie qui l'anime peut facilement l'éloigner de sa finalité véritable qu'est le bien universel. Le disciple de Platon l'exprime clairement : « *Les amours contraires à la nature sont le fait de gens qui font fausse route [...] l'amour en nous porte sur ce qui est absolu* »⁵².

Dans la philosophie plotinienne, le mal n'appartient qu'au monde sensible ; celui des hypostases (l'Un, l'Intellect et la partie supérieure de l'Âme) correspondant au monde intellectuel en est exempt. La présence du mal ne se perçoit que dans la partie inférieure de l'âme qui appartient à la vie organique, autrement dit la partie dans laquelle l'âme entre en contact avec la matière, source du mal en tant qu'indétermination pure. Comment se présente-il alors ? Jean Trouillard résume l'origine du mal comme suit :

« *Le mal est dans le jugement qui se laisse fasciner par le prestige des apparentes créations. Illuminer le corps n'est pas une faute puisque l'âme universelle le fait sans dommage, mais bien se mélanger avec le corps jusqu'à en devenir le complice, se solidariser avec lui au point de tout voir à travers lui, s'incliner vers la matière* »⁵³.

Ce qui revient à dire que l'âme, comme les autres dérivés, a sa raison d'être dans la contemplation. Sa capacité intellectuelle servant à la réflexion lui permet d'accéder à la vérité tant qu'elle demeure dans l'intelligible et garde sa pureté. Le commentateur

⁴⁹ *Ibid.*, p. 435.

⁵⁰ PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 94.

⁵¹ PLOTIN, *Traité 45-50, op. cit.*, p. 435.

⁵² *Ibid.*, p. 436.

⁵³ TROUILLARD J., *Raison et mystique, op. cit.*, p. 112.

poursuit : « L'âme est pure dans la mesure où elle vit selon l'esprit. Mais l'esprit est pur en tant qu'il se réfère à l'absolue simplicité de l'Un qui le dégage de toute détermination, de toute relation externe ou interne »⁵⁴. Or, si elle se tourne vers la matière, s'éloignant de l'esprit, elle se pervertit. Telle est la faute dont l'âme doit se purifier dans la vie pour retrouver la pureté originelle qui sommeille en elle.

La solution qui s'impose, selon Plotin, c'est d'aider l'âme à se libérer de la matière, son enveloppe corporelle. Contrairement à la conception platonicienne dont il s'est inspiré, dans le plotinisme, l'âme se libère facilement puisqu'elle n'est que partiellement prisonnière du corps. Pour la libérer, il suffit de redonner la priorité à sa partie supérieure. Ainsi, par un effort de retour à soi, l'âme peut coïncider avec sa partie supérieure et vivre selon l'esprit. Chez lui, seule la connaissance intuitive permet à l'âme de se libérer, si elle le désire, mais plusieurs âmes demeurent encore réticentes, ce dont se plaint le philosophe :

« Elles sont sans répit occupées par la faculté de sentir et par la perception de beaucoup de choses contraires à leur nature, et qui les font souffrir et les troublent, puisque ce qui mobilise leur attention est une partie défectueuse qui a autour d'elle beaucoup de choses étrangères, et qui en désire beaucoup d'autres. Elle éprouve du plaisir, mais ce plaisir s'avère trompeur »⁵⁵.

Pourtant, le philosophe reste optimiste envers ces âmes parce que, croit-il, elles peuvent toujours retrouver leur être en regagnant la procession puisqu'elles disposent en elles d'une force de conversion. Par là, le philosophe offre une nouvelle conception de l'humanité opposée à celle du gnosticisme qui l'enferme dans un univers ontologiquement mauvais. Jean Trouillard nous fait remarquer que, pour cette doctrine gnostique, « le ciel, le cosmos, le corps sont radicalement et incurablement mauvais justement parce qu'ils sont soumis à des lois rigoureuses qui emprisonnent la liberté et séparent l'homme de lui-même »⁵⁶. Or, justement, Plotin accorde une liberté inaliénable à l'homme, ce qui lui permet de choisir de se convertir ou de se maintenir dans sa souffrance, tandis que ses adversaires gnostiques l'enferment dans la méchanceté qui le pousse à la révolte. Selon Plotin, la vraie nature de l'homme ne se dévoile que lorsqu'il est pur. Ce n'est pas en partant d'une déviation qu'il faut définir l'homme, car les déviations ne sont que des accidents de parcours qu'il peut toujours corriger. Par conséquent, son essence est à chercher au-delà de ses actions immorales. Il écrit :

« [L'humanité] est plus mauvaise de son propre fait, dans la mesure où elle suit les tendances qui ne sont pas absolument droites et qui ne devraient pas diriger. Mais chaque fois qu'elle se règle, dans l'une de ses tendances, sur la raison pure et détachée des passions qui lui est appropriée, c'est de cette tendance, et de cette tendance seulement qu'il faut dire qu'elle est en notre pouvoir, c'est-à-dire volontaire. Et c'est en cela que consiste l'activité qui nous appartient en propre, laquelle ne vient que de l'intérieur de l'âme lorsqu'elle est pure, d'un principe premier qui domine et exerce sa maîtrise, et non de l'âme lorsqu'elle est atteinte d'égarement du fait de son ignorance ou qu'elle est vaincue par la

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁵ PLOTIN, *Traité 1-6*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2002, p. 251.

⁵⁶ TROUILLARD J., *Raison et mystique*, op. cit., p. 71.

*violence des désirs ; ces désirs qui, lorsqu'ils surviennent, la conduisent, l'entraînent et ne permettent plus qu'il y ait en nous des actions, mais n'autorisent que des passions »*⁵⁷.

En un mot, le mal se présente comme une déviation de l'âme qui s'attache à la partie matérielle tout en s'éloignant du principe supérieur et des dérivés supérieurs. Elle s'enlise dans la matière pensant y trouver son bonheur, mais s'égare loin du bien qui est inhérent à sa nature. Parce qu'elle est émanation de l'Un, elle peut coïncider avec lui par la contemplation.

Pour conclure, disons que Plotin laisse à la postérité l'image d'un philosophe très optimiste pour qui, le mal ne peut avoir le dernier mot ni sur l'humanité qu'il considère divine, ni sur l'amour qui reflète celui de l'Un. En réalité c'est cet amour qui agit en chaque être, du moins quand il coïncide avec son être véritable, et l'oriente même dans ses dérives, comme en témoigne Agnès Pigler : « *Si le mal est la matière, même la vie mélangée au mal et à la mort contient en elle du désir et de l'amour, ainsi que de quoi trouver en elle la ressource d'une conversion véritable* »⁵⁸. De ce qui précède, retenons que tout homme possède constamment en lui la force de renoncer au mal et de revenir à l'amour véritable et au bien inhérents à sa nature. C'est justement ce retour à la source originelle qu'incarne la mystique plotinienne.

2. 1. 2. 3. *La mystique, moyen de purification de l'âme*

L'amour plotinien ouvre à la mystique, c'est-à-dire à l'union avec l'Un. Contrairement à Platon qui stipule que la contemplation philosophique du principe suprême, le Bien, conduit le philosophe au service de sa cité, Plotin soutient qu'elle aboutit à l'union mystique qu'Agnès Pigler explicite en ces termes : « *Lorsque l'âme humaine dépasse l'intelligence pour n'être plus qu'amour il y a vision du Principe et union avec lui, et de plus, ceci vaut encore pour les réalités intelligibles* »⁵⁹. Plus loin, elle ajoute : « *Manifestation de la présence de l'Un au plus profond des hypostases, l'éros est donc la trace vivante de ce qui excède tout langage et que seul peut percevoir le silence de la contemplation dans le retrait de son intériorité* »⁶⁰. Deux faits ressortent de cette définition : l'éros de Plotin est d'abord une fin en soi, puisque sa découverte permet de demeurer dans l'amour ; d'autre part, cet amour est un élan qui propulse vers le principe. L'amour plotinien se perçoit comme un mouvement circulaire qui part de l'Un, descend dans le sensible et retourne vers l'Un. Il se dévoile comme une énergie dynamique provenant de l'Un, dont la surabondance anime les âmes sans s'épuiser, c'est pourquoi elles peuvent la découvrir par « *une intuition supra-intellectuelle* »⁶¹. Force est de constater que Plotin érige l'intuition comme méthode philosophique permettant à l'âme de se détourner de l'extérieur, pour saisir son

⁵⁷ PLOTIN, *Traité 1-6*, op. cit., p. 159.

⁵⁸ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 265.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 271.

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

principe et entrer en contact avec lui. Ainsi, elle vivra pleinement dans l'amour et la félicité.

Ce retour ou purification plotinienne de l'âme comporte deux étapes : l'ascèse et la mystique. Parce que l'âme oscille entre deux tendances sans se fixer une fois pour toutes sur la tendance intellectuelle ou sur la tendance empirique, elle doit d'abord renoncer à la seconde, puisque sa pureté dépend de son attachement à l'intellect. Elle doit oublier les plaisirs et se détacher du sensible pour demeurer simplement dans la réflexion. Plotin explicite la démarche spirituelle :

*« Il faut que, se retirant de toutes les choses extérieures, elle se tourne tout entière vers l'intérieur, sans s'incliner vers aucune des choses extérieures. Au contraire, c'est en ignorant toutes choses, d'abord celles qui proviennent de la sensation, puis les formes à leur tour, et en s'ignorant enfin elle-même, qu'elle doit parvenir à la contemplation de l'Un ; et, unie à lui et ayant, pour ainsi dire, suffisamment joui de sa compagnie, il faut qu'elle vienne annoncer aux autres, si elle le peut, ce qu'est la fréquentation de là-bas »*⁶².

Précisons que, dans la perspective plotinienne, l'âme qui prend conscience de ce processus est déjà sauvée, puisqu'elle se tournera vers le Bien qui lui procure la quiétude et le bonheur. C'est ainsi que l'intuition ouvre déjà le chemin qui mène à la mystique, c'est-à-dire au contact avec le principe. Toutefois, l'âme doit s'élever davantage pour devenir pure, ce qui fait dire à Jean Trouillard que *« la purification n'est possible que par l'extase déjà ébauchée à la racine de l'esprit, c'est-à-dire par la saisie du principe en sa propre lumière »*.⁶³ Plotin, en effet, considère l'extase comme le sommet de la conversion de l'âme. Lorsqu'elle entre en communion directe avec son principe et se confond avec lui, elle devient pure. Mais les étapes à franchir pour accéder à l'amour pur sont graduelles et dialectiques, ce qui rappelle le mythe de la caverne chez Platon. De même que l'âme doit progresser dans sa connaissance chez Platon, chez son disciple, elle doit partir de l'amour des réalités sensibles pour s'élever à l'amour du Bien. Plotin utilise le langage de l'amour pour résumer ce processus de conversion :

*« Ceux qui n'en ont pas fait l'expérience comprennent d'après les amours d'ici-bas ce que veut dire rencontrer celui qu'on aime au plus haut point, et qu'ils se rendent compte que les choses qu'on aime ici sont mortelles et nuisibles, que ce sont des amours de simulacres, et qu'elles sont changeantes, parce qu'il ne s'agit pas de ce que l'on aime réellement, ni de notre bien, ni de ce que nous recherchons »*⁶⁴.

Contrairement aux ignorants, ceux qui sont parvenus à l'amour de l'Un ne désirent rien d'autre que demeurer dans cet amour. Force est de constater que plusieurs points de convergence se dessinent entre cette théorie plotinienne de l'amour et celle de Bergson.

⁶² PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 89.

⁶³ TROUILLARD J., *Raison et mystique, op. cit.*, p. 125.

⁶⁴ PLOTIN, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 93.

2. 1. 2. 4. **L'héritage plotinien de Bergson**

Le bergsonisme fait la synthèse de plusieurs doctrines, cependant certaines se distinguent plus que d'autres suivant le thème abordé. Ainsi, pour la théorie de la vie, le darwinisme se démarque des autres courants évolutionnistes que cite Bergson. Pour sa théorie de la connaissance, il entre plus en dialogue avec Kant. Dans la métaphysique bergsonienne de l'amour, le plotinisme occupe une place de choix que l'on minimise parfois à tort. Cette influence transparait clairement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, plus que le spinozisme ou rousseauisme. D'après Rose-Marie Mossé-Bastide, le philosophe français l'évoque explicitement dans son discours de 1901. Elle atteste : « Bergson dit que ce qui l'a frappé, c'est une théorie de la connaissance qu'il a trouvée chez Plotin, et qu'il n'avait jamais découverte chez aucun philosophe de l'Antiquité »⁶⁵. Ce que Bergson retient de cette théorie plotinienne c'est la distinction entre connaissance directe et connaissance indirecte qui renvoient aux deux modes de connaissance : intuition et raisonnement. La commentatrice bergsonienne y voit déjà « l'origine de la distinction bergsonienne entre l'intuition et l'intelligence »⁶⁶ qui se dessine en filigrane dans sa philosophie, distinction qui lui permet vérifier le fondement de ses théories.

Bergson considère la connaissance intellectuelle comme la source d'illusions ayant berné toutes les philosophies et sciences qui, dans leur démarche, figeaient le vivant au lieu de l'appréhender lui-même, ce qui fait dire au philosophe qu'elles n'ont saisi que le "fantôme du vivant". C'est la limite de ce mode de connaissance intellectuelle qui l'a d'ailleurs conduit à la découverte d'une autre approche du réel : l'intuition. Il l'établit comme méthode pour saisir les objets sensibles et transcendants. Ainsi, nous demeurons convaincus que notre auteur reste plus redevable à Plotin qu'à Kant, dans son élaboration de l'intuition comme méthode métaphysique. Le philosophe allemand l'a annoncée sans l'appliquer, parce que jugeant la connexion entre l'intuition et l'être inconcevable.

Or, pour Plotin, comme pour son disciple, la connaissance intuitive permet non seulement de connaître le sensible, mais aussi le transcendant et de relier le sensible au transcendant. À la suite de Plotin, Bergson voit dans le voyage extatique de l'âme l'itinéraire menant le philosophe du sensible à l'absolu, démarche intuitive lui permettant parallèlement de saisir la durée, la liberté et Dieu. C'est pourquoi dans son cours de 1901, Bergson insiste sur le *Traité 6* de Plotin qui décrit son expérience de l'extase en ces termes : « Lorsque je m'éveille de mon corps, je m'unis à l'Être divin puis je redescends à la pensée discursive et même plus bas »⁶⁷. Ce voyage n'est pas sans rappeler la démarche bergsonienne qui passe de l'intuition à l'expérience mystique et à la communion avec le divin, puis relie la matière et l'humanité à Dieu. Jean Trouillard nous en livre une belle synthèse quand il affirme que l'intuition bergsonienne « nous met en contact avec

⁶⁵ TROUILLARD J., *Raison et mystique*, op. cit., p. 160.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*

*toute une continuité de durées qu'on peut suivre soit vers le haut, soit vers le bas. Dans la première direction, on peut coïncider avec l'Éternité divine, dans la seconde, avec des durées de plus en plus courtes, jusqu'à la matière qui est "mens momentanea" »⁶⁸. Cette relation entre la matière, la durée et Dieu autorise l'auteur des *Deux sources* à passer de l'intuition philosophique à l'intuition mystique.*

Contrairement à Plotin, l'expérience mystique qu'il évoque dans sa théorie n'est pas celle de Bergson, mais celle d'un tiers qu'il convoque à titre illustratif dans sa démonstration pour justifier le passage du sensible à la divinité. De plus, si pour Plotin, tout philosophe peut parvenir à la mystique, en tant que sommet de la contemplation philosophique ; pour Bergson, la vraie expérience mystique ne peut se concevoir sans la religion. La corrélation envisagée entre mystique et religion l'oblige à passer par la religion pour transposer la mystique dans sa philosophie et asseoir sa métaphysique de l'amour, faisant coïncider la mystique avec la perfection de l'amour et de la morale. Pour les doctrines plotinienne et bergsonienne, seule l'union mystique transfigure pleinement l'homme et le ramène à l'amour originel de la vie.

Cette filiation entre Plotin et Bergson devient évidente dans notre travail de recherche, car tous deux proposent des métaphysiques de l'amour avec des similitudes qui n'en cachent pas moins des divergences. Pour eux, l'amour est d'abord une réalité innée en l'homme, dont l'élan traverse l'existence entière. Il se conçoit comme une énergie porteuse de vie traversant l'univers. Agnès Pigler définit cette énergie émanant de l'Un chez Plotin comme un « *principe d'entropie* »⁶⁹, définition qui confirme l'affinité entre les deux philosophes, puisque Bergson lui-même emprunte cette expression à la thermodynamique pour expliciter son énergie originelle qui traverse la matière en y imprimant des formes. En assimilant l'amour à une énergie, ces deux métaphysiciens traduisent sa capacité de création. Chez l'Alexandrin, ce principe engendre des dérivés, comme le résume Agnès Pigler : « *L'amour, entendu comme acte d'engendrement, n'est pas métaphorique chez Plotin, mais absolument réel : l'éros permet le passage, la continuité entre ce qui est et l'absolument autre [...] L'amour est bien une puissance génératrice agissant* »⁷⁰. Chez Bergson, l'amour crée l'humanité, les sociétés et les fraternités restreintes ou élargies, se dévoilant ainsi comme principe créateur.

L'autre point de convergence entre les deux philosophes est la corrélation entre Amour et Bien. Plotin conçoit l'amour comme un élan vers le bien, idée que défend aussi Bergson, comme nous le verrons quand nous aborderons sa théorie morale, puisque leurs métaphysiques tentent de répondre au problème de l'origine du mal. Cependant, Plotin ramène cette origine à la matière, tandis que Bergson la fait dériver de l'intelligence, deux conceptions radicalement opposées qui s'expliquent par l'intellectualisme du premier et par le positivisme du second. Pour le disciple de Platon qui fait naître l'intelligence de la contemplation du Bien, celle-ci ne peut entrer en contact avec le mal, ce qui explique sa corrélation entre le mal et la matière. À l'opposé, pour

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 244.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 269.

Bergson qui concilie l'intelligence et la matière, seule l'intelligence, en tant que faculté d'adaptation, de réflexion et de choix, peut orienter la matière vers le mal. Puisque d'elle-même la matière ne peut agir, étant toujours en repos, si elle se meut c'est parce qu'elle est mue par une puissance, l'intelligence. C'est dans cette logique de pensée que L'auteur des *Deux sources* pense la résistance de la matière comme un obstacle qui contraint la Conscience originelle à bifurquer, créant ainsi les différentes formes de vie. C'est de cette confrontation qu'émerge aussi l'immoralité, lorsque l'intelligence s'égare dans la matérialité et entraîne l'humanité dans la quête effrénée de plaisirs, oubliant sa destinée divine. En résumé, Bergson reste convaincu que l'origine des immoralités vient de l'orgueil humain engagé par l'intelligence dans l'amour du luxe et de confort.

Les deux philosophes sont d'avis que pour comprendre ce processus d'où résulte le mal, il faut remonter à la source de la vie. Et là, le même dilemme se pose : comment le mal peut-il dériver de l'amour ? Pour Plotin, le mal provient d'une émanation très lointaine de l'amour de l'Un dans la matière qui y insuffle son indétermination ou son non-être. À sa suite, Bergson soutient qu'à l'origine de la vie était l'amour originel qui, dans son *élan d'amour* c'est-à-dire son processus à travers les êtres, a fini par rebrousser chemin à cause de certaines illusions intellectuelles. De ce fait, si chez Plotin, cet élan de l'amour régresse dans son évolution, comme il le souligne : « *Plus la réalité, dans son déploiement, s'éloigne de l'Un, plus grand est l'élan vers la multiplicité et la division* »⁷¹, chez le philosophe français, il progresse vers la destinée universelle.

Le point saillant de la ressemblance entre ces deux métaphysiciens est sans doute leur optimisme, car ils restent convaincus que l'amour durera toujours. Chez Plotin, la persistance de l'amour dans le monde s'adosse à la théorie de la réincarnation des âmes. En termes plus clairs, disons que dans leur descente au monde, leur égarement et leur conversion, les âmes gardent toujours en elles l'amour, même si parfois il les oriente vers des objets indignes, d'où leur besoin permanent de purification qu'Agnès Pigler résume : « *La descente des âmes particulières est ainsi destinée à l'achèvement de l'univers sensible ; mais l'amour qui agit en l'âme particulière, l'éros qui lui est connaturel et qui se dirige de lui-même vers le Bien, la conversion la restaure dans sa dignité ontologique* »⁷². Restaurer la dignité, la grandeur, voire la divinité de l'homme, telle est la mission que s'assigne le philosophe alexandrin. Bergson, quant à lui, va plus loin, en proposant la création d'une *humanité divine*. Ainsi chacun soutient à sa manière l'idée d'un monde divin habité par des êtres humains participant à la divinité.

De cette étude comparative, il ressort que Plotin exerce une grande influence dans la métaphysique bergsonienne de l'amour, ce qui lui vaut la considération de notre philosophe. De toute évidence, les grands axes du processus de l'*élan d'amour* se comprennent aisément si l'on garde à l'esprit la théorie plotinienne. Cependant, Bergson ne se réclame pas directement de Plotin, mais jette un pont entre lui et Spinoza, faisant ainsi du spinozisme l'héritier direct du plotinisme.

⁷¹ *Ibid.*, p. 265.

⁷² *Ibid.*, p. 273.

2.1.3. Métaphysique et éthique **de l'amour chez Spinoza**

L'influence du spinozisme sur Bergson n'est plus à démontrer. Henri de Monvillier dira même qu'il a « été hanté toute sa vie par Spinoza comme une sorte de figure tutélaire ou de statut de commandeur »⁷³, dont il se démarque par la suite. Le philosophe français apprécie particulièrement le génie déployé dans l'*Éthique* pour deux raisons principales : la méthode démonstrative et sa conceptualisation, notamment son triptyque : Substance, Attribut et Mode. S'il considère le philosophe néerlandais comme héritier du plotinisme c'est justement à cause de l'intuition qu'il établit comme méthode philosophique reliant la conscience à l'acte créateur de Dieu. Sa définition de l'intuition spinoziste en témoigne d'ailleurs : « C'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre »⁷⁴, définition qui fait écho au plotinisme dont elle récapitule le processus de conversion/procession, idée qu'il explicite davantage :

« L'idée que la "conversion" des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur "procession", et que lorsque l'homme sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord deux mouvements inverses d'aller et de retour »⁷⁵.

Aux yeux du philosophe français, Spinoza ne fait que rendre compte de l'unité du mouvement spirituel que le néo-platonisme définissait comme une dualité. Pour mieux saisir cette proximité, nous résumons d'abord la métaphysique spinoziste, avant d'aborder sa conception de l'amour.

2.1.3.1. La métaphysique spinoziste

2.1.3.1.1. Monisme et panthéisme.

Spinoza part d'une hypothèse générale de laquelle il déduit tous les éléments de sa doctrine : Dieu ou la Nature est la substance infinie, indivisible, unique et éternelle, la cause efficiente et première de toute essence et de toute existence. Il pose ainsi un monisme accentué par un panthéisme car, pour lui, toutes les choses participent à l'essence et à l'existence Dieu, du fait de la nécessité absolue qui découle de sa puissance. Autrement dit, « tout ce qui se fait se fait par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence »⁷⁶. Dès lors qu'il pense la nature comme déterminée par la nécessité, la notion de liberté revêt un autre sens chez lui. Dans le spinozisme en effet la liberté se comprend comme une contrainte de la perfection de Dieu, de

⁷³ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012, p. 302.

⁷⁴ BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ SPINOZA B. de, *Éthique*, traduit par Bernard PAUTRAT, 4^e éd., Paris, Editions du Seuil, 2014, p. 45.

laquelle découle l'infinité des choses, puisqu'il reste immanent à tous les attributs et choses déterminées à exister et à opérer par lui. Comment le comprendre ?

Dans la conception spinoziste de Dieu, cet Étant infini possède essentiellement deux attributs immuables et éternels : la Pensée et l'Étendue. Rappelons au passage qu'en réunissant ces deux substances Spinoza se débarrasse de son héritage cartésien. Toutefois, ce ne sont pas les seuls attributs divins, puisqu'il en possède une infinité qui nous échappe. À côté, les choses particulières représentent des affections de ses attributs. Dit de manière explicite, les âmes individuelles et les objets matériels sont autant de manifestations déterminées par Dieu, « *des aspects de l'Être divin* », selon l'expression de Bertrand Russell⁷⁷, que Spinoza appelle la *Nature naturée* qu'il oppose à la *Nature naturante*, c'est-à-dire « *ce qui est en soi et se conçoit par soi* »⁷⁸, Dieu.

Ce panthéisme spinoziste permet de tout expliquer à partir de Dieu, même la liberté humaine, et de rejeter le finalisme. Pour le philosophe néerlandais, c'est l'ignorance qui engendre la confusion dans la connaissance et la négation de la liberté, parce que les hommes partent des causes finales pour expliquer la cause première, ce qui les égare. Pour éviter la confusion, il suffit d'inverser la démarche, tout en distinguant les deux facultés de connaissance existantes : l'imagination et l'intellect, la première opérant sur la matière et la seconde sur la substance. Selon lui, les hommes recourent à l'imagination pour expliquer les causes finales, ce qui donne naissance aux superstitions, parce qu'ils croient que tout dans la nature concourt à leur bien, même l'acte créateur de Dieu, or celui-ci crée en vue de lui-même.

Spinoza voit dans cette superstition l'origine des autorités sociales et religieuses qui, soutient-il, se maintiennent tant que les hommes croient à leur fiction, mais « *une fois supprimée l'ignorance, l'admiration stupide, c'est-à-dire le seul moyen d'argumenter et de maintenir leur autorité, est supprimée* »⁷⁹. Pour l'auteur de *l'Éthique*, il ne fait aucun doute que les hommes prennent l'imagination pour l'intellect, confusion qui les pousse à prendre les superstitions pour la réalité. Or, cette dernière ne peut être saisie que par l'intuition. C'est là, aux yeux de Bergson, le grand apport spinoziste pour la métaphysique.

2.1.3.1.2. **L'intuition** : un pont entre l'esprit humain et Dieu

Au premier abord de sa pensée, force est de constater que par l'intuition, Spinoza tente de réunifier la nature que la science de son époque fragmentait. C'est ainsi que, pour lui, le *philosophe*⁸⁰ commence par la contemplation de la nature divine, la cause première et par conséquent fondement de toute connaissance, raison pour laquelle seul l'intellect divin possède une connaissance parfaite. À l'opposé, l'esprit humain, en tant que partie de cet intellect divin, ne possède qu'une perception partielle de la

⁷⁷ Cf. RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale: en relation avec les événements politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. 655.

⁷⁸ SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 69.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 117.

réalité. Dans son approche des objets, il s'appuie plus sur les souvenirs stockés dans la mémoire qu'il projette vers le passé ou vers le futur, se servant ainsi du principe de causalité pour déduire leur état présent. Une telle connaissance, remarque Spinoza, entachée d'imagination et tournée vers l'extérieur reste confuse et mutilée. La vraie connaissance, au contraire, se rapporte à Dieu. D'où la nécessité pour l'homme de coïncider avec Dieu.

Dans la relation de l'esprit à Dieu, Spinoza introduit la notion de durée qui, faut-il le rappeler, représente un des fondamentaux de la pensée bergsonienne. Les choses individuelles s'inscrivent dans la durée, puisqu'elles symbolisent des modes précis et déterminés de l'État divin dans le temps, ce qui explique que leur succession dans l'absolu correspond à l'unité divine. Ce qui confirme encore son panthéisme et son déterminisme, contre lesquels s'insurge Bergson. Ce dernier rejette le mécanisme spinoziste et surtout sa conception de la durée qu'il ramène à une sorte d'éternité, étant donné qu'elle ne dépend pas de l'essence du corps, comme le confirme son assertion : « *La durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses* »⁸¹. Or cet ordre n'est autre que l'éternité de Dieu ; de ce fait, la pensée spinoziste ouvre l'existence à l'éternité, idée qu'explicité Bergson : « *La durée indéfinie des choses tenait tout entière dans un moment unique, qui est l'éternité* »⁸².

Cette identité entre la durée et l'éternité dans le spinozisme fait de sa causalité un déterminisme difficilement conciliable avec la liberté humaine, ce que Bergson critique⁸³. Il voit dans la métaphysique spinoziste un déterminisme qu'il ne peut cautionner, vu que sa causalité soumise à la nécessité absolue régissant la nature n'implique aucune création imprévisible de nouveauté ; ce qui le pousse à prendre ses distances d'avec ce grand philosophe qu'il estimait. Toutefois, il porte une attention particulière à sa conception de l'amour.

2. 1. 3. 2. **L'amour chez Spinoza**

Dans la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza propose une analyse de l'origine et de la nature des affects en corrélation avec sa métaphysique de la nature. Parce que l'homme ne peut être traité comme un « *empire dans un empire* »⁸⁴, Spinoza fait naître même ses affects de Dieu qui devient leur cause première. Précisons que par affect, il entend « *les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections* »⁸⁵. Chez lui, il existe trois affects primaires ou "flottements d'âme" : la Joie, la Tristesse et le Désir, dont dérivent tous

⁸¹ *Ibid.*, p. 161.

⁸² BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 157.

⁸³ Cf. *Ibid.*

⁸⁴ SPINOZA B. de, *Éthique*, *op. cit.*, p. 209.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 213.

les autres affects secondaires causés par des changements plus ou moins grands des premiers, parmi lesquels l'amour.

Selon le philosophe néerlandais, l'esprit ne peut affecter la volonté, ni créer des passions, encore moins l'amour. Cependant, s'il parvient à une connaissance adéquate de Dieu et de la réalité entière, cette connaissance engendre l'amour de Dieu, cet affect secondaire. C'est dans cette optique que Spinoza définit l'amour comme étant « *une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* »⁸⁶. Autant dire que c'est l'idée de Dieu saisie rationnellement, qui est la cause de l'amour. Ce qui confirme la thèse spinoziste qui stipule que Dieu est l'unique cause de tous les attributs et modes. Il est à l'origine de la joie d'où découle l'amour qui, soulignons-le, n'est pas un absolu, mais une manière précise d'être qui se rapporte à la *nature naturée* et, donc, un mode. Plus précisément, l'amour renvoie à « *une partie de l'amour de Dieu pour lui-même* »⁸⁷. Contrairement à ses devanciers qui assimile l'amour à « *la volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée* »⁸⁸, chez Spinoza, l'attrait ou l'affection de l'amant n'est qu'une propriété de l'amour visant l'humanité entière.

Ce qui est intéressant dans sa définition de l'amour, c'est la manière dont les affects se fixent dans la mémoire. Ici le philosophe accorde à l'imagination intellectuelle une large part dans l'amour ou la haine des choses. C'est en ce sens qu'il définit l'affect comme « *une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela* »⁸⁹, puisque seule la volonté correspond à la faculté d'affirmation ou de négation. Pour l'amour, il n'existe pas de faculté absolue d'aimer⁹⁰. Nous aimons par sympathie ou par antipathie, comme il le précise : « *Si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'Amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de Tristesse, au contraire aussi nous serons affectés de Haine envers lui* »⁹¹. Dans la mesure du possible, l'homme développe la sympathie qui participe à la croissance de sa puissance d'agir, c'est-à-dire son *conatus* ou effort de préserver dans son être. Il s'efforce autant qu'il le peut d'imaginer ce qui permet d'accroître sa puissance et celle des autres qu'il aime et d'éviter à tout prix les affections négatives.

Cette distinction entre affections positives et affections négatives permet à Spinoza d'expliquer tous les sentiments que l'homme éprouve vis-à-vis de lui et des autres : estime de soi, orgueil, satisfaction de soi, blâme, gloire, humilité, jalousie, bienveillance, envie, pitié, etc. L'amour appartient aux affections positives, puisqu'il augmente la puissance humaine, tandis que la haine la diminue. Suivant la nature des causes extérieures ou intérieures qui l'engendrent, l'amour peut se présenter

⁸⁶ *Ibid.*, p. 323.

⁸⁷ FOLSCHÉID D., *Les grandes philosophies*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 53.

⁸⁸ SPINOZA B. de, *Éthique*, *op. cit.*, p. 325.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 193.

⁹¹ *Ibid.*, p. 251.

différemment. Toutefois, il ne faut pas confondre l'essence et les propriétés de l'amour, puisque les affections ne changent ni son essence ni sa forme. L'estime, par exemple, est une propriété d'amour, l'orgueil est une de ses formes : l'amour de soi. Plus l'homme aime, plus sa joie augmente et plus il se rapproche de la perfection.

La perfection individuelle dépend surtout de l'amour de ses semblables avec qui il participe à l'Étant divin. Leur essence commune doit le rendre solidaire avec eux, et le pousser à chercher leur bien-être autant que le sien. Ainsi, quand il considère son semblable, il peut éprouver de la pitié ou de la bienveillance, affections qui s'apparentent à la tristesse et à la joie. Devant la tristesse de ses semblables, l'homme conscient ne peut se réjouir ; il ne peut qu'éprouver de la pitié devant le mal qu'ils subissent. L'on comprend dès lors pourquoi Spinoza place la miséricorde au sommet des formes de l'amour. Il la conçoit d'ailleurs comme l'amour en tant qu'il affecte un homme de telle sorte qu'il est content du bonheur d'autrui et attristé de son malheur⁹². Cette miséricorde implique la réciprocité, car ses pairs doivent aussi partager sa joie, ainsi naît l'amour de ses semblables. Si l'homme s'imagine que l'autre lui veut du bien, il l'aime davantage, ce qui augmente leur puissance de conservation puisque, dans l'optique spinoziste, rien ne peut augmenter la puissance de l'homme si cela ne vient pas de ses semblables.

À l'opposé, plus l'homme hait ses semblables, plus il s'éloigne de son essence, sa tristesse se change en mélancolie pouvant le conduire à la cruauté. Ainsi, l'homme peut passer de l'amour à la haine, s'il ne parvient pas à posséder la chose qu'il aime ou qu'il convoite. De fait, dans la nature, plusieurs individus peuvent aimer le même objet et le premier qui le conquiert, suscitera la jalousie ou l'envie chez les autres. Ces affections négatives génèrent la haine, voire le désir de supprimer l'autre, tendance que l'auteur de l'*Éthique* juge naturelle chez l'homme. Certes plusieurs obstacles peuvent l'empêcher de tuer : la peur, la pudeur, la honte ou la consternation, mais la haine demeure dans son cœur. Parfois, l'homme laisse la haine prendre le dessus, poussé par la colère ou la rancune, il devient cruel.

Pour résumer, Spinoza soutient que l'homme est à la fois en proie à l'amour et à la haine, mais considère l'amour comme un affect supérieur à la haine, parce que participant à la conservation de l'être et à la recherche du bien. Pour saisir l'enjeu de ce choix, il faut revenir à son éthique.

2. 1. 3. 3. **L'éthique spinoziste**

La métaphysique spinoziste ouvre à l'éthique, en proposant une autre conception des passions, de l'esprit et de la volonté humaine. Le philosophe l'expose brièvement dans la cinquième partie de l'*Éthique*, où il traite de la question du salut, de la perfection et de la liberté, qu'il considère comme synonymes. Au premier regard, son éthique se réduit à la connaissance intellectuelle suivant qu'elle est éternelle ou inscrite dans la

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 333.

durée. En termes plus explicites, nous dirons que l'esprit peut accéder au salut, quand il se livre à la connaissance des essences, lorsqu'il les appréhende sous l'aspect de l'éternité, lorsqu'il saisit Dieu en tant que cause éternelle. Quand il saisit les choses dans le temps, il devient sujet aux passions et induit l'homme dans la confusion.

Il demeure évident que, dans la pensée spinoziste, les hommes sont « *conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort* »⁹³. Ils sont conscients que l'esprit est destiné à l'éternité et à la béatitude, mais sa connaissance temporelle lui masque sa finalité et l'amoindrit, d'où l'importance de l'orienter vers les essences éternelles et leur cause, Dieu. Il découvre alors l'amour divin comme principe de perfection et source de béatitude, découverte qui le rend heureux. Parce que Dieu aime tous les hommes de l'amour éternel dont il s'aime lui-même, lorsque l'esprit parvient à cette connaissance, il découvre aussi l'amour éternel, comme béatitude et liberté, inné en lui en tant qu'attribut divin. Spinoza déclare à ce propos : « *L'Esprit a eu de toute éternité toutes ces perfections dont nous avons feint qu'elles venaient maintenant s'ajouter à lui, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause éternelle* »⁹⁴. De cet innéisme, il ressort que c'est par la coïncidence avec Dieu que l'esprit parvient à la vraie connaissance et à la perfection. D'où son affirmation : « *L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain considéré sous l'aspect de l'éternité* »⁹⁵. C'est dire que l'amour de l'esprit, résultant de la contemplation, participe à l'amour infini de Dieu. Cette participation à la divinité pousse l'homme à aimer Dieu et tous ses semblables. Telle est la béatitude et la voie de salut pour l'humanité.

Spinoza en conclut que l'ignorance aboutit à une connaissance inadéquate du réel, de Dieu et de l'homme. L'homme sage, précise-t-il, est celui qui, « *pour autant que la limite humaine le permette, s'efforce de voir le monde comme Dieu le voit "sub specie aeternitatis", sous l'aspect de l'éternité* »⁹⁶. Ainsi le philosophe néerlandais pose un déterminisme qui rend caduque toute idée de libre arbitre, puisque c'est la nécessité qui s'impose à l'homme, la volonté de la Nature. Or, le commun ignore ce déterminisme, raison pour laquelle sa croyance à la finalité et à la liberté n'est qu'illusion. La béatitude, la perfection et la liberté humaine, en un mot, tout ce que l'homme peut penser comme finalité de la vie trouve son fondement en Dieu, la cause première et efficiente de la Vie.

De ce fait, l'homme ne peut atteindre cette finalité qu'en vivant dans l'amour de Dieu. En ce sens, Spinoza définit la béatitude comme « *la satisfaction même de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu* »⁹⁷. Le bonheur spinoziste renvoie à la joie que procure la connaissance qui, par ailleurs, dicte au corps les affects participant à sa conservation. Cette connaissance devient le fondement des actions vertueuses de

⁹³ *Ibid.*, p. 547.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 549.

⁹⁶ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale, op. cit.*, p. 658.

⁹⁷ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 419.

l'homme, c'est-à-dire les actions utiles à sa conservation, tout en lui permettant de se déterminer soi-même, d'où prend forme sa liberté. Somme toute, dans l'éthique spinoziste, la contemplation divine suffit pour procurer la sagesse pouvant maîtriser les passions qui rendent l'homme irrationnel devant les choses extérieures.

Cette relation étroite entre connaissance et sagesse d'une part, entre ignorance et méchanceté d'autre part, rattache Spinoza aux pères de la philosophie. Russell nous fait remarquer, dans cette optique, que « *Spinoza, comme Socrate et Platon, croit que toute mauvaise action est due à une erreur intellectuelle* »⁹⁸. Il convient avec eux que, contrairement au commun des hommes, seul le philosophe parvenu à cette contemplation réussit à se débarrasser des illusions intellectuelles et à devenir sage. La source d'erreur du commun, vivant dans les illusions, vient de leur faculté d'imagination et leur esprit de comparaison, comme il l'explique :

« *En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre [universel] que nous les comparons entre eux et que nous trouvons que les uns ont plus d'étantité, autrement dit de réalité, que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc.* »⁹⁹.

C'est dire qu'il y a du relativisme dans le jugement moral qui n'affecte pas l'essence de l'être, participante à l'essence divine. Sa puissance d'agir, par contre, peut être qualifiée de parfaite ou d'imparfaite suivant le modèle qu'il se donne. C'est en ce sens que Spinoza définit le bien comme étant « *ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons* »¹⁰⁰. De ce fait, parler de valeur universelle du bien et du mal semble paradoxal car, comme le souligne Dominique Folscheid, il n'existe pas un bien et un mal chez Spinoza, mais « *il n'y a que du bon et du mauvais, expressions de l'augmentation ou de la diminution de notre puissance* »¹⁰¹. En d'autres termes, l'homme qualifie les choses de bien ou de mal, de meilleures ou de pires suivant ses propres ambitions et désirs. Dès lors, le bien et le mal deviennent relatifs, relativisme qui doit conduire à nuancer les jugements portés sur un homme, du fait que ce n'est qu'à partir de nos propres affects que nous jugeons et condamnons.

Pour cette raison, l'homme ne peut être tenu pour responsable que dans la mesure où il peut éviter de penser ce qui le conduit à la haine et à la tristesse¹⁰², car il dispose d'un esprit et d'affects lui permettant de voir la réalité à partir de ses expériences et de son intérêt. D'où l'importance de revenir à l'esprit pour saisir l'essence divine commune à tous les hommes et pour les aimer. S'il refuse l'égalité naturelle des hommes ou de leur attribuer les mêmes vertus qu'à soi, il se livre à la haine. Tel est le penchant naturel que certaines sociétés maintiennent malheureusement, comme le

⁹⁸ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale, op. cit.*, p. 657.

⁹⁹ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 354.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 357.

¹⁰¹ FOLSCHIED D., *Les grandes philosophies, op. cit.*, p. 53.

¹⁰² SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 301.

remarque le philosophe : « *Il appert donc que les hommes sont par nature enclins à la Haine et à l'Envie, à quoi s'ajoute l'éducation même* »¹⁰³. Or, même les vertus, en tant propriétés de l'homme, appartiennent à sa nature et non à des individus particuliers. La méconnaissance de la nature commune aboutit à la conception erronée du mal et de la vertu.

De ce qui précède, il ressort que Spinoza fait coïncider la vertu avec l'essence humaine, comme en témoigne son assertion : « *La vertu n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature* »¹⁰⁴, c'est-à-dire conserver son essence, le Désir. Bien qu'il emploie un terme qui prête confusion, le concept spinoziste de Désir ou *conatus* renvoie à l'effort que l'homme déploie pour persévérer dans son être. Ce Désir étant premier chez l'homme, il lui dicte ce qui est utile pour sa vie. « *Ce n'est pas parce que nous jugeons que quelque chose est un bien que nous la désirons, mais au contraire, c'est ce que nous désirons que nous nommons un bien* »¹⁰⁵. Il va soi que, pour le philosophe, tous les hommes, du moins ceux qui sont réfléchis, distinguent bien ce qu'est utile et nécessaire à leur conservation sans porter préjudice aux autres, car ce qui est utile pour soi est nécessairement utile à tous. De là, s'établit une corrélation entre le Désir, la béatitude et la vertu, que résume sa déclaration : « *Nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte* »¹⁰⁶. Cette conviction découle de la connaissance de Dieu comme finalité de la vie, souverain bien et souveraine vertu de l'Esprit¹⁰⁷.

En prônant l'unité de la nature et de la connaissance, Spinoza nous dévoile non seulement cette souveraineté divine, mais aussi l'essence commune à tous les hommes, et donc la sympathie naturelle qui doit les lier. L'homme devient ainsi l'animal social appelé à vivre dans la solidarité et la concorde avec ses pairs. D'où sa conclusion : « *Nous sommes une partie de la nature qui ne peut se concevoir adéquatement par soi sans les autres individus* »¹⁰⁸. De ce fait, sa réflexion morale revêt une double dimension : d'abord humanitaire parce que contribuant à la concorde et au bien-être de l'humanité, puis universelle, en cherchant à transformer l'humanité entière ou, pour employer sa terminologie, à faire de tout homme un « *Dieu pour l'homme* »¹⁰⁹. Il devient évident que, tant que le Désir humain reste éclairé par la raison, toutes ses actions répondent à cette finalité universelle. D'où viennent alors les discordes entre les hommes ?

L'auteur de l'*Ethique* reste convaincu que les désaccords surviennent dans l'humanité quand l'esprit, distrait par les passions, s'éloigne de la connaissance intuitive

¹⁰³ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 387.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 397.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 477.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 411.

de Dieu menant à la béatitude. À son avis, si l'homme n'est influencé que par les affections extérieures, c'est alors qu'il se détourne de lui-même, de la nature et de sa perfection. Pour illustrer son propos, Spinoza donne l'exemple de l'amour sexuel ou, comme il l'appelle, l'appétit de s'accoupler aux corps pour engendrer. Pour lui, si cet amour sexuel naît de l'apparence, il finira par se changer en haine, parce que fondé sur l'illusion et nourri de flatteries, ce qui renforce l'orgueil. Mais s'il naît de la liberté de l'âme, il devient un « *Désir de procréer des enfants et de les éduquer sagement* »¹¹⁰ ce qui participe à la conservation de l'être.

Le philosophe va plus loin dans son analyse de la source de discorde entre les hommes, en comparant l'état naturel et l'état civil. À l'état naturel, soutient-il, l'homme dispose d'un droit souverain et c'est par ce droit souverain que chacun juge de ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui peut accroître sa puissance et celle de l'humanité. Parce que seule la nécessité s'impose dans la nature, par conséquent il n'y a ni injustice, ni péché. Ce n'est qu'avec l'institution de la Cité que l'on peut parler de péché et d'injustice car, remarque-t-il, c'est là « *qu'il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité* »¹¹¹. Autrement dit, c'est dans la société civile où l'homme est soumis aux causes extérieures, que se modifient ses désirs. Les lois civiles l'exposent au mérite ou au blâme, suivant son obéissance ou sa désobéissance à ces lois, ce qui engendre la peur et la déviation qui l'éloignent de sa nature. Or, tout dans la nature concourt à la béatitude de l'homme qui connaît la réalité telle que conçue par Dieu. Et le mal n'est qu'une apparence pour celui qui voit l'univers hors de Dieu. Spinoza pense même que l'idée du mal est plutôt destinée à maintenir l'homme dans la peur et le faux zèle. Aussi se veut-il son libérateur de l'ignorance et lui redonner confiance à soi pour vivre pleinement.

En conclusion, la métaphysique spinoziste offre une unité de pensée qui englobe une théorie de la connaissance, une théorie de l'amour et une éthique. Par ailleurs, ce qui nous importe le plus c'est la conciliation entre la pensée et le sentiment. Si, comme il le confesse, Bergson peine à se départir de l'*Éthique*, ouvrage dans lequel Spinoza réunit la pensée et le sentiment, c'est justement à cause de cette conciliation que nous retrouverons au cœur de sa métaphysique de l'amour. Certes le philosophe français rejette ouvertement la conception de la durée spinoziste qu'il qualifie de temps irréel, cependant il passe sous silence sa théorie de l'amour. Est-ce là une manière pour lui d'approuver la métaphysique spinoziste du sentiment ?

Ce qui est sûr c'est que Bergson trouve toute sa place, aux côtés de Spinoza, parmi les philosophes du sentiment. Vu le nombre considérable de ces philosophes, le temps de les parcourir tous nous fait défaut, aussi un choix s'impose à nous. En partant de l'intérêt de notre auteur, une figure nous semble incontournable : celle de Jean Jacques Rousseau.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 487.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 419.

2.1.4. L'**amour** chez Rousseau

Bergson estime Rousseau pour plusieurs raisons, mais principalement pour sa démarche pratique pour laquelle il le situe après Descartes parmi les grands réformateurs de la pensée. Il considère cette démarche comme une réforme dans l'histoire, car le philosophe franco-genevois fait abstraction des schèmes traditionnels pour penser l'homme à partir de sa véritable nature. Dans son discours sur "La philosophie française", Bergson revient sur cette nouveauté chez Rousseau en ces termes :

« Il fit table rase de ce qui était convention, tradition, artifice ; il voulut remodeler la société, la morale, l'éducation, la vie entière de l'homme sur des "principes naturels" [...] Par l'appel qu'il a lancé au sentiment, à l'intuition, à la conscience profonde, il a encouragé une certaine manière de penser que l'on trouvait déjà chez Pascal (dirigée, il est vrai, dans un sens tout différent), mais qui n'avait pas encore droit de cité en philosophie »¹¹².

Cet apport méthodologique fait de Rousseau l'inspirateur des métaphysiciens du XIX^e siècle, en particulier Kant, du romantisme allemand¹¹³, de l'art et de la littérature, sans oublier les théoriciens modernes de la mystique et de Bergson lui-même¹¹⁴, de son propre aveu. Toutefois, il ne se réclame pas de la mystique rousseauiste, mais il apprécie de manière générale sa démarche et certains éléments de sa doctrine : sa conception de l'homme et sa théorie des passions. Cette restriction nous autorise à nous limiter à ces éléments que nous retrouverons dans sa métaphysique de l'amour.

2.1.4.1. La **bonté naturelle de l'homme**

À la lecture du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, on ne peut qu'être frappé par les similitudes entre la philosophie de Rousseau et celle de Bergson, plus particulièrement entre leur conception anthropologique. En fait, l'anthropologie rousseauiste répond à la question qui préoccupait Bergson. Les deux auteurs conviennent que le problème du fondement moral et politique dépend de l'étude de la vraie nature de l'homme. Rousseau affirme sans ambages :

« Cette même étude de l'homme originel [...] est encore le seul moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du Corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables »¹¹⁵.

¹¹² « La philosophie française » dans BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1165.

¹¹³ Cf. Cinquième promenade où Rousseau emploie le terme anglais « romantique » pour exprimer ses passions dans *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Editions Honoré Champion, coll. « Champion classiques Série littéraires », n° 12, 2010, p. 88 ss.

¹¹⁴ Cf. *Mélanges, op. cit.*, p. 1165.

¹¹⁵ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1379, 2008, p. 57.

Dans cette optique, le philosophe franco-genevois invite à appréhender d'abord la nature humaine que les progrès, les passions et les habitudes ont dénaturée, en partant de l'essence de la nature. Cependant, pour la saisir de manière objective, il convient de changer de mode d'approche, étant donné que l'homme représente et le sujet et l'objet¹¹⁶ d'étude. Faut-il rappeler au passage que le schème classique de la connaissance distinguait le sujet de l'objet à connaître, puisque le sujet était toujours l'homme et l'objet, les choses extérieures à lui. Mais quand l'homme s'étudie lui-même, il occupe une double posture, celle de sujet et d'objet, qui l'oblige à penser par introspection. Rousseau prône une méthode intuitive pour étudier la nature humaine, méthode qui doit aussi s'appuyer sur les faits historiques pour échapper à l'intellectualisme pur hérité de Socrate¹¹⁷. Pour lui, l'âme qui pense intuitivement parvient au bonheur, parce que jouissant de sa propre existence puisqu'elle s'est éloignée de tous les impressions, affections et besoins terrestres troublant sa paix et sa félicité. Le promeneur solitaire n'aspire qu'à cette étape finale de la pensée quand il écrit :

« Délivrée de toutes les passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commercerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps »¹¹⁸.

De cette assertion, il ressort clairement que l'intuition rousseauiste débouche sur l'union mystique, c'est-à-dire qu'elle fait entrer l'âme dans la sphère céleste ou l'élève vers le divin. Ainsi, son intuition philosophique aboutit à la mystique, démarche qui ne peut que séduire Bergson. Cet élargissement de la philosophie à la mystique reste commun aux deux philosophes même si, sur le fond, leurs conceptions de la mystique diffèrent. Tous deux conviennent que l'homme ne peut parvenir à la vérité de son être sans l'intuition, sans une introspection de l'âme. Mais malgré la similitude de leur démarche, leurs conclusions diffèrent. Chez Bergson, elle conduit à la découverte de l'amour comme essence ; chez Rousseau, à la découverte des dispositions pures et de bonté naturelle de l'homme.

Toute la doctrine rousseauiste part de ce principe de bonté naturelle qui, avec les progrès politiques, techniques et intellectuels, semble remis en cause. L'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* accuse la société moderne et l'État de pervertir l'homme, cet être innocent créé par Dieu, appelé à réaliser ce que la nature fait sans le savoir¹¹⁹. Parce que son créateur est la source de toutes vérités, bonté et justice ; en tant que créature semblable à Lui, quand elle le contemple, elle découvre la bonté divine en elle. Autrement dit, l'homme peut sentir Dieu par un effort de méditation qui le fait rentrer au-dedans de lui-même. Autant dire que l'âme peut s'élever jusqu'à Dieu et entrer en contact avec lui, élévation qui n'est rien d'autre qu'une union mystique,

¹¹⁶ Cf. Préface de *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁸ ROUSSEAU J.-J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, p. 100.

¹¹⁹ Cf. CARIU M., *Lectures bergsoniennes*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions », 1990, p. 140.

terme de sa quête. C'est alors, déclare Rousseau, que l'homme peut l'adorer, en disant : « *Être des êtres, je suis parce que tu es ; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse* »¹²⁰.

Ainsi, cet élan mystique révèle non seulement l'essence humaine, mais aussi la finalité de la vie : l'amour de Dieu qui se traduit par l'amour concret du genre humain, d'où l'idée de philosophie pratique de Rousseau, que Bergson apprécie à sa juste valeur, puisque lui-même allie spiritualisme et pragmatisme dans son ouvrage de 1932. Même si Rousseau n'a pas connu la doctrine pragmatiste, sa démarche correspond à ce qu'elle défend. En effet, bien qu'il définisse l'homme comme une « substance spirituelle »¹²¹, il ne nie pas sa réalité matérielle, au contraire il cherche à les concilier en décrivant l'homme comme un être biologique de relation et de liberté se construisant au fil de l'histoire. Ce sont ces caractéristiques qui le démarquent des autres individus du règne animal, avec lesquels il partage la sensibilité et l'amour de soi impulsé par l'instinct de conservation. Luc Vicenti voit juste dans son commentaire de la dualité anthropologique chez Rousseau :

« *L'existence corporelle doit subsister "avec" le développement des facultés spirituelles ; "avec", car [...] cette coexistence n'est pas seulement inévitable : elle est indispensable, au moins pour un temps, qui est le temps de la vie terrestre, de la vie présente, seule et unique pour bon nombre de non-croyants* »¹²².

Dans la dualité corps/esprit, le philosophe franco-genevois maintient la prévalence de l'esprit sur le corps, en considérant l'existence spirituelle comme la finalité de la vie terrestre. Cette finalité correspond pour l'homme à la réalisation de soi par l'acceptation des lois de nature et la quête du bien-être. Précisons qu'au sens rousseauiste de terme, « *le bien-être -autre dénomination pour l'amour des soi- peut donc nous conduire du corps à l'esprit et surmonter la dualité de l'existence humaine. On peut ainsi trouver en l'amour de soi et en ce qu'il a de spécifiquement humain l'identité propre de l'existence humaine* »¹²³. Cette identité vient de la bonté qui caractérise l'état de nature, raison pour laquelle le bien-être individuel contribue naturellement à celui de l'ensemble.

Le philosophe restaure ainsi la bonté originelle que bon nombre de philosophes contestaient. Quand on médite sur l'âme humaine, soutient-il, deux principes antérieurs à la sociabilité et à la raison humaines animent toute la vie : le souci du bien-être, ou la conservation de sa vie, et la répugnance de la souffrance ou de la mort d'autrui¹²⁴. De ces deux principes découlent toutes les règles naturelles. Malgré les

¹²⁰ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, coll. « GF 1428 », 2009, p. 412.

¹²¹ CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », n° 12, 2004, p. 144.

¹²² *Ibid.*, p. 145.

¹²³ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁴ Cf. ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 56.

inégalités physiques établies par la nature, les hommes demeurent libres dans la mesure où ils respectent le cours naturel des choses.

À côté de ces inégalités naturelles, existent aussi des inégalités sociales ou politiques établies par convention entre les hommes sous l'impulsion de la raison. Ce sont celles-ci, note le philosophe, qui sont à l'origine de la perversion de l'amour de soi en amour-propre. Ce qui revient à dire que l'immoralité n'a pas sa source dans la vie elle-même. Selon lui, le mal et le vice sont à chercher dans la civilisation, idée que partage partiellement Bergson quand il affirme :

*« Par-delà les premières formes naturelles, qui sont toutes organisées sur l'instinct de guerre, il faut remonter à la cause qui s'y est partiellement exprimée. Rousseau a vu le mouvement à opérer : mais il n'a pas vu où il va ni d'où il vient. Il n'a pas vu la cause »*¹²⁵.

Contrairement à Rousseau qui pense que la source des maux se trouve dans les mutations sociales et politiques, ainsi qu'en témoigne sa déclaration : *« Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme »*¹²⁶, Bergson l'attribue à la matière et à la finitude des élans de vie et d'amour. Toutefois, tous deux conviennent que la responsabilité de l'homme reste engagée. Et si Rousseau oppose l'homme naturel au citoyen, c'est parce qu'il considère la patrie comme un lieu de perte. Aussi reste-il persuadé que c'est la société civile qui le dénature, en le rendant méchant et hostile aux étrangers. Par son organisation interne, elle l'enferme dans une clôture, pour utiliser le langage bergsonien, qu'il défend au prix de sa vie, l'éloignant par là de ceux qui n'en sont pas membres. En somme, ce sont les limites imposées par les institutions politiques qui suscitent en l'homme l'ostracisme et les adversités que dénonce le père du romantisme :

*« Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »*¹²⁷.

En conclusion, soutient Rousseau, c'est la société civile qui perturbe l'ordre naturel, en voulant établir une certaine égalité entre les hommes. Paradoxalement, il les assujettit par des préjugés et des contraintes depuis sa naissance jusqu'à sa mort, l'empêchant ainsi de vivre et d'être heureux. Fort de cette conviction, le philosophe se propose de corriger les théories morales et politiques de ses devanciers. Ici, nous ne nous attarderons pas sur sa politique, car ce qui nous importe le plus c'est sa théorie des passions.

¹²⁵ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1959,

p. 153.

¹²⁶ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 49.

2.1.4.2. **L'amour** rousseauiste : passion troublante ou principe ?

Rousseau est connu comme l'inspirateur du romantisme à cause de sa philosophie qui pose un regard positif sur la sensibilité et les passions. Il les introduit chez l'homme comme des armes ou instruments spirituels favorisant son épanouissement. Pour lui, l'homme doit obéir aux commandements de la nature, y compris les passions puisqu'elles ont leur source dans la nature. Parce que l'état de nature est un état de paix, d'innocence et de bonté, l'homme animé par l'instinct de conservation ne peut s'égarer en obéissant aux passions qui participent aussi à sa perfection¹²⁸. C'est dans cette logique que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* fait de la passion le principe qui détermine sa volonté, ses désirs et ses craintes. Ainsi, l'homme doit se construire spirituellement sans les rejeter, puisqu'il demeure un être foncièrement sensible et compatissant, qui s'émeut devant la souffrance et l'angoisse de ses semblables. De là, Rousseau dégage deux passions primitives¹²⁹ : l'amour de soi et la pitié, puis précise que la pitié, comme toutes les vertus sociales d'ailleurs, découle de l'amour de soi, la « seule vertu Naturelle »¹³⁰ utile à l'homme, antérieure à la raison et à la sociabilité.

Cependant, ces passions naturelles peuvent se confronter à la résistance ou être déviées. La grandeur de l'homme se révèle justement dans cette confrontation où s'affirme sa liberté, comme le sous-entend cette déclaration : « C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme »¹³¹. C'est dire qu'il ne doit pas fuir ses passions, mais les assumer, ce qui pousse Rousseau, l'éducateur d'Émile, à lui apprendre à les comprendre et à les gérer. Contre les penseurs qui invitent l'homme à les fuir ou à les détruire, il s'indigne : « Si Dieu disait à l'homme d'anéantir les passions qu'il lui donne, Dieu voudrait et ne voudrait pas »¹³².

Bien qu'elles aient toutes une origine naturelle, Rousseau distingue deux catégories de passions chez l'homme : les passions innées et les passions déviées. L'amour de soi est l'unique passion innée, destinée à la conservation de sa propre vie et de celle d'autrui, c'est dans cette optique que le philosophe l'assimile à la pitié, lorsqu'il affirme : « Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce »¹³³. Autrement dit, la pitié dispose l'être humain à l'amour de ses pairs, à la bienveillance, à la

¹²⁸ Cf. ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 74-79.

¹²⁹ Cf. CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, op. cit., p. 146.

¹³⁰ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 95.

¹³¹ *Ibid.*, p. 79.

¹³² ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, op. cit., p. 305.

¹³³ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 98.

générosité, en somme, à toutes vertus sociales. En réalité, il ne devient humain que s'il est solidaire et compatissant envers ceux qui partagent sa condition, puisque son amour de soi s'élargit en amour de ses semblables.

À la place de cet amour de soi, l'homme peut nourrir l'amour-propre le poussant au repli sur soi et aux vices. Cet amour pervers peut se développer aussi sous inspiration de la raison, quand l'être humain voit autrui comme un rival gênant qu'il faut éliminer. Il oublie, de ce fait, la compassion et devient indifférent au sort de ses pairs. Pour Rousseau, cet amour-propre correspond à une déviation de l'amour de soi orienté vers l'orgueil et non la solidarité, vers la haine et non l'amour. D'où sa conviction : « *Ce qui transforme l'instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile* »¹³⁴.

Devant le choix entre l'amour et la haine, c'est la conscience qui reste le principe de moralité, raison pour laquelle elle doit être bien exercée. Dans la société civile, souligne l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, les individus naissent et grandissent avec des préjugés et habitudes qui renforcent le sentiment de rivalité. En inculquant l'estime de soi à l'individu et en introduisant la propriété privée, cette société les encourage à lutter pour leur sauvegarde et leur défense même au prix de leur vie, jusqu'à devenir source de conflit et de méchanceté.

Au-delà de cette distinction entre amour de soi et amour-propre, Rousseau pense important d'aborder la question de l'amour sexuel, cette passion naturelle servant à la conservation de l'espèce. Dans le livre IV de *l'Émile*, il fait de cet amour le second sens de la vie, en affirmant : « *Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre ; l'une pour l'espèce, et l'autre pour le sexe* »¹³⁵. Contrairement à Bergson, il accorde à l'amour sexuel une place capitale dans le mouvement de la vie. Comme un élan, ce sentiment se complexifie graduellement et lentement au fil des années et des rapports avec autrui. Il s'éveille dès l'enfance, période où l'individu commence à découvrir l'amitié, puis se transforme en amour sexuel à l'adolescence quand intervient l'âge de la puberté qu'il assimile à une seconde naissance.

Pour lui, à l'état de nature, chacun peut se tourner indifféremment vers l'un ou l'autre sexe, puisqu'il n'existe pas de dégoût pour les mâles et les femelles. Dans un tel contexte, il s'avère inutile de rivaliser pour conquérir une femme ou de séduire pour attirer un homme par son charme. Aussi, Rousseau accuse-t-il la société civile de pervertir l'amour sexuel, en introduisant des critères moraux et esthétiques qui rendent les hommes cruels et les femmes rusées pour les dominer. Il déclare :

« *C'est une chose incontestable que l'amour même, ainsi que les autres passions, n'a acquis que dans la société cette impétueuse qui le rend si souvent funestes aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s'entre-égorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience* »¹³⁶.

¹³⁴ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, op. cit., p. 306.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁶ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 101.

Pour retrouver sa bonté originelle, soutient l'auteur de l'*Emile*, l'homme doit laisser la nature faire son chemin jusqu'à l'âge de la crise, moment où son éducation aura réussi à le doter de moyens adaptés pour vivre sa passion conformément à la morale et écarter le risque de passer de la bienveillance à la méchanceté, de l'amour du genre humain à l'amour-propre qui le guette en permanence. C'est à cette période, pense Rousseau, que naissent justement les passions haineuses, telles que la jalousie, l'hostilité, la rancune, etc., quand l'individu veut être au centre de toute attention et préférence. Mais s'il est bien préparé à vivre selon l'ordre de la nature, il parvient alors à l'amour de ses semblables, signe de sa bonté. Il explique :

« Un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses : son cœur compatissant s'émeut sur les peines de ses semblables ; il tressaille d'aise quand il revoit son camarade, ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement ; il est sensible à la honte de déplaire, au regret d'avoir offensé »¹³⁷.

À l'opposé de cet homme bien éduqué, Rousseau place l'homme corrompu, c'est-à-dire celui qui se livre très tôt à la quête des femmes. Il le perçoit comme un homme sans pitié ni miséricorde, prêt à tout sacrifier pour son plaisir. Cet homme immodéré peut devenir un danger pour les autres et leur nuire. Or, l'amour de l'autre sexe, en tant que penchant naturel, doit participer à la survie de l'humanité.

En conclusion, Rousseau propose une théorie de l'amour de soi et de l'amour sexuel qu'il prétend appuyer sur l'expérience. Certes, il réhabilite l'amour sexuel que beaucoup de penseurs dévalorisaient, mais paradoxalement il déprécie la femme, bien qu'il lui attribue une fonction physique et morale, tout comme à l'homme, il affirme : « En ce qu'ils ont de commun, ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différents ils ne sont pas comparables »¹³⁸. À la lecture de ses ouvrages, force est de constater qu'il accorde aux charmes féminins beaucoup d'importance, parce que poussant l'homme à se surpasser, comme si la femme ne vivait que pour charmer. Même s'il magnifie leur rôle de mère et d'épouse, il ne va pas au-delà de leur finalité biologique, celle de procréer et de s'occuper de leurs progénitures. Pour lui, d'ailleurs, la femme peut devenir un danger si elle outrepassé ces fonctions qu'il lui assigne et domine l'homme. La figure de Sophie introduisant la relation amoureuse chez l'élève Émile, dans l'ouvrage éponyme, en est une belle illustration car, soutient-il, elle vient perturber son cycle de formation.

Au final, que retenir de la métaphysique et de la théorie des passions chez Rousseau ? Dans sa pensée, toute méchanceté vient de la sociabilité ou de la civilisation, alors qu'à l'état de nature règne la bonté. Autrement dit, c'est avec les progrès intellectuels, politiques et esthétiques, que l'homme devient dominateur ou tyrannique pour ses pairs, s'éloignant de ce fait de sa finalité. D'où son souci de l'aider à retrouver son salut, idée que partage avec lui Bergson.

¹³⁷ ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, op. cit., p. 317.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 516.

2.1.4.3. Le dépassement rousseauiste de Bergson

Bergson apprécie explicitement la pensée rousseauiste, surtout sa démarche intuitive et son idée de bonté naturelle. Dans sa théorie morale et politique, ces deux éléments se trouvent en bonne place. On reconnaît l'héritage rousseauiste dans les analogies entre leurs théories qui partent de l'hypothèse que le mal n'est qu'une déviation de la nature et l'histoire peut globalement apparaître comme une dégénérescence de l'humanité. Pour eux, l'homme moderne s'est perverti avec les développements intellectuels et techniques, même s'ils attribuent différentes causes à cette déviation. Ils s'accordent sur la nécessité de distinguer le naturel de l'artificiel¹³⁹ pour refonder la morale et la politique, afin de rétablir la bonté humaine et empêcher le pire, tâche qu'ils attribuent à la philosophie politique.

Dans cette refondation Rousseau accorde à l'amour de soi une fonction essentielle, étant « *le premier mobile que le politique légitime tend à restaurer et qui assure le bon fonctionnement des institutions en venant garantir la rectitude de la volonté générale* »¹⁴⁰. Si la volonté du citoyen coïncide avec la volonté générale, le politique peut aider l'homme à orienter sa vie vers la réalisation de son essence : l'amour de Dieu et de ses semblables. Le philosophe français lui emboîte le pas quand il pense la politique comme moyen de réalisation de l'essence humaine. En proposant une politique internationale fondée sur l'amour, Bergson met bien en évidence le rôle de l'État dans la transformation des consciences. Nous pouvons même avancer que cette politique bergsonienne établit une corrélation entre l'amour de soi, l'amour d'autrui et l'amour de Dieu, corrélation implicite à l'unité originelle de l'amour ou *élan d'amour* qu'il théorise.

Par ailleurs, nous ne pouvons ignorer un point d'achoppement dans l'affinité intellectuelle entre Rousseau et Bergson, c'est leur conception de la mystique. Tous deux sont qualifiés parfois de mystiques à tort ou à raison. De plus, ils se sont inspirés plus ou moins de la même source puisque, pour le premier, ce sont Fénelon et Madame Guyon qui lui ont donné le goût d'étudier la mystique, et pour le second, Madame Guyon. En fait, Bergson, dans sa quête du mysticisme à l'état pur, étudia d'abord Madame Guyon qui l'a débouté par son comportement enfantin. Il se tourne alors vers les maîtres mystiques de celle-ci : sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. Malgré cette convergence, Bergson se démarque de la mystique rousseauiste. Ce point de démarcation n'est pas le seul qui éloigne les deux philosophes, si nous rapprochons leurs lexiques.

En effet ils ont plusieurs notions communes qui, cependant, comportent des acceptions différentes. Pour convaincre, prenons l'exemple des notions de morale et de métaphysique. Chez Rousseau, la dimension morale ne concerne que les rapports entre hommes, rapports axés sur les passions. Quant aux qualités métaphysiques, elles

¹³⁹ Cf. CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, op. cit., p. 148.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

renvoient à tout ce qui distingue l'humain de l'animal¹⁴¹, c'est-à-dire la liberté et la perfectibilité. Chez Bergson, par contre, le morale et la métaphysique peuvent se confondre, puisque la métaphysique correspond à la théorie qui permet de dégager les principes moraux et la morale est l'application de la métaphysique

Nous retenons comme affinité entre Rousseau et Bergson que les deux philosophes partent de l'idée que l'homme est un être issu du règne animal, avec lequel il partage la sensibilité et les instincts, mais qu'il dépasse l'animalité par d'autres caractéristiques spécifiques : intelligence, liberté, conscience, etc. À ce titre, il doit être appréhendé comme une substance matérielle et spirituelle. Ainsi les deux penseurs concilient l'esprit et le corps que bon nombre de philosophes opposaient ou appréciaient de manière disproportionnée. Cette unification permet de réintroduire la sensibilité dans la réflexion philosophique, et donc le sentiment, en particulier l'amour. D'où l'intérêt de Bergson pour le romantisme de Rousseau, même si sa théorie de l'amour reste orientée vers la morale.

Avant d'aborder la théorie bergsonienne de l'amour, il convient de revenir à notre point de départ, c'est-à-dire au premier métaphysicien de l'amour autoproclamé : Schopenhauer. Ce qui renforce notre décision c'est que Bergson affiche ouvertement son opposition¹⁴² à lui. Malgré leur opposition, il nous semble pertinent de rapprocher leurs théories de l'amour qui, au premier abord, présentent des points de convergence. En effet, à la lecture de leurs ouvrages, nous retrouvons chez Schopenhauer et Bergson une métaphysique de l'amour, une théorie morale et une conception de la mystique. Cette similitude avec Schopenhauer nous permettra d'évaluer si une métaphysique de l'amour peut se concevoir en dehors de la morale et de la mystique.

2.1.5. **Métaphysique de l'amour**, morale et mystique chez Schopenhauer

La philosophie schopenhauerienne se conçoit comme une représentation conceptuelle du monde intuitif, articulée autour de la *Volonté*. Si l'on se réfère à sa division tripartite en métaphysique de la nature, métaphysique du beau et métaphysique des mœurs, qui examinent respectivement la manifestation de la volonté dans la nature, la beauté des manifestations et la manifestation immédiate de la volonté en nous, tout gravite autour du concept de Volonté ou *vouloir-vivre*. Ces notions renvoient au désir de vivre universel correspondant à l'essence de l'être, d'où découlent le monde et toutes nos représentations. Cette essence est accessible par intuition puisqu'elle se manifeste en nous et dans l'univers entier.

¹⁴¹ Cf. note 70 dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 223.

¹⁴² Lettre à Arthur Oncken Lovejoy du 10 mai 1911 dans BERGSON H., *Écrits philosophiques*, op. cit., p. 396.

En tant qu'héritier de Kant, Schopenhauer lui fait écho, lorsqu'il considère tous les phénomènes comme des manifestations de la *chose en soi*, ce qui l'autorise à passer de la physique à la métaphysique. Bergson voit d'ailleurs dans cette proximité la source de son erreur car, à ses yeux, Schopenhauer s'est « *laissé hypnotiser par la "chose en soi" de Kant* »¹⁴³ qu'il assimile à la Volonté, ce qui le conduit à une conclusion erronée puisque cette Volonté devient une réalité intemporelle. Rappelons qu'à la suite de Kant, Schopenhauer considère le temps et l'espace comme des principes d'individuation, c'est-à-dire des formes de l'intuition sensible qui singularisent et différencient les phénomènes entre eux. On comprend, dès lors, qu'il ramène la pensée au monde phénoménal, en tant que totalité de ce qui apparaît dans le temps et dans l'espace. Pour résumer sa conception du monde, disons que « *la structure organique du système est tout entière contenue dans le Monde et se nourrit d'une pensée radicale et unique, la volonté de vivre* »¹⁴⁴.

Partant de cette définition, il devient évident que le philosophe allemand réduit la vie, dans son dynamisme créateur, à une volonté intemporelle, réduction qui ne manque pas de lui attirer de vives critiques. Bergson s'attaque surtout à sa négation de la réalité du temps intrinsèquement liée à la volonté. À cause de cette négation, l'auteur de *L'évolution créatrice* rejette toute la doctrine schopenhauerienne. Pour d'autres, la pensée schopenhauerienne présente le monde comme une fantaisie cérébrale, affective et anarchique, parce que cette volonté, qui se manifeste du minéral à l'homme, peut être perçue comme un désir aveugle, mais clarifie Arnaud François, « *non par absence de sens ou de fin, mais, si l'on peut dire, par le trop-plein de fins* »¹⁴⁵. En d'autres termes, la volonté de vivre crée les êtres à cause du manque insatiable qui l'anime, manque assimilable à la souffrance chez Schopenhauer, raison pour laquelle il ajoute la souffrance à l'essence vitale. En outre, c'est dans cette philosophie de la Volonté et de la souffrance que s'inscrit sa métaphysique de l'amour.

2.1.5.1. **L'amour** comme principe de perpétuation de la volonté de vivre

Toute métaphysique de l'amour se veut d'abord une théorie objective visant l'essence universelle de l'amour. Or, tel ne semble pas le cas chez Schopenhauer quand il réduit l'amour à sa dimension sexuelle. Il pense l'amour sexuel comme un principe métaphysique qui pousse la volonté de l'homme à la rencontre de l'intellect de la femme pour parvenir à sa finalité : la procréation. Force est de constater qu'ici, même s'il ne le souligne pas, il s'inscrit dans la droite ligne de Platon qui, à la fin du discours de Diotime dans *Le Banquet*, révèle à travers Socrate la finalité de l'amour : l'immortalité. Mais puisque les hommes ne peuvent la saisir d'eux-mêmes, parce qu'étant des

¹⁴³ Lettre à Arthur O. Lovejoy dans *Ibid.*

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁵ FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, *op. cit.*, p. 21.

mortels, alors ils recourent à un autre moyen : la procréation biologique ou spirituelle, comme nous pouvons le lire sous la plume de Platon :

« *Ceux qui sont féconds selon le corps se tourment de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur, « pour la totalité du temps à venir ».* Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; oui [...] il en est qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme ».¹⁴⁶

Bien qu'il rejette le dualisme platonicien de l'amour, Schopenhauer maintient sa finalité, comme le confirme sa déclaration :

« *Cette aspiration métaphysique de la volonté n'a d'autre sphère d'action dans la série des êtres que les cœurs des parents futurs : saisis alors d'une ardente passion, ceux-ci s'imaginent désirer pour leur propre compte ce qui pour le moment n'a qu'un but purement métaphysique, c'est-à-dire placé en dehors de la série des choses réellement existantes* »¹⁴⁷.

Pour ce philosophe allemand, l'amour doit être perçu comme un processus complexe qui, jusque-là, a échappé aux penseurs parce qu'écartant la dimension sexuelle. Or, c'est justement à travers la sexualité que se dévoile l'amour véritable. Autrement dit, c'est l'amour sexuel qui traduit explicitement sa nature et sa finalité qui consiste à renforcer sa volonté de vivre.

Précisons au passage que Bergson, dans son ouvrage de 1932, examine avec méfiance ce concept de volonté de Schopenhauer pour ne pas tomber dans l'écueil que représente le finalisme. Sans nier la volonté humaine, garante de la liberté et de la responsabilité de l'homme, l'auteur des *Deux sources* hésite à étendre le concept schopenhauerien de volonté à l'être en général ou à la nature. Il lui préfère l'expression « intention de la nature » qui lui semble plus compatible avec l'idée d'imprévisibilité pour justifier les dérives humaines contrecarrant le mouvement général de l'amour.

Contrairement à Bergson, Schopenhauer établit une parfaite équivalence entre la volonté et l'être, et toute sa théorie de l'amour se fonde sur cette équivalence. Il replace délibérément l'origine de l'amour dans le vouloir-vivre en faisant de la sexualité le moteur qui impulse l'être de l'avant. C'est dans cette optique qu'il établit une relation étroite entre l'amour et la procréation, faisant de cette dernière la finalité de l'amour. Il affirme explicitement : « *La passion amoureuse, dans son essence, a pour but la procréation de l'enfant avec ses qualités, et c'est de là qu'elle tire son origine* »¹⁴⁸. En termes plus clairs, le philosophe allemand fait tout contribuer à la défense absolue et à la conservation du vouloir-vivre. L'amour sexuel y participe à un titre spécial en tant que principe de sa perpétuation.

À l'opposé de Platon et de Plotin, pour ne citer que ceux-là, Schopenhauer considère le mal comme inhérent à la nature, ralliant ainsi le gnosticisme. À ses yeux, l'expérience immédiate, que l'homme peut avoir de lui-même, le ramène toujours à l'expression de sa propre volonté. Il se découvre comme un être de désir.

¹⁴⁶ Le Banquet 208e-209a dans PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 143.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel*, op. cit., p. 35.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

Parallèlement, c'est dans cette expérience de soi qu'il prend conscience de l'existence du mal, c'est-à-dire de sa finitude et, donc, de la mort. D'où sa conclusion que la mort, le mal et la souffrance sont consubstantiels à l'humanité. De ce fait, elle doit en prendre conscience et continuer à vivre. Il encourage l'homme à jouir pleinement de la vie, étant donné qu'il ne peut en aucun cas y renoncer.

En partant de l'idée de souffrance et de mort, principaux obstacles, qui menacent l'existence de la volonté, le philosophe allemand essaie de les contrecarrer en introduisant la procréation. Dans son chef d'œuvre *Le monde comme volonté et représentation*, il déclare : « *Le plus grand de tous les maux, la pire de toutes les menaces, c'est la mort, et la plus grande angoisse, l'angoisse de la mort* »¹⁴⁹. Il revient sur cette idée de mort dans *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* en ces termes : « *Dans sa profusion même la vie se nourrit de la mort, tout comme la nature est toujours aussi "morture"* »¹⁵⁰.

De son analyse, il déduit que les faits et gestes de l'homme contribuent d'une certaine manière à ajourner la mort et la souffrance qui, bien qu'étant innées, doivent être écartées autant que possible. Ainsi, même si l'être humain est mortel par nature, sa volonté de vivre doit le conduire à user de son ingéniosité pour parer à cette éventualité, ce qui explique son besoin de procréer. De plus, la procréation permet de corriger ses défauts et, par conséquent, d'améliorer l'espèce humaine. Tels sont en réalité les enjeux de l'amour sexuel.

Vu ces enjeux, Schopenhauer est donc obligé de définir des conditions favorables à la procréation pouvant améliorer l'espèce, ce qui restreint sa définition philosophique de l'amour. C'est ainsi que, dans un premier temps, il le conçoit comme une passion n'affectant qu'une frange de l'humanité : les jeunes, ce qu'il dit autrement quand il soutient que l'amour « *accapare sans cesse la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité ; but final de presque tous les efforts des hommes, il exerce dans toutes les affaires importantes une déplorable influence* »¹⁵¹. Il choisit cette frange parce qu'elle correspond à la période de fécondité, mais pour que celle-ci soit opérante, il faut choisir des individus de sexes opposés. Il s'oppose ainsi à toute idée d'amour homosexuel, ce qui le rapproche de Plotin, puisque cet amour ne saurait procréer, du moins, naturellement.

De surcroît, le philosophe accorde une importance capitale au choix des partenaires, parce qu'au final c'est de lui que dépend la qualité physique et morale de la progéniture et, donc, la perfection de l'espèce. Pour autant, il ne saurait exister de rivalité dans la nature puisque, chez Schopenhauer, chaque homme peut trouver un partenaire idéal prédisposé à l'aimer. Ici, le philosophe semble s'inspirer du mythe de l'androgynie de Platon qui stipule que chaque être possède sa moitié dans la nature. La quête de ce partenaire idéal exige cependant un certain discernement que l'instinct

¹⁴⁹ SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation 2. 2.*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1878.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 15.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel*, op. cit., p. 6.

aide à réaliser, comme il le suggère : « *L'instinct leur apprend dans quelle mesure le rapport convenable existe entre eux deux, et, en sus des autres considérations relatives* »¹⁵². Précisons que par « *autres considérations* », il entend les qualités physiques et psychiques qui permettent à la descendance de se perfectionner. Cet instinct correspond à ce qu'il appelle le génie de l'espèce, dont il affirme : « *Dans tous ceux qui sont capables de procréer, le génie de l'espèce médite sur la génération à venir* »¹⁵³. En somme, c'est cette méditation qui aide au discernement des améliorations à apporter à l'espèce et au choix de la partenaire appropriée.

Malgré toutes ces dispositions naturelles, l'actualisation du vouloir-vivre dans l'amour peut rencontrer des obstacles, vu que certains couples restent stériles. Mais, soutient-il, même si leur amour ne procréé pas, sa portée métaphysique demeure réelle, car il dépasse le simple sentiment. En ce sens, il faut le concevoir comme un principe transcendant d'« *essentia æterna* »¹⁵⁴ qui pousse à l'action leur volonté pour la survie de l'espèce. Dans le cas de la stérilité, l'amour peut réussir à contourner les obstacles, en créant d'autres moyens de maintien du vouloir-vivre, ce qui explique qu'il n'y a nécessairement pas échec.

En définitive, la pérennité de l'humanité dépend de l'amour et la nature y participe en prédisposant les hommes à l'amour, telle est son origine. Ainsi la métaphysique schopenhauerienne présente l'amour sexuel, ou l'amour de soi, comme un principe essentiel dans le monde réel, parce que participant à la perpétuation de l'être, idée qui se retrouve aussi chez Bergson. Contrairement au philosophe allemand qui pense l'amour comme un état provoqué par un processus spécial¹⁵⁵, le philosophe français le conçoit comme étant lui-même le processus.

En outre, reconnaît Schopenhauer, cette métaphysique de l'amour semble ouvrir la brèche aux dérives morales, puisque le concept de volonté de vivre est souvent perçu comme synonyme d'égoïsme. Cela permet de penser que l'amour de soi, qui préside à tout acte du *moi* et à toute relation avec autrui, comporte le risque de réduire l'autre à un objet de désir, objet à conquérir pour parvenir à sa fin. Dès lors, il devient nécessaire de recadrer cet amour afin d'éviter les dérives. C'est ce qui pousse Schopenhauer à élaborer une théorie morale.

2.1.5.2. *La refondation morale de Schopenhauer*

2.1.5.2.1. *La critique des morales classiques*

La morale occupe une place centrale chez Schopenhauer, pour qui, la question du mal donne à l'étonnement philosophique une orientation particulière. Il en fait même l'origine de la métaphysique puisqu'elle représente la plus grande inquiétude de l'humanité. Parce que l'expérience prouve que l'être hanté en permanence par l'idée

¹⁵² *Ibid.*, p. 29.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

de souffrance et de mort ne peut s'empêcher de s'interroger, le philosophe voit dans cette interrogation une quête existentielle qui n'est rien d'autre que la métaphysique. Analysant l'idée schopenhauerienne de souffrance, son commentateur Christian Jandiecke l'explique en ces termes :

« Elle constitue le "ton fondamental" des êtres vivants, leur "propriété immuable et absolue" : elle est "pulsion vitale universelle", "instinct irrationnel" sans but, sans cause, "sans raison". Cette volonté anonyme, transindividuelle et anarchique car soustraite au principe de raison, "cet animal sauvage qui n'attend qu'une occasion pour s'enrager et se déchaîner" ravage la planète selon Schopenhauer »¹⁵⁶.

Cette description met en lumière l'inhérence de la souffrance à la vie. Partant de là, faut-il croire que le philosophe se résigne face au mal et corrobore-t-il sa fatalité ? Evidemment non, car il demeure convaincu que la morale peut et doit aider l'humanité à parvenir au salut. D'après lui, tous les théoriciens de la morale ont échoué dans leur entreprise parce qu'ils n'ont pas pris en compte la véritable essence humaine : la volonté de vivre. Ses devanciers invitent plutôt à une négation du vouloir-vivre, raison pour laquelle leur morale ne peut contenir les immoralités ? De là, naît son désir de refonder la morale en partant d'une vraie connaissance de la vie, refondation qu'il commence par une critique de toutes les théories morales depuis Socrate, le père de la morale, jusqu'à la philosophie moderne. Il leur reproche de s'appesantir sur la relation entre la vertu et le bonheur. C'est ce qui explique que la morale des Anciens, notamment celles des cyniques et celles des stoïciens, se réduit à une théorie eudémone et celle des Modernes, à une doctrine du salut. Il écrit à ce propos :

« Les Anciens voulaient démontrer l'identité de la vertu et du bonheur : mais ces derniers étaient comme deux figures qui ne coïncident jamais, quelle que soit la façon dont on les dispose. Les Modernes voulaient lier les deux non pas selon le PRINCIPE D'IDENTITÉ, mais selon le PRINCIPE DE RAISON, donc faire du bonheur une conséquence de la vertu, en vue de quoi ils devaient cependant recourir ou à un monde différent du monde connaissable, ou à des sophismes »¹⁵⁷.

Dans sa critique, Schopenhauer s'arrête aussi sur la morale religieuse qui lui semble plus rationnelle, bien qu'étant inspirée de la foi, comme il le souligne : « Le peuple considère que la morale est fondée par la théologie, en tant que volonté exprimée par Dieu »¹⁵⁸. Même s'il reste critique envers les religions monothéistes qu'il accuse d'exploiter le besoin métaphysique de l'homme, en lui proposant de résoudre la question de la mort et de la souffrance dans le but de l'aliéner, il voit dans les systèmes religieux un fait intéressant pour son argumentation : la notion de volonté divine.

Le désir de refonder objectivement la morale oriente Schopenhauer sur les pas de Kant. Il partage avec lui la conviction que toutes les morales antérieures omettent, dans leur théorie, l'essence de la vie livrée par l'expérience. Pour Kant, derrière la

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, op. cit., p. 15.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

conduite humaine se cache un principe qui la dépasse et qui renvoie à une autre réalité intelligible : les noumènes, idée qu'approuve Schopenhauer dans son commentaire :

« *En philosophie le fondement éthique, quel qu'il soit, doit à son tour trouver son point d'appui et son support dans quelque métaphysique, c'est-à-dire dans une explication donnée du monde et de l'existence en général, car la compréhension vraie et ultime de l'essence intime de la totalité des choses doit nécessairement être liée de très près à la compréhension du sens éthique de l'activité humaine* »¹⁵⁹.

Son enthousiasme pour Kant sera cependant de courte durée, puisque celui-ci se contente de la spéculation pure pour dégager le fondement moral. Il critique cette démarche, en faisant remarquer que « *le principe éthique se présente chez KANT comme un principe transcendantal ou métaphysique tout à fait indépendant de l'expérience et de ce qu'elle nous apprend* »¹⁶⁰. Parce que Kant ne considère pas la réalité comme telle, il se contente d'établir des lois morales déduites *a priori* de la raison et non de l'expérience pratique. Sa conception erronée de la réalité a aussi abouti à une interprétation erronée de la métaphysique de la nature et de toutes les lois qui en dérivent, notamment la loi morale. Comme le souligne Schopenhauer, l'impératif kantien n'est pas déduit comme un fait de conscience, puisque Kant écarte le vécu psychologique dans l'expérimentation de l'efficacité de cet impératif. Il établit une fondation formelle qui ne s'appuie ni sur l'expérience empirique, ni sur la volonté, ni sur des conditions objectives extérieures, mais simplement sur l'universalité de la loi. En somme, c'est le décalage entre théorie et pratique dans sa conception métaphysique de la nature qui constitue la source d'erreur dans la morale kantienne.

Cette démarche kantienne a désorienté les théoriciens postérieurs. À l'instar de plusieurs philosophes, Schopenhauer tentera de partir de l'expérience pour refonder la morale, car la spéculation seule ne permet pas d'atteindre le principe moral. Cette première critique schopenhauerienne d'ordre méthodologique se double d'une autre critique axée sur la notion de nécessité absolue. Bien qu'il accorde à Kant le mérite de rompre la corrélation entre la vertu et le bonheur établie par la morale traditionnelle, Kant reste encore redevable à son héritage théologique. Pour lui, il ne fait aucun doute que les notions de loi, de prescription, de devoir et de commandement que le philosophe de Königsberg insère dans sa théorie, sans les déduire de l'essence de la nature humaine, trouvent leur origine dans le « *décalogue mosaïque* »¹⁶¹. Il s'est contenté de les transposer dans sa morale sans démonstration pratique. Par conséquent, elles doivent être éliminées du raisonnement puisque la logique veut qu'« *un concept qui ne peut témoigner d'une autre origine que de celle-là ne saurait s'immiscer sans plus dans la philosophie éthique, mais doit être expulsé jusqu'à ce qu'il soit attesté et introduit par une preuve légitime* »¹⁶².

Aux yeux de Schopenhauer, cette influence de la religion n'est pas spécifique à Kant, mais à toute la philosophie morale post-kantienne, ce qui explique qu'elle se

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶² *Ibid.*

présente comme un ensemble de prescriptions et de devoirs plus ou moins éloigné de son essence. Si la morale doit être, selon lui, une « *métaphysique de la conduite humaine, c'est-à-dire de ce qui s'étend au-delà de l'existence phénoménale pour toucher à l'éternité, ce qui a été reconnu par tous les peuples, toutes les époques et toutes les doctrines religieuses, ainsi que par tous les philosophes* »¹⁶³. Les théories morales modernes sont assimilables à un ensemble de commandements qui font appel à un devoir impliquant une punition ou une récompense. Il faut souligner que cette morale s'appuie au fond sur l'intérêt personnel, puisque l'homme obéit suivant son aspiration, ce qui en fait une morale utilitaire. Pour Schopenhauer, il serait plus juste de dire que cette morale moderne porte une valeur égoïste.

Contrairement à cette morale, Kant trouve plus de faveur aux yeux de Schopenhauer, car il a réellement saisi le principe qui fonde la moralité, c'est-à-dire l'idée d'une force impulsive capable d'agir sur la volonté. « *Il s'agit, écrit-il, de la LOI DE MOTIVATION, une forme de la loi de causalité, c'est-à-dire la causalité médiatisée par la connaissance* »¹⁶⁴. C'est dire que le principe moral renvoie à une force stimulante capable d'inciter la volonté humaine à une bonne action ; en ce sens, elle peut être considérée comme une cause. Cette loi de causalité mise en évidence par Kant doit être démontrée à partir de l'expérience. Pour ce faire, il suffit de s'appuyer sur l'expérience humaine, d'examiner les actes individuels, les faits politiques et religieux à travers lesquels se manifeste la loi morale, comme il le confirme : « *On ne saurait admettre sans preuve l'existence de lois MORALES indépendantes de préceptes humains, d'institutions d'État ou de doctrines religieuses* »¹⁶⁵. Cette démarche expérimentale conduit à la source de toute moralité et à l'essence de la vie.

Dans sa refondation, Schopenhauer opte pour la synthèse qui consiste à partir des phénomènes pour remonter à la source, quand il explique : « *En partant d'une métaphysique donnée et supposée vraie, on parviendra par une voie SYNTHÉTIQUE au fondement de l'éthique : le fondement serait alors construit par le bas, et l'éthique trouverait donc un appui solide alors construit par le bas* »¹⁶⁶. Le philosophe allemand s'appuie particulièrement sur la religion. C'est là un point de convergence avec Bergson qui intègre aussi la religion dans sa théorie, mais contrairement au philosophe allemand, il reste bienveillant à son égard. Schopenhauer apprécie particulièrement la notion de volonté divine que la religion propose comme fondement théologique de sa morale. Par analogie, il admet que la Volonté de vivre suffit comme principe moral. C'est, du moins, ce que laisse entendre sa remarque : « *On tente bien au contraire d'authentifier la loi révélée en tant que volonté de Dieu en démontrant qu'elle s'accorde avec nos idées morales naturelles, en faisant alors appel à elles comme à ce qu'il y a de plus immédiat et de plus certain* »¹⁶⁷. Cette démarche analogique lui semble rationnelle et préférable à celle de la philosophie du moyen-âge qui, selon

¹⁶³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

lui, a transposé la théologie dans la philosophie en l'appuyant sur des données religieuses. Pourtant, personne ne conteste la rationalité de cette philosophie et c'est en usant de ce même procédé que les philosophes contemporains ont élargi leur morale à la religion pour asseoir leur fondement moral.

Même s'il se sert d'elles dans sa morale, Schopenhauer reste critique à l'égard des religions monothéistes. Il les voit comme une supercherie qui fait croire à l'homme l'idée d'une existence immortelle dans l'au-delà. Sur cette promesse, elles adossent leur moralité n'ayant pour but que de détourner l'homme de la Volonté de vivre. Il leur préfère d'ailleurs le brahmanisme et le bouddhisme qu'il considère comme étant « *la religion originaire et familière de notre propre peuple dont on sait que les racines sont asiatiques* »¹⁶⁸. Pourquoi un tel enthousiasme pour ces religions orientales ? Schopenhauer paie-t-il sa dette de reconnaissance si l'on sait qu'étant jeune, en proie aux délires, il avait trouvé son chemin de salut dans ce mysticisme oriental ? Bien que cette filiation avec l'Asie paraisse problématique, cette religion l'autorise à faire de la volonté le fondement moral.

En conclusion, pour Schopenhauer, ses prédécesseurs sont divisés sur la question du fondement moral, parce qu'ils ont ignoré l'essence humaine. Aussi se sont-ils égarés en cherchant ce fondement soit dans une idée, soit dans la conscience morale, soit dans un autre principe. En prônant la rupture avec les systèmes philosophiques et religieux, il entend proposer une vraie morale fondée sur un principe métaphysique déduit de l'existence réelle : la Volonté de vivre

2.1.5.2.2. *La Volonté de vivre comme fondement moral*

Notons d'abord que Schopenhauer distingue le principe du fondement. Par principe, il entend « *l'expression la plus courte et la plus concise pour désigner la conduite qu'elle prescrit, ou, si elle n'a pas la forme impérative, la conduite à laquelle elle attribue une valeur proprement morale* »¹⁶⁹. Quant au fondement, il renvoie à la raison d'être de l'obligation, de la recommandation, de l'éloge ou de la vertu. C'est cette raison ou source que tente de dégager sa théorie morale. Etant donné que cette source est intérieure à l'homme, elle découle de la connaissance qu'il possède de son essence. Parce que celle-ci coïncide avec l'essence universelle, l'homme n'y accède que par intuition. Chez le philosophe de la Volonté, la méthode intuitive permet d'une part de distinguer la vraie connaissance des représentations offrant une vision multiple des phénomènes, vision qui n'est qu'une illusion. D'autre part, elle permet de saisir l'essence des phénomènes ou la *chose en soi* qui se cache derrière les phénomènes. Ainsi, la connaissance intuitive ouvre tous les univers clos et favorise le passage d'un monde à l'autre, des phénomènes aux noumènes, des choses à leur essence, du sensible au transcendant, de l'individu à l'universel, du *moi* à autrui, ce qui en fait, selon l'expression schopenhauerienne, "des vases communicants".

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

L'apport de la méthode intuitive demeure considérable dans sa morale, parce qu'ouvrant au fondement de l'éthique qu'il résume dans ce précepte : « *TEL individu [qui] se reconnaît immédiatement lui-même, reconnaît sa vraie nature, dans un AUTRE* »¹⁷⁰. Qu'est-ce à dire, sinon que la connaissance intuitive dévoile l'unité des êtres, lorsqu'elle parvient à leur vraie nature qui demeure unique. En utilisant l'intuition sensible, chacun peut remonter à cette essence commune à lui et aux autres, source de toutes les vertus. Le philosophe précise justement que c'est « *la conception du rapport entre moi et le moi d'autrui, qui se trouve au fondement des actions d'un caractère bon* »¹⁷¹. L'homme qui découvre et accepte cette nature commune, respecte et sert l'autre de manière désintéressée. Nous dirons même que cet homme voit l'autre comme une part de lui-même dont il doit prendre soin.

Au nom de leur appartenance commune à la même nature, tous les hommes sont obligés en conscience d'accomplir leurs devoirs envers autrui. Ainsi, de cette appartenance commune naît toute moralité dans les actes et les relations. Si cette conception est ignorée, elle engendre des effets néfastes. En d'autres termes, toute idée de différence de nature entre les individus devient source d'immoralité. Le philosophe déclare à ce propos : « *L'égoïsme, l'envie, la haine, la persécution, la dureté, la vengeance, la joie maligne, la cruauté font appel à la [dernière] conception* »¹⁷². Ce qui revient à dire que l'ignorant devient un méchant et un orgueilleux nourrissant des sentiments d'hostilité et de jalousie, tandis que l'homme rationnel cultive la bonté en entretenant des relations amicales avec les autres.

De là, retenons que l'amour et la haine sont des conséquences de la connaissance ou de l'ignorance du principe d'individuation, car l'une ou l'autre influence positivement ou négativement les actes, les caractères et les sentiments de l'individu. Si l'homme est tourné vers lui-même, il vit de manière égoïste, tandis que s'il accepte cette appartenance commune, il demeure ouvert et solidaire des autres. Cet homme bon sera enclin à la sympathie, à la générosité et, donc, à l'amour. Une telle attitude lui procure le bonheur, puisqu'il contribue à l'unité de l'essence humaine. Comme le laisse entendre la conclusion schopenhauerienne, « *de là naît cette profonde paix intérieure et cet état d'âme tranquille, serein, satisfait, en vertu duquel tout son entourage se sent bien* »¹⁷³. Ce bonheur s'intensifie davantage quand il étend sa bonté au plus grand nombre, même à ses ennemis. Là, son mérite devient incommensurable car, aux yeux du philosophe, le meilleur homme est celui qui « *rend le bien pour le mal* »¹⁷⁴.

À l'opposé, celui qui vit dans la méchanceté et la haine reste à plaindre à cause de son ignorance. Mais, un simple regard intuitif lui suffit pour passer du sentiment de haine à l'amour car, souligne le philosophe, s'il « *pouvait pénétrer de son hostilité son*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷² *Ibid.*, p. 237.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 238.

adversaire le plus détesté et accéder jusqu'au tréfonds de celui-ci, c'est lui-même qu'il découvrirait, à sa propre surprise »¹⁷⁵. C'est dire que l'intuition le conduirait à la découverte, au fond de l'autre, d'une nature identique à la sienne, ce qui le dissuaderait de le haïr.

De ce qui précède, il ressort que l'homme peut être motivé dans ses actes par des intentions perverses aussi bien que par de bonnes intentions. Ce qui permet de déduire que le fondement moral se trouve dans l'intention qui sous-tend l'acte, comme l'affirme Schopenhauer : « *Je considère au contraire que c'est l'INTENTION SEULE qui décide si une action a une valeur morale ou non, si bien que cette action peut être condamnable ou louable selon l'intention* »¹⁷⁶. Ainsi, le discernement de l'intention animant la volonté permet de déterminer le sens moral de l'action.

Dans la morale schopenhauerienne, si l'égoïsme et la pitié révèlent la qualité morale, seule la pitié engendre une vraie moralité, c'est-à-dire des actes qui visent le bien d'autrui. Il reste convaincu que la pitié « *s'est révélée être la seule source d'ACTIONNONS NON ÉGOISTES* »¹⁷⁷ auxquelles il attribue exclusivement une valeur morale. En somme, la pitié de l'autre, qui trouve son fondement dans l'unité de nature entre tous les individus, fonde toutes les vertus dont les plus essentielles sont la justice et la charité. Tout bien accompli de manière désintéressée n'a pour motif que de mettre fin à la détresse de l'autre assimilable à une part de soi, puisque la connaissance intuitive supprime toute illusion de supériorité ou de différence entre les hommes.

L'homme moral n'est inquiet ni par la souffrance, ni par la mort, parce que son existence se prolonge dans celle des autres. Conscient de cette unité de la vie, il est prêt à se sacrifier pour les autres, parce que persuadé qu'il continue de vivre, même mort, à travers eux. En ce sens, l'homme qui donne sa vie pour sa patrie mérite encore plus d'éloge, comme l'exprime Schopenhauer : « *Celui qui affronte la mort pour sa patrie s'est délivré de l'illusion qui limite l'existence à sa personne : il étend sa nature à ses compatriotes* »¹⁷⁸, car il vit à travers tous ses concitoyens. En un mot, seul l'homme conscient de son appartenance commune peut vouloir le bien de tous les hommes jusqu'à mourir pour eux.

En conclusion, la morale de Schopenhauer trouve sa source dans la nature, puisque tous les êtres humains possèdent en commun la Volonté de vivre qui constitue leur essence. Cette communauté d'essence les oblige, en conscience, à s'aimer et à s'entraider pour le bien commun. Une telle conscience morale ne peut être impulsée de l'extérieur, mais uniquement de l'intérieur. L'échec de la morale traditionnelle qui propose des règles et des lois vient de l'ignorance de la connaissance intuitive qui seule permet de déduire un fondement moral à partir de la nature humaine. Cet échec a conduit Schopenhauer à concilier l'essence humaine et la morale, faisant de l'essence humaine le fondement de la morale.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 231.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 238.

De ce point de vue, Bergson se rapproche de Schopenhauer. Ils conviennent que les théoriciens de la morale ont pour première tâche de saisir cette essence humaine, afin de proposer une morale agissante. À cela, il faut ajouter que leur conception du devoir moral de l'homme envers les autres semble identique, puisqu'ils pensent le devoir moral comme une invitation à rechercher le bien d'autrui. Cependant, leurs théories morales divergent parce que leurs conceptions de cette essence s'opposent. Le philosophe allemand fait de la Volonté de vivre, essence humaine, le fondement moral ; le philosophe français remplace par l'Amour la Volonté de vivre.

Pour finir, Schopenhauer reste persuadé qu'il est plus avantageux pour les systèmes philosophiques et religieux de convaincre l'humanité de correspondre à son essence, la Volonté de vivre, et de l'aider à vivre pleinement. Or, observe-t-il, c'est l'inverse qui se passe, car ces systèmes semblent détourner l'humanité de cette essence commune, de sa volonté et de l'amour véritable, l'amour sexuel en tant que principe de conservation du vouloir-vivre. L'exemple le plus patent est celui de la mystique.

2.1.5.3. La mystique, négation de la volonté de vivre

Schopenhauer conçoit l'amour comme un principe de conservation de la Volonté de vivre et une conséquence de la vraie connaissance de la nature et de l'humanité. Or, l'amour sexuel qui correspond à l'expression la plus parfaite de cet amour est souvent mal perçu par les doctrines morales philosophiques et religieuses. Le philosophe reste critique envers la morale religieuse qui déprécie la sexualité et établit des garde-fous et des sanctions sévères, alors que la philosophie la banalise. En ce sens Nietzsche accuse le christianisme de tuer l'amour et la philosophie de le discréditer au bénéfice de l'amour de la sagesse.

Schopenhauer demeure persuadé que tout ce qui est contraire à l'amour sexuel demeure irrationnel et immoral. Ainsi, toute discipline qui impose l'ascèse, le sacrifice ou la chasteté à l'homme se présente comme une menace pour l'humanité. On comprend qu'il cible principalement la religion et la mystique. De fait, les doctrines religieuses et mystiques inculquent à l'homme un style de vie austère, en l'invitant au sacrifice et à l'abnégation. Ces attitudes contraires au vouloir-vivre ne visent qu'à contenir ses désirs et ses appétits sexuels, à l'empêcher d'en profiter pleinement. À ce titre, les pratiques religieuses et mystiques torturent l'homme plus qu'elles ne le libèrent de l'angoisse existentielle causée par la souffrance et l'idée de mort. En termes schopenhaueriens, quand l'homme s'enferme dans la religion, il choisit de se laisser berner, puisque les croyances religieuses appuyées par la morale lui cachent sa réalité et le détournent de sa volonté de vivre. Pour le philosophe, l'immortalité et le bonheur éternel, que les religions proposent aux adeptes en récompense à leur piété ou obéissance, ne sont qu'une duperie, parce qu'ils dépendent de la vraie connaissance.

En réalité, selon lui, la connaissance intuitive suffit pour aider l'homme à découvrir sa nature unique et les actes bienveillants qui contribuent à la pérennité de son essence, sans passer par les religions, comme c'est le cas du mystique oriental. À ses yeux, la vraie mystique, qu'il appelle aussi mystique pratique, consiste à poser des actes

qui soient des bienfaits purs contribuant à la conservation de l'être. Même s'il réduit la mystique à sa dimension pratique, celle-ci « *provient finalement de la même connaissance qui constitue toute mystique authentique et ne peut vraiment être expliquée d'aucune autre manière* »¹⁷⁹. Il convient de préciser que son réductionnisme de la mystique à l'acte lui permet de la faire coïncider avec sa morale. C'est pourquoi, en dehors de cette visée pratique, toutes les autres caractéristiques de la mystique sont à négliger.

Après analyse de sa pensée, nous convenons que Schopenhauer propose avec audace une métaphysique de l'amour sexuel assez originale, puisque les théories philosophiques de l'amour occultent souvent sa dimension sexuelle. De ce point de vue, nous lui accordons la paternité de la métaphysique de l'amour sexuel. Toutefois, il nous semble que sa théorie réduit la nature et le processus amoureux à un calcul d'intérêts, bien qu'il tente de se défendre en introduisant les notions de désintéressement, de pureté d'intention et d'appartenance commune. Paradoxalement, la finalité qu'il assigne à l'amour, c'est-à-dire la recherche de l'immortalité, rend cet amour intéressé. Autant dire que l'homme aime les autres, pas uniquement au nom de leur appartenance commune, mais parce que c'est la condition *sine qua non* pour sa perpétuation et son bonheur. Pour Schopenhauer, vivre pleinement et vivre l'amour sexuel sont dépendants, conviction qui suffit comme principe moral pour aider l'humanité à vivre dans le bonheur. Par conséquent, il s'avère inutile de recourir à tout autre système philosophique, religieux ou mystique.

En définitive, les relations entre théorie de l'amour et morale présentent chez tous les philosophes précités : Platon, Plotin, Spinoza, Rousseau et Schopenhauer, se retrouvent aussi chez Bergson, pour qui, la métaphysique de l'amour ne peut se concevoir sans la morale ni la mystique. Toutefois, dans sa théorie de l'amour, la mystique constitue une charpente qui suscite un débat.

2.2. METAPHYSIQUE DE L'AMOUR ET MYSTIQUE : CONTINUITÉ OU DÉFORMATION DANS LA PENSÉE BERGSONIENNE ?

La philosophie bergsonienne de la vie trouve son sommet dans la réflexion sur l'homme et sur ses principes de vie et d'action, ce qui explique son passage d'une métaphysique de la vie à une métaphysique de l'amour, dans laquelle l'amour devient principe. Il part d'une lecture inversée de l'histoire de la vie en s'appuyant sur l'expérience de l'Europe de l'entre-deux-guerres, symbolisant l'humanité égarée qui recherche à retourner à son élan originel. À ses yeux, l'humanité moderne, qui a vécu les grandes guerres, cherchait à se réaliser dans la matérialité, oubliant son essence et sa destinée. Les conséquences tragiques de cet égarement sont matérialisées par

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation* 2. 2., *op. cit.*, p. 238.

l'inhumanité décriée à la fin de la première guerre mondiale. Cette catastrophe ayant entraîné la mort de plusieurs millions de personnes laisse transparaître une autre face de l'humanité dont Bergson ne peut faire fi. Ces immoralités ont suscité chez lui un bouleversement profond qui l'a impulsé dans une quête de l'origine de l'immoralité et d'une solution efficiente.

En tant que penseur, Bergson a voulu d'abord participer à la réflexion et, en tant qu'homme d'action, assumer aussi ses responsabilités et devoirs de citoyen pendant la première guerre mondiale. Après la guerre, il quitta toutes ses fonctions pour accomplir, à sa manière, sa lutte contre l'immoralité. Son ambition d'aider l'humanité à se transformer le conduisit à la quête d'une morale réellement efficiente parce que fondée à partir de l'essence humaine. L'élaboration de sa nouvelle morale suppose d'abord la rupture avec la morale classique et l'élargissement de son intuition pour saisir le vrai fondement moral.

Partant d'une analogie avec sa théorie de la vie, le philosophe propose de remonter au fondement moral qui n'est autre que l'origine même de la vie. Or, si l'intuition permet de dévoiler le processus général de la vie, rien n'empêche de penser qu'elle peut aussi dévoiler le processus moral quand on l'applique à la réalité historique. C'est ce que tente Bergson en proposant une herméneutique de l'histoire moderne. Nous pouvons déjà envisager que toutes les expériences acquises sur le terrain, en tant que philosophe et diplomate, serviront de sous-bassement à son analyse critique de cette époque. Ce qui confirme que le bergsonisme ne peut se comprendre sans l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres, bien qu'il la dépasse.

Pour élucider la démarche bergsonienne qui a abouti à sa théorie morale fondée sur sa métaphysique de l'amour, elle-même adossée à la mystique, nous sommes tenues de clarifier la corrélation qu'il établit entre la philosophie ou la métaphysique et la mystique.

2.2.1. Le mysticisme classique : une **source d'inspiration**

Bien que la conception bergsonienne de la mystique soit sujette à la polémique, elle permet d'élucider sa théorie de l'amour proposée dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'approche réductionniste de Bergson résume le mysticisme en quelques éléments qui, par ailleurs, trouvent leur écho dans sa métaphysique de l'amour. Il retient de la mystique chrétienne que l'amour peut être élevé au rang de principe créateur que l'homme peut expérimenter, mais aussi être considéré comme fondement moral, comme c'est le cas avec l'éthique chrétienne. Pour résumer, disons que notre auteur déduit de son étude de la mystique une portée métaphysique et morale de l'amour.

Toutefois, il convient de souligner que, selon lui, la mystique demeure inconsciente de sa portée métaphysique et morale. Du moins, le mystique ne peut exposer rationnellement la portée de son expérience. Pour en dévoiler le sens, Bergson se fait penseur de la mystique, en élaborant une métaphysique de la mystique dans laquelle

il démontre sa rationalité, son mérite et son apport dans l'histoire de la pensée. Cette rationalité avérée l'autorise à utiliser la mystique comme méthode philosophique ou, du moins, comme un moyen de dépassement de la philosophie. Ce sont ces deux orientations qui se dégagent dans la pensée bergsonienne de la mystique. Il s'inspire du mysticisme d'une part pour asseoir sa théorie de l'amour et, d'autre part comme une méthode philosophique. C'est autour de ce double usage que nous articulerons notre analyse de la conception bergsonienne de la mystique.

2.2.1.1. **Qu'est-ce-que la mystique ?**

La conceptualisation en philosophie n'est pas synonyme de création de néologismes, car le philosophe peut partir des concepts, des croyances et des idées en place pour élaborer sa propre doctrine, en se les appropriant ou en leur assignant un nouveau contenu. Avec Bergson, nous assistons à une telle entreprise qui aboutit à une philosophie originale ; même s'il utilise *a priori* le vocabulaire courant, il assigne aux notions des sens spécifiques. C'est dans cette optique que sa réduction du sens de la mystique nous oblige à définir son acceptation personnelle de la notion, pour mettre en évidence l'originalité de sa pensée sur le mysticisme, avant d'en évaluer la pertinence dans sa métaphysique. Mais, avant de nous plonger dans l'univers conceptuel bergsonien, il convient de définir la notion de mystique au sens général du terme.

Le terme "mystique" en tant que qualificatif peut désigner soit ce qui est relatif au mystère d'une religion soit ce qui est relatif au mysticisme. Il convient de préciser que, dans le cadre de notre travail de recherche, la notion de "mystique" se rapportera plus au mysticisme. Par "mysticisme" nous entendons toute doctrine qui soutient la possibilité pour l'homme d'entrer en contact avec un principe transcendant, qu'il soit d'ordre métaphysique ou d'ordre religieux. Quant au substantif "mystique", il renverra aussi bien à cette expérience vécue, qu'à la personne même qui vit une expérience intime, c'est-à-dire la personne qui entre en contact direct ou en communion intime avec l'Être supérieur ou la divinité.

Cette définition apparemment simple n'en cache pas moins la complexité du mysticisme, comme en témoigne la succession des doctrines mystiques dans l'histoire. De fait, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, les doctrines mystiques se succèdent et parfois cohabitent sans se ressembler dans les pensées philosophique et religieuse. Le philosophe polonais Leslek Kolakowski donne une belle définition qui englobe toutes formes de mystique, définition que nous reprenons intégralement tant elle est pertinente. Il entend par mysticisme,

la « doctrine selon laquelle il est possible, dans certaines conditions, que l'âme humaine, qui est une réalité différente du corps humain, communique au moyen d'une expérience (non sensible, mais analogue par son caractère direct à celle qui se produit dans le contact des sens humains avec leurs objets) avec la réalité spirituelle qui conserve la primauté (dans le temps ou dans la création) par rapport à toute autre réalité ; on admet en même temps que cette communication, liée à une intense affection d'amour, et en outre libre de toute participation des facultés physiques de l'homme, constitue

un bien particulièrement désiré et qu'elle est, du moins dans ses formes les plus intenses, le bien suprême auquel l'homme peut accéder dans sa vie sur terre »¹⁸⁰.

Cette définition décrit les traits essentiels de la mystique qui intéressent particulièrement la philosophie. Elle pose la question de la nature humaine, composée de d'âme et de corps, tout en situant l'expérience mystique au niveau spirituel, parce que le corps par sa nature même est incapable de participer à la divinité. Ici nous voyons que l'opposition entre les deux dimensions de l'existence entre en considération dans l'expérience mystique. Le second trait essentiel, qui se dégage de l'élévation de l'âme vers le transcendant, pose la question de l'ineffabilité puisque le mode et lieu de rencontre entre l'âme et le divin reste énigmatique. Le troisième trait caractéristique de la mystique, magnifié et exploité par Bergson, c'est la place de l'amour, mobile d'action et finalité du mystique. En effet, à l'origine de toute aventure mystique, il y a un amour passionné qui propulse l'homme dans une quête. Que l'on se situe dans le registre religieux ou philosophique, il y a soit l'amour Dieu ou l'amour d'un principe qui anime l'homme. Parce que celui-ci brûle d'un amour ardent, il renonce à tout pour ne chercher que ce qui peut le combler. Cet amour met, par ailleurs, en évidence un autre trait du mystique : la distinction ou l'antagonisme entre le créateur et la créature. Quand Bergson dénonce toute conception anthropomorphique de Dieu c'est parce que, selon lui, elle réduit l'écart entre Dieu et l'homme et exclut toute possibilité d'ascension de l'homme vers son principe créateur, source de toute perfection. En outre, ce contact avec cette source l'ouvre à une perspective morale.

Ce sont là, les éléments essentiels du mysticisme que Bergson exploitera. Pour les saisir, nous partirons, dans un premier temps, de la conception bergsonienne des courants mystiques classiques, c'est-à-dire le mysticisme grec et oriental. Dans ce premier volet, nous nous attarderons particulièrement sur les caractéristiques de la mystique chrétienne. Sa définition nous permettra, ensuite, d'asseoir la conception bergsonienne de la mystique inspirée par elle et de saisir sa valeur philosophique.

2.2.1.2. *Le mysticisme incomplet*

Bergson s'appuie sur le mysticisme classique pour élaborer sa propre définition de la mystique qu'il ramène à trois critères : ouverture, action et création. Ces critères lui permettent de classer tous les courants mystiques en deux catégories. Dans son ouvrage *Les deux sources*, il distingue d'abord le mysticisme grec du mysticisme oriental, avant de réorganiser son classement. Aussi retient-il deux formes de mysticisme : une forme complète et une forme incomplète. Excepté le mysticisme chrétien qu'il qualifie de complet, toutes les autres formes appartiennent au mysticisme incomplet. Pourtant, cette distinction entre mysticisme incomplet et mysticisme complet ne les oppose pas, car la première prépare le terreau dans lequel va émerger le second. En fait, chaque forme de mysticisme incomplète met en place un des éléments fondamentaux

¹⁸⁰ KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 35.

de la mystique complète, qui en fera la synthèse. Quels sont donc ces éléments fondamentaux ?

2.2.1.2.1. **Le mysticisme grec ou l'élévation de l'esprit**

Bergson voit dans la tradition dionysiaque et orphique les premiers élans mystiques, avec lesquels commence l'initiation aux mystères de la vie réservée à une élite. Celle-ci s'adresse à un cercle d'initiés capables de s'élever intellectuellement au-dessous du commun des hommes. Ces doctrines véhiculaient un savoir ésotérique, au sens de mystère, et initiaient aux pratiques extatiques leurs adeptes. En les faisant entrer en transe lors des rituels, elles mettaient en place un processus d'élévation de l'âme, manifestant la possibilité pour l'homme de se transporter dans un monde surnaturel dans lequel il s'unirait avec la divinité. Cette pratique sera omniprésente dans toutes les doctrines mystiques.

En Grèce, cette initiation aux mystères, qui correspond à la première définition de mot "mystique", renvoie plus à une activité intellectuelle qu'à une transmission exotérique de savoirs. De là, son rapprochement avec la philosophie, en tant qu'activité rationnelle, chez Bergson. Ce dernier voit dans la personne de Platon la synthèse même de ce rapprochement parce qu'il s'était initié, comme disciple de Pythagore, aux mystères orphiques avant d'être instruit par Socrate. À ses yeux, le platonisme n'a fait que récupérer le mysticisme grec, dont il transpose certains éléments dans sa philosophie, comme il le déclare : « *Il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique* »¹⁸¹. En faisant passer l'âme du monde sensible au monde intelligible, Platon introduit dans sa philosophie l'élan mystique qui lui permet de saisir la réalité transcendante. Ce qui revient à dire que la philosophie, en tant qu'effort intellectuel, est accompagnée d'une certaine mysticité qui se retrouve en filigrane chez Platon déjà, mais sous formes de mythes. Après Platon, ce rapprochement entre mystique et philosophie a poursuivi son chemin chez ses héritiers. Cette influence du mysticisme sur la philosophie fait dire à Worms que le mysticisme grec a permis un dépassement des « *limites de la connaissance (qu'elles soient sensibles ou intellectuelles) [...] qu'il s'agisse des mystères d'Éleusis ou de Plotin, du début ou de la toute fin de la pensée grecque, entièrement encadrée* »¹⁸².

Cependant, cette philosophie grecque, héritière du mysticisme grec, ne peut être considérée comme une doctrine mystique, au sens bergsonien du terme. Certes, Bergson lui reconnaît le mérite d'avoir porté la pensée au plus haut degré d'abstraction et de généralité, mais la trouve insuffisante pour être une vraie mystique puisqu'elle est demeurée simplement spéculative. Or, pour être une vraie mystique, il faut ajouter à la dimension contemplative la dimension pratique, ce que fait la mystique complète. Bergson considère la philosophie grecque comme l'héritière directe du mysticisme grec qu'elle a transmis à son tour à la mystique complète, autrement dit à la mystique chrétienne.

¹⁸¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 232.

¹⁸² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 308.

Cette dernière peut être considérée comme l'héritière indirecte du mysticisme grec par l'intermédiaire de l'inspiration philosophique du christianisme. En effet, il n'est plus à démontrer que les Pères de l'Église se sont inspirés du néoplatonisme pour asseoir la théologie chrétienne, source d'inspiration des mystiques chrétiens. En considérant la mystique chrétienne comme l'héritière indirecte du mysticisme grec, Bergson fait remonter l'origine même de la mystique complète à la Grèce antique, plus précisément aux doctrines dionysiaque et orphique. Mais, entre la Grèce antique et l'Occident, lieu de naissance de la mystique complète, il y a l'Orient qui a donné naissance à un mysticisme encore incomplet qui a contribué à l'émergence de la mystique complète. Quel est cet apport de l'Orient ?

2.2.1.2.2. *Le mysticisme oriental comme tentative de conciliation entre la mystique et la religion*

Dans la théorie bergsonienne, la mystique orientale a opéré une avancée remarquable par rapport au mysticisme grec, en introduisant la notion de transcendance dans son expérience. En réalité, le mysticisme complet suppose la présence d'un être transcendant qui attire l'âme à lui. Aussi, la dimension transcendante du principe devient une condition *sine qua non* du mysticisme complet. Toute conception anthropomorphique de la divinité dilue par contre son essence. Ce qui donne à penser que seules les religions, qui confessent un Dieu transcendant, peuvent accéder à la vraie mystique. De là, nous pouvons déduire que le mysticisme complet ne peut se concevoir sans la religion.

Bergson perçoit déjà une certaine relation entre mysticisme et religion en Orient. Vu le rôle important que la religion jouait déjà dans ses sociétés ancestrales, le philosophe pense que le mysticisme oriental a été fortement imprégné du sentiment religieux. Ce qui explique la présence d'éléments religieux, tels que les dieux, les esprits, les rites et les cérémonies dans le brahmanisme, le jainisme et le bouddhisme.¹⁸³

Si ces courants mystiques n'ont pas atteint la forme complète, c'est parce qu'ils se sont égarés à cause de leur anthropomorphisme. Cette conception réduit la différence entre l'homme et Dieu, en humanisant les dieux, auxquels elle affecte des formes humaines. Dès lors, le mysticisme ne peut soutenir l'idée d'une élévation vers une réalité transcendante, puisque les dieux sont pareils aux hommes. Pour convaincre, Bergson donne l'exemple du bouddhisme qui cherche la délivrance de l'homme et, en même temps, la purification des dieux. Cette représentation d'une divinité solidaire, voire identique à l'humanité, inscrit le bouddhisme au registre de religion statique, parce qu'elle crée une image de la divinité issue de la fabulation.

Or, pour être complète, ces doctrines doivent introduire la dimension transcendante du principe supérieur et la possibilité pour l'homme d'entrer en union avec lui, sans renoncer à sa vie. L'idée d'un élan mystique qui propulse l'humanité au-delà d'elle-même vers l'absolu, qui n'est autre que la vie elle-même, semble utopique dans la mystique orientale. Pourtant, le mysticisme hindou cherchait déjà cet élan propulsif

¹⁸³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 235.

par l'usage du "soma", cette boisson enivrante capable de plonger l'âme dans l'ivresse, et par la pratique du "Yoga", cet exercice psychologique qui conduit à l'hypnose. Les états extatiques découlant de ces pratiques sont perçus, par le philosophe, comme des états de débauche, puisqu'en réalité ils aident l'âme à « *s'évader de la vie* »¹⁸⁴ au lieu de l'enraciner dans son être, pour y découvrir la présence du principe suprême qui l'habite.

Le brahmanisme abonde dans le même sens que l'hindouisme, car il demeure convaincu que l'âme a besoin d'une délivrance, mais elle ne peut être délivrée que par le renoncement à la vie matérielle. Or, inviter l'homme à renoncer à sa vie représente un vrai paradoxe dans la pensée bergsonienne. C'est même méconnaître l'essence de la vie et de l'homme, parce que l'âme appartient à la vie et en reste inséparable. Par conséquent, l'accomplissement de l'homme ne peut se réaliser en dehors du processus vital et de la matérialité. Ainsi, proposer à l'homme de renoncer à la vie pour élever son âme paraît plutôt absurde, car l'homme ne peut contredire l'intention de la nature à laquelle il appartient. Tel est le reproche que Bergson adresse au mysticisme oriental.

Cette critique de la mystique rapproche Bergson de Schopenhauer. Il utilise même le principe schopenhauerien de "vouloir-vivre" pour fustiger toutes les doctrines qui prêchent « *avec force croissante, l'extinction du vouloir-vivre* ». ¹⁸⁵ Tous deux conviennent que la vie n'est pas mauvaise *en soi*, elle mérite d'être vécue, malgré les difficultés qu'elle comporte. En promettant d'acheminer l'âme au-delà de la souffrance, de la mort et de la conscience de son vécu, les doctrines mystiques cherchent à supprimer le "vouloir-vivre" et même le désir de réincarnation, car elles présentent la vie comme un enfer qui ne mérite ni d'être vécu, ni d'être revécu. L'auteur des *Deux sources* conclut que le mysticisme oriental produit une extase qui place l'âme à mi-chemin entre la vie humaine et la vie divine. Or, puisqu'elle n'arrive pas à coïncider avec la volonté divine, cette expérience ne peut aboutir à l'action. C'est cette incapacité à agir qui rend ce mysticisme incomplet. De là, vient une première difficulté pour le mysticisme oriental.

La seconde difficulté qui empêche l'Orient de produire de vrais mystiques vient des conditions de vie. Pour illustrer son propos, Bergson présente deux cas de figures hindoues : Ramakrishna (1836-1886) et son disciple Vivekananda (1863-1902). Il voit en eux deux mystiques imprégnés d'une « *charité ardente* »¹⁸⁶ qui professent un amour universel. Mais, parce que les conditions matérielles n'ont pas suivi, ils ont échoué dans l'action, ne réussissant pas à transformer leur pays. En effet, face à la misère qui condamnait des millions d'hindous à mourir de faim, ces deux figures s'avouaient impuissantes pour mettre fin à la misère. Ce qui revient à dire que la mystique ne peut émerger que lorsque la question des besoins biologiques est résolue. Or, la famine qui sévit en Inde montre que ce besoin de nourriture reste prioritaire, parce qu'il faut vivre d'abord, avant de viser la réalité transcendante.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 239.

De ce qui précède, nous pouvons déduire que le mysticisme complet a besoin d'un terreau favorable, c'est-à-dire de conditions matérielles et spirituelles, pour émerger. On comprend dès lors que l'Orient, encore sous-développé, ne pouvait donner naissance à la mystique bergsonienne. La Grèce, par contre, avait les avantages matériels, mais elle a sombré dans l'intellectualisme pur. Pour résumer, disons que la Grèce et l'Inde antiques n'ont pas connu le mysticisme complet parce qu'il leur manquait encore un des piliers comme le stipule sa conclusion : « *Ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mystique complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par des circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite* »¹⁸⁷.

Ainsi, l'émergence de la mystique conjugue un ensemble de facteurs externes et internes. En Occident, notamment en Grèce antique, les facteurs externes sont tous réunis, tandis qu'en Orient, il manque les conditions matérielles. Les manques relevés, de part et d'autre, permettent de qualifier d'incomplets ces mysticismes. Ce rapprochement entre l'Orient et la Grèce antique se retrouve aussi chez le disciple de Bergson, Jean Guitton, mais dans un contexte tout autre. Il synthétise les choses en disant : « *L'Orient et notre Antiquité se ressemblent beaucoup. Leur point commun, c'est le panthéisme cosmique : l'Absolu n'est pas le Dieu de la Bible, c'est l'Être, ou le Néant, ou la Nature et la Substance du Monde* »¹⁸⁸. Ce Dieu de la Bible, plus précisément le Dieu-Amour, se retrouve dans la vraie mystique bergsonienne.

Pourtant, malgré leurs limites, les apports de l'Occident et de l'Orient pour le mysticisme complet demeurent considérables. Ils ont permis, d'une part, de dévoiler la capacité de l'homme à dépasser la limite de l'espèce humaine, à se hisser au-delà de la nature, en épousant une réalité transcendante. D'autre part, ils ont suscité en l'homme le désir de transformer son être et son environnement social. De ce point de vue, le mysticisme complet demeure héritier du mysticisme incomplet.

2.2.1.3. **Les conditions d'émergence de la mystique complète**

L'Europe moderne est le lieu de naissance de la mystique complète, telle que l'entend Bergson, parce que réunissant toutes les conditions favorables, mais son origine lointaine remonte à la Grèce antique, par ailleurs berceau de la philosophie. Est-ce là une coïncidence ou un concours de circonstances agencées ? Tout se passe comme si Bergson laisse entrevoir son intention de rapprocher autant que possible la mystique complète de la philosophie. Pour comprendre ce subterfuge, regardons de près les conditions qu'il met en place.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁸⁸ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, coll. « Petite Renaissance », 2007, p. 55.

2.2.1.3.1. *Les conditions matérielles apportées par l'industrialisme*

La spécificité de l'Europe moderne, en tant que terreau de la mystique bergsonienne, vient des deux atouts qu'elle réunit en même temps : l'industrialisme et la cohabitation entre la mystique et la religion. Plus précisément, soutient notre philosophe, c'est avec l'invention de la machine que toutes les conditions sont réunies pour l'émergence du mysticisme complet, car ce qui favorise l'élévation de l'esprit, c'est avant tout la libération des préoccupations matérielles. Alors, l'invention de la machine, qui répond à cette finalité, joue un rôle salutaire pour l'élan mystique. D'ailleurs, souligne Bergson, le grand succès du machinisme réside dans cette libération, parce qu'il a permis de résoudre en partie les problèmes de subsistance qui préoccupaient l'esprit.

C'est dans cette logique qu'il fait correspondre l'industrialisme¹⁸⁹ à la première étape de la mystique complète. Il voyait dans la révolution industrielle l'amorce d'un renouveau spirituel pour l'humanité. Autrement dit, l'apparition des machines destinées à alléger le travail qui, depuis la nuit des temps procure à l'homme la nourriture, a considérablement amélioré les conditions matérielles de l'homme. Les inventions techniques l'ont libéré des besoins biologiques, lui offrant de ce fait le loisir de vivre pleinement sa vie. Cette libération du labeur quotidien devait favoriser le développement de l'activité spirituelle, au sens philosophique du terme. De même que l'autonomie financière a permis, à l'origine de l'activité philosophique, à une catégorie d'aristocrates de se livrer à la quête de la sagesse, l'industrie doit permettre à toute l'humanité de se consacrer à l'élévation de l'esprit.

Pour Bergson, la libération des besoins vitaux entre aussi en jeu dans l'émergence de la mystique, parce que l'effort que l'homme déploie dans la quête de subsistance, ne peut favoriser l'élévation de l'esprit. Ce travail est même pour lui synonyme d'aliénation, puisqu'il le pousse à se préoccuper sans cesse des besoins de la vie. Aussi son âme demeure-t-elle captive, parce qu'embarquée dans la quête de solutions. C'est pour cette raison qu'il est indispensable que le mystique possède un minimum vital, pour s'ouvrir à la grâce divine et aller à la rencontre de Dieu. Ainsi, en libérant l'être humain du travail, l'industrie délivre son âme de la matérialité et la dispose à suivre l'élan originel de la vie et à s'ouvrir « *toute grande à l'universel amour* »¹⁹⁰. On comprend aisément qu'avec la révolution industrielle, l'Europe devrait être le terreau du vrai mysticisme.

À ce premier avantage s'en ajoute un second : le développement culturel et intellectuel atteint par l'Occident depuis l'antiquité jusqu'à la modernité, celui-ci ayant favorisé la cohabitation entre la philosophie grecque et les religions antiques, la religion chrétienne et les mystiques, l'industrie et la spiritualité dans l'Occident moderne.

¹⁸⁹ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 239.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 240.

2.2.1.3.2. *La conciliation entre rationalité, religion et mystique*

Dans la pensée bergsonienne, il y a une coexistence entre la vie et le mysticisme, car le mysticisme complet ne naît pas *ex nihilo*, mais est issu de la vie même. Ce qui revient à dire que l'élan mystique appartient à l'*élan vital*. D'ailleurs, Bergson fait du mysticisme une réalité inhérente à la nature et, par conséquent, à l'humanité. Toutefois, la mystique ne peut se concevoir sans la religion, parce qu'elle trouve en elle le moyen de dévoilement de son essence, comme il en ressort de son assertion : « *La religion est au mystique ce que la vulgarisation est à la science* »¹⁹¹. De manière plus explicite, il faut concevoir la religion comme un terrain d'ancrage de la mystique, qui prépare les hommes à l'accueillir. Elle dispose l'humanité à prendre conscience de la possibilité d'entrer en contact avec son principe créateur et d'expérimenter intuitivement sa présence. La foi religieuse aide l'homme à s'ouvrir à la transcendance et à l'accueil du principe créateur, finalité que concrétise l'expérience mystique destinée à ranimer cet élan dans l'humanité.

Une précision s'impose ici : de quelle religion parle-t-il puisqu'il disqualifie la religion antique de l'Orient ? Il s'agit en réalité d'« *une religion préexistante formulée en termes d'intelligence* »¹⁹², c'est-à-dire d'une religion dont l'essence est accessible à la raison. Ainsi, le mysticisme complet concilie rationalité philosophique et religiosité, ou mieux encore philosophie et religion. Autant dire que Bergson envisage un mysticisme qui synthétise des connaissances rationnelles et des pratiques religieuses de l'humanité, quand il soutient sans ambiguïté que le mysticisme complet « *est chargé de philosophie grecque, et il a conservé bien des rites, des cérémonies, des croyances même de la religion que nous appelions statique ou naturelle* ». ¹⁹³

Cependant la mystique ne se réduit pas à une simple pratique religieuse, ou à un moyen de transmission de la religion. Bien qu'elle ait besoin de la religion pour se dévoiler, elle ne transmet pas des dogmes religieux, mais un nouvel élan, c'est-à-dire cette émotion capable de transformer l'humanité, en embrasant d'amour les cœurs, les uns après les autres jusqu'à gagner l'humanité entière. C'est dans cet amour, véhiculé par l'élan mystique, que réside l'originalité de la définition bergsonienne de la mystique. C'est aussi ce qui justifie son choix de la mystique chrétienne, car sa relation intrinsèque avec la religion chrétienne et sa conception de l'amour répondent à ses préoccupations morales.

Toutefois la nouveauté apportée par le mysticisme n'abolit pas la religion. De fait, l'élan mystique complet possède la capacité d'impulser un nouveau dynamisme à la religion. Elle peut faire passer la religion de l'enseignement théorique à la pratique et l'ouvrir à l'universalité, comme l'illustrent si bien ces propos bergsoniens quand il affirme que le mysticisme complet repasse « *sur la lettre du dogme pour le tracer en caractères*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁹² *Ibid.*, p. 252.

¹⁹³ *Ibid.*

de feu »¹⁹⁴. En résumé, la mystique possède la capacité d'aider la religion statique à acquérir une dynamique nouvelle en lui insufflant sa force d'ouverture, c'est-à-dire l'amour universel, lui apportant ainsi l'élan ardent qui lui manquait pour gagner l'humanité entière. La première religion qui a besoin de ce renouvellement est le judaïsme.

2.2.1.3.3. **L'ouverture** universelle : un apport du judaïsme

Si le mysticisme bergsonien ne peut se concevoir sans la religion, toutes les religions n'aboutissent pas à la mystique. Le judaïsme, à ses yeux, ne possède pas de mystique, bien qu'il représente le précurseur du christianisme dans lequel a émergé le mysticisme complet. Il ne participe pas directement à l'histoire de la mystique, parce qu'il est resté dans la clôture. Cependant, il contient les prémisses du courant mystique, puisqu'il a impulsé le peuple juif dans une nouvelle dynamique, c'est-à-dire un dépassement de la nature, en le faisant passer de la justice naturelle à une justice divine et transcendante. Malgré cette ouverture à la transcendance, Bergson nie tout élan mystique au judaïsme. Il écrit : « *Entre Israël et son Dieu il n'y avait pas assez d'intimité pour que le judaïsme fût le mysticisme que nous définissons* »¹⁹⁵.

Or, en scrutant les sources de la mystique chrétienne, nous avons découvert l'existence d'un mysticisme juif aussi ancien que les courants mystiques qu'il a mentionnés dans son analyse. De plus, les écrits témoignent que les traditions mystiques juives ont largement influencé la mystique chrétienne, même dans son langage, ce qui nous a poussé à nous poser la question suivante : pourquoi un tel déni de sa part ?

Tout porte à croire que Bergson maintient encore son antipathie pour la religion de ses pères. Son opposition au judaïsme semble influencer son raisonnement. En écartant la religion juive des grands courants spirituels ou, du moins, en minimisant son apport dans l'histoire spirituelle de l'humanité, il dévoile son antipathie qu'il ne dépassera que devant l'imminence de la persécution juive. Rappelons, à ce sujet, que le philosophe s'est senti solidaire avec les juifs devant la menace nazie, jusqu'à prendre part au Congrès International des Juifs, alors qu'il avait pris ses distances depuis sa jeunesse.

Toutefois, il lui concède son apport dans les Ecritures saintes, puisque le judaïsme représente indubitablement la première "religion du Livre", c'est-à-dire la première religion monothéiste à consigner par écrit la révélation divine reçue par les prophètes. Cet apport des prophètes mérite d'être magnifié dans la religion juive. Le philosophe voit, en effet, dans les écrits prophétiques une annonce du grand renversement que connaîtra l'humanité avec la mystique chrétienne : l'ouverture à l'universel. Cette ouverture universelle, grâce à l'élan d'amour que propagent les mystiques chrétiens, marque la ligne de démarcation entre le mysticisme complet et le mysticisme incomplet. Ainsi, en léguant au christianisme cet élan d'ouverture, le judaïsme lui

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 254.

transmet le dynamisme permettant de dépasser les courants mystiques antérieurs. Bergson déclare :

« Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël ; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde »¹⁹⁶.

De fait, en proposant un dépassement de la justice naturelle par une justice divine plus équitable, les prophètes révèlent la possibilité de passer de la nature à la transcendance, de la sphère individuelle à la sphère universelle. Ce qui revient à dire qu'ils ont permis le passage de la morale restreinte à une ouverture à la transcendance, faisant de Dieu la référence morale. Ainsi, le judaïsme a réussi à instaurer une justice fondée sur un principe transcendant qui garantit l'égalité entre les hommes, du moins entre juifs, puisque les autres peuples ne participent pas à l'élection divine.

Bergson accorde aux prophètes le mérite d'avoir introduit la notion de passion dans leurs enseignements, notion qui renvoie à l'émotion supra-intellectuelle qui anime la mystique complète. La définition de cette passion que donne Bouaniche clarifie cette synonymie entre les deux quand il la présente comme « une puissance de réalisation, individuelle dans sa source, et universelle dans ses effets »¹⁹⁷. Dans son commentaire, Bouaniche met bien en évidence l'enjeu métaphysique et moral de cette notion dans la pensée bergsonienne de 1932.

Par ailleurs, le choix exclusif du peuple juif rend cette morale juive partielle, puisqu'elle ne s'exerce qu'en faveur du peuple élu. Cette restriction s'opposant à l'universalité, que vise la mystique, conduit Bergson à nier au judaïsme tout élan mystique. Pour lui, il demeure la religion d'une nation, et donc une religion statique. Henri Gouhier en conclut que dans la pensée bergsonienne, les grands prophètes juifs « sont des grands actifs, interprètes d'un Dieu national et mus par la passion de la justice, non apôtres d'une charité dont le dynamisme peut animer une religion universelle »¹⁹⁸. Worms livre un résumé concis de cette limite du judaïsme quand il affirme qu'« il a un objet pratique, il est déjà agissant, mais il ne vise pas encore l'ouverture complète, toute l'humanité »¹⁹⁹. Bien qu'elle propose une morale agissante et équitable, la première religion monothéiste manque de l'émotion suffisante pour aider les juifs à embrasser l'humanité entière dans un élan d'amour universel. Certes il a mis en place un impératif moral, celui d'opter pour la justice divine, en s'insurgeant contre toute forme d'injustice, laissant ainsi en héritage à l'humanité une « une protestation prophétique »²⁰⁰. C'est cet héritage, souligne le commentateur de Bergson, que l'humanité a gardé en mémoire. Le christianisme conserve aussi

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹⁹⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 244.

¹⁹⁸ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 309.

²⁰⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 251.

cette passion prophétique lorsqu'elle vise une ouverture universelle, dépassant les frontières de la nation juive qui l'a vue naître.

En somme, l'émergence du mysticisme complet est due à un concours de circonstances, dont seuls les mystiques chrétiens ont bénéficié. En effet, ni la foi à la divinité, ni l'élévation de l'esprit vers des réalités transcendantes ou extase ne suffisent pour caractériser la mystique, telle que l'entend Bergson. Le mysticisme grec et la philosophie grecque sont parvenus au stade d'élévation de l'âme ; le mysticisme oriental, quant à lui, est parvenu au stade extatique. Pour autant aucun d'eux n'est défini par Bergson comme une mystique complète, puisqu'il faut nécessairement que ces stades débouchent sur une action impulsée par l'amour universel. Seule la mystique chrétienne héritière de la philosophie, du mysticisme classique et de la religion a joui de conditions intellectuelles, spirituelles et matérielles uniques en Europe, devenant par là le prototype d'une mystique complète.

2.2.1.4. *La mystique chrétienne : une illustration de la mystique complète*

Si nous avons tenu à exposer en détail les caractéristiques de la mystique chrétienne, c'est pour mettre en évidence l'interprétation et l'usage qu'en fait Bergson. À y regarder de près, il la considère comme un miroitement du vrai mysticisme qui, en réalité, a disparu de la vie. Ce qui introduit un décalage entre la mystique chrétienne et la mystique pure qu'il veut exhiber. Pour saisir ce décalage, nous résumerons d'abord l'exégèse de la mystique chrétienne, que nous confronterons par la suite avec la définition bergsonienne de cette mystique.

2.2.1.4.1. *Les caractéristiques de la mystique chrétienne*

Malgré le grand nombre de mystiques répertoriés dans l'histoire du christianisme, il existe une démarche plus ou moins similaire de tous les hommes et femmes reconnus comme tels. Les figures mystiques que nous avons étudiées, depuis les débuts de l'Église jusqu'au XX^e siècle, nous ont permis dégager des points communs entre elles.

Nous tenons à préciser que nous avons privilégié les récits autobiographiques des mystiques. C'est en ce sens que nous avons retenu celui de saint Paul, dans *La lettre aux Galates* qui date de l'an 34 de l'ère chrétienne, comme le premier récit mystique. Et quelques grandes figures chrétiennes : sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, sainte Jeanne d'Arc, que Bergson a mentionnées dans son ouvrage de 1932, et la mystique polonaise Marie-Faustine Kowalska contemporaine de Bergson décédée en 1938 soit trois ans avant lui, choix subjectif mais qui demeure rationnel du fait de son actualité. Elle est inconnue du philosophe certes, mais ses récits dans son *Petit journal* répondent aux critères de la vraie mystique telle que l'entend Bergson. À partir de l'étude de ces figures, nous avons essayé de résumer les caractéristiques et les étapes ascensionnelles de la mystique chrétienne.

Le premier fait saillant de la mystique reste le critère de choix, bien qu'il n'y ait *a priori* aucun critère de sélection, car ces hommes et ces femmes n'ont rien d'extraordinaire. Ils sont issus de toutes les conditions sociales, des plus modestes aux plus illustres, des plus respectables aux moins estimés. Certains appartiennent à la haute société, comme Paul l'intellectuel juif devenu un chrétien zélé ; d'autres à la classe moyenne, comme Thérèse d'Avila ; et d'autres à la classe la plus modeste, comme Jeanne d'Arc, la bergère de Domrémy. Autant dire qu'ils sont tous fils et filles de leur société et de leur époque, avec des parcours atypiques. Malgré toutes ces différences, ils ont tous un point de départ commun : l'ouverture à Dieu.

2.2.1.4.1.1 L'ouverture à la puissance de Dieu

Selon la théologie, le premier échelon de la mystique correspond à l'ouverture au Dieu-Trinité révélé par Jésus-Christ. Notons, au passage, que cette ouverture n'est pas une conversion au sens habituel du terme, c'est-à-dire « *un retournement sur soi aboutissant à un complet renversement de valeurs [...] dont le changement de mentalité et de conduite* »²⁰¹. C'est une ouverture qui attire l'homme vers Dieu. Ce n'est ni un acte volontaire qui décide le sujet à se tourner spontanément vers Dieu, ni une adhésion personnelle, c'est-à-dire la foi du croyant, qui sont à l'origine de son élan, mais c'est Dieu lui-même. L'expérience mystique est donc perçue comme une élection divine et une grâce, donc gratuit, puisque l'initiative vient de Dieu. Cette notion de grâce déterminante pour la mystique chrétienne est absente chez Bergson, ce que lui reprochent les philosophes chrétiens. Si, pour le philosophe, l'élan mystique est issu du courant vital, et donc inhérent à la nature ; pour le christianisme il est donné aux élus le plus souvent préparés spirituellement par la méditation, l'oraison et l'ascèse. Dans sa critique bergsonienne, Etienne Borne prend le contre-pied, il déclare : « *Les grâces d'union ne font pas irruption au hasard et dans n'importe quelle âme. Elles veulent un cœur bien préparé* »²⁰². Ainsi, la grâce représente un des piliers de la mystique chrétienne.

Dans la logique chrétienne, cette grâce passe par le canal de l'Esprit Saint. C'est cet Esprit donné aux hommes qui réalise en eux les desseins de Dieu et les introduit dans l'union mystique. De ce fait, la mystique chrétienne ne peut se concevoir sans l'Esprit Saint, ni sans le Christ qui révèle Dieu et l'Esprit Saint. Autrement dit, la mystique chrétienne repose sur la révélation d'un "Dieu-Trinité", Dieu unique en trois personnes : le Père, le Fils et l'Esprit Saint, mystère fondamental du christianisme difficile à expliciter même pour les théologiens. Or, si la théologie chrétienne, science consacrée à cette question, ne trouve pas de réponse, quelle autre discipline le fera à sa place ? Dès lors toute philosophie, qui s'aventure dans cette théologie trinitaire, risque de s'égarer. Finalement, Bergson n'a-t-il pas raison de simplifier sa définition du Dieu chrétien, puisque sa démarche est philosophique et ne suppose pas une

²⁰¹ BASLEZ M. -F., *Saint Paul*, Saint-Armand-Montrond, Fayard, 1993, p. 80.

²⁰² Etienne Borne, « Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne », in *Etudes carmélitaines*, XVII, n°2, octobre 1932, p.157 cité dans le Dossier critique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 636.

adhésion à la révélation. On comprend donc que sa conception de Dieu ne fasse nullement allusion à la Trinité, ce que lui reprochent pourtant certains théologiens et philosophes chrétiens.

En outre, nous convenons que, même si l'initiative mystique vient de Dieu, l'élu doit consentir à l'accueillir en tant que don de Dieu. Cet accueil ne va pas de soi, il peut faire l'objet d'un combat, certains peuvent résister, d'autres hésitent à s'ouvrir à l'action divine. Tous craignent *a priori* d'y adhérer parce qu'ils sont conscients que cette ouverture les conduit à une dépossession de soi, seconde étape de la mystique chrétienne.

2.2.1.4.1.2 La dépossession de soi

Dans l'itinéraire mystique, l'âme aspire à la communion avec Dieu. Sa capacité de dialoguer avec Lui dans la prière l'entraîne dans une relation de plus en plus intime avec Dieu, comme en témoigne la mystique polonaise quand elle affirme : « *Je sentis la proximité de Dieu* »²⁰³. Cependant, cette union intime ne peut s'opérer sans une certaine "dépossession de soi". La prière le conduit surtout à s'effacer devant la grandeur divine. À ce stade, l'homme expérimente la présence d'une autre réalité et sa petitesse devant cet Autre qu'il sent proche de lui. Dans son indignité, il se sent invité au dépouillement de lui-même, c'est-à-dire à se vider de lui-même, pour que Dieu prenne possession de son être entier. Dans l'ouvrage collectif *Les deux sources de la morale et de la religion*, cette étape de la mystique est définie comme étant celle « *au cours duquel l'individu sent qu'il s'est débarrassé de son moi antérieur sans pour autant avoir pris contact avec une force supérieure* »²⁰⁴. Cette étape demeure un passage obligé pour tous les mystiques, elle marque le début de leur élévation spirituelle.

En fait, l'âme mystique, qui prend conscience de sa petitesse et de sa finitude lorsqu'elle entre en contact avec la divinité, ne peut que la désirer et s'ouvrir à elle. Ce temps de désir où l'âme languit après Dieu correspond à "la nuit de la foi" ou la "nuit obscure" dont parlent les mystiques. Celui qui l'expérimente vit comme une dure épreuve dans un esprit d'humilité et d'adoration, dans l'attente d'être comblé par la présence divine. Cette étape renvoie au passage de la sphère individuelle à la sphère transcendante. Ainsi, la dépossession de soi ouvre à l'étape suivante : l'union à Dieu.

2.2.1.4.1.3 L'union mystique à Dieu

La communion avec Dieu représente le point focal de l'expérience mystique, mais aussi le plus ineffable. Pour être plus explicite, disons que l'âme est préparée, par les étapes précédemment citées, à une élévation vers le divin. Bien que les modalités de cette élévation demeurent difficiles à expliciter, nous pouvons néanmoins saisir quelques aspects de ce voyage extatique. En nous appuyant sur les écrits mystiques, nous pouvons comprendre que leur ascension vers Dieu s'opère spirituellement, car

²⁰³ KOWALSKA F., *Le petit journal*, Paris, Apostolat de la Miséricorde divine, 2010, p. 65.

²⁰⁴ BOUANICHE A., F. KECK, et F. WORMS, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 16.

c'est l'âme qui entre en communion avec le divin. Une question complexe demeure : l'âme entraîne-t-elle le corps ou se détache-t-elle de lui au seuil du lieu de la rencontre ?

Il nous semble difficile de répondre objectivement à cette question, même si nous nous référons aux mystiques. De fait, ces derniers émettent des doutes sur l'emplacement exact du corps au moment de ce voyage extatique. Ils ne peuvent certifier si le corps est élevé de terre ou s'il y reste fixé. Par conséquent, tous demeurent convaincus qu'ils sont transportés dans un autre monde. Selon Bergson, cette élévation momentanée au-delà de la réalité correspond au moment où « *l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment* »²⁰⁵.

L'âme qui parvient à cette étape possède une vision céleste, c'est-à-dire une vision surnaturelle parfois apocalyptique. Lorsque la vision révèle des réalités apocalyptiques, elle peut s'accompagner de manifestations extérieures semblables aux crises hystériques. C'est en ce sens qu'on assimile la vision mystique à l'extase. Rappelons que le terme "extase", qui désigne quelqu'un hors de lui-même, n'appartenait pas au vocabulaire mystique. Il a été emprunté au langage médical pour traduire ce troisième stade de l'ascension mystique. De ce fait, si toute personne mystique peut tomber en extase, toute extase n'est pas mystique. En fait, certains troubles psychologiques se traduisent extérieurement par des états extatiques accompagnés de délires qui renvoient à l'extase mystique. Pour distinguer l'état mystique de l'état pathologique, il s'avère nécessaire de discerner avec prudence le type d'extase. Certains mystiques chrétiens ont été même soumis aux examens psychologiques, parce que considérés *a priori* comme délirants. Ce qui revient à dire que les mystiques connaissent aussi la dérision et l'ironie, puisqu'ils sont parfois considérés comme des malades mentaux, mais les vrais mystiques ont eu raison sur l'histoire.

Bergson même s'est engagé dans l'étude de la mystique avec ce préjugé, avant de faire volte-face. Depuis lors, il s'est autoproclamé défenseur de celle-ci dans une époque où la mystique était plus rattachée aux troubles psychologiques qu'à la spiritualité. D'où sa plaidoirie, dans le troisième chapitre des *Deux sources*, sur la santé mentale des mystiques qu'il conclut en ces termes : « *Nous avons écarté celles [les objections] qui consiste à faire de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique* »²⁰⁶. Pour lui, ridiculiser la mystique c'est méconnaître son essence, car les mystiques sont plus sains d'esprit que le commun des hommes et leur santé intellectuelle « *se manifestes par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, une simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur* »²⁰⁷. Il serait donc déraisonnable de confondre le mystique et le malade mental, puisque les états d'âme du mystique demeurent surnaturels et non morbides.

En outre, l'expérience mystique introduit l'âme dans l'intimité de Dieu. Dans cette expérience, l'âme est transportée en présence de Dieu en un lieu transcendant.

²⁰⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 244.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 241.

Suivant les traditions mystiques, le nom de ce lieu de rencontre entre l'âme et l'Être supérieur varie. Il sera nommé tantôt "ciel", tantôt "Nirvana", etc. En ce qui concerne la mystique chrétienne, héritière de la tradition initiatique juive, elle s'est appropriée sa notion de "ciel", terme qui désigne, selon Marie-Françoise Baslez, le « *lieu de la révélation et de la récompense des justes dans l'au-delà* ». ²⁰⁸ Malgré les différentes appellations de ce lieu, toutes les doctrines mystiques évoquent l'idée d'une montée progressive de l'âme vers ce lieu. Pour ce faire, elle doit franchir les différents degrés que comporte l'échelle menant au lieu de la rencontre.

Ce qui nous reste à saisir c'est la durée de l'union mystique. Bien que certains mystiques parlent de plusieurs ascensions spirituelles au cours de leur existence, aucune précision relative à leur durée ne se dégage de leurs propos. Par contre, ce qui reste évident c'est que l'expérience mystique marque profondément et transforme la personne qui la vit. Telle est la dernière étape de l'aventure mystique.

2.2.1.4.1.4 La "transfiguration" du mystique

Le mystique ne demeure pas une fois pour toutes en Dieu. En réalité, l'Être supérieur lui donne de goûter sa présence une ou plusieurs fois, mais il se retire toujours. Ce contact divin, si bref qu'il soit, procure à l'âme un bonheur ineffable et transforme profondément la personne qui l'expérimente. Pour exprimer cette transformation profonde, nous convenons avec Marie-Françoise Baslez que la notion de "*transfiguration*"²⁰⁹ reste la mieux appropriée. En effet, l'union à Dieu aboutit à un changement de nature. Ce changement est d'ordre spirituel d'abord, puis moral. Chaque mystique développe sa propre spiritualité qu'il essaie de communiquer, comme en témoigne saint Paul, le premier mystique chrétien²¹⁰.

À ces transformations spirituelles et morales, peuvent s'ajouter des transformations physiques. Certains mystiques portent des stigmates, c'est-à-dire des traces de blessures plus ou moins identiques à celles de Jésus sur la croix. Mais c'est dans leur extase qu'ils reçoivent ces blessures, signes visibles de leur union intime avec lui. Thérèse d'Avila, que Bergson donne comme exemple, est arrivée à cette dernière étape. Cependant, ce changement physique n'est pas nécessaire pour l'authentification de l'expérience mystique.

En définitive, nous pouvons affirmer que la mystique chrétienne se résume en quatre étapes majeures : l'ouverture à Dieu, la dépossession de soi, l'union mystique et la "transfiguration" qui se donne à voir davantage dans la morale de la charité, que nous approfondirons plus loin. Ce qui intéresse le plus Bergson dans cette étude, c'est la relation entre la mystique et l'amour, parce qu'avec la mystique chrétienne l'amour devient principe de vie et d'action. Il s'inspirera de l'idée de Dieu-Amour et de la

²⁰⁸ BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 85.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

²¹⁰ Cf. Lettre des saint Paul aux philippiens 3, 20 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem, op. cit.*

morale mystique fondée sur l'amour pour illustrer sa propre métaphysique et sa morale de l'amour.

2.2.1.4.2. *Amour et mystique*

La mystique chrétienne est inconcevable sans la notion d'amour. Tout comme dans le néo-platonisme dont il reste redevable du point de vue conceptuel, dans le christianisme, l'amour représente le principe qui attire l'âme vers Dieu et vers les autres. De plus, la religion chrétienne considère l'amour comme essence du créateur souverain de la vie et fondement de la morale. Sa morale de la charité découle de l'essence même de Dieu. En tant que créateur de l'humanité, il demeure son principe de vie et d'action. En somme, le christianisme accorde à l'amour une triple portée en l'établissant comme origine, essence et principe d'action, idée qui résumera toute la métaphysique bergsonienne de l'amour.

2.2.1.4.2.1 Le Dieu-Amour, origine de la vie

S'il est vrai que la notion de Dieu est présente dans toutes les religions, du moins dans les religions monothéistes, sa conception demeure différente d'une religion à l'autre et d'un croyant à l'autre. Rotureau confirme sans ambiguïté ce relativisme quand il écrit : « Certes, nous croyons bien que dans cette région inaccessible où il habite, il est absolument unique. Mais dans la conscience des croyants il ne l'est pas »²¹¹. Ce relativisme nous autorise à définir le Dieu chrétien, dont parle Bergson avec intérêt.

La particularité de la religion chrétienne réside d'abord dans la nature même de son Dieu. Certes, le christianisme reste héritier du judaïsme, la première religion monothéiste, mais il révèle un autre visage de Dieu. La tradition juive présente, en effet, un Dieu transcendant et parfois distant de ses créatures. Contrairement au Dieu chrétien qui se fait proche en s'incarnant, le Dieu juif demeure lointain et invisible. Même s'il utilise le langage humain pour communiquer avec les hommes et veille sur eux, il ne laisse aucun homme l'approcher. Il est même prêt à punir les curieux qui l'approchent, comme le laisse entendre l'assertion bergsonienne qui stipule que « *Jahveh était un juge trop sévère* »²¹². Il se manifeste généralement comme une voix accompagnée d'éléments naturels terrifiants : tonnerre, feu, etc. Dans les premiers livres de la Bible²¹³, de nombreux récits mettent en évidence ce Dieu omnipotent et transcendant qui inspire la crainte. Il ne se révèle qu'à ses élus comme un Dieu tendre et miséricordieux qui n'hésite pas à punir ses infidèles. À l'opposé du judaïsme, le christianisme annonce un Dieu proche et aimant. Ainsi les deux premières religions monothéistes livrent deux conceptions divines opposées certes, mais dans une certaine mesure complémentaire, parce que l'idée d'un Dieu qui "punit" ou qui "blâme" n'est pas

²¹¹ ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 19.

²¹² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 254.

²¹³ Cf. Genèse 12, 1ss dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

complètement absente de la tradition chrétienne. Dans le *Nouveau Testament*, les avertissements et les menaces de châtiments envers ceux qui n'auront pas honoré l'amour du prochain sont récurrents, car l'amour n'exclut pas l'exigence et la correction.

De toutes les religions, le christianisme fait de l'amour la nature même de Dieu. Il révèle un Dieu-Amour. Précisons que l'appellation " Dieu-Amour " vient de l'évangéliste saint Jean, l'apôtre cité à plusieurs reprises par Bergson. En affirmant que « *Dieu est Amour* »²¹⁴, saint Jean ne dit pas autre chose, sinon que l'essence divine est l'amour. Autrement dit, l'amour est l'être même de Dieu, d'où la contraction bergsonienne : le " Dieu-Amour ".

L'amour du Dieu chrétien se présente comme don et non un amour réflexif comme celui de l'Un de Plotin. Il s'est concrétisé dans le don de son fils, que traduit le mystère de l'incarnation de Jésus-Christ. La plus haute expression de cet amour se résume dans la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. En mourant pour la rédemption de l'humanité entière, le Christ rétablit l'alliance d'amour avec Dieu que l'humanité avait rompu par la faute originelle. De là, nous déduisons que la théologie chrétienne comporte une visée anthropologique puisqu'elle œuvre au salut de l'homme.

Toute la foi chrétienne s'articule autour de cette notion de Dieu-amour qu'expérimente aussi la mystique chrétienne. Depuis la création de l'univers jusqu'à la révélation eschatologique, Dieu se révèle comme un Être supérieur, amour infini qui cherche à se communiquer aux êtres, principe incréé et source de tout ce qui existe dans l'univers. Cependant, son désir de création ne relève ni d'un manque ni d'une nécessité, comme en témoigne cette révélation que rapporte Marie-Faustine Kowalska lors d'une extase : « *Je suis le Seigneur dans son être et je ne connais ni ordres ni besoins. Si j'appelle la créature à la vie- c'est par l'abîme de ma miséricorde* »²¹⁵. Comme l'Un de Plotin, le Dieu chrétien n'éprouve aucun manque ni désir, parce qu'Il a en lui la plénitude. Son désir de création relève uniquement de sa bonté et de sa générosité et n'affecte en rien sa nature. Au contraire, il l'accomplit, car son acte créateur partage son amour qui s'épanche vers l'extérieur, sans qu'Il ne perde rien de Lui-même.

Cette ressemblance entre l'Un plotinien et le Dieu chrétien n'en cache pas moins des points de divergence entre le plotinisme et le christianisme. Dans le plotinisme, les êtres vivants dérivent de l'expressivité de l'Un qui, en réalité, ne crée rien puisque son acte pur demeure tourné vers lui-même. Il n'aime pas les dérivés et n'entre pas en relation avec eux, pourtant ses dérivés l'aiment. Il demeure indifférent à l'amour de ses dérivés. Autant dire qu'il n'y a ni réciprocité, ni contact, ni communication directe entre le principe suprême et les créatures dans le plotinisme.

Or, dans le christianisme, c'est Dieu lui-même qui crée par amour tous les êtres. Il entre en communion avec ses créatures, élargissant ainsi l'amour trinitaire à tous les hommes, ce qui n'est pas le cas de l'Un plotinien que certains commentateurs assimilent à tort au Dieu chrétien. En effet, le Dieu-Amour s'abaisse au niveau de ses

²¹⁴ Première Lettre de saint Jean 4, 8 dans *Ibid.*, p. 2142.

²¹⁵ KOWALSKA F., *Le petit journal*, op. cit., p. 64.

créatures et va jusqu'à se faire semblable à elles. Si nous nous référons au premier récit mythique de la création relaté dans la *Bible*, Dieu crée à son image l'homme, sa dernière créature. Cette ressemblance peut se résumer en deux aspects : l'esprit et l'amour. D'une part, puisque Dieu est esprit, la ressemblance à l'homme ne peut que renvoyer à la dimension spirituelle. De fait, de tous les animaux, l'homme est le seul à être esprit, intelligence, comme nous l'avons vu dans "l'évolution psychologique de la vie" chez Bergson. Sur ce point, la théologie et la philosophie se retrouvent aisément. D'autre part, cette ressemblance peut signifier la participation de l'humanité à l'amour de Dieu. En nous appuyant sur l'éclairage du christianisme, qui définit l'amour comme étant l'essence de Dieu, et du bergsonisme qui en fait aussi l'essence de l'humanité, nous pouvons recouper les deux définitions, en disant que l'amour est l'essence de Dieu et l'essence de l'humanité. Cette ressemblance divine fait de l'homme un être spirituel et un être capable d'amour, ce qui explique que la morale chrétienne fait de l'amour le principe d'action de l'humanité.

2.2.1.4.2.2 La morale de la charité

2.2.1.4.2.2.1 Précisions conceptuelles

Une précision conceptuelle entre les notions de morale et d'éthique semble nécessaire puisque ces deux notions peuvent aussi être considérées comme synonymes dans le vocabulaire chrétien. Notons d'abord qu'elles sont issues de la même origine étymologique. La notion de morale, qui dérive de l'étymologie latine, et la notion d'éthique, qui dérive de l'étymologie grecque, désignent un ensemble de préceptes et de règles qui régule les actions humaines. La particularité de la morale ou éthique chrétienne c'est d'être fondée sur l'amour-charité qu'il importe de définir.

La notion de charité, qui signifie aussi amour, a été introduite dans le vocabulaire chrétien pour distinguer l'amour humain, c'est-à-dire le sentiment qui unit deux êtres humains, de l'amour divin, c'est-à-dire l'amour entre Dieu et les hommes. Comme le rappelle le théologien français Bruguès, « *les auteurs du Nouveau Testament choisirent un mot grec peu usité : charité (agapè)* »²¹⁶ pour désigner l'amour divin. Au fil des siècles, la définition de la notion de charité s'est élargie pour désigner l'amour chrétien en général. Or, la distinction entre charité et amour permettait d'établir une hiérarchie de valeur entre l'amour divin et l'amour humain, puisque l'amour humain procède de l'amour divin.

Le christianisme distinguait ainsi deux manières d'aimer dictées par des motifs différents qui vont des plus personnels aux plus religieux et rationnels. Dans la première catégorie, la religion chrétienne classait tout amour qui comporte des dangers pour l'être aimé. Par exemple, si l'amoureux est porté par un désir excessif de possession qui finit par assujettir l'autre ou le réduire à un simple objet de plaisir, son amour devient dangereux. À l'opposé, l'amour véritable suppose la recherche du bien et le respect de la dignité de l'autre. Tout amour bienveillant appartient à cette seconde

²¹⁶ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique, op. cit.*, p. 31.

catégorie. La charité se range dans cette seconde catégorie, elle en est même l'accomplissement.

Toutefois, il convient de souligner que cet amour-charité se présente comme un idéal humain, parce que l'homme, qui essaie de le vivre, demeure un être de désir. Son amour porte toujours l'empreinte du désir et de la convoitise inhérente à sa nature. Ce qui permet de conclure que la charité humaine est à la charnière des deux types d'amour. Elle vise la bienveillance dans une nature purement humaine. L'homme reste marqué par la condition humaine avec sa finitude, mais tend vers la perfection de l'amour divin qu'il expérimente dans un cœur purement humain. Cette conciliation entre l'humain et le divin représente, selon le théologien Bruguès, une caractéristique du christianisme. C'est dire que la théologie chrétienne ne peut faire l'économie de la dimension corporelle de l'amour, car en tant que « *religion de l'Incarnation [elle] ne saurait gommer la densité physique de l'amour* »²¹⁷, sans remettre en cause son dogme de l'incarnation. Partant de l'incarnation, le christianisme revalorise l'amour humain, plus précisément la charité, en le faisant découler de l'amour de Dieu.

En ce sens, la charité dépasse la passion érotique, c'est-à-dire l'amour purement humain, elle le transcende, voire le divinise. Bruguès pense que même si « *séduction et conquête appartiennent à sa nature même [elle les fait] passer par les voies de la perfection évangélique* »²¹⁸. Autrement dit, la charité purifie le penchant égoïste de l'être humain en le tournant vers Dieu. Cette ouverture à Dieu l'oriente vers le bonheur d'autrui et contribue à la construction d'une fraternité universelle. Tel est l'idéal de vie que prône l'éthique chrétienne. En réalité, cette charité chrétienne n'est vécue à la perfection que par Jésus-Christ. Le pape Benoît XVI abonde dans ce sens lorsqu'il fait correspondre l'éthique à « *l'amour dont Jésus s'est fait témoin dans sa vie terrestre* »²¹⁹, ce que nous pouvons traduire en langage philosophique, en disant que l'exemple de vie proposé par Jésus-Christ témoigne que la charité correspond à la vérité de l'être. De fait, dans le christianisme, la charité peut se concevoir comme une vérité naturelle et surnaturelle. Le pape, parlant de la rationalité de la charité, précise que l'intelligence peut en percevoir le sens, elle est accueil, don et communion²²⁰. Même si on peut la concevoir comme une vérité théorique, la charité implique un engagement effectif. On ne peut exclure sa dimension pratique qui correspond à l'éthique chrétienne.

2.2.1.4.2.2 L'éthique chrétienne

Dans l'optique chrétienne, l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce qui lui confère une place unique dans l'univers et aussi une vocation spécifique. L'homme a pour vocation d'achever et d'améliorer l'œuvre de création que Dieu a commencée. Il est appelé à vivre de l'amour divin révélé par Jésus-Christ, puisque l'amour coïncide avec l'essence originelle et la source de la vie. Cette vocation

²¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁹ BENOÎT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Cerf ; Bayard ; Fleurus-Mame, 2009, p. 3.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 5.

d'aimer demeure sous-jacente à la morale chrétienne. De fait, toute personne, qui adhère à la foi chrétienne en accueillant le message d'amour de Dieu annoncé par Jésus, est appelée à mettre en pratique sa morale. Cette dernière ne peut se comprendre sans la double dimension de la charité : l'axe vertical qui relie l'homme à Dieu et l'axe horizontal qui le relie à ses pairs.

Ce dédoublement n'est en réalité qu'apparent puisque les deux axes sont interdépendants, parce que l'amour pour Dieu et l'amour pour les hommes sont inséparables. Chaque homme représente une image visible du Dieu invisible. En découvrant le Dieu-Amour, l'homme découvre aussi l'humanité, dépositaire de la charité de Dieu. C'est à ce titre que l'humanité entière est invitée à vivre dans l'amour, comme en témoigne cette exhortation de saint Jean : « *Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu* »²²¹. Dans ses lettres, l'apôtre rappelle souvent à ses coreligionnaires l'obligation de vivre dans l'amour, puisqu'ils sont créés par amour et pour l'amour. Dès lors, force est de constater que la religion chrétienne déduit sa morale de la nature de Dieu.

Cette morale fondée sur la charité est formulée de manière explicite. Tout au long de la Bible, plusieurs instructions sont données, des plus théologiques aux plus concrètes, pour vivre la morale. Cette dernière implique des devoirs et des actes concrets envers le prochain, c'est-à-dire envers tous les hommes, sans exception. Le premier précepte moral, qui résume tous les autres, invite à poser un regard juste sur autrui, en le considérant comme son *alter ego* et à l'aimer comme soi-même. La loi morale dictée par l'amour invite l'homme à vivre dans la délicatesse et à poser des marques d'attention et d'affection pour tous les hommes, au nom de l'égalité de tous, en tant que créatures divines.

Toutefois, cette égale dignité ne présuppose pas une uniformité entre les hommes, car des différences persistent entre eux. Mais ces différences ne doivent pas être source de conflit. Elles doivent être harmonisées, raison pour laquelle la charité privilégie le dialogue et l'échange réciproque. L'égalité de dignité et la complémentarité entre les hommes doivent être respectées tant du point de vue moral que matériel. Au nom de l'origine et de l'essence communes, chaque homme mérite d'être traité avec respect. Si, son besoin fait appel à un service, le service doit être accompli avec amour, car tous doivent vivre heureux et disposer du nécessaire. Tous ont le droit de jouir des biens de la nature. Or, les situations matérielles sont inéquitables. Consciente de cette inégalité matérielle, la morale prône le droit de tous à une aide des autres. Parce que l'humanité est une, aucun de ses membres ne doit être laissé pour compte. Dans le concret, l'amour se manifeste comme un élan de solidarité envers les nécessiteux, un soutien aux plus démunis et le respect mutuel ; ce qui fait dire à Brugues que l'amour-charité s'épanouit en amitié et se fait oblatif²²².

²²¹ Première lettre de saint Jean 4, 16 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2011.

²²² Cf. BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 32.

Même si elle est très exigeante, la morale respecte la liberté de l'homme. Sa capacité d'autodétermination lui appartient, il décide lui-même des bonnes actions à poser par amour. Toutefois, son orientation morale suppose une domination de soi puisque naturellement l'homme est enclin à l'égoïsme. Elle fait appel à la liberté de choix du sujet qui engage sa responsabilité, mais ne saurait être arbitraire

Cette morale chrétienne pose cependant des interdits. Cela va de soi, qu'au nom de cet amour, l'acte immoral ne peut être toléré. Les gestes et paroles qui bafouent la vie et la dignité d'autrui, comme la haine et l'homicide, restent formellement interdits et parfois sanctionnés par les autorités. Autant dire que le chrétien est appelé à vivre en permanence dans la charité. Marie-Françoise Baslez²²³ nous donne une synthèse concise de la vie chrétienne, en définissant la foi du chrétien comme une foi active, ou encore comme la charité qui se donne de la peine pour autrui. Elle ouvre à la réalité divine et permet de la saisir pour vivre la morale de la charité. Même ceux qui n'adhèrent pas à la révélation du Dieu-Amour, peuvent pourtant porter l'appel de cette morale de charité et la mettre en œuvre. D'autres peuvent s'engager dans des voies d'immoralité par ignorance, par illusion ou par préférence de leurs propres intérêts sur le bien commun. Même certains chrétiens peuvent s'engager dans ces voies d'immoralité, ce qui explique les contre-témoignages que Bergson lui-même dénonce.

Pour conclure, disons que l'amour de l'homme pour Dieu se traduit en actes charitables envers les autres hommes. Ce qui confirme une fois de plus que la charité se veut une vérité pratique, idée que partage Bergson qui prône une morale de l'amour pratique et efficiente. À ses yeux, cette morale de l'amour n'est incarnée que par le mystique chrétien.

2.2.1.4.2.2.3 La morale mystique

L'expérience mystique s'accompagne d'une puissance transformatrice spectaculaire car, au contact du divin, l'intelligence et la volonté sont métamorphosées. Plus qu'un style de vie radical, c'est une morale chrétienne de perfection qui émerge de cette expérience. De toute évidence, la mystique chrétienne s'inscrit pleinement dans la théologie et la morale chrétiennes. Elle occupe même une place privilégiée dans l'Église et le projet d'amour de Dieu. Il possède une connaissance singulière du Dieu-Amour, connaissance qui l'engage à vivre sa charité à la perfection. Lorsque le mystique retourne sa volonté vers le Dieu-Amour, toute son action est orientée vers l'amour divin, ce qui transforme totalement son « *agir humain* »²²⁴. Autrement dit, de son union divine découle l'engagement actif du mystique dans le monde.

Par son expérience de la plénitude, l'âme mystique découvre que son être s'accomplit dans l'Amour. De là, lui vient la capacité de discerner et d'accomplir le bien en se détournant radicalement du mal. Dans la mystique chrétienne, cette force vient de l'Esprit Saint qui conduit l'homme dans la voie de la perfection. Cette intervention

²²³ Cf. BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 92.

²²⁴ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique, op. cit.*, p. 280.

laisserait *a priori* deviner que le mystique est un être passif, qui obéit à une volonté autre que la sienne, comme laisse entendre Bruguès quand il soutient qu'« *il n'y a plus élection ni résolution, mais communion et soumission* ». ²²⁵ Cela revient-il à dire que le mystique n'agit pas délibérément ? Tout se passe comme si cette passivité l'exempte de tout effort de jugement, puisque la force divine le conduit à la vertu. Or, si l'Esprit Saint, en tant que force divine, conduit le mystique peut-on réellement parler de morale mystique ?

La passivité et l'absence de jugement rationnel sont en effet contraires à la morale, parce que cette dernière suppose la capacité de discerner et de choisir. Sans la liberté d'action, on ne saurait parler de morale, car la responsabilité de l'homme n'étant pas engagée. De ce qui précède, pouvons-nous conclure que la mystique se passe de morale ? Nous répondons par le négatif, puisqu'elle se couperait de l'élan de charité issu du Dieu-Amour. Bien que la démonstration de la morale mystique s'avère complexe, les moralistes chrétiens ne peuvent en faire l'économie. Leur réponse est d'ailleurs sans équivoque car, pour eux, la morale est indissociable de la mystique, comme le confirme un des leurs : « *La mystique fait corps avec la morale. Par les vertus, l'homme parvient à la maîtrise de lui-même et à l'unification de son être* » ²²⁶. En acceptant de s'ouvrir à l'Esprit de Dieu, le mystique accepte en même temps que sa vie et son agir soient régulés par Lui. Cependant, cette acceptation implique un combat permanent de sa part. Il doit rester ouvert aux impulsions intérieures de l'Esprit qui le laisse tout de même libre de suivre sa voie ou de s'en détourner. C'est dire que le mystique détient entre ses mains son propre destin. Ce qui peut représenter un réel obstacle pour lui, c'est l'indifférence spirituelle qui l'empêche d'entrer en communion intime avec Dieu. Il doit se laisser guider pour entrer dans le dessein de Dieu, c'est-à-dire son projet de former une seule famille humaine, que saint Paul appelle le « *corps mystique du Christ* » ²²⁷. De ce point de vue, son destin et celui de l'humanité restent liés, puisqu'en travaillant à son accomplissement, il travaille aussi à celui de l'humanité.

En définitive, la leçon que l'on peut tirer de l'éthique chrétienne, c'est que le mystique est amené à vivre la charité parfaite, en aimant l'humanité entière. Le croyant doit prendre conscience de cet amour universel qui coïncide avec sa vocation, dont dépend sa perfection, son salut et son bonheur dans l'éternité. C'est cette vocation chrétienne qui a inspiré Bergson dans sa métaphysique de l'amour. Pour lui, seule la mystique chrétienne a découvert et vécu cet amour universel, ce qui justifie sa préférence pour celle-ci. Cette préférence nous laisse avec une question : pourquoi un tel intérêt pour la mystique chrétienne et non pour le christianisme comme tel alors que la morale de l'amour est proprement chrétienne ? Cette interrogation soulève un débat sur l'adhésion de Bergson au christianisme, adhésion qui n'est que morale. En fait, ce débat participe à la problématique du rapport complexe entre philosophie et mystique

²²⁵ *Ibid.*, p. 281.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Cf. Lettre de saint Paul aux Galates 3,26-27 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

chez Bergson. Mais avant d'aborder cette question, il convient de clarifier ce que Bergson entend par "mystique chrétienne". Qu'a-t-il réellement retenu de la mystique chrétienne ?

2.2.1.5. *La quintessence de la mystique selon Bergson*

2.2.1.5.1. **L'ouverture au principe créateur**

Tout comme dans la théologie chrétienne, Bergson attribue à l'élan mystique une origine divine, quand il affirme que « *cet effort est de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même* »²²⁸. Cet élan mystique se conçoit comme un élan intérieur qui transporte l'âme au-delà de la réalité sensible pour la faire coïncider avec le principe créateur, qu'il soit nommé Dieu ou *élan vital*. C'est de lui que le mystique reçoit l'impulsion qui le conduira à sa découverte.

Toutefois, même si Bergson admet l'idée de Dieu, il n'en demeure pas moins que sa conception divine reste problématique. Pour les esprits non avertis, le philosophe entreprend une étude théologique. Or, son entreprise demeure purement métaphysique, d'où l'importance de saisir le sens de son propos. Selon certains commentateurs, le philosophe se dérobe au débat sur la nature de Dieu, son intérêt portant surtout sur la puissance créatrice attribuée à Dieu. Ce qui est sûr c'est que Bergson ne se livre pas aux spéculations sur la nature de Dieu, il ne fait allusion qu'à son pouvoir de création perçu, dans la mythologie et dans la religion, comme l'apanage divin. En faisant coïncider le mystique avec Dieu, Bergson lui partage cet apanage. Il accède par son union divine à la puissance créatrice de Dieu, qu'il peut ensuite perpétuer à son tour. Ainsi, l'expérience mystique fait participer l'homme à l'acte créateur de la vie. Pour ce faire, le mystique doit s'ouvrir à Dieu en engageant tout son être, ce qui le conduit à une dépossession de soi.

2.2.1.5.2. **La "dépossession de soi" : le dilemme de la mystique**

Le mystique est un homme libre qui consent à mener des efforts personnels pour entrer dans l'intimité divine. Mais il a un prix à payer : le renoncement à lui-même. Même si le contact divin procure à l'âme une immense joie à la fin, il doit d'abord passer par une certaine mort à soi. De fait, à la découverte de la réalité transcendante, l'âme se vide d'elle pour se laisser envahir par le principe créateur. Cette phase reste décisive pour Bergson, car étant déterminante dans l'orientation de l'âme mystique. Elle correspond en effet au moment où l'âme décide d'engager sa volonté ou de se contenter de la contemplation pure. Son choix entre la pure spéculation et l'amour engageant dépend de plusieurs facteurs qui l'obligent à préférer une voie plutôt qu'une autre.

²²⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

Dans la perspective bergsonienne, l'union mystique conduit inéluctablement à la subordination de la volonté humaine à celle de Dieu, ce qu'il appelle le "ravisement" de la volonté humaine. Cette finalité heureuse est précédée de tribulations, car le mystique qui entre en communion spirituelle avec Dieu, demeure encore anxieux tant que sa volonté n'adhère pas au vouloir divin. De fait, il ressent un certain manque qui le plonge dans l'inquiétude, tant qu'il n'arrive pas à replacer son vouloir en Dieu. Ce manque éprouvé par l'âme correspond, en réalité, au principe de l'amour humain et de sa quête de l'amour absolu. Worms rappelle à juste titre, dans sa définition de l'amour, que c'est ce désir ardent qui porte vers l'objet aimé. Il écrit à ce sujet : « *C'est le propre de l'amour que d'être la rencontre de deux désirs qui se combrent par leur tension même vers l'autre, qui ne se révèlent même comme désir ou comme manque que dans la rencontre et dans la plénitude* »²²⁹. En d'autres termes, l'amour vrai, d'ordre spirituel parce que dépassant la dimension corporelle, ne peut exister sans la rencontre de deux volontés. Le témoignage de Mme Guyon, la première mystique découverte par Bergson nous édifie à ce sujet. Quand elle décrit le sommet de sa contemplation, elle affirme : « *Tout était absorbé dans une foi savoureuse, où toutes distinctions se perdaient pour donner lieu à l'amour d'aimer avec plus d'étendue, sans motifs, ni raisons d'aimer* »²³⁰. Ainsi, l'amour coïncide avec la finalité de l'activité mystique.

C'est là une différence fondamentale entre le mysticisme bergsonien et le mysticisme incomplet. Contrairement au mysticisme qui invite à la renonciation au vouloir-vivre et au désir, Bergson appelle à une unité de l'être et à une union entre l'individu et son principe. Commentant l'amour bergsonien Worms précise : « *Le mystique s'unifie lui-même comme volonté en se niant comme volonté, en se faisant instrument pour une autre volonté* »²³¹. Ce qui revient à dire que l'âme humaine accepte de se perdre dans la volonté divine, en prenant conscience du désir de Dieu de l'élever à lui. Faut-il encore souligner que cette aventure mystique comporterait un risque, celui de se perdre d'abord, sans avoir la certitude de gagner dans cette aventure vers l'inconnu.

Là réside tout l'enjeu qui explique les hésitations et les réticences de l'homme élu. Le vrai mystique fait le saut décisif, en s'unissant à Dieu et en épousant sa volonté, grâce à sa confiance en Lui. Cette seconde étape franchie, c'est le bonheur qui surgit, comme le confirme Bergson : « *Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes* »²³². L'effort du mystique serait finalement récompensé. En devenant l'instrument pour accomplir la volonté divine, il est honoré dans son choix, car son élection l'élève, selon l'expression de Bergson, au rang des « *adjutores Dei* »²³³, collaborateurs de Dieu. Aussi gagne-t-il le bonheur et une puissance

²²⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 311.

²³⁰ La vie de Madame J. M. B de la Mothe Guyon, écrite par elle-même, Tome I, Cologne, 1720, p.81 citée dans *Chrétiens sans Église*, op. cit., p. 523.

²³¹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 312.

²³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 244.

²³³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 246.

d'action plus efficiente qui dissipe son inquiétude. Worms commente cette union en ces termes : « *L'âme se découvre comme amour de Dieu au moment où elle découvre l'attente, donc l'amour de Dieu à son égard* »²³⁴. Ce bergsonien avéré poursuit en énumérant les qualités dont fait preuve le mystique. Il les résume en trois : la vitalité, l'endurance et la persévérance qui rendent son action puissante et font de lui un héros pour l'humanité. Pourtant, malgré sa puissance d'action, le mystique demeure un héros humble et simple, conscient que c'est une action divine qu'il accomplit, c'est Dieu qui agit à travers lui. Il attribue le mérite à Dieu et se contente de participer à la création avec simplicité et grande humilité, imitant ainsi l'« *humilité divine* »²³⁵.

Le triomphe ou l'échec du mystique dépend en grande partie de la dépossession de soi.' Cette seconde étape sera exploitée à bon escient par Bergson pour expliquer l'échec d'ouverture de l'humanité. À ses yeux, cette dernière a connu la "nuit obscure" qui pouvait l'aider à prendre conscience de sa destinée divine. Mais parce qu'elle n'a pas réussi à se vider d'elle, elle a sombré dans la matérialité et échoué dans son ascension intellectuelle. En termes bergsoniens disons que l'amour du confort et luxe ont poussé l'homme dans une quête effrénée et l'ont empêché de parvenir à l'essor spirituel et moral. Pour le comprendre, il suffit de se référer à l'herméneutique bergsonienne de l'histoire où il démontre que l'échec de l'humanité vient de son refus de se dépouiller, autrement dit d'effectuer la rupture entre la quête de bien matériel et celle de bien spirituel. Elle s'est éloignée de la finalité heureuse, en refusant l'ouverture à la transcendance. De même que le *moi* peut faire obstacle à l'ascension de l'âme vers Dieu, s'il refuse la dépossession ; de même la société, qui ne se débarrasse pas de sa vision matérialiste, risque de s'emurer dans sa clôture et de dévier de sa destinée finale, l'amour universel. Il faut ajouter que ce sont ses mœurs et coutumes qui la maintiennent dans sa clôture, qui deviennent les réels obstacles à son ouverture universelle et à son ascension vers l'*humanité divine*. Ces obstacles peuvent même l'entraîner dans des dérives et l'immoralité. Pour la sauver, le mysticisme lui rappelle sa vocation et sa destinée, tout en l'invitant à l'action.

2.2.1.5.3. **L'action mystique.**

Ce qui intéresse surtout Bergson dans la mystique c'est la conséquence de cette expérience, c'est-à-dire l'œuvre qui en découle. Pour lui, l'élan mystique doit « *arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine* »²³⁶. La spécificité de la mystique vient de sa capacité à transformer l'être, voire l'univers entier, puisque de son expérience il tire une force intérieure lui permettant de dominer la matérialité. D'ailleurs, Bergson définit le mystique comme étant

²³⁴ *Ibid.*, p. 313.

²³⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 246.

²³⁶ *Ibid.*, p. 234.

« une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine ». ²³⁷

De là, se dessine une autre ligne de démarcation entre la mystique bergsonienne et le mysticisme antérieur. Le mystique incomplet demeure inactif, tandis que le mystique bergsonien se présente comme un héros qui opère des exploits, transformé par l'union au principe, il s'élançait vers l'action. C'est dans cette logique qu'il définit l'émotion mystique comme « une concentration de l'âme dans l'attente de transformation ». ²³⁸ Ainsi, pour Bergson, l'action prime sur les autres caractéristiques que nous avons dégagées en définissant la mystique chrétienne. Contrairement à la théologie chrétienne, qui fait de l'union mystique le *summum* de l'ascension de l'âme vers Dieu, Bergson le ramène à l'action, son point focal étant la recherche du vrai principe d'action.

Pour convaincre, référons-nous à l'exemple que l'auteur des *Deux sources* donne de Plotin. Il considère ce philosophe d'Alexandrie comme un des grands précurseurs du vrai mysticisme, sans pour autant en faire un mystique, parce qu'il n'a pas posé des actions. Il soutient à son propos : « Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière ; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation [vient] s'abimer dans l'action » ²³⁹. Somme toute, la dimension pratique permet d'authentifier la vraie mystique, car c'est à travers son action qu'apparaît la transfiguration de l'homme, ce qui explique l'importance particulière que lui porte Bergson. Ce dernier voit dans la mystique une dynamique nouvelle capable de transformer l'humanité entière et propulser l'*élan vital* vers de nouveaux horizons, en lui donnant un nouvel élan. Pour l'illustrer, il donne l'exemple des mystiques chrétiens qui, malgré les incompréhensions, ont contribué par leurs actions au rayonnement de l'esprit évangélique. Leur participation à l'action de Dieu les divinise réellement. C'est par son acte créateur que la mystique peut être définie comme une prolongation de l'action divine.

Par conséquent, tous ceux qui s'arrêtent à la contemplation, même divine, ne peuvent être considérés comme tels. Le philosophe s'insurge, par la même occasion, contre la dépréciation de l'action qui valorise la contemplation pure au détriment de la pratique ; le transcendant au détriment du sensible. Dans sa critique, il cible principalement Plotin qui considère l'action comme une dépréciation, un « *affaiblissement de la contemplation* » ²⁴⁰ pour reprendre ses termes, raison pour laquelle il l'écarte de sa métaphysique. Le philosophe français n'y voit qu'un enfermement dans l'héritage platonicien. De fait, ce néoplatonicien reste encore imprégné de l'intellectualisme pur qui cautionne la dégradation du sensible, domaine de prédilection de l'action. Or, ces deux dimensions sont inséparables. Elles constituent les deux faces de la vie et de la pensée du réel. Cette critique du philosophe s'adresse, au-delà de Plotin, à toute la pensée grecque dont le chantre est Platon. Bergson lui reproche une fois de plus son

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 243.

²³⁹ *Ibid.*, p. 234.

²⁴⁰ Plotin, *Ennéades*, III, VIII, 4. cité par Bergson dans *Ibid.*

intellectualisme pur qui l'a empêché de parvenir au mysticisme complet. Pourtant cette pensée hellénique était bien disposée pour accéder à la mystique complète, les conditions matérielles étant réunies pour l'actualisation de la vraie mystique, ce qui n'est pas le cas pour le mysticisme oriental.

De cette importance accordée à l'action se dégage le pragmatisme de Bergson. En plaçant l'action au-dessus de la contemplation de Dieu, il s'approche de son but : celui d'élaborer une morale efficiente, dans laquelle la volonté deviendrait le moteur essentiel pour transformer le monde. Il n'hésite pas à renverser l'ordre établi par les philosophes grecs entre la pensée et l'action. Cette dimension pratique de la mystique s'avère cruciale pour sa métaphysique de l'amour inspirée du Christ lui-même.

2.2.1.5.4. **"Le Christ des Évangiles", le mystique par excellence**

Bergson ne s'attarde pas sur le christianisme, en tant qu'institution. Bien que la mystique chrétienne soit inséparable de l'institution, c'est-à-dire de l'Église, il fait fi de cette dernière qu'il n'évoque nulle part dans son ouvrage de 1932. Ce que lui reprochait le Père Sertillanges. Bien qu'il lui promette d'ajouter un paragraphe portant sur l'Église, promesse que nous assimilons à une complaisance pour son ami, il n'en fera rien. La raison est que Bergson n'est attiré que par le personnage du Christ qu'il considère comme le mystique par excellence, incarnant la vraie mystique telle qu'il l'envisage. Tous les mystiques chrétiens, qu'il cite dans son ouvrage, ne sont que les continuateurs du Christ qui est le vrai héros. Il voit dans le personnage historique de Jésus-Christ l'expérience d'une vie entièrement vouée à l'amour, une expérience si évidente que même les sceptiques ne peuvent manquer d'en témoigner. Cet homme vivant en Galilée au premier siècle de notre ère a réussi à bouleverser l'ordre social, en appelant l'humanité à dépasser le cadre social pour s'ouvrir à l'humanité. Cette ouverture universelle, qu'il prône, a trouvé un écho favorable dans l'humanité. La preuve est qu'il a réussi à drainer de nombreux disciples par son enseignement.

Cet enseignement, en particulier son "*Sermon sur la montagne*", est sans nul doute le plus important pour le philosophe. Ce dernier ne parle ni de la nature ni de l'identité du Christ, mais du contenu de cet enseignement qui retentit d'une puissance incontestable. Ce contenu se résume à l'amour universel. Jean Guittou nous en livre une synthèse à la suite de son entretien avec Bergson. Il écrit :

*« C'est l'apparition de l'amour. C'est la révélation de l'amour. Une invention de génie que l'humanité dans son ensemble est encore très loin d'avoir adoptée. Or il se trouve que cette invention de génie est essentiellement solidaire d'une mentalité non mythique, mais historique, au sens large »*²⁴¹.

Même Nietzsche, si critique envers le christianisme admet que le concept d'amour résume tout l'itinéraire spirituel du Christ, mythe que saint Paul et ses compagnons auraient falsifié. Il écrit :

²⁴¹ GUITTON J., *Mon testament philosophique, op. cit.*, p. 74.

« Ce Jésus de Nazareth, cet évangile de l'amour, ce "Rédempteur" qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la félicité et la victoire n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs judaïques, à ce renouvellement de l'idéal ? »²⁴².

Le paradoxe, selon lui, c'est que les juifs ont fait de leur haine et vengeance une source d'amour pour l'humanité. Ils ont humilié les maîtres en élevant les esclaves. Le philosophe allemand fait allusion aux *Béatitudes* contenues dans le "Sermon sur la montagne" dont Bergson fait l'éloge. Cette lecture du "Christ des Évangiles" chez les deux philosophes obéit à deux logiques de pensée opposées. Bergson magnifie le Christ en tant promoteur d'une morale ouverte, tandis que Nietzsche voit en lui le modèle de la parfaite médiocrité, puisque son message qui se veut universel s'adresse à l'homme indifférencié²⁴³.

Le Christ bergsonien se présente comme un génie spirituel qui a impulsé un nouvel élan : l'*élan d'amour* que ses disciples et ses imitateurs essayeront de propager dans le monde. Si Bergson choisit la mystique chrétienne, c'est justement parce qu'elle incarne cet amour universel enseigné par le Christ. Elle porte cet *élan d'amour*, cette force capable d'ouvrir l'humanité à l'universel, ce qui fait d'elle une mystique complète. Notre auteur introduit à ce niveau un suspens qui mérite d'être formulé explicitement : De qui la mystique complète tire-t-elle son essence : du Christ ou de l'*élan d'amour*, autrement dit l'*élan vital* ?

Une analyse approfondie nous permet de comprendre que ce qui rend complète la mystique, ce n'est pas la personne du Christ, mais le fait qu'il communique le principe d'ouverture, l'*élan d'amour*, issu du principe créateur de la Vie. Tout se passe comme si le message du Christ est le déclencheur de cet élan traversant la vie depuis ses origines. L'auteur des *Deux sources* parvient ainsi à établir le lien entre la personne du Christ et le principe créateur, sans entrer dans les débats théologiques sur l'incarnation ou la divinité du Christ. Henri Gouhier formule cette démarche bergsonienne en ces termes : « *La métaphysique de l'évolution créatrice aboutit à un Homme-Dieu sans avoir à se poser le problème du Dieu-Homme* »²⁴⁴. Pour le philosophe, le Christ du "Sermon sur la Montagne" correspond au principe qui ouvre l'âme aux réalités spirituelles et lui rappelle l'élan originel et l'essence de la vie, l'amour. C'est à ce titre, que nous partageons avec Gouhier cette définition qui stipule que « "*le Christ des Évangiles*" est philosophiquement l'*Absolu mystique* »²⁴⁵. En vivant l'ouverture et l'amour de l'humanité, il accomplit l'élan virtuel de l'amour inhérent à la vie et aussi la vocation de l'homme. Pour cela, Bergson voit en lui l'initiateur d'une nouvelle morale fondée sur l'amour, car son invitation à l'amour universel renvoie à l'ouverture universelle qu'il pense comme étant le seul moyen de dépasser la clôture naturelle.

²⁴² NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1998, p. 93.

²⁴³ Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 412.

²⁴⁴ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles, op. cit.*, p. 118.

²⁴⁵ *Ibid.*

L'existence historique du Christ, que Bergson ne sous-estime pas, lui permet de fonder sa démonstration. Il reste persuadé que même si la mystique est une expérience psychologique, elle doit être confrontée au fait. Le personnage du Christ contribue à la pertinence du raisonnement bergsonien pour deux raisons : il offre une expérience historique réelle et donne la possibilité de comparer plusieurs expériences mystiques pour en tirer leur vrai sens, à supposer qu'elles aient les points de similitude. Parce que le mécanisme d'ouverture universelle, tel qu'observé chez les mystiques chrétiens, vient du Christ, leur source commune d'inspiration, il faut aussi trouver leur sens commun dans le Christ. Ainsi, ce héros spirituel et historique au parcours atypique, comme en témoignent, non seulement *La Bible*, mais aussi les historiens de son époque, peut servir pour Bergson de source d'inspiration dans son étude. Worms explicite cette place du Christ dans l'étude bergsonienne en ces termes : « *C'est le Christ des Évangiles qui donne l'impulsion que continuent les mystiques chrétiens, eux dont, justement, l'intensité moindre autorise peut-être un récit psychologique de leur expérience, qui permet par une sorte d'occasion exceptionnelle au philosophe d'en saisir le sens* ». ²⁴⁶ En somme, l'historicité du Christ lui vaut en quelque sorte une estime particulière de Bergson.

Contrairement au mysticisme ancien, la mystique chrétienne a l'avantage d'être fondée sur un personnage historique : Jésus-Christ. Cette existence biologique permet à Bergson d'échapper au pur intellectualisme. On comprend mieux l'importance du personnage historique du Christ qui l'attire plus que la religion chrétienne. Il trouve même son enseignement plus authentique et plus pertinent que la doctrine chrétienne elle-même qui n'est qu'une interprétation du message christique. D'ailleurs, le philosophe fait de cet enseignement la clé de voûte de sa métaphysique de l'amour exposée dans l'ouvrage de 1932. C'est sans nul doute cette nouveauté, c'est-à-dire l'élargissement de sa philosophie à la religion, notamment à la mystique chrétienne, qu'il met en exergue en demandant de lire cet ouvrage en discontinuité avec ses autres ouvrages.

Notons que cet éloge du Christ a soulevé la polémique sur l'adhésion de Bergson au christianisme. Bien qu'il y ait songé avant les lueurs de la persécution nazie, son adhésion au catholicisme n'a jamais été effective. Pourtant sa fascination pour le Christ fut réelle. Cependant, celle-ci ne suffit pas pour faire du philosophe un chrétien, ni de sa philosophie une philosophie chrétienne. Mais comment donc qualifier une telle philosophie imprégnée du Christ ? Nous sommes d'avis qu'il semble plus juste de parler d'une « *philosophie christologique* » ²⁴⁷, selon l'expression de Gouhier, puisqu'elle décrit la signification philosophique du Christ et son originalité en partant d'une comparaison avec les grands maîtres spirituels de la Grèce et de l'Inde. Serait-il ainsi le premier à introduire dans sa philosophie cette figure du Christ ?

Pour Gouhier, Bergson n'est que redevable de son héritage spinoziste et rousseauiste. Il déclare : « *Comme Spinoza et comme Rousseau, Bergson lit les Évangiles à la lumière*

²⁴⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 317.

²⁴⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 131.

de sa philosophie »²⁴⁸ ; il ajoute : « Dans les trois cas, il y a une philosophie préalable, une philosophie au sens étroit du mot, c'est-à-dire se constituant avec le seul concours de facultés naturelles : raison, conscience, intuition, amour, aucun de ces termes ne renvoie à quelque révélation dont la source serait d'un autre ordre »²⁴⁹. À ce double héritage, il faut ajouter sa propre expérience tirée de l'école mystique. Celle-ci l'aurait peut-être conduit au baptême n'eût été l'antisémitisme qui l'a maintenu, par solidarité, aux côtés de ses frères juifs. Mais difficile d'arriver à une telle conclusion, vu les écrits posthumes qui laissent deviner d'autres raisons qui ont empêché le philosophe de demander le baptême²⁵⁰.

Abstraction faite du débat sur la conversion de Bergson, nous nous contenterons de souligner l'originalité de son cheminement personnel qui l'a conduit de l'athéisme au catholicisme. L'autre fait saillant de notre étude, c'est la grande culture religieuse que possède le philosophe. Ses allusions et analyses sont d'une pertinence et d'une justesse qui étonneraient même les théologiens. Bien qu'il propose parfois des définitions réductionnistes de notions empruntées, telles que mystique et charité, au vocabulaire chrétien, il ne fait pas de contre-sens dans son usage. Par son habileté, il fait ressortir de l'enseignement du Christ la révélation de l'amour comme un principe d'ouverture universelle. Selon lui, le Christ rappelle à l'humanité la puissance de l'amour, ce qui donne à son message une force de persuasion et une autorité incontestable assimilable à une obligation morale, conviction qui l'inspire dans l'élaboration de sa morale de l'amour.

En définitive, retenons que Bergson ramène la mystique chrétienne en quelques éléments, ou étapes de la mystique, qui en réalité ne rendent pas compte de sa complexité. Ces éléments sont : l'ouverture, la dépossession, l'action et l'amour divin incarné par le Christ. S'il faut résumer en seul mot la leçon que Bergson retient de la mystique chrétienne, la notion d'amour suffit. Il considère le mysticisme classique comme source d'inspiration pour sa morale. Le mysticisme grec, oriental et chrétien lui offre, de manière éparse, les éléments de sa théorie de l'amour. Aussi propose-t-il sa propre définition de la mystique qui fait la synthèse de tous les courants mystiques qu'il cite dans son ouvrage : dyonysisme, orphisme, hindouisme, bouddhisme, mystique chrétienne. Autant dire qu'il pense « ensemble l'Occident, l'Orient, l'Antiquité, la Modernité, et là-dedans le christianisme », pour utiliser l'expression de Jean Guittou²⁵¹, synthèse qui fait de sa conception mystique une pensée originale.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Cf. ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion: Bergson*, Paris, Les Presses universitaires de IPC, 2016.

²⁵¹ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 55.

2.2.2. La Mystique ou les mystiques bergsoniennes ?

La conception bergsonienne de la mystique dévoile une sémantique riche de sens qui cache des enjeux concernant l'épistémologie, la métaphysique et la morale. Ce fait rend aussi sa compréhension difficile. Précisons dès à présent que sa conception mystique s'inscrit dans sa philosophie de la vie. Plus précisément, elle correspond à une étape du processus spirituel de l'homme et aussi au processus spirituel de l'humanité en général. Elle renvoie d'abord à l'expérience par laquelle l'homme entre en contact avec l'élan originel de la vie et aussi au cheminement de l'humanité vers son principe créateur. D'autre part, Bergson la décrit comme une vision de la réalité, une expérience objective et transcendante qui dévoile le sens de la vie. Ce sont là les principales acceptions de la mystique bergsonienne que nous proposons de dévoiler dans de cette sous-partie.

2.2.2.1. *La métaphysique bergsonienne de la mystique*

2.2.2.1.1. **L'ineffabilité de la mystique**

Bergson se positionne comme l'interprète de la mystique, en partant de la question de son ineffabilité qui a fait couler beaucoup d'encre. Si l'on convient que les mystiques sont confrontés au problème du langage, parce qu'ils peinent à décrire leur expérience dans le langage social, la démarche bergsonienne trouve toute sa légitimité. En effet, pour parer à cette insuffisance, le mystique utilise un langage métaphorique qui renvoie toujours à l'idée d'une montée de l'âme vers une divinité ou vers un principe supérieur. Marie-Françoise Baslez donne quelques expressions métaphoriques²⁵² qui renvoient à ce mouvement de l'âme : le "*passage de la nuit à la lumière*", le "*ravisement*" et l'"*ascension jusqu'au ciel.*" Toutes ces images essaient de traduire, non sans peine, une expérience complexe. Ce langage imagé demeure souvent inaccessible aux non-initiés. Les discours des mystiques ne traduisent qu'imparfaitement leur expérience qui reste ineffable, ineffabilité qui tient à son essence. Elle est perçue avant tout comme une expérience spirituelle, un état d'âme, et non une connaissance rationnelle. Elle retentit sur la personne et se traduit par un style de vie original. C'est ce pragmatisme qui lui vaut l'attrait de Bergson. Ce dernier, devenu sympathisant après un parcours atypique, s'érige en interprète et défenseur. Il se propose même d'élaborer une théorie mystique différente de celle de ses devanciers.

En effet, si pour certains, l'ineffabilité renvoie à l'irrationalité de l'expérience mystique et que, pour d'autres, elle renvoie à l'indicible ; pour lui, la mystique demeure rationnelle et communicable. Bien qu'elle dépasse la raison et le langage, son ineffabilité ne renvoie ni à l'irrationalité ni à l'inexprimable, mais plutôt à l'impossibilité de communiquer intégralement son vécu. Autrement dit, la mystique est ineffable parce

²⁵² Cf. BASLEZ M.-F., *Saint Paul, op. cit.*, p. 81.

qu'elle ne peut se dire intégralement. Pour convaincre, Bergson donne l'exemple de la définition de la présence divine chez les mystiques, définition qu'il propose d'expliquer. D'après lui, lorsque le mystique parle de l'« *indéfinissable présence* »²⁵³ de Dieu, cette idée ne renvoie pas à une incapacité du mystique à l'exprimer, mais qu'il dispose d'un langage limité qui ne peut la traduire dans son intégralité. Commentant ce point de vue bergsonien, Arnaud François souligne qu'« *il s'agit d'une ineffabilité "par excès" ou "par surcroît", et non par défaut* »²⁵⁴. Ce qui revient à dire que l'expérience mystique n'est pas indicible en soi, mais difficile à exprimer.

De l'avis de Bergson, vu la singularité de l'expérience mystique, il est nécessaire d'envisager un moyen plus approprié à son expression. À défaut d'en créer, lui-même suggère deux alternatives. La première alternative consiste à se contenter de discourir sans arrêt sur son état, au risque d'être incompris, puisque le langage courant n'est pas adapté. La seconde alternative offre la possibilité de recourir à d'autres disciplines attirées par leur curiosité intellectuelle, devenant ainsi un objet d'étude. C'est cette dernière option qui se dessine avec Bergson. Aussi vole-t-il au secours de la mystique pour l'aider à conceptualiser son vécu.

2.2.2.1.2. Bergson, interprète de la mystique

La démarche bergsonienne ne relève pas de la pure générosité. Elle soulève plusieurs questions qui sous-entendent d'autres préoccupations. Le premier constat est que le philosophe ne dévoile ni la méthode à déployer, ni la finalité, ni l'intention qui l'anime pour mener son entreprise. Est-ce par introspection ou par analyse qu'il compte procéder ? A-t-il en vue une verbalisation ou une interprétation personnelle de la mystique ? A-t-il l'intention de la réduire à un schème de pensée permettant de l'intégrer à sa métaphysique ? Voilà autant de questions que nous essayerons de clarifier, pour évaluer toute la pertinence de sa pensée mystique.

De prime abord, l'argument de l'ineffabilité de la mystique ne se pose pas comme tel chez tous les mystiques. Si nous partons du mysticisme général, peut-on admettre que les mystiques sont réellement silencieux ? *A priori* certains le sont, mais cela ne suffit pas pour généraliser le fait. Si l'on prend l'exemple du mysticisme néoplatonicien, il peut être qualifié de silencieux, car l'Un qu'il contemple est indicible. Mais à y regarder de près, il est indicible, c'est-à-dire indescriptible parce que personne, pas même un philosophe, n'est jamais entré en contact avec lui, ni ne l'a atteint par la pensée. Dès lors, il reste évident qu'aucun témoignage historique ne puisse être recueilli de ce mysticisme. Autant dire qu'un tel mysticisme est emmuré dans le silence, parce qu'il n'est expérimenté par aucune personne. Il ne renvoie en fait qu'à un idéal philosophique que l'homme n'atteindra jamais.

Peut-on dire autant de la mystique chrétienne ? Nous répondrons par le négatif. Notre excursion dans l'univers mystique chrétien, nous a permis de découvrir une

²⁵³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 243.

²⁵⁴ FRANÇOIS A., *Bergson*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008, p. 124.

abondante littérature mystique, que nous n'avons pas fini d'étudier après des mois d'exploitation. Si nous prenons l'exemple de saint Jean de la Croix²⁵⁵ que Bergson cite, force est de constater qu'il déploie un effort de rationalisation, que même les commentateurs les plus obstinés lui reconnaissent. Comme ce mystique espagnol, beaucoup d'autres ont consigné leur expérience par écrit. Ce qui frappe à la lecture de leurs textes, c'est la haute théologie qu'elle renferme, alors que la plupart de ces personnes exceptionnelles ont un niveau d'instruction en-deçà de la moyenne. Toutes ces informations portent un coup à la légitimité de Bergson qui se fait leur soi-disant interprète.

De plus, pour le mysticisme, les questions de rationalité et de spéculation importent peu. Si la finalité de la mystique c'est la transformation de l'humanité par le témoignage de vie et de paroles, le souci d'élaborer des discours rationnels semble éloigné de leur préoccupation, car l'authenticité de leur témoignage se prouve plus par les actes et la prière. La preuve est que des mystiques chrétiens optent pour la vie contemplative, en retrait dans les lieux isolés, tandis que d'autres se dévouent à la propagation de la foi chrétienne, et d'autres encore à défendre des causes politiques et humanitaires.

En réalité, ce qui importe pour le mystique ce n'est pas tant de spéculer sur son état, que de vivre simplement, laissant aux penseurs la latitude de réfléchir et de discourir sur son état. De là, nous voyons clairement que l'initiative d'aider la mystique vient de Bergson. C'est lui-même qui se propose de lui prêter son intelligence et son langage, mais à quelle fin ? À analyser ses propos, une évidence se dégage : Bergson se fait le tuteur des mystiques parce qu'il considère que, derrière l'ineffabilité, se cache une ignorance de l'essence et de la portée de la mystique. L'élan mystique inhérent à la vie, pense-t-il, permet de saisir l'origine, l'essence et la destinée de l'humanité. Sa définition de la mystique lui permettra, d'ailleurs, d'entreprendre une mystique de l'histoire qui commence avec l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres pour remonter à la source de la vie.

Dans cette tentative d'élucider le sens de la mystique, soulignons que Bergson s'est aventuré dans un terrain étranger, celui de la mystique, compromettant ainsi son objectivité. Avait-il en réalité une autre alternative ? De fait, à la suite de ces inspirateurs philosophes précités, Plotin notamment, il pouvait passer de la métaphysique à la mystique sans recourir à la religion puisque, c'est dans la dimension religieuse de sa mystique que réside son originalité, mais aussi le problème de la légitimité de l'usage qu'il en fait.

Certains commentateurs, qui voient dans cette pensée de la mystique de Bergson une tentative de conciliation entre la philosophie et la religion, soutiennent que le philosophe veut demeurer fidèle au spiritualisme. Il veut que la vie, en tant qu'esprit, revienne à elle-même et à son principe originel dans un élan spirituel. La nature étant ni responsable de la mort et ni responsable de la haine, l'humanité doit retourner à la vie pour s'y attacher. C'est la condition *sine qua non* de son salut. De ce point de vue, Bergson reste redevable au plotinisme en cherchant la solution à l'immoralité dans la

²⁵⁵ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

mystique. D'autres commentateurs au contraire pensent que Bergson dévoile sa propre expérience ou son aspiration au mysticisme.

Pour nous, il semble plus juste de dire, à la suite de Francis Guibal²⁵⁶, que Bergson se présente comme penseur de la mystique chrétienne, en ajoutant que cette étude est destinée à saisir son sens et sa valeur morale. Toute l'étude du mysticisme, depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'époque contemporaine, ne fait que contribuer à la valorisation de la mystique chrétienne dont il s'inspirera largement. Toutefois, nous convenons, en toute honnêteté, que dans sa tentative de conciliation entre philosophie et religion, il y a une exagération de sa part, lorsqu'il considère la mystique comme ignorante du principe qui l'anime pour se substituer à elle. En tant que grand philosophe, Bergson connaît bien la différence entre philosophie et religion. Sur cette base, il pouvait valoriser la mystique et la religion, parce qu'étant différentes de la philosophie et complémentaires. Il a bien réussi à concilier science et philosophie en les traitant d'égale dignité, sans déprécier aucune d'elles. Ne pouvait-il faire de même avec la religion ? Jean Trouillard a esquissé une pertinente synthèse de la démarche pour justifier et légitimer Bergson. Il écrit :

« La philosophie est une réflexion méthodique, la religion appartient à l'ordre du vécu. Elle n'est pas une hyper-métaphysique, mais une loi de prière et d'action. En conséquence, pour la comparer à une doctrine philosophique, il faut la faire passer de l'implicite à l'explicite, du plan pratique au plan spéculatif. C'est ce que le dogme ébauche et que tentent de parfaire les théologies chrétiennes. Mais le dogme est une élaboration de la vie religieuse dans une culture donnée (précisément l'hellénisme), ce qui entraîne déjà une certaine relativité »²⁵⁷.

Considérée sous cet angle, la philosophie vient en appont de la théologie. Bergson même semblait être dans la bonne voie en interprétant le Christ des *Évangiles* supports de la doctrine chrétienne, que la théologie a la charge de systématiser en dogmes qui renvoient aux points essentiels de la foi fondamentale. Mais puisque les théologiens arrivent non sans peine à élaborer un discours rationnel sur les dogmes, et la tâche est loin d'être terminée pour eux, la théologie peut bien être appuyée par la philosophie. Dans l'histoire, la théologie s'est bien inspirée de la philosophie pour rationaliser ses discours. Beaucoup de philosophes, Platon le premier, ont été "baptisés" et leurs théories converties en langage chrétien, comme précise Trouillard :

« Au cours de son histoire, le Christianisme a fait alliance avec de nombreuses philosophies : platonisme, aristotélisme, stoïcisme, hégélianisme, etc. Mais jamais il n'a pris la responsabilité des systèmes qu'il a mis à contribution. Il est donc essentiel de ne jamais confondre telle thèse théologique ou telle philosophie dite "chrétienne" avec le Christianisme lui-même »²⁵⁸.

Ce qui revient à dire qu'une distinction s'impose entre théologie chrétienne, philosophie chrétienne et le christianisme, pour éviter tout amalgame. Partant de cette distinction, une conclusion se dégage : le christianisme dépasse toutes les interprétations et tentatives de rationalisation, car il existe indépendamment des sciences qui

²⁵⁶ Cf. GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *op. cit.*

²⁵⁷ TROUILLARD J., *Raison et mystique*, *op. cit.*, p. 108.

²⁵⁸ *Ibid.*

l'étudiant. Trouillard semble donner plus d'autorité à Bergson si l'on considère sa philosophie comme une philosophie religieuse.

Or, Bergson ne s'inscrit pas dans cette logique puisqu'il réduit la religion à une expérience pratique. Tout porte à croire que le philosophe veut se substituer à la théologie, en essayant de parer à ses manquements, puisqu'elle propose un discours rationnel de la mystique que la théologie ne peut cautionner. Ce que refusent les théologiens chrétiens qui fustigent l'audace de Bergson. Ici, on a à l'esprit les historiens de la religion Loisy et Gouhier. Bergson s'est senti incompris, voire tourné en ridicule par Gouhier, comme en témoigne son propos rapporté par Jean Guitton : « *Gouhier a ri [...] je sais qu'il a écrit un des rares bouquins sur moi qui valent la peine d'être lus. Je ne lui en veux pas. Un historien se doit d'être méfiant. Mais, en l'occurrence, il s'est trompé, excès de prudence* »²⁵⁹.

En conclusion, même si les points critiques ne manquent pas, il faut reconnaître à Bergson le mérite d'oser penser la mystique chrétienne et de s'ouvrir au christianisme, alors qu'il se déclarait athée. Les propos de Karsenti résonnent avec force quand il affirme que « *l'audace inouïe des Deux sources est de se pencher aussi loin, sans se dire mystique, et sans l'être en effet* ». ²⁶⁰ Bergson appréhende la mystique et religion chrétiennes avec rationalité, même s'il les réduit en quelques éléments qu'il importe dans sa métaphysique et sa morale de l'amour. Son approche réductionniste de la mystique se dessine comme une tentative de rapprochement de la métaphysique et de la mystique. C'est là, *a priori*, une extension logique, puisque les deux domaines appréhendent le transcendant. Toutefois, cette entreprise bergsonienne dépasse le cadre rationnel de la pensée. D'où l'intérêt, pour nous, de nous attarder sur la place de la mystique dans sa philosophie.

2.2.2.2. *La mystique, une méthode philosophique*

2.2.2.2.1. *L'enjeu méthodologique de la mystique*

Bergson apprécie la mystique chrétienne, mais sans adhérer à la foi chrétienne, bien que sa morale présente un grand intérêt pour lui. Il y voit même une illustration de ses thèses philosophiques : la nécessité d'une ouverture à l'humanité entière, une morale fondée sur une aspiration personnelle, une émotion intérieure qui n'est autre que l'amour. Sans la prétention de faire l'apologie du christianisme, il vise exclusivement sa mystique, bien qu'elle soit indissociable de lui. Ce qui importe le plus pour lui, c'est la mise en pratique concrète de l'éthique chrétienne par des hommes intègres pour appuyer sa démarche positive. Parce que le principe moral, autrement dit l'Amour, demeure le même pour lui et pour la religion, c'est le vécu de cet amour qu'il

²⁵⁹ GUITTON J., *Mon testament philosophique, op. cit.*, p. 59.

²⁶⁰ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 74-75.

va chercher chez les mystiques. Il annonce clairement sa visée en déclarant : « *Au fond de l'amour de l'humanité qui se lit dans l'Évangile, se loge une certaine expérience qui en constitue le noyau actif. C'est à cette expérience qu'il faut revenir sans exiger d'elle une doctrine explicite* »²⁶¹. Cette expérience correspond à l'amour fraternel pour l'humanité entière dont témoigne la mystique chrétienne.

Cette expérience concrète de l'amour trouve toute sa place dans la théorie bergsonienne de l'amour, en tant que principe de vie et d'action, parce qu'elle lui offre un support expérimental. Le philosophe n'hésite pas à l'inclure dans sa démonstration métaphysique. Ainsi, la mystique sert d'appui à sa métaphysique qui, rappelons-le, a été élaborée sans la religion ni la mystique dans son ouvrage de 1907, avant d'être élargie dans *Les deux sources de la morale et de la religion* à la religion et à la mystique. Toutefois, il convient de préciser que l'option préférentielle de Bergson pour la mystique chrétienne, et non pour la religion elle-même, se justifie par le contexte politico-religieux d'alors.

2.2.2.2.1.1 **La "contre-performance des chrétiens en matière de charité"**

Dans un contexte mondial de tribulations, où l'humanité est confrontée à une crise morale sans précédent, les choix politiques comportent de graves enjeux existentiels exigeant un éclairage rationnel. Plus qu'option personnelle, les choix doivent tendre à une visée humaniste et fraternelle. En d'autres termes, l'amour pour l'humanité menacée par les tensions internationales doit inspirer une politique et des choix de coalitions politiques éclairés. S'il est vrai que la vocation de l'humanité en général, et du chrétien en particulier, consiste à vivre dans l'amour, le respect et la dignité, c'est parce que le bonheur de chaque homme dépend aussi de celui des autres. Chacun doit perfectionner son être et se garder de porter atteinte à la dignité et à la vie d'autrui. L'État devient garant de ce bonheur individuel et collectif. Dans l'exercice de sa fonction, il doit veiller à l'épanouissement de ses citoyens et au respect de leurs droits

Or, avec la montée des régimes totalitaires, la dignité humaine semble plus que jamais menacée. Les ambitions démagogiques et tyranniques de certains partis politiques laissent deviner que leur accession au pouvoir provoquera un déferlement mortel sur les populations. Dans une telle situation, il demeure évident qu'aucun homme épris d'amour et d'humanisme, conscient du danger imminent et des plans criminels d'un parti, ne peut adhérer à sa mouvance. Il va de soi que le chrétien, disciple de l'amour, ne peut être complice, ni prendre part aux actes génocidaires. Ce serait là une irrationalité injustifiable pour un chrétien dont l'engagement se veut intègre, puisque sa foi l'appelle à vivre de l'amour de Dieu et à en témoigner. Comment expliquer dès lors que certains partis d'obédience chrétienne soutiennent des régimes totalitaires ?

Bergson voit une contradiction dans la victoire du parti nazi pour une nation dont la religion officielle est le christianisme. À ses yeux, la moralité de ces chrétiens allemands se situe aux antipodes de la doctrine chrétienne. Le philosophe français, sympathisant à cette époque du christianisme, ne peut s'expliquer ce choix, alors qu'il

²⁶¹ Introduction de Karsenti dans *Ibid.*, p. 62.

découvrirait dans la religion chrétienne une morale de l'amour. Est-ce là un des motifs qui pousse ce Bergson déçu à prendre ses distances avec le christianisme ?

Pour autant, son enthousiasme pour le Christ, le fondateur de la doctrine chrétienne de l'amour, demeure réel. Son choix du Christ comme mystique par excellence et celui de la mystique chrétienne comme prototype de la vraie mystique témoignent de son désir de garder certains éléments du christianisme. Cette restriction focalise son attention sur le personnage du Christ et sur les mystiques qui, selon lui, professent une foi intègre au Dieu-Amour et offrent un authentique témoignage de vie conforme à la perfection chrétienne. Cette conformité à l'idéal chrétien et à la personne du Christ explique sa préférence des mystiques et des saints par rapport au commun des chrétiens. Nous irons même plus loin en disant, qu'au-delà de la doctrine chrétienne qui sous-tend la morale de l'amour, c'est sa conception de l'amour que Bergson emprunte pour asseoir sa métaphysique de l'amour.

Or, s'appuyant sur le contre-témoignage des chrétiens de son époque, notamment les chrétiens allemands qui sont dans sa ligne de mire, il ne peut corroborer la théorie chrétienne de l'amour. La contradiction entre la théorie et l'action, entre la morale de la charité et le soutien au projet criminel chez cette nation, pose non seulement un problème de cohérence, mais surtout un réel enjeu méthodologique pour Bergson. Comment, de ce fait, déduire la morale chrétienne de l'expérience vécue des chrétiens dès lors, ou plus précisément, comment élaborer une métaphysique de la charité à partir du vécu moral de chrétiens ?

2.2.2.2.1.2 La mystique : un critère de validité de la métaphysique positive

Le problème épistémologique, qui se dessine en toile de fond dans la métaphysique bergsonienne de la durée, demeure latent dans toute sa philosophie de la vie que sa métaphysique de l'amour prolonge. En ouvrant cette métaphysique à la mystique, Bergson n'entend pas pour autant renoncer à la pensée positive. Rappelons-le, la rupture bergsonienne avec la métaphysique classique porte sur la méthode d'approche de l'absolu que proposaient ses devanciers, méthode qu'il révoque en prônant une métaphysique positive corroborée par l'expérience. Ce qui revient à dire qu'il pense l'expérience comme critère d'objectivité dont dépend la validité de sa théorie métaphysique.

En nous appuyant sur le critère de validité proposé par Karl Popper, nous comprendrons mieux le dilemme auquel est confronté Bergson. Pour Karl Popper, une « *décision est positive [...] si les conclusions singulières se révèlent acceptables, ou vérifiées* ». ²⁶² Ce critère s'applique aussi bien à la science positive, qu'à la philosophie positive de Bergson. Or, ajoute Popper, il suffit d'un seul contre-exemple pour infirmer la validité des faits et, par conséquent, invalider l'affirmation positive. Si l'on applique ce principe à la démarche bergsonienne, le choix de la mystique chrétienne s'impose comme voie

²⁶² POPPER K.R. et J. MONOD, *La logique de la découverte scientifique*, traduit par Nicole THYSSEN-RUTTEN et Philippe DEVAUX, Paris, Payot, 1973, p. 29.

de salut. Conscient que l'expérience des chrétiens dans leur totalité ne permet pas de corroborer son hypothèse, le philosophe ne peut se risquer à s'appuyer sur cette totalité. Pourtant, il reconnaît qu'une certaine frange de chrétiens, les mystiques et les saints, suit de près l'exemple du Christ, en vivant de manière cohérente la doctrine chrétienne de l'amour. L'expérience de cette minorité suffit comme exemple d'application de l'amour pouvant corroborer sa démonstration. Worms explique : « *“Si les grands mystiques chrétiens” sont privilégiés par leur analyse psychologique de leur propre expérience, ils ne valent pourtant que par ce qui les rend en réalité chrétiens, c'est-à-dire rien d'autre que la morale ouverte du Christ, rien d'autre que “le Christ des Évangiles”* ». ²⁶³

Là se dévoile le génie de Bergson qui se limite aux mystiques chrétiens reconnus comme des êtres exceptionnels vivant ce qu'ils enseignent, et ce qu'ils enseignent n'est rien d'autre que l'amour de Dieu dont ils vivent. Ainsi cette expérience mystique garantit, à ses yeux, une certaine objectivité, du moins pour le raisonnement formel.

Une analyse plus approfondie nous permet de déduire que l'élan mystique se définit comme l'élément religieux qui permet à Bergson de faire le lien entre la philosophie et la religion pour accéder à l'expérience d'une réalité métaphysique. La mystique devient un instrument permettant d'accéder au « *fondement religieux de la morale* » ²⁶⁴ que Bergson veut élaborer. Précisons que le “religieux” renvoie à la dimension spirituelle, ce qui fait de la mystique une expérience spirituelle qui permet à l'homme d'entrer en intimité avec le principe moral. Cette originalité bergsonienne explique le décalage qui se profile entre sa conception du mysticisme et celle de ses prédécesseurs, à savoir la mystique plotinienne et la mystique chrétienne.

Cependant, cette cohérence formelle n'interdit pas de scruter la cohérence interne de sa démonstration. D'où notre question : comment Bergson procède-t-il pour passer de la philosophie à la mystique ?

2.2.2.2.2. *La mystique, une nouvelle méthode de philosophie*

Bergson cherche le fondement de la vie et de la morale en évitant de tomber dans l'intellectualisme. Cette entreprise suppose au préalable une méthode expérimentale permettant de passer des faits à la réalité transcendante, autrement dit de dépasser la nature. Il voit dans la mystique, l'expérience religieuse qui permet d'entrer en contact avec Dieu, le principe créateur, la solution à son problème. Cette fonction de la mystique lui paraît justifiée, ce qui l'autorise à l'intégrer dans sa métaphysique. Dans sa lettre du 24 mars 1933 à Romeyer, il lui fait part de son intention de faire de la mystique une méthode philosophique permettant aussi de répondre à la question de Dieu, principe suprême de la création. Il explique à son ami :

« *Je suis le premier à reconnaître que cette théodicée est incomplète ; mais c'est que la philosophie, avec ses seules ressources, c'est-à-dire avec l'expérience aidée du raisonnement, ne me paraît pas pouvoir aller plus loin [...] entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un*

²⁶³ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 316.

²⁶⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 101.

intervalle. Mais, il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été exclue »²⁶⁵.

Cette affirmation dévoile la portée de la mystique dans sa pensée. En effet, sa théodicée, comme il l'appelle, dépasse une simple exégèse de la mystique, puisqu'il la convertit en méthode d'approche philosophique. Dans son livre de 1932, cette conversion de la mystique en philosophie a parcouru plusieurs étapes. Il a cherché d'abord à la comprendre, puis s'est fait interprète de la mystique et pour clôturer son étude, il la réduit en méthode de pensée. En ce sens, Bruno Karsenti définit la mystique bergsonienne comme « *l'effort pour rejoindre Dieu comme principe de vie, pour remonter à la source de la vie-à son unique source* »²⁶⁶. Cette conversion en méthode philosophique fera l'objet de nombreux débats. Comme l'exprime Camille de Belloy,

*« cette instrumentalisation de la vie mystique au service d'une philosophie maîtresse de ses champs d'investigation comme de ses choix méthodologiques peut heurter ou laisser sceptique. Elle est cependant la meilleure réponse à l'accusation de mysticisme que reçurent Les deux sources dès leur parution »*²⁶⁷.

Pour nous, il reste évident que cette réduction de la mystique représente la faille de la philosophie bergsonienne qui l'expose aux critiques les plus virulentes. De son ouvrage de 1932, on retient plus aisément la déformation de la mystique et de la religion, que la pertinence des thèmes abordés et de la méthode pour penser la morale, comme il tente de le justifier dans un article inédit présenté par Camille de Belloy. Même si Bergson s'y défend de la critique du théologien Alfred Loisy en faisant de la recherche de méthode pour la morale le centre d'intérêt de cet ouvrage, il ne peut être dédouané de cette déformation mystique.

Autant dire qu'il s'est attiré la foudre des critiques pour avoir déserté le rigorisme et l'objectivité dont il faisait preuve jusqu'alors, en s'aventurant dans un terrain où il a joué de sa notoriété. Camille de Belloy déclare à ce propos que « *Bergson aurait cessé d'être dans Les deux sources, ce qu'il fut dès l'Essai, le pur métaphysicien des données immédiates, du retour à l'originnaire et du passage à la limite* »²⁶⁸. Comment expliquer ce retournement du philosophe qui combattait toutes formes de réductionnisme scientifique, comme philosophique, et toute confusion entre les domaines de savoirs ? En ramenant la mystique religieuse à une méthode philosophique, il outrepassa sa détermination philosophique.

Par ailleurs, sa réduction pousse la mystique hors de la religion. Bergson la débarrasse de toute empreinte religieuse, ce qui permet de qualifier le mysticisme bergsonien d'irrégulier, sa propre définition en témoigne d'ailleurs. Il le conçoit comme une simple relation entre l'individu et l'origine de la vie qu'il fait coïncider avec le

²⁶⁵ *Mélanges*, p. 1507.

²⁶⁶ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 62-63.

²⁶⁷ WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 140.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

Dieu-Amour de la mystique. Tel qu'il la définit, l'origine demeure transcendante et assimilable à Dieu. Cependant, dire que le Dieu bergsonien se confond avec le Dieu chrétien serait ramener la mystique bergsonienne à une exégèse de la mystique chrétienne qu'il a délaissée, faisant d'elle une méthode. Son Dieu est assimilable à l'élan originel ou *élan vital*, puisque la polysémie du concept le permet.

Cette précision conceptuelle met plus de clarté dans les propos de Bergson, puisque le vocabulaire religieux qu'il utilise prête confusion. Sa pratique courante qui consiste à emprunter aux autres disciplines leurs notions, en leur assignant des acceptions différentes, plonge réellement son lecteur dans la confusion. C'est là une des difficultés de sa conception de la mystique, quand on la lit avec la lunette de la religion.

En somme, Bergson prend comme méthode expérimentale la mystique qui fait coïncider l'âme avec le principe créateur de la vie. Ce principe originel se déployant comme un élan intérieur, qui fonde la vraie morale, suppose qu'on l'appréhende de l'intérieur, c'est-à-dire par une intuition. Notons que l'auteur de *l'Essai* avait déjà établi l'intuition comme méthode philosophique permettant de saisir la durée, de là, à passer au principe transcendant, il n'y a qu'un pas à franchir. En élargissant sa philosophie biologique à la métaphysique de l'amour, dans lequel l'amour représente un principe transcendant, il passe de l'intuition philosophique à l'intuition mystique.

2.2.2.2.3. **De l'intuition philosophique à l'intuition mystique**

Dans sa métaphysique positive, Bergson fait de l'intuition la méthode pour saisir la vie dans son dynamisme. Parallèlement, il considère la mystique comme une méthode intuitive d'approche de la réalité transcendante. C'est à ce titre qu'il la place dans le prolongement de sa philosophie positive de la vie. Il note à ce sujet : « *On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier* »²⁶⁹. Il précise bien la continuité qui existe entre les deux intuitions, car il ne s'agit nullement de renoncer à la philosophie pour se tourner vers la mystique, mais de l'élargir à la mystique. En d'autres termes, le même mouvement de pensée s'étend de la philosophie à la mystique, de la conscience de soi à celle de l'univers et au-delà au principe créateur de la vie. Le mouvement de retour *à soi* du mystique, par un effort de contemplation, correspond au prolongement de l'intuition personnelle que toute conscience peut avoir d'elle-même. Ainsi, on peut passer de l'intuition philosophique à l'intuition mystique, deux méthodes d'approche différentes certes, mais complémentaires.

L'intuition mystique dépasse cependant celle du philosophe et du commun des hommes. En effet, si le philosophe parvient à une connaissance intuitive de son être et de l'être entier de l'univers et des autres, pour autant il ne peut prétendre entrer en contact avec son principe créateur, parce que son intuition est limitée au sensible. Autrement dit, elle ne peut saisir que les réalités sensibles, comme la durée et tout l'univers qui *dure*. Or, le principe vital appartenant aux réalités transcendantes dépasse l'univers philosophique. Par conséquent, l'intuition philosophique s'avère

²⁶⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 58.

incompétente pour l'appréhender ; d'où la nécessité de s'ouvrir à la mystique. Henri Gouhier montre bien l'enjeu ontologique du dépassement de l'intuition philosophique par l'intuition mystique. Il note que « *cette suprême dilatation crée [...] une rupture correspondant à ce que, dans leur langage, les théologiens appelleraient le sur-naturel* »²⁷⁰. À l'enjeu ontologique, s'ajoute à l'enjeu méthodologique. Mais quelle légitimité justifie le passage de la philosophie à la mystique ?

2.2.2.3. *Métaphysique et mystique : continuité ou saut dans la pensée ?*

Le projet bergsonien de refondation de la morale s'inscrit dans son désir d'élaborer une métaphysique déduite de l'expérience humaine. Ce qui revient à dire que tous les principes métaphysiques qu'avance le philosophe doivent être déduits à partir du vécu. Même le concept d'amour qu'il pose comme fondement de la vraie morale et principe de vie suppose une démonstration expérimentale. Or, cette démonstration s'insère difficilement dans sa philosophie, puisque qu'elle ne peut, à elle seule, saisir toutes les entités naturelles et les réalités métaphysiques cachées derrière les réalités naturelles. Dès lors, Bergson se voit obligé de recourir à la religion qui lui offre une approche complémentaire, ce qui l'autorise à élargir sa pensée à la mystique.

2.2.2.3.1. *Le dépassement de la philosophie par la mystique*

La métaphysique bergsonienne se fonde sur la conviction que l'expérience permet d'appréhender les réalités matérielles et transcendantes. En introduisant l'expérience mystique, le philosophe déplace le centre d'intérêt de sa réflexion vers la quête d'une réalité transcendante. Il passe du biologique au transcendant, substituant l'intuition mystique à l'intuition philosophique. Cette intuition mystique permet d'élargir la pensée à la transcendance. Henri Gouhier fait allusion à cet élargissement en désignant la mystique comme « *une révélation métaphysique* »²⁷¹, parce qu'il dévoile un autre pan du réel, ou encore de l'absolu, que l'intuition philosophique ne pouvait atteindre. La mystique bergsonienne s'entend, de fait, comme le retour à l'élan créateur qui fait coïncider avec l'être.

Cette définition laisse deviner l'intention de Bergson d'extraire les caractéristiques essentielles de la mystique pouvant servir de fondement à sa théorie de l'amour ou l'*élan d'amour* qui traverse la vie depuis son origine jusqu'à l'humanité. *A priori*, tout homme peut saisir cet élan originel, en entrant au-dedans de lui. Mais, selon lui, cette démarche est réservée à une élite, les mystiques. Ils sont les seuls à avoir réussi à s'élever jusqu'au principe créateur, c'est-à-dire à Dieu. Pour Bergson, ils raccourcissent même le processus en entrant par la contemplation et l'extase dans l'intimité divine, saisissant ainsi la source de vie et son essence. Somme toute, en intégrant la

²⁷⁰ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 108.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 109.

mystique dans sa philosophie, Bergson élargit sa pensée pour relier le principe originel de la vie à l'homme et, au-delà, le spirituel au naturel.

Dans cet élargissement, le principe d'immanence retrouve encore toute sa pertinence, car si l'intelligence peut accéder à l'absolu, c'est parce qu'elle vient de cet absolu qu'elle cherche en elle-même. L'expérience mystique permet à l'intelligence de se saisir comme une partie du tout qu'est l'univers, qu'il ne peut saisir dans sa totalité. Sa finitude la contraint à se replacer dans le mouvement vital, c'est-à-dire à se transcender elle-même pour coïncider avec la vie. Pour ce faire, elle doit effectuer un premier mouvement vers l'extérieur, selon Anthony Feneuil²⁷², mouvement par lequel elle rassemble des données, les compare pour trouver la direction vers laquelle elle doit chercher son principe.

Cette quête de principe, qui correspond en réalité à l'expérience mystique, Bergson l'appelle aussi « *l'élan nécessaire pour nous hausser au-dessus de nous-mêmes* »²⁷³, c'est-à-dire l'élan qui nous permet de passer du biologique au transcendant. De fait, les données biologiques et paléontologiques utilisées dans *L'évolution créatrice*, pour illustrer ses arguments philosophiques, renvoient à la théorie de l'élan vital déduit par analogie avec le processus biologique. Or, entre le biologique et le transcendant, il est nécessaire de changer d'approche pour asseoir sa métaphysique positive. C'est là où la mystique sert de pont, car elle symbolise, selon Bergson, « *le seul lieu de communication directe avec l'absolu* »²⁷⁴. Ce passage du biologique au transcendant prouve que Bergson veut établir une authentique métaphysique de la vie. Ainsi, la mystique permet de passer de la philosophie de la vie à la métaphysique de l'amour. Worms explicite ce dépassement : « *La singularité des mystiques chrétiens n'étant pas dans une doctrine, ni dans un programme, mais dans leur action individuelle en tant qu'elle atteste d'un dépassement métaphysique* »²⁷⁵. Abondant dans le même sens, nous dirons que l'expérience individuelle des mystiques apporte la réponse aux énigmes du processus qui relie l'homme au principe créateur de la vie. Parmi les critères, l'ouverture et l'amour universel demeurent les plus fondamentaux pour sa morale. Si, pour Worms, le principe d'ouverture suffit à expliquer le raisonnement bergsonien, comme il l'écrit : « *En réalité, le critère reste moral, il reste dans le dépassement moral de l'humanité close, il reste dans l'ouverture* »²⁷⁶. Pour nous, il demeure évident que l'amour universel correspond à ce principe d'ouverture. En partant d'une synthèse de la théorie de l'amour de Bergson, nous pouvons soutenir que l'Amour se présente son fondement moral. L'appel à l'amour du genre humain, que le mystique chrétien cherche à propager, dévoile l'amour comme fondement moral, raison pour laquelle Bergson s'appuie sur elle. Pour autant, pouvons-nous en conclure que ce dépassement est réussi ?

²⁷² FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 133.

²⁷³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 49.

²⁷⁴ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 135.

²⁷⁵ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 315-316.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 316.

2.2.2.3.2. De la philosophie à la mystique : un saut de la pensée

Le changement de paradigme dans la métaphysique bergsonienne, pour démontrer par l'expérience la vision intuitive du principe, remet en cause l'objectivité même de sa métaphysique. Le problème de l'universalité et l'impossibilité à confronter toutes les expériences mystiques à la réalité ouvre la brèche à l'incohérence dans la démonstration de Bergson. Le philosophe lui-même semble conscient de cette lacune en prenant les devants.

Dès qu'il aborde son exposé sur le mysticisme, il attire l'attention de son lecteur sur deux points dont il doit tenir compte pour saisir la rationalité de ses propos. En premier, il le prévient de l'inexistence du vrai mysticisme en précisant que « *le mysticisme pur est une essence rare, qu'on rencontre le plus souvent à l'état de dilution* »²⁷⁷. De fait, le courant spirituel, qui aboutit à l'apparition des formes spirituelles et mystiques, s'inscrit dans l'élan originel, reste donc soumis aux mêmes aléas que l'élan vital. En traversant la matière, il a rencontré des obstacles qui ont ralenti, voire dévié son processus. Telle est la première explication de la rareté des vrais mystiques. Bergson s'appuie sur la mystique chrétienne, à défaut de trouver la mystique originale.

La seconde mise en garde du philosophe vient de la complexité de l'expérience mystique. En tant que recherche d'une réalité transcendante, le mysticisme se positionne à la limite de l'idéal. Ainsi, le mystique s'élève au-delà de l'espèce humaine, ce qui fait de lui un individu exceptionnel, un « *plus qu'homme* »²⁷⁸. Son statut privilégié ne peut être chose courante sinon, remarque Bergson, la mystique serait soit un nouveau règne, qui s'ajouterait au règne végétal et animal, soit une nouvelle espèce qui dépasserait l'espèce humaine. Cela reviendrait à penser l'existence d'une espèce surhumaine aux côtés de l'espèce humaine. Cette hypothèse abolirait le privilège de l'humanité, car elle perdrait sa place privilégiée dans l'évolution des formes vitales. Elle remettrait même en cause la théorie évolutionniste de la vie, en affirmant que « *ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fut arrêtée* »²⁷⁹, ce qui éloignerait notre auteur de la pensée positive de la vie, car il s'opposerait à la science positive qui a fini de démontrer que l'évolution s'arrête à l'espèce humaine.

Le génie bergsonien le conduit à limiter l'expérience mystique à quelques individus privilégiés, sans pour autant la rendre étrangère pour l'humanité. Il la considère comme étant en puissance, au sens aristotélicien du terme, dans toute l'humanité. Ce qui permet de conclure qu'elle ne lui est pas totalement inaccessible. L'écho mystique se répercute chez certains, parce qu'ils sont prédisposés par la nature à le saisir ou à la sentir. C'est dans cette perspective que Bergson affirme au sujet du mystique : « *Quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho* »²⁸⁰ les poussant à agir et à modifier leurs croyances antérieures.

²⁷⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 225.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

Ces deux mises en garde, loin de clarifier le lien entre la philosophie et la mystique, laissent penser que Bergson invite à un saut de la pensée pour entrer dans sa logique. Tout se passe comme s'il nous invitait à lui faire confiance pour adhérer à ses thèses, ce qui soulève la question de la légitimité de son acte philosophique. Il ne pouvait faire autrement puisque la place qu'il accorde à la mystique dans sa philosophie reste un enjeu majeur de son ouvrage *Les deux sources*. Il ne prétend pas faire une philosophie de la mystique, bien qu'il propose une analyse de la mystique pour une fin philosophique qui lui est spécifique. Il entend l'utiliser pour asseoir ses propres thèses. C'est pourquoi, dans un premier temps, il considère la mystique comme l'« *auxiliaire* »²⁸¹ de la philosophie, idée qu'il abandonne par la suite pour en faire une simple méthode philosophique. Ainsi il déclare la supériorité de la philosophie par rapport à la mystique, supériorité qu'il entérine en se faisant son interprète, parce que ne pouvant se conceptualiser elle-même. Bergson ne serait-il pas ici victime de son positivisme, puisqu'il soutient que la connaissance empirique du mystique est inférieure à sa métaphysique positive ? Il se propose néanmoins comme penseur de la mystique.

L'autre difficulté consiste à penser que Bergson donne son orientation conceptuelle à la mystique. En fait, le sens qu'il assigne à la mystique répond à sa volonté d'user d'elle comme instrument de sa pensée. Aussi, soutenons-nous, à la suite de Feneuil, que « *toute formulation entraîne avec elle un développement conceptuel potentiellement infini, parce qu'elle s'insère toujours dans un réseau de significations existantes* »²⁸². Pour nous, la formulation de la mystique chez Bergson trouve sa signification dans son corpus, notamment dans sa théorie de l'amour. Force est de constater qu'il lui assigne une définition spécifique, faisant d'elle une méthode intuitive et une intensification de son intuition philosophique, qu'il insère dans sa métaphysique de manière plus ou moins logique. D'où l'importance de dégager la valeur philosophique de sa mystique.

2.2.2.4. La valeur philosophique de la mystique : une pensée du vraisemblable

2.2.2.4.1. La source non philosophique de Bergson

Une conviction se dégage à la lecture de l'ouvrage de 1932, c'est que l'auteur accorde à la mystique chrétienne une grande importance. Toutefois, il semble difficile de déterminer avec précision les motifs et l'époque à laquelle remonte le début de cet intérêt. Contrairement à Anthony Feneuil qui situe le début en 1908, à notre avis, celui-ci remonte plus tôt encore. Nous sommes confortés dans notre position par le témoignage de Jean Guitton qui dévoile le vrai motif et la date même de l'événement déclencheur de la quête bergsonienne de sa signification, quand il rapporte cet aveu de Bergson :

²⁸¹ *Ibid.*, p. 266.

²⁸² FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie, op. cit.*, p. 13.

« Quand j'écrivais *L'Évolution créatrice*, en 1905, j'éprouvais un extraordinaire sentiment de plénitude et même d'exaltation [...] quand j'ai eu fini d'écrire, je suis tombé en mélancolie [...] Je voulais commencer un grand livre sur l'esthétique, mais ça ne marchait pas. Je me retirais dans mon bureau et je songeais »²⁸³.

Le philosophe a mis du temps à dévoiler ce à quoi il songeait par peur d'être incompris. Ce non-dit de Bergson renvoie en réalité au motif premier qui l'a orienté vers la mystique. Il faut souligner que son étude visait une fin personnelle d'abord et ce n'est que par la suite qu'elle a été mise au service de sa refondation métaphysique de la morale. Cette finalité morale prévaudra sur la motivation première. Si Bergson se fait défenseur de la mystique, c'est pour lui rendre, en quelque sorte, justice du préjudice dont elle a souvent été l'objet. Tout se passe comme si Bergson veut réhabiliter la mystique que lui-même avait jugé morbide, en l'affiliant à la philosophie. D'où l'intérêt pour nous de revenir à ce premier motif.

À Jean Guitton, il confie la motivation première qui l'a poussé à étudier la mystique, motivation qui reste souvent occultée volontairement ou involontairement par beaucoup de ses commentateurs. Tout cela se justifie parce que le philosophe a voulu la taire, du moins la révélera-t-il à quelques rares amis en leur imposant le secret. Il donne une consigne à Jean Guitton, il ne l'autorise à briser le silence qu'après sa mort et d'attendre la confirmation venant de sa fille Jeanne Bergson, qui partage le secret de son père. Ce secret, c'est la vision que lui et sa fille ont eu au même moment. Mais puisqu'il pensait être le seul, il croyait tomber dans l'hallucination. Dans ses cours sur les troubles de la personnalité, il a longuement étudié les hallucinations pathologiques, parmi lesquelles bon nombre de ses contemporains psychologues classaient l'extase mystique. De fait, dans l'historiographie de la mystique, la plupart des études étaient d'ordre psychologique et psychanalytique. Kolakowski donne plusieurs exemples de conclusion d'études psychologiques sur les grandes figures mystiques chrétiennes, comme en témoigne son propos suivant :

« Nous observons partout, dans la biographie des mystiques, des symptômes bien connus des psychiatres et des psychologues [...] Les mécanismes de sublimation sont, pour ainsi dire, à la surface, et où les inhibitions ou les frustrations de nature sexuelle sont indubitablement présentes dans la doctrine mystique, tandis que la symbolique érotique est décalquée et transférée dans le domaine de l'amour mystique d'une façon si immédiate qu'une interprétation simple s'impose même à un œil non exercé à la psychologie »²⁸⁴.

Imprégné de cette conception psycho-pathologique, Bergson entreprend une étude de la mystique pour comprendre, par lui-même, ce phénomène extraordinaire, la vision qu'il a eue. Mais par peur d'être raillé par ses amis philosophes, il préfère garder le silence, tout en cherchant à comprendre les phénomènes psychopathologiques en général. Il se voyait déjà interné à l'hôpital psychiatrique de Charenton, si l'affaire venait à être découverte, comme il le confie à son ami Guitton :

²⁸³ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 59.

²⁸⁴ KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église*, op. cit., p. 42.

« J'étais, moi aussi, très rationaliste. Avant l'arrivée de ma fille, ce fameux jour, j'étais terrifié. Je me voyais finir à Charenton. Quand elle m'a raconté sa vision, j'ai été un peu rassuré. Malgré tout, je me suis intéressé alors aux troubles de la personnalité, aux hallucinations, etc. C'est après, que, dans l'impossibilité de réduire à la psychopathologie les phénomènes authentiquement mystiques, je les ai étudiés avec ferveur et précision »²⁸⁵.

De cette confiance bergsonienne, il ressort qu'il part de sa propre expérience : sa vision de la lumière habitée par une présence, comme l'expliquera sa propre fille, pour se livrer à la quête de l'essence mystique. Remarquons que son approche *a priori* négative s'affilie à la conception de la mystique dominante à son époque, dont il se départira plus tard. Il la conçoit dans un premier temps comme un état pathologique, ce qui l'orienta vers la psychopathologie. Mais, grâce à l'échange avec sa fille, il finit par se convaincre de sa lucidité et de la réalité de cette vision. Il demeure convaincu que la santé mentale des mystiques « se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur »²⁸⁶. Cette conviction tirée de sa quête personnelle lui donne un regard objectif sur la mystique, qu'il peut rapprocher de ses vues philosophiques. Mais comment transcrire dans sa philosophie une telle expérience ?

C'est tout l'enjeu du passage de la philosophie à la mystique qu'il tente de démontrer dans le troisième chapitre de son ouvrage de 1932. Même si *a priori* il semble réussir son pari de manière ingénieuse et même à introduire sa "fameuse vision", ainsi qu'il le confesse : « Beaucoup plus tard, quand j'ai écrit mon dernier livre, que je suis parvenu au dernier chapitre, et à la dernière page du dernier chapitre, j'en ai parlé en termes voilés »²⁸⁷. De fait, son allusion à « une lueur de ce monde inconnu qui nous arrive, visible aux yeux du corps »²⁸⁸ renvoie à la vision. Cette intrusion dans sa philosophie du réel n'est pas sans conséquence sur la logique interne de sa pensée, ni sur sa définition des concepts. Si le penseur réussit à introduire la mystique comme méthode permettant d'accéder à la réalité transcendante, c'est parce qu'il la dépouille de toute sa substance religieuse et même mystique. De toute évidence, Bergson fait montre d'une témérité qui, pour certains, déprécie son image de philosophe chevronné et, pour d'autres, lui vaut une grande renommée. Jean-Baptiste Échivard assimile d'ailleurs cette habileté bergsonienne à l'exploit que les prisonniers de la Caverne de Platon n'ont pas réussi à faire, quand il écrit : « Comme le demande Platon dans la République (VII, 518[...]), il s'est converti au bien de toute son âme— avec l'humilité de celui qui ne veut avancer que lorsqu'il a trouvé des faits suffisamment prouvés, en refusant à l'avance toute systématisation »²⁸⁹.

²⁸⁵ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 59-60.

²⁸⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 241.

²⁸⁷ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 60.

²⁸⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 337.

²⁸⁹ ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 82.

Mais qu'en est-il réellement de cette logique ? En d'autres termes, si Bergson réussit apparemment à transposer le mysticisme classique dans sa philosophie, en s'en inspirant largement, pour élaborer sa propre conception de la mystique au service de sa philosophie, quelle portée possède un tel mariage ?

2.2.2.4.2. *Métaphysique et mystique : un mariage forcé pour l'amour de l'humanité*

La conclusion qui se dégage après une analyse approfondie de la pensée bergsonienne, c'est que le passage de la métaphysique à la mystique relève plus de la vraisemblance que de la simple logique rationnelle et expérimentale qu'il brandit pour défendre l'objectivité de sa métaphysique. Pour lui, une métaphysique de la vie ne peut se passer du vraisemblable à cause de la complexité de son objet. Il déclare clairement proposer, dans l'ouvrage de 1932, une interprétation de la vie vraisemblable concomitante à la pensée rationnelle, ce qui l'autorise à associer la mystique à la philosophie pour penser la vie et l'amour.

Cette conviction justifie le développement concomitant de la mystique et de la philosophie. Bergson considère en effet que l'élan mystique, qui a débuté avec le dyonysisme, a connu un développement, minimisé à tort, qui lui a donné une double direction. La première direction a évolué dans sa pureté, donnant naissance aux différentes formes de mystique. Dans la seconde direction, celle que retrace Bergson, le courant mystique s'est mélangé avec le développement philosophique, apportant à l'intelligence plus d'élasticité et de mysticité²⁹⁰. Précisons que ce mélange fait référence à l'influence des courants mystiques dans l'élaboration de la philosophie ancienne. C'est en ce sens qu'il fait coïncider le néo-platonisme, notamment le plotinisme, avec le terme de ce développement mystico-philosophique.

Ce qui semble original dans le dualisme du courant mystique, c'est la dualité de la vie qu'il révèle. Bergson conçoit une évolution biologique doublée d'une évolution purement mystique de la vie. Cette seconde direction, qu'il fera correspondre à celle de l'intuition, évolue en parallèle avec le développement de l'intelligence philosophique. À ce propos, il affirme « *qu'à côté de lui, indépendamment de lui, se produit de loin en loin chez quelques âmes prédisposées un effort pour aller chercher, par delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante* »²⁹¹. C'est ce courant mystique qui a pris dans l'histoire de la pensée des formes plus élevées, pour aboutir à la mystique complète. Ce développement supra-intellectuel, comme il l'appelle, révèle l'essence bergsonienne de la mystique qui, faut-il le rappeler, renvoie à un certain contact avec le principe de la vie et fait coïncider avec l'effort créateur.

Là, se dégage une autre originalité de la mystique bergsonienne qui évacue toute essence religieuse, puisqu'il conduit à un principe métaphysique. C'est dans cette mouvance qu'il distingue le mystique chrétien du christianisme qui renvoie à une doctrine dépositaire de dogmes. Pour lui, la religion n'est que la matière où la mystique peut

²⁹⁰ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 232.

prendre forme, mais cette forme dépasse la matière qui ne peut avoir la même portée qu'elle. Pour cela, il définit la mystique, en la dégageant de la connotation religieuse, comme une coïncidence avec le principe de la vie, réalité transcendante qui dépasse l'intelligence et les sens. Ainsi, Bergson demeure convaincu que derrière le monde réel perçu par les sens se cache une autre réalité expérimentale que seule la mystique peut dévoiler.

Pour accéder à cette autre réalité, la philosophie doit faire appel à la mystique pour plusieurs raisons qu'il énumère à la fin du troisième chapitre des *Deux sources*. La première raison est que la mystique se présente comme une approche expérimentale, plus précisément l'intuition d'une réalité transcendante et métaphysique. Ce qui lui fait dire que le mystique « *a senti la vérité couler en lui de sa source comme une force agissante* »²⁹². Contrairement au philosophe, le mystique ne cherche pas à convaincre par des discours éloquents, mais traduit la vérité découverte par des actions. Aussi voit-il dans l'expérience concrète un critère de vérité, autrement dit une méthode de clarification des idées ou, mieux encore, un moyen d'évaluation des idées par des actions. Ce qui confirme une fois de plus son pragmatisme.

Parce qu'elle est théorique, la philosophie doit s'ouvrir aux autres domaines de savoir, notamment à la religion, pour appréhender les objets complexes qui dépassent la spéculation pure. La prise de conscience de sa propre finitude, autre raison qu'évoque Bergson, justifie la nécessité de cette ouverture à la mystique. Par exemple, pour aborder la question de la nature de Dieu, la philosophie ne peut que s'ouvrir à la mystique qui la prouve par l'expérience. C'est même un impératif car, précise-t-il, « *nous ne voyons pas comment la philosophie l'aborderait autrement* »²⁹³. Contrairement à la philosophie qui pense le concept "Dieu" comme une représentation intellectuelle, c'est-à-dire une idée ; la mystique le fait correspondre à un être réel avec lequel elle communique. Pour Bergson, l'approche mystique semble plus pertinente que la démarche philosophique. C'est dire que le Dieu des philosophes n'a aucune consistance, raison pour laquelle il reste objet de controverse entre les différentes doctrines. Il illustre son propos en décortiquant la conception aristotélicienne qui définit Dieu comme étant Pensée, conception dont les modernes ont hérité.

Par ailleurs, même si l'apport de la mystique pour la philosophie bergsonienne est considérable, il laisse de côté des problèmes que lui-même souligne. La première objection vient de sa singularité. En effet, l'expérience mystique est une expérience singulière qui ne peut être contrôlée par d'autres. Selon lui, deux critères doivent être rattachés à cette singularité : l'honnêteté et la compétence. Même s'il convient que c'est un réel problème, il s'en réfère à la science qui pourtant cautionne cette démarche singulière, comme l'illustre son exemple avec Livingstone : « *Au temps où l'Afrique centrale était "terra incognita", la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique si celui-ci offrait des garanties suffisantes* »²⁹⁴. Certes, une comparaison peut être effectuée avec

²⁹² *Ibid.*, p. 247.

²⁹³ *Ibid.*, p. 255.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 260.

d'autres expériences sur le terrain, mais si le fait n'est pas répétitif, selon lui, la science se contente du témoignage d'un seul individu. Si parfois, la science procède par recoupement et comparaison, pour Bergson rien n'empêche de procéder de la sorte quand on étudie la mystique. Lorsqu'on compare plusieurs expériences mystiques des traits communs émergent. Leurs ressemblances et analogies confirment leur véracité sans exclure leur singularité.

Pour autant, même si l'expérience peut être recommencée, tout le monde n'est pas habilité à vérifier son authenticité. Par-là Bergson apporte une précision de taille qui explique en partie l'échec du mysticisme, quand il écrit : « *Certains, sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer* »²⁹⁵. Cette incapacité à saisir la mystique, qui a nourri beaucoup de préjugés, n'a pas été pas étrangère à Bergson lorsqu'il la voyait comme un état morbide, avant de l'étudier.

En somme, Bergson voit dans sa conciliation entre la philosophie et la mystique une entreprise périlleuse pouvant susciter des amalgames. Aussi confesse-t-il : « *Nous reconnaissons pourtant que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive* »²⁹⁶. Cette remarque permet de déduire que la mystique, comme expérience du transcendant, s'avère limitée ; elle a besoin d'être approfondie par une expérience sensible et par un raisonnement. Deux paradoxes émergent de cette finitude de la mystique. D'une part, cette finitude fait appel à une autre discipline pour secourir la mystique. Laquelle ? Dans ses conclusions du quatrième chapitre des *Deux sources*, Bergson s'adresse à la psychologie ou science de l'esprit pour étudier les capacités intellectuelles de l'humanité en général, y compris les mystiques. Mais où trouvera-t-elle ces mystiques ? Doit-elle exhiber leur reste pour analyser leur ADN ?

Le second paradoxe vient de son usage de la mystique comme garante d'une expérience. Comment Bergson peut-il souligner la limite de sa méthode mystique et l'utiliser tout de même dans sa réflexion ? Il faut comprendre par-là que le choix d'expériences du transcendant qui s'impose à lui pour échapper à la pure spéculation, trouve sa réponse dans la mystique. Cependant, à défaut de la certitude nécessaire pour la quête métaphysique, il faut se contenter de la probabilité. Ainsi, Bergson maintient la mystique comme méthode permettant d'aborder certains objets métaphysiques, notamment la question de Dieu, qu'il complètera avec son raisonnement et illustrera avec l'expérience sensible.

En réalité, c'est le recoupement de ces trois approches qui constitue la vraie méthode bergsonienne par laquelle, précise-t-il, « *la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer* »²⁹⁷. Il l'utilise dans sa métaphysique de l'amour, en faisant un recoupement de la biologie, de la philosophie et du mysticisme. Pour cela, il part de la biologie évolutionniste pour asseoir sa philosophie de la vie, qui a débouché à la question de la source originelle, question qui trouve sa réponse

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 261.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 262-263.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 264.

dans le processus de fragmentation de la conscience en torpeur, instinct et intelligence. La coexistence de l'instinct et de l'intelligence dans l'espèce humaine explique l'existence de deux manières de connaître la vie : l'intuition et le raisonnement. Ce sont ces deux modes de connaissance qu'il met en application. L'expérience mystique correspond à la première, l'intuition, que l'on a souvent écartée dans l'étude de la vie au profit de l'intelligence, ce que confirme sa déclaration :

« Il est vrai que l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct ; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique »²⁹⁸. Il ajoute : « C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification et sa destinée »²⁹⁹.

Pour lui, la faculté d'intuition, l'instinct qui entoure l'intelligence, joue un rôle crucial dans la connaissance de la vie, rôle qui a échappé à l'homme parce que tourné vers l'intelligence pratique. Or, cet instinct, en tant que source de connaissance, intuitive est tourné vers l'intérieur, ce qui lui permet de coïncider avec le principe de la vie : Dieu.

En s'adressant à l'intuition mystique, Bergson récupère cette faculté de connaître qu'il ajoute à son raisonnement. Ce qui lui donne accès aux deux moyens de connaître la vie : l'intuition et le raisonnement pour sortir la métaphysique des contradictions, en faisant d'elle une métaphysique positive. Partant de là, nous pouvons conclure que la mystique sert justement de pilier à sa métaphysique positive. Elle lui fournit les informations sur la nature de Dieu, son existence et son essence qu'il résume par le concept d'amour, quand il écrit : « Dieu est amour, et il est objet d'amour »³⁰⁰. C'est là le grand apport de la mystique qu'il transposera dans sa théorie de l'amour, pour attribuer cette nature divine au principe de la vie et de la moralité.

En contrepartie de l'objectivité que la mystique garantit à sa métaphysique, Bergson promet de rationaliser cette mystique et de confirmer son authenticité. C'est en ce sens qu'il se fait défenseur de la doctrine mystique, la distinguant de la pathologie et l'élevant au-dessus de l'intellectualité, puisqu'il la considère comme supra-intellectuelle. Cette élévation de la mystique laisse entrevoir des zones d'ombre qui cachent l'intention de Bergson. Pourquoi choisit-il l'amour comme essence divine alors que les attributs de Dieu sont nombreux ? Par intuition, il fait de l'amour le seul fondement d'une morale universelle. Il pose en premier lieu cette conviction et cherche ensuite un moyen de la démontrer. Il remonte à l'élan vital pour récupérer au passage toutes les doctrines, philosophiques, morales, religieuses et mystiques pouvant étayer ses arguments. D'où la complexité de la démonstration de sa métaphysique de l'amour.

Du point de vue chronologique, Bergson a opéré un exploit en reliant les faits mystiques, philosophiques et religieux. Mais du point de la logique, cette liaison semble problématique, ce qui justifie les nombreux débats, aujourd'hui encore, sur ce

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 268.

passage de la philosophie à la mystique et de celle-ci à la philosophie pour fonder la morale de l'amour. Du point de vue méthodologique, la démonstration bergsonienne comporte réellement des limites, raison pour laquelle le philosophe parle d'abord de vraisemblance, puis de probabilité. Il admet en toute honnêteté l'impossibilité de « *rester aussi près des faits* »³⁰¹ biologiques pour les vérifier.

Dans son humilité, Bergson reconnaît la limite de sa démonstration et invite tout philosophe à recourir à sa propre expérience pour confronter ses thèses aux siennes, comme en témoigne Jean Greisch : « *Bergson exhorte fréquemment son lecteur à vérifier en lui-même et par lui-même la justesse des hypothèses émises, comme il le fait de son côté en alléguant ses propres souvenirs intimes* »³⁰². À la fin de son ouvrage de 1932, il ajoute dans ses recommandations à la postérité de perfectionner sa pensée en comblant toutes les failles. Mais, en attendant que la philosophie postérieure accomplisse sa tâche, il considère sa méthode philosophico-mystique comme un mode de connaissance, peut-être provisoire, que la philosophie doit désormais adopter. Il conclut en ces termes :

« *Nous ne saurions trop répéter que la certitude philosophique comporte des degrés, qu'elle fait appel à l'intuition en même temps qu'au raisonnement, et que si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique. De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux* »³⁰³.

En conclusion, le dépassement de *L'évolution créatrice* peut se résumer dans l'élaboration de la nouvelle méthode qui vise la réforme de la pensée morale. En passant d'une philosophie de la vie à la fondation d'une morale de l'amour, Bergson élargit son champ philosophique à la morale, apportant ainsi sa contribution à la crise humanitaire du XX^e siècle. Là réside tout le mérite des *Deux sources de la morale et de la religion*. Or, force est de constater que les débats, suscités par sa nouvelle méthode, ont minimisé cet apport de Bergson dans l'histoire de la pensée, et nous ne pouvons que nous désoler de cette inadvertance. Lui-même voyait venir la polémique autour de sa fameuse méthode. Au moment de clore le troisième chapitre de l'ouvrage de 1932, il avertit : « *Encore une fois, elle ne plaira ni aux uns ni aux autres. On risque, à l'appliquer, d'être pris entre l'arbre et l'écorce. Mais peu importe. L'écorce sautera, si le vieil arbre se gonfle sous une nouvelle poussée de sève* »³⁰⁴. Ce fait est avéré puisque cette méthode ne manque pas de susciter des questions dans l'esprit des lecteurs. Elle l'oblige même à entrer en dialogue avec Bergson et à se positionner dans le débat. C'est dans cette optique que nous participons à ce débat sur cette méthode intuitive philosophico-mystique ou mystico-philosophique.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 272.

³⁰² GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2004, vol. 3/3 Vers un paradigme herméneutique, p. 356.

³⁰³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 272.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 282.

À notre humble avis, il semble plus judicieux de dire que Bergson établit un “mariage forcé” entre la métaphysique et la mystique pour rendre la démonstration de sa métaphysique de l'amour objective. Certes, il a élaboré une pertinente théorie de l'amour, mais quant à la méthode, elle reste à parfaire. Aussi, convenons-nous avec Karsenti que « *Les Deux sources* [...] s'aventurent dans le domaine du vraisemblable, au-delà de ce qu'une stricte démonstration, serrant la bride à chaque pas, permettrait d'avancer. On s'approche ici du saut que le philosophe se sent en droit d'accomplir, à ce stade ultime de la réflexion »³⁰⁵. Frédéric Worms partage aussi cet avis, puisqu'il lui semble que Bergson plaque réellement sa conception de la mystique, en tant qu'expérience d'ouverture dans sa philosophie, quand il affirme : « *Le philosophe ne s'est-il pas donné d'abord ce qu'il cherchait, ne plaque-t-il pas une pensée toute faite sur une histoire qui n'aurait plus rien d'un devenir et d'une nouveauté, contrairement à ses propres principes ?* »³⁰⁶ À cette question de Worms, nous répondons que Bergson s'est donné l'idée d'élaborer une morale de l'amour, comme thèse à défendre, avant de définir sa propre méthode, que nous appellerons mystico-philosophique, pour l'asseoir.

Par ailleurs, en nous appuyant sur la définition du dictionnaire qui stipule que la mystique renvoie aussi à une « *manière plus passionnelle que rationnelle d'envisager une idée, une doctrine* »³⁰⁷, nous pouvons sans risque de nous tromper affirmer que la mysticité vient de Bergson lui-même. Vu la passion avec laquelle il essaie de démontrer objectivement sa thèse, le mysticisme ne sert que d'illustration pour donner plus de poids à sa thèse. Il n'hésite pas à utiliser tous les moyens infra-intellectuels et supra-intellectuels pour défendre la morale de l'amour. Aussi pouvons-nous penser que si Bergson avait découvert d'autres domaines de savoirs plus complexes encore que la mystique, il y ferait aussi recours pour justifier sa morale.

Pour récapituler, disons que parler de la philosophie et de la mystique dans la pensée bergsonienne, en termes de compatibilité ou d'incompatibilité, c'est déplacer le débat. De fait, la conception bergsonienne de la mystique s'ancre dans sa philosophie de la vie, raison pour laquelle il la dégage de toute connotation religieuse. Cette précaution que prend Bergson impose beaucoup de prudence sur la question de son adhésion à la religion chrétienne ou encore de son apologie du christianisme.

2.2.2.4.3. La métaphysique bergsonienne : une philosophie de suspens

Bien qu'il s'inspire largement du christianisme, la pensée bergsonienne demeure irréligieuse. Si l'on considère les concepts qu'il emprunte à la religion chrétienne, ces derniers sont loin de résumer l'essence de la foi chrétienne, dont certains l'accusent de faire l'apologie dans l'ouvrage de 1932. Pour les esprits non avertis, Bergson

³⁰⁵ Introduction de Karsenti dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 80.

³⁰⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 308.

³⁰⁷ MEVEL J.-P. (dir.), *Dictionnaire Hachette*, Paris, Le Robert, 2013, p. 1091.

demeure un philosophe sympathisant du catholicisme, mais n'adhère pas à la doctrine chrétienne. Lui-même avoue dans sa correspondance ne pas épouser les dogmes qu'il ne peut comprendre, notamment la résurrection du Christ et la question du péché originel³⁰⁸. Jean-Baptiste Échivard remarque à juste titre que

« nous voyons un philosophe voulant n'être que philosophe, par respect pour sa vocation et les limites inhérentes à celle-ci, qui se pose des questions relatives à cette étape capitale de son chemin philosophique : Dieu, le Christ, la morale du Sermon sur la montagne, le sens de l'amour manifesté par la vie mystique ; ces questions sont évidemment relatives à la foi et à l'intelligibilité de ses données fondamentales et y conduisent, mais en même temps Bergson sent très bien qu'il ne s'agit plus aussi dans ces domaines de la seule philosophie »³⁰⁹.

Sortir la mystique bergsonienne de son contexte, c'est ramer à contre-courant du bergsonisme qui soutient la complémentarité des domaines de savoir. Son originalité vient justement de l'articulation d'éléments disparates pour conceptualiser ses idées. Même s'il envisageait sa conversion au catholicisme, il fait bien la part des choses entre sa philosophie et son adhésion au catholicisme qui ne sera jamais effective, puisqu'il n'a pas reçu le baptême qui confirme l'adhésion à la foi de l'Église. Malgré tous les débats sur sa conversion, débats rappelons-le posthumes, Bergson n'a pas consigné dans ses écrits philosophiques sa foi aux dogmes chrétiens pour plusieurs raisons avancées par ses confidents, en particulier Guitton, le père Sertillanges, Jacques Chevalier et son neveu par alliance Floris Delattre. Ce qui demeure certain c'est que Bergson est resté dans sa logique philosophique, tout en s'inspirant de l'expérience mystique, comme le rappelle Jean-Baptiste Échivard : « Parallèlement à ces recherches il rencontra l'expérience mystique qui l'amena aux questions morales et religieuses et lui fit comprendre l'importance de la morale chrétienne et, surtout, celle du Sermon sur la montagne de Jésus »³¹⁰. Cette ouverture à la mystique lui permet de passer de l'expérience des faits communs aux mortels à une réalité transcendante, c'est-à-dire la source de l'*élan vital* assimilable au Dieu des mystiques chrétiens.

Toutefois, cette introduction de la mystique, en tant que méthode, dans sa philosophie ne doit pas induire en erreur, car le philosophe demeure dans la logique purement philosophique. Même s'il affirme à son ami jésuite Romeyer que sa pensée est une théodicée incomplète, il distingue la philosophie de la théologie, tout en soulignant leur complémentarité. Il confesse en toute honnêteté qu'il ne peut « aller aussi loin que fait le théologien qui se fonde sur la révélation et s'adresse à la foi »³¹¹. Autant dire que la démarche bergsonienne rapproche la raison et la foi sur la question de l'existence d'un créateur de la vie, qu'il soit appelé source de la vie, Dieu ou *élan vital*. Echivard

³⁰⁸ Cf. Entretiens avec Chevalier du 8 mars 1932 et du 29 octobre 1933 dans ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 46.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 61-62.

³¹¹ Lettre à Blaise Romeyer du 24 mars 1933 dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1507.

résumé : « *C'est ainsi que convergeaient les faits objectifs que la raison naturelle peut connaître et la foi proprement dite, foi dans le christianisme dont il se rapprocha par une adhésion morale* »³¹². Tout le mérite de Bergson vient de ce rapprochement entre la mystique et la vie dans une perspective métaphysique qui s'insère dans sa préoccupation morale. Rappelons que le point de départ de sa pensée métaphysique de 1932 reste le problème de l'immoralité, problème qui est à l'origine de sa quête du sens de la vie et de sa quête du fondement métaphysique de la morale. La réponse à ces deux questions se trouve dans la métaphysique de l'amour qu'il propose, c'est-à-dire le processus de l'*élan d'amour* depuis l'impulsion initiale de la vie jusqu'à l'époque moderne et, au-delà de cette époque, à l'avènement de l'*humanité divine*.

2.3. L'ÉVOLUTION DE L'ÉLAN D'AMOUR : DE L'ORIGINE DE LA VIE A LA FIN ESCHATOLOGIQUE

La morale bergsonienne de l'amour part du principe que l'amour correspond à l'essence même de la vie, conviction que Bergson défend dans sa métaphysique de l'amour. Son raisonnement à la croisée de l'évolutionnisme, de la tradition johannique, de l'histoire et de la philosophie, démontre cette nature complexe de l'amour. Celle-ci ne peut être saisie que dans un processus dynamique, celui même de la vie en général, pour qui sait interpréter l'histoire générale de la vie. Pour ce faire, le philosophe propose de partir du processus vital, pour scruter le processus évolutif de l'amour qui lui est inhérent.

Ce processus révèle d'ailleurs que l'amour correspond à l'essence du principe originel de la vie. Pour le démontrer, Bergson se réfère à la tradition johannique qui fait de l'amour l'essence divine. Il prend ainsi position dans le débat théologique sur la nature de Dieu en adoptant la conception de saint Jean, qu'il cite explicitement dans son ouvrage *Les deux sources*. Toutefois, il convient de préciser que Bergson ne se convertit pas en théologien. Il s'inspire de la conception johannique pour diviniser l'amour qu'il élève au rang de principe originel et créateur partageant son essence avec ses créatures. Cette divinisation et cette immanence de l'amour l'autorisent à asseoir sa thèse de la présence de l'amour au commencement de la vie. Partant de cette conviction, il établit un mouvement général de l'amour, autrement dit un *élan d'amour*, qui retrace ce processus "amoureux", au sens premier du terme –c'est-à-dire ce qui est relatif à l'amour– depuis les origines jusqu'à l'espèce humaine et, au-delà même, à l'accomplissement de l'amour. Ce processus de l'amour est loin d'être linéaire à cause des obstacles qui contraignent l'élan originel de l'amour à bifurquer, dévier ou rebrousser chemin. Ce processus complexe de l'amour se perçoit aisément, aux yeux de Bergson, si l'on suit de près l'histoire de la vie. Mais avant d'exposer ce processus de

³¹² ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 62.

l'amour, il convient de définir le concept bergsonien d'*élan d'amour* qui est en la clé de lecture.

2.3.1. De l'élan vital à l'élan d'amour

2.3.1.1. **Le dédoublement de l'élan** originel en vie et en amour.

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson adhère à l'évolutionnisme en soutenant l'existence d'un processus historique de la vie. Cette adhésion lui permet d'asseoir sa thèse de l'évolution créatrice et son ontologie, car l'être absolu se confond avec la *Vie*. Or, ce concept englobant renvoie à une généralité difficile à saisir comme telle, sans retomber dans l'intellectualisme pur contre lequel s'insurge sa philosophie positive. Il opère une rupture notoire avec ce courant théorique, en conceptualisant la *Vie* à partir de la notion d'individualité. Comme le remarque Arnaud François, Bergson s'appuie sur les théories transformistes qui exposent les faits concrets de la continuité des êtres vivants depuis l'origine, faits grâce auxquels est reconstitué le courant général de la vie, c'est-à-dire la vie "supra-ou trans-individuelle"³¹³, pour asseoir sa philosophie de la vie.

Si, dans son chef-d'œuvre de 1907, le processus de la vie a abouti à la création de la personnalité, Bergson n'avait pas encore dit son dernier mot sur l'être. Tout se passe comme s'il posait une conclusion partielle en attendant le cours de l'histoire. Mais en réalité, le philosophe peut-il procéder autrement si sa pensée de la vie se veut objective, c'est-à-dire appréhender la vie dans sa dynamique réelle, puisqu'elle continue à s'écouler ?

Son hésitation entre l'esthétique et la morale laisse clairement entrevoir d'autres possibilités d'interpréter la vie. Bergson ne s'enferme pas dans l'évolutionnisme scientifique et mécaniste de ses devanciers, mais s'offre une liberté de pensée qui l'autorise à appliquer le principe évolutionniste à d'autres déterminations de la vie humaine, comme la morale, la religion et la politique. On comprend dès lors sa définition qui stipule qu'une théorie évolutionniste « *consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire logique entre les formes, il y a aussi un rapport de succession chronologique entre les espèces où ces formes se matérialisent* »³¹⁴. De cette définition, il tire deux conclusions. La première c'est l'idée d'une évolution de la Pensée, et la seconde c'est celle d'une évolution de l'amour, que nous développerons plus loin.

³¹³ Cf. FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin, coll. « Etudes & commentaires », 2010, p. 33.

³¹⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 25.

Revenons à l'idée d'une évolution de la pensée qu'il confond tantôt avec la conscience, tantôt avec l'intelligence, quand il avance qu'« *il faudrait bien encore supposer une évolution quelque part—soit une Pensée créatrice où les idées des diverses espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la Terre* »³¹⁵. Cette évolution peut se comprendre de deux manières. Elle peut, d'une part, renvoyer à l'évolution psychologique ou spirituelle exposée dans la première partie de notre travail ; d'autre part, à la philosophie bergsonienne prise dans son ensemble. De fait, cette pensée créatrice ressemble à celle de Bergson, lorsque nous suivons son évolution entre 1907 et 1932. Elle correspond bien à une pensée qui évolue au fil des événements historiques, puisque son positivisme le pousse à penser la vie dans son historicité et l'être dans son élan créateur. En somme, si la philosophie a pour but de penser l'être dans sa complexité, l'ontologie bergsonienne s'inscrit dans cette optique sans diluer son essence.

La particularité de son ontologie demeure dans l'essence même de l'être qu'il définit par l'acte créateur. Chez lui, l'être ne peut être appréhendé sans la création et l'imprévisibilité qui le caractérisent. Il se donne à voir comme une évolution incessante, entraînant dans son mouvement tous les êtres organisés. Quand le vivant parvient à la vraie connaissance de l'être, il le perçoit comme ce grand tourbillon dans lequel les vivants tournent sur eux-mêmes. Cette conception bergsonienne de l'être, conciliant être et mouvement grâce au processus de création, explique l'unité de la vie ou la totalité du réel. Cette totalité primitive rétablie par Bergson se présente sous forme de *Conscience* coextensive à la vie universelle parce que, souligne-t-il, « *l'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute* »³¹⁶. Ce qui revient à dire qu'elles possèdent une même source que l'on ne peut saisir que par intuition, c'est-à-dire par un acte réflexif de la conscience individuelle sur elle pour plonger dans son intériorité et coïncider avec elle. Cette conscience découvre alors cette unité sous forme d'acte de création qui opère dans l'univers et en elle-même ce qui donne, selon Worms, un double sens à la création : « *la création active et positive par rassemblement de la totalité de notre vie dans un acte temporel unique, mais aussi la création qu'engendre son arrêt même et dont l'effet est la structure dispersée et spatiale de notre personnalité* »³¹⁷. Pour résumer, disons que l'élan créateur est à l'origine de la matière, de l'intelligence et de la création de *soi*.

Bergson propose une première lecture psychologique de cette création, dans laquelle il retrace l'évolution de l'intelligence cherchant à se déployer à travers les différentes formes de vie, pour parvenir à la conscience de soi chez l'homme. Dans cette première version, la création atteint son objectif dans l'humanité, faisant d'elle la dernière espèce créée.

Remarquons que, même si Bergson parle de la mystique « *comme la création d'une nouvelle espèce composée d'un individu unique* »³¹⁸, il n'affirme pas l'existence d'une quatrième

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

³¹⁷ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 232.

³¹⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

espèce qui s'ajouterait aux trois conventionnelles que compte l'arbre de la vie. Pour lui, la création se continue, mais autrement à l'intérieur même de l'humanité. Sans nul doute cette continuation demeure métaphysique et morale. Aussi convenons-nous, à la suite de Worms, que la vie devient chez Bergson « *source même de la destination métaphysique et morale de l'homme* »³¹⁹. Pour le comprendre, il faut revenir à la création spirituelle de l'homme.

Rappelons ici que Bergson se démarque de l'évolutionnisme scientifique, pour s'orienter dans une quête métaphysique de la vie, en spiritualiste. Son passage de l'évolution de la vie en général à celle de la conscience s'effectue par analogie. Il part du principe que les formes nouvelles surgissent toujours des cendres des précédentes, tout en se différenciant fondamentalement d'elles, pour en déduire l'existence d'un élan continue dépassant tous les vivants. Dans cet élan vital ou dynamique universel, ajoute François, « *ni l'individu vivant, ni la vie en général n'introduisent donc de rupture ou de saut dans la trame des causes à effets* »³²⁰. Cette causalité bergsonienne perceptible *a posteriori* s'applique à toutes les déterminations de la vie, notamment à la conscience et même à l'amour.

En fait, si cette causalité s'applique à la conscience, rien n'empêche de l'appliquer aussi à l'amour, en tant que détermination de la vie. Partant de l'analogie, Bergson soutient l'existence implicite d'un processus d'amour qui s'inscrit dans une dynamique identique à celle de la conscience. Ce processus de l'amour est inhérent à la vie depuis les origines, raison pour laquelle sa présence dans le règne végétal et le règne animal est probable, mais virtuelle. L'amour préexiste aussi à l'humanité. Ce que celle-ci révèle c'est la manifestation de formes supérieures de l'amour. Autrement dit, c'est dans l'âme humaine que cet *élan d'amour* se déploie pleinement, c'est là qu'il se donne réellement à voir dans sa progression et dans ses stagnations. Plus concrètement, dans la logique bergsonienne, une âme qui aime les autres, progresse et évolue vers la finalité de la vie, c'est-à-dire l'amour universel. Elle symbolise le triomphe de l'élan créateur.

À l'opposé, une âme qui tourne en rond, incapable de sympathiser avec les autres âmes et la nature³²¹, représente un arrêt de l'*élan d'amour*. Pour autant, son flux ne s'estompe pas, car cet élan continuera son chemin en contournant cette âme, faute de pouvoir l'emporter dans son élan. Parce que cet arrêt menace son être, l'*élan d'amour* tentera de vaincre sa résistance pour s'accomplir. Il finira par créer d'autres individus qui réussiront à porter de l'avant cette âme réticente. D'où l'optimisme bergsonien face à l'espèce humaine car, dans sa pensée, il suffit que quelques êtres vivent de cet amour pour que celui-ci se perpétue.

À la lumière de cette théorie, Bergson se propose d'interpréter toute l'histoire de l'humanité. Dans son herméneutique de l'Europe de l'entre-deux-guerres, il explicitera ce processus parfois tragique de l'*élan d'amour*, comme un processus continu qui traverse la vie, processus au cours duquel l'amour prend des formes variées et

³¹⁹ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 229.

³²⁰ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, op. cit., p. 36.

³²¹ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 50.

complexes, latentes d'abord, puis effectives. S'il est resté méconnu des hommes c'est justement parce que ses manifestations, parfois antinomiques, cachent son essence. Or, la vie poursuit un *élan d'amour*, même dans les pires tribulations. Pour le comprendre, il faut remonter à sa source et, là encore, l'amour se dévoile comme essence de cette source originelle. Selon Bergson, le grand mérite des mystiques réside dans cette découverte par la pratique, bien qu'ils ne puissent la conceptualiser. Ainsi, l'apport de la mystique se résume dans le dévoilement d'une autre dimension de l'acte créateur que nous appellerons l'*amour*³²². De là, nous concluons que l'élan créateur s'est dédoublé en *élan vital* et *élan d'amour* mais, dans ce dédoublement, l'unité primitive, c'est-à-dire la Vie, se conserve.

Par ailleurs, le parallélisme qu'établit Bergson entre sa théorie de la vie et celle de l'amour, nous autorise à penser la théorie de l'amour sur le modèle de celle de la vie. De ce fait, nous emprunterons la même démarche que celle utilisée pour exposer l'évolution de la vie dans notre première partie. Nous définirons d'abord le principe de cette évolution, l'*élan d'amour*, avant de parcourir les grandes étapes du processus de l'amour, qui sont au nombre de trois. Le choix de trois étapes se justifie par notre volonté de respecter la classification conventionnelle des espèces. Ainsi, nous exposerons les formes végétale et animale de l'amour dans un premier temps, et la forme humaine de l'amour. Vu les disproportions entre les deux premières formes que Bergson mentionne brièvement et le processus de l'amour dans l'humanité, qu'il développe longuement, nous nous attarderons davantage sur le dernier. Mais tout d'abord que faut-il entendre par "*élan d'amour*" ?

L'*élan d'amour* possède les mêmes caractéristiques que l'*élan vital* puisque l'auteur même établit plusieurs similitudes entre les deux, avant de les distinguer. Comme l'*élan vital*, il semble plus judicieux de présenter l'*élan d'amour* comme une image qui englobe différentes acceptions réductibles à deux. Il se conçoit comme un processus général et comme un élan créateur. Aussi, nous pouvons nous inspirer des acceptions de l'*élan vital* exposées dans la première partie de notre travail, pour élucider le concept d'*élan d'amour*.

2.3.1.2. **L'élan d'amour, l'autre face de l'élan vital**

Dans la pensée bergsonienne, l'*élan vital* et l'*élan d'amour* renvoient aux deux principes explicatifs du même processus de la vie. Ils dégagent deux orientations, biologique et morale, complémentaires de la vie. Si l'on se réfère à son ouvrage de 1932, on peut considérer que le processus vital englobe, d'une part, la vie dans son ensemble depuis l'impulsion initiale, en passant par le règne végétal et le règne animal jusqu'à l'homme, ce que nous appelons le sens biologique. D'autre part, il englobe le processus de l'amour depuis ses origines jusqu'à l'homme, en passant par "l'amour végétal"

³²² Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 245.

et "l'amour animal", pour aboutir à la morale fondée sur le sens métaphysique de la vie : l'amour.

C'est dans cette optique que sa théorie de l'amour se décline comme un mouvement de pensée qui relie le principe originel à l'ensemble des êtres vivants. L'originalité de cette pensée vient de la nature de l'amour que l'auteur fait coïncider avec l'essence du principe créateur, l'essence de la vie et de l'humanité. En convertissant toutes les composantes de l'univers en amour, Bergson les insère dans un seul élan qu'il appelle l'*élan d'amour*. Il fait transiter cet élan dans les âmes où il œuvre pour gagner l'humanité entière. Cette traversée intérieure de l'amour, semblable à celle de la taupe de Hegel, demeure cachée aux yeux du monde. Mais, parce que c'est l'amour qui soutient l'histoire humaine, elle doit être perçue avec un regard positif : comme une actualisation de l'*élan d'amour* concomitante à celle de la vie. De ce point de vue, cet élan renvoie à un processus.

2.3.1.2.1. **L'élan d'amour comme processus**

Dans le premier chapitre de l'ouvrage de 1932, où le concept "*élan d'amour*" fait sa première apparition dans le corpus bergsonien, il définit d'abord le processus évolutif de l'amour en général. C'est, du moins, ce qui ressort des propos de l'auteur, quand il déclare que des âmes portent « *l'humanité en général dans un élan d'amour* »³²³. Le philosophe soutient ainsi l'existence d'un élan, c'est-à-dire un flux d'amour dans lequel progressent les âmes. Ce flux n'est pas créé par les âmes, il trouve sa source dans la Vie même, tout comme l'*élan vital*. Nous dirons même qu'il dépasse les âmes, bien qu'il coule à l'intérieur d'elles, comme un canal cherchant à gagner l'humanité entière. Pour le saisir, il faut coïncider avec lui, car il se dévoile comme un mouvement général continu à étudier comme tel, dans sa totalité et son flux. Tel est le conseil de Jankélévitch : « *Il faut se le donner d'abord, et tout d'un coup* »³²⁴. Dans son article "Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson" paru un an après la publication de l'ouvrage éponyme, Jankélévitch nous livre, une exégèse de l'amour bergsonien qui laisse transparaître l'idée d'un processus unique et indivisible. Il part du parallélisme entre *Les Deux sources de la morale et de la religion* et *Matière et mémoire* pour montrer que l'amour, qu'il nomme "la charité pure", se présente comme un mouvement insécable égal à lui-même. Essayer de le comprendre à partir d'autres sentiments est une entreprise déjà vouée à l'échec. De même que le mouvement ne peut être obtenu par une recomposition des instants qui le composent, ainsi en est-il de l'amour, il doit être saisi en bloc. Pour convaincre, le disciple de Bergson donne l'image de l'amour pour une femme. Il écrit :

« *L'amour ne commence pas par l'amitié, mais par lui-même : "Tout de suite ou jamais !" [...] Entre le langage de l'amitié et le langage de l'amour la distance est [...] infranchissable : nous*

³²³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

³²⁴ Jankélévitch, « *Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson* » dans *Ibid.*, p. 672.

essayons de la combler par des transitions insensibles ou des artifices analogues aux "petites différences" du darwinisme. »³²⁵.

Même si ses propos sont réfutables, puisque l'amour peut naître de l'amitié, ce que nous retenons de son commentaire, c'est la distinction qui s'impose dans la théorie bergsonienne entre l'amour comme sentiment et l'amour en tant que principe et fondement de la morale. De fait, l'amour principal se donne à voir rétrospectivement dans l'histoire de l'humanité. Il est un amour universel, l'amour du genre humanité dans sa totalité. Même si Jankélévitch n'emploie pas la notion d'*élan d'amour*, sa perception de l'amour bergsonien fait écho à cette image d'*élan d'amour*.

Ce mouvement d'amour apparemment interne, puisqu'il progresse dans les âmes, se donne aussi à voir de l'extérieur sous forme de sociabilité. Tout en cherchant l'union des âmes, cet élan regroupe matériellement les hommes. Ses formes les plus élémentaires, c'est-à-dire celles voulues par la nature, correspondent au regroupement familial et au regroupement social³²⁶. Cette double progression, intérieure et extérieure de l'amour se traduit par les images de la poussée intérieure et du flux historique, ce qui l'apparente au mouvement vital que Bergson illustre avec l'image de la main et de la limaille de fer. Ce dédoublement de l'action de l'*élan d'amour* nous permet de comprendre le processus évolutif de l'amour que décrit le philosophe par la suite, puisqu'il considère que cet élan traverse la nature depuis l'origine de la vie jusqu'à l'humanité où elle atteint sa forme la plus élevée, ainsi qu'il l'affirme :

*« Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées pour pousser l'humanité en avant »*³²⁷.

Dans cette assertion, où Bergson parle de l'amour comme d'une force qui se manifeste, transparait clairement l'idée d'un processus de l'amour implicite à l'évolution vitale. Notons cependant que ce dévoilement du processus d'amour s'opère de manière éparse et diffuse, tout au long de l'ouvrage de 1932, que nous tenterons tout de même de systématiser. Pour le moment soulignons que l'élan bergsonien de l'amour se présente comme une tendance qui cherche à s'actualiser pour atteindre des formes de plus en plus élevées. De là, nous pouvons déduire que l'amour bergsonien n'est pas l'apanage de l'homme, mais une propriété immanente à la vie, tout comme la conscience.

Ainsi, amour et conscience représentent les deux manifestations de la vie, si l'on suit de près le parallélisme qu'établit Bergson entre la Conscience universelle et l'Amour présents à l'origine de la Vie. De même que l'immanence de la Conscience explique les différentes formes de conscience : torpeur, instinct et intelligence ; de même l'immanence de l'Amour explique la capacité d'aimer à des degrés différents

³²⁵ Jankélévitch, « Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson » cité dans *Ibid.*

³²⁶Cf. *Ibid.*, p. 248.

³²⁷ *Ibid.*, p. 48.

dans tous les vivants. Dans la théorie bergsonienne, toutes les formes d'amour coexistent virtuellement dans l'*élan d'amour* avant de se dédoubler, conviction qui l'autorise à élargir l'amour à l'ensemble des êtres cosmiques. Il n'hésite pas à relier l'amour originel, "l'amour végétal", "l'amour animal", l'amour humain et l'amour mystique dans ce grand flux de l'amour.

Précisons toutefois que cet élan de l'amour connaît, dans son parcours, des sinuosités identiques à celles de la vie confrontée à la matérialité. Tout comme l'*élan vital*, l'*élan d'amour* reste confronté à la résistance de la matière qui l'oblige à se réadapter en permanence. C'est de cette réadaptation que se créent des espèces nouvelles dans la vie, mais aussi des différences entre les êtres issus du processus vital. Aussi, la différenciation et la disproportion de la présence de l'amour dans les êtres vient de cette matérialité. En résumé, dans son déploiement de l'état virtuel à son actualisation, l'amour traverse des obstacles qui affectent son évolution, mais sans altérer son essence puisqu'il est principe ; d'où la seconde définition du concept bergsonien d'*élan d'amour*.

2.3.1.2.2. **L'élan d'amour** comme principe créateur

La notion d'*élan d'amour* renvoie au principe créateur et à la source de la vie. Quand Bergson parle de l'*élan d'amour* comme un courant traversant la vie, il insiste aussi sur sa source qu'il désigne, dans le cas du mystique, "l'amour de Dieu"³²⁸. Cette connotation religieuse, tributaire de son allusion à la mystique chrétienne, prototype de la mystique complète, ne doit pas pour autant induire en erreur, car ce n'est pas la divinité qui l'intéresse particulièrement mais, comme nous l'avons souligné plus haut, la méthode qu'est la mystique. Il écrit à cet effet :

« Nous avons bien affaire à la seconde méthode, mais c'est de l'expérience mystique qu'il s'agit. Nous voulons parler de l'expérience mystique envisagée dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation. Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit »³²⁹.

Ce qui ressort de son assertion, c'est que la mystique ouvre directement à une réalité métaphysique, elle laisse transparaître l'écoulement d'un flot d'amour jailli d'une source. Peu importe le nom qu'on lui donne, "Dieu" ou l'*élan vital*, pourvu qu'on saisisse sa fonction, son statut de principe originel de la vie. Faut-il rappeler que si Bergson assimile l'*élan vital* à Dieu, c'est parce qu'en tant que créateur, l'élan possède l'apanage divin. En effet, dans la tradition religieuse, l'acte de créer est attribué à Dieu. Gouhier attribue même aux philosophes chrétiens l'idée d'un Dieu créateur comme étant la cause première, idée inspirée par Platon et Aristote. Comme il l'affirme, « créer, pour la raison comme pour la foi, étant le privilège de Dieu, toute cause sera divine dans la mesure où son efficacité signifie création de quelque chose »³³⁰.

³²⁸ *Ibid.*, p. 248.

³²⁹ *Ibid.*, p. 101.

³³⁰ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 86.

Bergson s'approprié cet acte de création en le dépouillant de sa connotation religieuse, il en fait d'abord un acte constitutif de l'être, une propriété de l'*élan vital* et, par conséquent, un acte naturel. Ainsi, il laïcise l'acte de création qu'il attribue aux créateurs d'abord, avant d'en faire un acte divin, comme le souligne Gouhier : « Bergson [...] constate qu'il existe des créateurs bien avant de se demander s'il existe un Créateur, et ce dernier ne pourra apparaître qu'au sommet d'une hiérarchie de créateurs ». ³³¹ Cet acte de création, au cœur de sa philosophie de la vie, sera aussi au cœur sa métaphysique de l'amour.

En convertissant l'*élan vital* en *élan d'amour*, le philosophe établit une corrélation entre création et amour. Cette corrélation lui permettra, dans *Les deux sources*, d'expliquer tout le processus de création de l'amour à partir de la création vitale, processus dans lequel la mystique devient la charpente. Dans sa pensée, création et amour sont indissociables, puisque l'amour se dévoile comme principe créateur. Telle est la leçon que l'on peut tirer de sa conception mystique. Cette dernière, en tant que méthode, révèle que l'amour est « d'essence métaphysique » ³³². Abstraction faite de la polémique sur la mystique bergsonienne, c'est cette essence de la source dévoilée par la mystique qui importe le plus, car elle donne tout son sens à sa métaphysique. Elle explique la provenance de l'amour qui parcourt la vie, entraînant les êtres cosmiques dans son élan. D'ailleurs, si l'on se réfère au premier chapitre de l'ouvrage de 1932, articulé essentiellement autour du concept "Amour" ³³³, l'auteur y pense l'amour comme une source, un flux et un principe de mouvement et d'action. Toutes ces dimensions se compènetrent dans sa théorie de l'amour, permettant ainsi à Bergson de conserver l'unité originelle de l'amour, et même celle de la vie car, pour lui, l'unique source demeure la Vie.

Partant de cette unification, nous pouvons déduire que la vie est un ensemble de déterminations qui s'actualisent progressivement, laissant entrevoir plusieurs de ses dimensions dans un seul et même processus. Ainsi, qu'il soit appelé "*élan vital*" ou "*élan d'amour*", c'est le même élan créateur, manifesté sous ces deux aspects, qui est à l'œuvre dans la vie d'autant plus que, soutient Bergson, l'amour « paraît être l'essence même de l'effort créateur » ³³⁴. Même s'il nuance ses propos, il fait de l'amour l'essence du principe créateur. Or, si l'amour est l'essence de l'effort créateur, qu'il appelle par ailleurs "*l'élan vital*", nous en concluons que Bergson fait de l'*élan vital* l'équivalent de l'*élan d'amour*, convertissant l'*élan vital* en *élan d'amour*. Il va de soi que, dans cette conversion, l'élan créateur ne perd aucune de ses caractéristiques. Ce qui revient à dire que l'*élan d'amour* possède les mêmes caractéristiques que l'*élan vital*. En un mot, il est l'autre face de l'*élan vital*.

Cette identité établie confirme notre hypothèse : l'*élan d'amour* peut être considéré comme un élan qui se retrouve chez les plantes, les animaux et les humains. Aussi, est-il à l'origine des différentes formes d'amour et ce, après plusieurs arrêts et

³³¹ *Ibid.*, p. 88-89.

³³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 248.

³³³ Cf. *Ibid.*, p. 102.

³³⁴ *Ibid.*, p. 97.

déviations. Parce qu'il se définit comme un principe de différenciation, l'*élan d'amour* renvoie à une tendance, tout comme l'*élan vital*. Il englobe l'amour dans toutes ses dimensions qu'il contient virtuellement. Pour être plus explicite, nous assimilons l'amour bergsonien à un terme générique qui englobe l'amour, l'amitié, la sollicitude et la fraternité, comme ses manifestations particulières, ou encore à une poussée intérieure qui porte la vie vers des formes d'amour de plus en plus élevées. Cependant, à la différence de l'*élan vital* qui crée des espèces, l'*élan d'amour* crée des formes d'amour de plus en plus ouvertes ou universelles, raison pour laquelle Bergson voit dans la fraternité universelle, le sommet de la création de l'amour. Ainsi l'amour devient aussi le principe explicatif et le moteur du progrès moral de l'humanité.

En outre, ce rôle de principe attribué à l'amour, permet à Bergson d'expliquer les déviations meurtrières de l'humanité. Autrement dit, sa métaphysique de l'amour lui permet de démontrer que la haine meurtrière de la guerre de 1914 ne représente qu'une déviation humaine de l'essence originelle qu'est l'amour. Malgré ces déviations, le mouvement général de l'amour demeure réel, indivisible et continu. Par conséquent, croire que la haine et l'immoralité réussissent à anéantir l'existence humaine, c'est méconnaître l'*élan d'amour*, ce principe intérieur qui anime le mouvement vital. D'où l'optimisme invétéré de Bergson.

Pour conclure, rappelons que les concepts bergsoniens d'*élan vital* et d'*élan d'amour* peuvent être considérés comme synonymes pour deux principales raisons. D'une part, le philosophe français fait de l'*élan vital* le principe de l'évolution de la vie, qui explique son passage de l'unité originelle à la diversité des effets. Dans cette même logique, il fait de l'*élan d'amour* le principe explicatif du procédé par lequel l'amour se construit, en passant d'une unité originelle à la diversité, de l'amour latent du règne végétal et du règne animal, à l'amour humain et divin, en passant par des paradoxes. D'autre part, les deux principes bergsoniens rendent compte de deux réalités essentielles et irréductibles de la vie. Si le concept d'*élan vital* rend compte de la réalité vitale dans sa dynamique ; l'*élan d'amour*, quant à lui, met en exergue le sens de la vie qu'est l'amour. Somme toute, les deux concepts servent à expliciter le phénomène vital et "amoureux" dans son essence et son progrès.

Néanmoins, cette analogie ne cache pas les divergences entre les deux principes. En réalité, Bergson cherche à établir un dépassement à l'intérieur de sa métaphysique de la vie, que ce dépassement soit perçu comme continuité ou rupture. C'est dans cette logique qu'il nous conseille de lire *Les deux sources* indépendamment du reste de son corpus. Pour nous, ce dépassement peut se résumer dans le passage du concept d'*élan vital* au concept d'*élan d'amour*.

2.3.1.3. *L'élan d'amour* comme dépassement de l'*élan vital*

Le concept d'*élan d'amour* est un principe métaphysique qui trouve son origine et sa justification dans la théorie bergsonienne de la vie. Cette conviction nous pousse à croire que la théorie bergsonienne de l'amour ne peut se comprendre sans celle de la

vie, ni l'*élan d'amour* sans l'*élan vital*, ni *Les deux sources* sans l'ouvrage de 1907, *L'évolution créatrice*. Si Bergson fait de l'espèce humaine le sommet de la création c'est essentiellement grâce à l'intelligence, cette faculté d'adaptation certes, mais surtout grâce à sa capacité à se transformer moralement. Le philosophe considère les actions morales, ou "créations morales" comme d'ordre supérieur. Il demeure convaincu que la personnalité morale est la plus belle création de la vie, faisant ainsi résider la véritable grandeur l'homme dans sa moralité fondée sur l'amour.

En tant qu'essence de la vie, l'amour lui apparaît donc comme principe originel d'un processus semblable au processus vital source de transformation. Ainsi Bergson fait de l'amour le sens même de la vie, s'appuyant sur les doctrines transformistes. Il associe la dimension biologique et la dimension métaphysique de la vie dans sa pensée, association qui explique la cohabitation de l'*élan vital* avec l'*élan d'amour* dans un premier temps, puis l'identification des deux. Du point de vue biologique, l'amour, en tant que détermination de la vie, devient l'équivalent de la vie ; mais du point de vue métaphysique, l'*élan d'amour* dépasse l'*élan vital*, si l'on considère qu'il fait de l'amour le fondement moral qui hissera l'humanité à la divinité, tandis que l'*élan vital* la hisse à "*l'humanité humaine*", c'est-à-dire à l'humanité opposée à *l'humanité divine*. Cette distinction entre *humanité divine* et *humanité humaine* établit une hiérarchie de valeurs entre les deux et fixe à l'humanité un nouveau sommet dans son évolution. Pour atteindre cette finalité, elle doit prendre conscience de la supériorité de l'amour, ce qui confirme la place prééminente de l'amour dans la métaphysique bergsonienne. C'est ce qui apparaît à l'analyse de sa définition de l'amour en 1932.

2.3.1.3.1. **L'amour** comme émotion créatrice ou émotion supra-intellectuelle

L'essence de l'amour, en tant que principe, est définie par Bergson comme une émotion, c'est-à-dire « *un ébranlement affectif de l'âme* »³³⁵ qu'il distingue de la notion d'agitation. Celle dernière possède, à ses yeux, une connotation négative, car elle renvoie à la superficialité et à la dispersion, tandis qu'un ébranlement provoque « *un soulèvement des profondeurs* »³³⁶. Autrement dit, il bouleverse profondément l'être tout entier tandis que l'agitation ne l'affecte que partiellement et superficiellement. De cette définition, il ressort que l'amour-émotion est une réalité intérieure, un état d'âme qui se traduit extérieurement comme une inclination, une tendance à aller vers autrui. À ce titre, l'émotion renvoie au sentiment ; c'est dans ce sens que Bergson considère les deux termes comme synonymes d'abord, avant de les distinguer.

Le philosophe poursuit sa définition en distinguant deux espèces d'émotion, ou de sentiment, que sont *l'émotion infra-intellectuelle* et *l'émotion supra-intellectuelle*. La première correspond au sentiment éprouvé par un sujet, sentiment né à la suite d'une représentation intellectuelle de l'être aimé. Contrairement à la seconde émotion, ce

³³⁵ *Ibid.*, p. 40.

³³⁶ *Ibid.*

sentiment infra-intellectuel évacue aussitôt la représentation intellectuelle qui l'a suscitée, laissant libre cours à la sensation. Comme le remarque Bergson, la sensation « résulte d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même »³³⁷. Ce qui caractérise cette *émotion infra-intellectuelle* ou sensation c'est son incapacité à créer ou à produire d'autres idées.

À l'opposé, l'*émotion supra-intellectuelle* se définit par sa capacité à créer des idées. Née de manière spontanée dans une âme, elle fait appel à l'intelligence et à la volonté de celui qui l'éprouve, puisqu'elle sollicite l'effort personnel et sa créativité pour parvenir à sa fin. Elle se distingue de la première, parce qu'étant génératrice d'idées et d'actions, ce qui lui permet de poursuivre l'effort de création à deux niveaux : dans la personnalité et dans l'univers. Elle participe à la création de soi par soi et à celle de l'univers, au nom du principe d'immanence qui sous-tend toute la théorie de la création de Bergson. Parce que la personnalité est une partie du tout, toutes ses émotions se répercutent dans l'univers, toutes ses actions affectent la vie en général. En ce sens, l'évolution psychologique, spirituelle et sociale de l'humanité et l'histoire de la vie paraissent en symétrie dans sa philosophie.

Cependant, il faut préciser que l'essence de cette émotion ne réside ni dans ses manifestations extérieures ni dans l'objet aimé, car elle les dépasse. Pour être plus précis dans son propos, Bergson distingue l'amour, comme simple sentiment, de l'essence de l'amour qu'il nomme *émotion*. Il établit même une différence de nature entre les deux. De fait, bien que l'amour-émotion puisse naître de l'attraction de l'objet, autrement dit de la sensation qu'un objet peut susciter en nous, il la dépasse. Pour convaincre, l'auteur des *Deux sources* donne l'exemple de l'amour conjugal qui peut naître d'un contact physique certes, mais qui s'approfondit autrement. Il note à ce propos : « De tout temps, la femme a dû inspirer à l'homme une inclination distincte du désir, qui y resterait cependant contiguë et comme soudée, participant à la fois du sentiment et de la sensation »³³⁸. Cette illustration ne doit cependant pas nous induire en erreur, car l'amour véritable dépasse cet amour conjugal, amour naturel habituellement considéré comme étant le plus élevé. Pour lui, l'amour possède une autre nature qu'il cherchera à dévoiler, ce que rappelle dans *L'évolution créatrice*, l'unique passage antérieur qui mentionne son projet métaphysique sur l'amour, quand il écrivait : « Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait le secret »³³⁹. Ces propos témoignent que Bergson va au-delà de cet amour érotique, puisqu'il recherche un amour supra-intellectuel.

C'est là, pour nous, une des originalités de cette théorie de l'amour. Nous convenons avec Waterlot qu'« une des difficultés propres à notre monde (ou, plus exactement, à notre mode de civilisation) est que nous nous sommes obnubilés par cette forme d'amour, c'est-à-dire par l'inclination érotique de l'un vers l'autre, ordinairement d'un sexe vers l'autre »³⁴⁰. Nous irons

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 38-39.

³³⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 129.

³⁴⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 262.

même plus loin en affirmant que toute notre civilisation, en plus d'être aphrodisiaque comme le dénonce Bergson, est devenue plus érotique que jamais.

En réalité, l'amour-émotion n'a pas réellement d'objet spécifique, car il s'élargit toujours pour dépasser tous les objets qu'il embrasse. Ce qui revient à dire qu'il ne dépend pas de l'humanité qui n'est qu'un objet parmi d'autres. Cette passion est antérieure à l'âme humaine ; lorsqu'elle émerge dans l'âme, elle continue à se dilater et à se propulser de l'avant. Elle se présente comme une puissance impulsive qui conduit toujours vers le progrès, raison pour laquelle le philosophe la perçoit comme « *l'enthousiasme d'une marche en avant* »³⁴¹. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, cet amour a pour finalité de relier tous les individus et toutes les espèces vivantes entre eux. Ainsi, l'amour bergsonien se définit comme une unité qui englobe et dépasse les amours particuliers. Autant dire qu'il est cet amour-principe qu'il invite à découvrir en revenant à la source même de la vie.

Par ailleurs, la distinction qu'opère Bergson entre les deux types d'émotions, l'*émotion infra-intellectuelle* qu'il appelle sensation pour réserver à l'*émotion supra-intellectuelle* le vocable "émotion", lui permet d'asseoir sa critique de la psychologie intellectualiste à qui il reproche de confondre l'émotion, c'est-à-dire le sentiment, et l'objet. Pour lui, ces psychologues définissent « *les états d'âme par les objets auxquels ils sont attachés : amour de la famille, amour de la patrie, amour de l'humanité* »³⁴² comme si l'amour se réduisait aux objets aimés. Il les critique surtout à cause de leur conception erronée de la femme. Rappelons que cette psychologie fait de la sensibilité le propre de la femme et l'intelligence celui de l'homme. Ce qui autorise à penser que la femme demeure inférieure à l'homme et simple objet de désir. C'est cette émotion de la psychologie intellectualiste qu'il qualifie d'*émotion infra-intellectuelle*.

Cette différenciation arbitraire des sexes donne à Bergson l'occasion d'exposer sa propre conception des deux sexes et de la femme. Il affirme sans ambages que « *la femme est aussi intelligente que l'homme* »³⁴³ et, par conséquent, elle possède la sensibilité et l'intelligence au même titre que l'homme. Mais la suite de ses propos semble jeter le doute sur cette égalité entre l'homme et la femme. En réalité, il accorde à chacun genre, mais à des degrés variés, la sensibilité et l'intuition, comme le remarquent ses commentateurs quand ils soulignent que, chez lui, la femme est moins apte à l'intuition philosophique. Elle a

« *moins développé sa sensibilité parce qu'elle l'a restreinte à des objets plus limités, notamment à travers l'instinct maternel* »³⁴⁴ et ils ajoutent : « *Tout se passe comme si Bergson réservait l'instinct aux femmes et l'intuition aux hommes, de façon à définir une sphère propre à "l'intuition philosophique"* »³⁴⁵.

³⁴¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 49.

³⁴² *Ibid.*, p. 34.

³⁴³ *Ibid.*, p. 41.

³⁴⁴ Note 91 dans *Ibid.*, p. 390.

³⁴⁵ Note 91 dans *Ibid.*

En somme, Bergson fait de l'amour-émotion l'origine même de la vie et de ses différentes déterminations. L'image de l'*élan d'amour* peut parfaitement illustrer ce processus de création. En effet, l'essence de l'émotion bergsonienne dépasse la simple passion. Elle dispose d'une puissance créatrice identique à celle de l'*élan vital*, mais semble le dépasser encore si l'on considère que Bergson fait de la création morale le sommet de la vie. Il va jusqu'à dire : « *Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation, en général, cela ne nous paraît pas douteux* »³⁴⁶. Cette émotion correspond à l'*émotion supra-intellectuelle* génératrice d'idées, qui n'est autre que l'amour ouvert qui propulse l'humanité dans sa création. Rappelons-le, cette création a une portée double, interne et externe. Ce dédoublement de son action se traduit par la création d'une culture, c'est-à-dire l'ensemble des acquisitions intellectuelles, techniques, esthétiques, morales et religieuses, et de la création de soi ou transformation de son être. Commentant cette émotion bergsonienne, Johannes F. M. Schick y voit « *une continuation de l'élan vital dans la sphère morale* »³⁴⁷. De là, la corrélation entre création et émotion que le philosophe exprime en ces termes : « *Création signifie avant tout émotion* »³⁴⁸. La notion de création en tant qu'effort qui fait advenir de la nouveauté correspond à la définition de l'émotion, telle que dégagée par Bergson, ce qui lui permet d'établir une synonymie entre les deux notions, émotion et création pour résumer tout le processus de l'humanité dans sa complexité.

2.3.1.3.2. *L'élan d'amour, une émotion supra-intellectuelle comme fondement moral*

Les deux émotions, *infra-intellectuelle* et *supra-intellectuelle*, permettent de distinguer les deux types de morale, à savoir la morale classique et la nouvelle morale, celle de l'amour que Bergson veut élaborer. Il fait correspondre respectivement l'*émotion infra-intellectuelle* et l'*émotion supra-intellectuelle* à la société close et à la société ouverte, dont elles déterminent la tendance morale. La première société, à ses yeux, vise à imposer des règles morales, tandis que la seconde invite à adopter de nouvelles conduites. Le philosophe tente de concilier les deux en faisant apparaître l'*émotion infra-intellectuelle* comme effet et l'*émotion supra-intellectuelle* comme cause. Il écrit à ce propos : « *À côté de l'émotion qui est effet de la représentation et qui s'y ajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause* »³⁴⁹. Pour lui, l'émotion génératrice n'est perceptible que dans la morale parce qu'impliquée directement dans la morale ouverte, mais pour les autres créations humaines, elle agit indirectement. Elle propulse l'intelligence et meut directement la volonté. « *Si l'émotion me pénètre,*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁴⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 163.

³⁴⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 42.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

j'agirai selon elle, soulevée par elle »³⁵⁰, déclare Bergson. C'est de cette action impulsée par l'émotion dont il s'inspire pour entreprendre une étude métaphysique de l'amour, en partant des faits, notamment ceux des mystiques.

Chez ces derniers, il reconnaît quelques manifestations de l'*élan d'amour* qui lui servent d'indices pour reconstituer le mouvement général de l'amour. Dès lors, on perçoit mieux le rôle des mystiques comme soubassement de sa démonstration, et l'insertion de l'amour comme réalité immanente expliquant aussi l'évolution de l'humanité. Dans sa théorie de la vie, il introduit l'amour comme une tendance dont l'intensité variable instituera des différences de nature entre les différents types d'amour répertoriés dans la vie. Ici une question se pose : comment expliquer cette évolution de l'amour dans la vie ?

La conciliation entre la vie et l'amour oblige Bergson à changer de principe explicatif, du moins à songer à un autre qui permet d'élargir la vie à l'amour. Il est conduit à l'élaboration d'un second principe : l'*élan d'amour* qui vient en appui au premier principe, l'*élan vital*. À ce titre, ces deux principes demeurent intrinsèquement liés, d'où notre remarque : le concept d'*élan d'amour* ne peut se concevoir sans celui de l'*élan vital*. Pour s'en convaincre, il suffit de partir de la définition bergsonienne de la vie comme création. Dans l'ouvrage de 1907, il fait de la vie un effort créateur de vie. Ce qui paraît tautologique *a priori*, mais Bergson laisse entrouverte la brèche par laquelle il peut introduire toutes les déterminations de la vie, du moins celles qui lui viennent à l'esprit. L'amour n'est-il pas de celles qui lui tiennent à cœur ?

En insérant l'amour dans cette création, l'auteur ouvre le cercle, celui de la nature, dans lequel il enfermait la vie dans l'ouvrage de 1907. Même s'il concevait la création de soi par soi comme le sommet de l'évolution, celle-ci s'expliquait encore dans le langage biologique. En 1932, Bergson opère un saut en passant du biologique au transcendant, ce qui donne une double ouverture à sa pensée. D'une part, il l'ouvre à la réalité transcendante, puisque c'est le principe d'amour qui partage sa puissance d'aimer ; d'autre part, il donne un autre sens à la vie qui se voit destinée à créer des formes d'amour de plus en plus élevées, création qui renvoie aussi à l'idée d'*élan amour*. De là, nous concluons un dépassement de l'*élan vital* par l'*élan d'amour* qui poursuit l'acte créateur avec la création d'une morale d'amour. Comment opère l'*élan d'amour* ?

L'intelligence est la faculté sur laquelle s'adosse l'*élan d'amour* pour progresser. Cette faculté, selon Bergson, lui ouvre le chemin qui « 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 »³⁵¹. De fait, même si le philosophe admet que la raison est la marque distinctive de l'homme, il n'en demeure pas moins que la dignité humaine ne se réduit pas à la possession de cette faculté intellectuelle. Sa valeur éminente vient du fait qu'elle permet de créer des œuvres de valeur, notamment en art et en morale. Cependant, dans la pensée bergsonienne, les créations morales sont incomparables en valeur

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 63.

à tout ce que l'humanité crée³⁵². En somme, c'est par le déploiement de l'intelligence en morale que l'humanité est parvenue à se hisser au-dessus des autres êtres vivants. C'est cette moralité, élaborée par la raison, qui fait sa vraie valeur. Mais de quelle morale parle-t-il ?

Il convient de souligner que Bergson fait l'éloge de sa propre morale de l'amour fondée par expérience et par raisonnement, contrairement aux philosophes intellectualistes qui proposent une morale fondée sur la raison pure. L'originalité de sa morale vient justement de la corrélation entre l'expérience, la raison et l'amour. Autrement dit, il définit l'amour à partir de l'intelligence et de l'expérience. Henri Gouhier voit dans cette démarche bergsonienne un renversement de la philosophie ancienne, qu'il commente :

« *Les philosophies occidentales sont restées plus ou moins fidèles à la leçon du platonisme et de l'aristotélisme : l'esprit se définit par l'intelligence, et l'intelligence par la contemplation de l'intelligible ; l'amour même n'est le plus souvent que le désir d'une Beauté qui plaît à la raison ; et quand le Bien est situé si haut qu'il échappe à l'intelligence la plus intuitive, c'est parce qu'il est source de l'intelligibilité* »³⁵³.

En considérant l'amour comme fondement moral démontré objectivement à partir d'expériences humaines, Bergson ne fait rien d'autre que définir la notion d'amour par rapport à l'intelligence. Il établit son concept d'*élan d'amour*, d'où découle toute moralité, comme principe de vie sociale depuis la plante jusqu'à l'homme. Il demeure convaincu que l'amour oriente la vie, notamment l'humanité vers son accomplissement. C'est ce processus que retrace sa théorie de l'amour dans l'ouvrage de 1932. Bien que cette évolution de l'amour dans l'histoire semble *a priori* sinueuse, elle reste orientée vers des directions déterminées que l'on peut percevoir *a posteriori*. D'où la difficulté de suivre ce processus général de l'amour qui doit aboutir à la construction d'une société universelle. Les sinuosités dans la vie témoignent justement de la finitude de l'*élan d'amour*.

2.3.1.4. **La finitude de l'élan d'amour**

2.3.1.4.1. **L'opposition entre la matérialité et la spiritualité**

L'*élan d'amour* se définit comme une tendance qui évolue le long d'un chemin *a priori* indéterminé. Son mouvement reste indivisible et imprévisible, mais limité. Ce qui est dit du principe vital s'applique aussi à celui de l'amour, ce qui explique le passage de l'amour originel à la haine, puisque cette dernière provient d'une bifurcation de l'*élan d'amour*. Rappelons que Bergson conçoit la vie comme une tendance à créer toujours du nouveau. Dans les deux directions, celle de la vie et celle de l'amour, l'effort créateur procède de la même manière. De plus la matière et le principe vital

³⁵² Cf. *Ibid.*, p. 68.

³⁵³ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 81.

s'opposent. D'où l'analogie qui sous-tend sa définition du processus de la création de l'amour qu'il formule comme suit :

« Une énergie qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle »³⁵⁴.

En substituant l'*élan d'amour* à l'*élan vital*, l'auteur des *Deux sources* met directement en confrontation la matérialité avec l'amour-émotion. Il envisage la création comme l'accomplissement d'un élan de l'amour contraint par la matérialité à se diversifier, empruntant ainsi diverses directions qui ont toutes, à l'exception de celle qui a débouché sur l'humanité, abouti à des impasses. Même dans l'espèce humaine, l'élan a eu du mal à percer, manquant de puissance pour triompher. Ce qui revient à dire que l'élan créateur d'amour demeure confronté à sa propre finitude. Bergson voit justement dans les repliements et les refus d'aimer de l'homme, une conséquence de cette finitude. Il écrit à ce propos : « Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire »³⁵⁵.

Ce n'est là, en réalité, qu'un arrêt dans son mouvement que l'énergie créatrice doit dépasser pour atteindre sa fin. La nécessité de briser cette circularité ou clôture empêchant l'*élan d'amour* de progresser doit venir de la nature même qui veille sur le processus. Elle doit inspirer à l'humanité les moyens de se dépasser elle-même, car elle dispose déjà en elle de cette force de dépassement, comme le révèle l'intuition mystique. Elle manifeste que l'humanité possède la potentialité pour réactualiser cette énergie créatrice et la prolonger. Dans son optimisme, le philosophe croit que la réactualisation intégrale de l'*élan d'amour* n'est qu'une question de temps et de volonté humaine. En un mot, l'amour a besoin de la durée, au cours de laquelle tout peut évoluer, pour progresser et gagner tous les cœurs.

Ainsi, les deux éléments essentiels, la matière et la durée, caractéristiques de la finitude de l'*élan vital*, marquent aussi la finitude de l'*élan d'amour*. Cet élan de l'amour confronté à la temporalité, à la matérialité et à sa finitude interne se voit limité dans son progrès et contraint de dévier de son mouvement originel. D'où les paradoxes et les contradictions que l'on peut observer dans l'histoire. Les guerres et les hostilités s'expliquent à partir de l'*élan d'amour*. Mais cette explication ne sera que partielle parce que l'intelligence humaine contribue aussi aux immoralités, en masquant la destinée de l'univers, c'est-à-dire l'amour.

2.3.1.4.2. **L'imprévisible liberté de l'intelligence**

Avec l'émergence de l'intelligence, l'humanité est devenue plus puissante, car cette faculté a considérablement accru sa puissance créatrice. Elle dispose désormais d'une capacité d'auto-détermination, la liberté, qui échappe à tout déterminisme et à

³⁵⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 272.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 273.

tout mécanisme. En jouissant de la liberté, l'homme se pose comme maître de sa destinée, du moins comme re-créditeur de son mouvement vital et d'amour qu'il peut modifier. Bruno Karsenti observe à cet effet que « *la liberté, avec sa part de contingence, vient ici s'introduire et qualifier en propre l'individu humain, à travers lequel la nécessité de la vie se poursuit* »³⁵⁶. En effet, l'homme est parvenu à créer des sociétés supérieures, dans lesquelles la force de l'intelligence l'a poussé à dépasser la nature.

Toutefois, il convient de souligner que cette liberté intellectuelle, ou frange indéterminée, peut aussi comporter des risques. De l'avis du philosophe, les dérives intellectuelles sont à l'origine des pires catastrophes que l'humanité a connues. Toutes les immoralités enregistrées dans l'histoire témoignent de la finitude de cette faculté. D'ailleurs, la nature même avait prévu ce danger, en mettant l'intelligence sous le contrôle de l'instinct, mais ce dernier ne réussit pas toujours à l'empêcher de dévier. En d'autres termes, la liberté créatrice a octroyé à l'homme la possibilité d'imposer à son élan créateur des variations, lui laissant la possibilité de passer de la rationalité à la barbarie. Ainsi, cette liberté, nécessaire à son évolution, est devenue source de bifurcations funestes pour l'humanité.

En définitive, le concept bergsonien d'*élan d'amour* que nous considérons comme une image dépasse une simple représentation. Même si l'auteur perçoit deux élans, *élan vital* et *élan d'amour*, dans la vie, il développe très peu le second élan. Pourtant, l'analogie qui existe entre les deux principes, met en évidence les points saillants du concept d'*élan d'amour*, puisque le philosophe les pense tantôt comme synonymes, tantôt comme concomitants. À vrai dire, la polysémie du concept "*élan vital*" que lui-même a essayé de résumer, non sans difficulté dans l'ouvrage de 1932, laisse clairement entrevoir la complexité du concept d'*élan d'amour* que nous avons tenté de définir. Ce que nous retenons de cette tentative de définition, c'est que ce concept renvoie à une conception dynamique de l'amour pris comme réalité ontologique. En parcourant le processus évolution, nous essaierons de dévoiler cette conception de l'amour.

2.3.2. L'odyssée de l'amour de l'impulsion initiale au règne animal

Dans sa théorie évolutionniste de l'amour, Bergson inverse la logique de pensée. De fait, il part du sommet pour descendre à la racine, de l'humanité à l'origine de la vie, pour déduire l'existence de l'amour chez les autres espèces. Parce que l'*humanité divine*, sommet de la création, n'apparaît pas spontanément dans la vie, mais se constitue progressivement, en suivant son processus, on découvre l'existence de l'*élan d'amour*. Cet élan se dévoile depuis l'origine de la vie pour devenir manifeste à travers quelques individus, les mystiques. Ces derniers ne représentent pas une nouvelle espèce dans l'arbre de vie, mais occupent simplement une place éminente dans

³⁵⁶ Introduction de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 31.

l'humanité. D'ailleurs, Bergson compare l'émergence de la mystique à une sorte d'apparition d'une nouvelle espèce constituée d'un seul individu. C'est dire que la nouveauté amorcée par la mystique produit dans le processus vital le même effet que l'apparition de nouvelles espèces biologiques. Faisant allusion aux âmes mystiques dans *Les deux sources*, il déclare : « Chacune d'elles marquait ainsi un certain point atteint par l'évolution de la vie ; et chacune d'elles manifestait sous une forme originale un amour qui apparaît être l'essence même de l'effort créateur »³⁵⁷. Faut-il le rappeler encore, le mouvement de l'élan d'amour est le même que celui de l'élan vital, raison pour laquelle l'auteur considère l'amour comme l'essence même des êtres cosmiques. Ce qui nous autorise à penser que la forme de la création est l'amour et la matière est la vie.

En nous inscrivant dans la logique bergsonienne, nous pouvons observer que c'est l'amour qui entraîne certains hommes à l'action depuis fort longtemps, même si ceux-ci l'ignorent. L'élan d'amour correspond bien à cette « émotion créatrice qui soulevait ces âmes privilégiées » et ce « débordement de vitalité répandue autour d'elles »³⁵⁸. Seul le penseur qui découvre l'élan d'amour peut, en scrutant la vie des grands hommes de bien, saisir ce mouvement général de l'amour qui s'accomplit à travers eux. Cette lecture *a posteriori* de l'actualisation de l'élan d'amour s'opère par une reconstruction du passé, comme le confirme notre auteur :

« Aujourd'hui, quand nous ressuscitons par la pensée ces hommes de bien, quand nous les écoutons parler et quand nous les regardons faire, nous sentons qu'ils nous communiquent de leur ardeur et qu'ils nous entraînent dans leur mouvement »³⁵⁹.

Ainsi, c'est grâce à l'ardeur mystique communiquée de générations en générations que cet élan d'amour s'est propagé dans la vie. Grâce aux mystiques, cet amour originel ne s'est pas éteint. Il a subsisté sous sa forme émotive et a survécu dans l'humanité ; cependant, il n'a pas commencé avec l'humanité.

L'amour a préexisté dans le règne végétal et le règne animal sous d'autres formes. D'où l'importance de l'appréhender sous ces formes rudimentaires, même si l'entreprise paraît périlleuse. En procédant à une reconstruction de l'élan d'amour, Bergson demeure conscient que la complexité du processus et les maillons manquants de la chaîne de l'évolution de la vie et de celle de l'amour ne faciliteront pas sa tâche. Aussi met-il en garde son lecteur en soulignant que l'élan originel de l'amour a perdu de sa pureté. D'où l'aveu d'éventuelles insuffisances de sa démonstration du processus originel de l'amour.

Cet avertissement vaut aussi pour nous, car la reconstitution de ce processus bergsonien de l'amour reste problématique pour nous aussi. Toutefois, nous essayerons de demeurer fidèles à sa pensée. Ainsi, avant d'appréhender le processus évolutif de l'amour, il convient de clarifier l'essence de l'amour bergsonien. Cette clarification s'impose parce que, dans le même ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, notre ouvrage de base, l'auteur mentionne différentes acceptions de l'amour. Bien

³⁵⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

qu'elles puissent trouver leur place dans le processus général, elles n'y jouent pas le même rôle. C'est dans ce souci que nous distinguons l'amour humain de l'amour métaphysique que Bergson conçoit comme un principe de vie et d'action. Comment le définit-il ?

2.3.2.1. **L'Amour, principe de vie**

2.3.2.1.1. *L'amour bergsonien : divinité ou principe créateur ?*

L'amour, dans la perspective chrétienne, coïncide avec la nature même de Dieu. Le Dieu-Amour représente le principe créateur qui fait participer toutes ses créatures à sa nature. En s'appuyant sur le christianisme, Bergson cherche sans nul doute à s'approprier cette essence divine. Cependant, cette appropriation nous pose une interrogation déterminante pour sa théodicée : peut-on réellement parler de Dieu dans sa métaphysique de l'amour ? Autrement dit, Bergson professe-t-il sa foi au Dieu-Amour chrétien ?

Nous décelons chez notre auteur un amalgame entre le Dieu-Amour chrétien et l'*élan d'amour*, par analogie avec l'amalgame déjà présent dans sa conception de Dieu et sa relation à l'*élan vital*. Pour le comprendre, nous visitons le basculement qui le fait passer du Dieu-Amour à la divinisation de l'amour ou *élan d'amour*.

2.3.2.1.1.1 Du Dieu-Amour chrétien à l'amour Dieu de Bergson

Ce qui attire le plus Bergson dans la mystique chrétienne, c'est sans nul doute la place centrale du concept amour. Dans l'aventure du mystique, en effet, l'amour-charité demeure le moteur de l'itinéraire intérieur, qui élève l'âme vers le Dieu-Amour dont elle se sait aimée, itinéraire qui débouche sur l'amour de ses frères en humanité. Cette conception de l'amour convient bien au philosophe pour asseoir sa théorie, ce qui explique sa transcription de l'expérience mystique dans sa métaphysique de l'amour. Précisons que le passage de la philosophie de la vie à la mystique, ou encore de l'*élan vital*, en tant qu'ensemble des données empiriques de la biologie comme il le confie à son disciple Henri Gouhier³⁶⁰, à Dieu n'est qu'un changement de paradigme pour accéder à la transcendance. Si nous revenons à notre auteur, nous dirons que l'amour des mystiques lui sert de support pour accéder à la dimension transcendante de l'amour, puisque sa métaphysique de l'amour se présente comme un processus d'élévation vers le transcendant.

Ce besoin d'élévation transcendante l'oblige à faire de la religion et de la mystique un auxiliaire de la recherche philosophique. Tout porte à croire que Bergson prend sa revanche sur la théologie du Moyen-âge qui faisait de la philosophie sa servante. Ainsi, se confirme la complémentarité entre la philosophie et la religion qui dévoile la nature

³⁶⁰ Cf. Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 citée dans le Dossier critique dans *Ibid.*, p. 622.

divine. Pour lui, si les philosophes ont échoué dans ce sens c'est parce qu'ils sont demeurés trop intellectualistes et prolaxes dans leurs conceptions de Dieu. D'où sa double déception que souligne Jean Greisch :

« D'abord parce que, par définition, le Dieu de la métaphysique est "aveugle à nos souffrances et à nos prières", (propos de Bergson dans *Pensée et mouvant*) ; ensuite parce que les noms dont les philosophes ont affublé l'absolu ["Pensée de la pensée", "Esprit absolu", etc.] perdent en compréhension ce qu'ils gagnent en extension »³⁶¹.

En réalité, l'essence divine n'est saisissable que par l'intuition, plus précisément par une intuition mystique, ce qui confirme une fois de plus la place centrale de la mystique dans la métaphysique bergsonienne de l'amour. Celle-ci permet de conclure que le concept "amour" peut être considéré comme un principe métaphysique, au même titre que les notions de liberté, de bonheur, etc. À ce titre, rien n'empêche de l'ériger en fondement de la morale. En fait, la mystique qui concilie "amour" et "moralité" dans sa pratique, en prônant une morale de la charité découlant du Dieu-Amour, permet à Bergson de justifier l'idée d'amour comme fondement moral dans sa théorie.

De là, nous concluons que Bergson établit une certaine équivalence entre le Dieu-Amour et le concept "amour" considéré comme le fondement moral. Autrement dit, il divinise le concept d'amour pour l'élever au rang de principe de vie et d'action, c'est cette divinisation de l'amour que nous traduisons par l'expression "l'amour-Dieu". Comment Bergson procède-t-il dans son passage du Dieu-Amour à "l'amour-Dieu" ?

2.3.2.1.1.2 La divinisation de l'amour.

La théorie bergsonienne de l'amour se présente en amont comme un procédé de divinisation de l'amour, pour le faire coïncider avec l'essence de la source vitale ; en somme, Bergson fait de l'amour un Dieu. Ce Dieu bergsonien est un être complexe dont l'interprétation ne peut manquer de semer la confusion dans les esprits. Il est l'origine et le principe de toute création certes, mais sa nature transcendante ou immanente reste à clarifier. Jean-Marc Narbonne n'hésite pas à assimiler le Dieu bergsonien à l'Un plotinien « *qui est pur jaillissement antérieur au quelque chose* »³⁶², puisque le philosophe français le présente comme vie incessante qui se fait librement. Ainsi, il devient un principe tout comme l'*élan vital*. D'où la question de savoir si Dieu se confond avec l'*élan vital* ou l'*élan d'amour*.

La réponse bergsonienne demeure assez confuse. Dans sa lettre à Tonquédec du 20 février 1912, il précise que la question de la nature de Dieu ne rentre pas dans sa philosophie, parce que c'est une donnée non-empirique qu'il ne peut démontrer par

³⁶¹ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 347.

³⁶² NARBONNE J.-M., « L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson? », *Association Centre-Sèvres*, 2012, vol. 75, Cahier 1, coll. « Archives de Philosophie », p. 86.

l'expérience. Toutefois, il n'écarte pas l'idée que ses considérations sur les questions de la liberté, de l'esprit et de la création puissent aboutir à une conception de Dieu, mais en tant que « *Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie [...] dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines* »³⁶³. Ces propos ne répondent pas explicitement à la question de la différenciation entre Dieu et l'*élan vital*.

Dans sa conclusion de 1932, il laisse entendre que ce Dieu dépasse les deux élans marqués par la finitude, il devient la source d'où ils jaillissent. Là encore, l'ambiguïté demeure, comme le remarque Narbonne : « *La question du lien effectif entre Dieu et le devenir chez Bergson garde une partie de son mystère, et la possible confusion entre le créateur et la créature (et de là le reproche de panthéisme ou parfois de prométhéisme) a été, on le sait, soulevé fréquemment contre lui* »³⁶⁴. En fait, la réponse bergsonienne laisse deviner l'idée d'un Dieu immanent à sa création, le débat se pose chez ses critiques, alors qu'il aborde la question épistémologique pour appréhender Dieu. Il propose deux moyens d'accéder à la connaissance de Dieu : « *Dans un cas il s'agit d'expérimenter en nous ce qui pourrait caractériser Dieu, à savoir l'éternité de vie, dans l'autre de chercher dans le monde l'image qui nous permettrait de saisir l'expérience par laquelle nous pouvons "nous fondre à nouveau dans le tout"* »³⁶⁵. Ces deux cas se retrouvent, l'un dans *L'évolution créatrice* où Dieu se déduit à partir de la création, l'autre dans *Les deux sources* où Dieu se dévoile, par l'intermédiaire de l'expérience mystique, comme le principe d'amour.

Que le principe soit nommé Dieu, *élan vital* ou *élan d'amour*, son essence demeure la même, comme le résume Waterlot : « *Dieu est une activité illimitée de production d'élan limités* »³⁶⁶. Faut-il le rappeler encore, ce qui importe pour Bergson c'est de faire dériver l'essence humaine de Dieu. En faisant dériver les deux élans d'une unique source, il fait participer tous les hommes à une même essence naturelle. Sa quête de la source naturelle le conduit à la découverte de l'amour comme principe de vie et de toute moralité, découverte qui doit être assise sur une solide démonstration, c'est-à-dire une connaissance déduite de l'expérience intuitive de réalités métaphysiques.

L'élargissement de sa philosophie à la mystique l'autorise à s'approprier cette expérience qui lui offre un exemple d'expérimentation du principe d'amour qui corrobore sa théorie de l'amour. Henri Gouhier fait une pertinente réflexion à ce propos : « *Quand le bergsonisme met une majuscule à l'Amour créateur, il ne s'agit pas d'un jeu d'esprit, mais d'Henri Bergson qui engage sa vie dans sa pensée et sa pensée dans sa vie* »³⁶⁷. Cette remarque laisse entrevoir que la conception bergsonienne de l'amour se veut théorique et pratique. Ce qui nous fonde à croire que c'est Bergson lui-même qui fait de l'amour

³⁶³ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 964.

³⁶⁴ NARBONNE J.-M., « *L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson?* », op. cit., p. 85.

³⁶⁵ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 137.

³⁶⁶ WATERLOT G., « *Dieu est-il transcendant ?* », *Archives de Philosophie*, 2008, vol. 71, n° 2, p. 273.

³⁶⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 84.

le sens de la vie. En s'appropriant l'expérience mystique pour justifier sa conception de l'amour comme origine et principe créateur, il échappe à l'intellectualisme pur qu'il dénonce chez ses devanciers. Aussi peut-il affirmer que l'origine de la vie est l'amour. À ce titre l'amour devient l'équivalent de Dieu.

Cependant, précisons-le, si Bergson mentionne la notion de Dieu dont il fait dériver l'*élan vital*, ou encore le Dieu-Amour chrétien, ce qui importe d'abord c'est la dimension transcendante. Il déclare : « Une seule chose me paraît certaine, c'est que Dieu doit être dit transcendant au monde, puisque Dieu, tel que le mystique l'aperçoit, pourrait se passer du monde, tandis que le monde ne peut se passer de lui »³⁶⁸. On comprend mieux pourquoi il qualifie sa pensée de "théodicée incomplète", puisqu'elle se limite à reconnaître à Dieu une place primordiale et un statut particulier, faisant de lui la source de la vie et de l'amour. Un commentateur chevronné de Bergson fait le pont entre la transcendance et l'amour, en affirmant avec conviction que « l'origine transcendante de la vie c'est l'amour, l'amour de la vie et de tous les autres êtres humains »³⁶⁹. Ainsi, penser Dieu comme amour, revient au même que penser l'amour comme Dieu.

Est-ce là une apologie ou une dépréciation du Dieu chrétien ? Autrement dit, peut-on considérer l'amour-Dieu de Bergson et le Dieu-Amour chrétien comme étant des synonymes ? Si l'on compare la définition de Dieu dans la théologie chrétienne et celle de Bergson, un débat s'engagerait facilement puisque la révélation chrétienne se présente Dieu comme un mystère, tandis que le philosophe le réduit à un principe créateur. Ce qui est sûr c'est que la question de la nature de Dieu ne peut être intégrée directement dans une métaphysique positive. Pour rester cohérent avec lui-même, le philosophe doit passer par une expérience de Dieu, ce qui explique le détour par la mystique. Anthony Feneuil interprète l'implication de la mystique dans la pensée bergsonienne en ces termes : « Parce que l'expérience mystique est expérience d'union avec Dieu, si la philosophie peut formuler l'essence de l'expérience mystique, elle sera tout près de formuler la nature de Dieu »³⁷⁰. Ce qui justifie l'appropriation de la mystique chez Bergson, car elle le conduit au principe transcendant qu'il tente de conceptualiser.

En outre, si nous convenons que l'originalité de l'amour mystique, selon Bergson, vient de sa conformité à l'amour divin, cela revient à dire que le mystique possède l'amour même du principe créateur, qu'il a la même puissance d'aimer toutes les créatures. En un mot, son amour est, selon l'expression de Takuji Iwano, « sur le même plan que celui de Dieu »³⁷¹. Or, une telle comparaison réduit l'écart entre Dieu et l'homme d'une part ; d'autre part, entre l'infini et le fini, comme le souligne un autre commentateur : « Ce qui apparaît pour nous, c'est que, par l'élan d'amour incarné par la mystique, le

³⁶⁸ Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 cité dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 622.

³⁶⁹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 103.

³⁷⁰ FENEUIL A., *Bergson: mystique et philosophie*, op. cit., p. 10.

³⁷¹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, op. cit., p. 220.

principe même du réel se manifeste au cœur du monde fini »³⁷². Parce que l'amour mystique dévoile une partie du divin, autrement dit une réalité transcendante, il dépasse l'amour naturel. Dans sa critique de l'exportation bergsonienne du Dieu-Amour chrétien, Etienne Borne y voit une dépréciation de ce Dieu, qu'il ne manque pas de dénoncer :

« Connaître l'amour de Dieu et coïncider avec la montée de l'élan vital c'est, nous dit-on, la même vérité exprimée en deux langages différents. Et pourtant de la vie en nous à la vie en soi, il ne peut y avoir qu'une différence de tension et de concentration. Dès lors il n'y aura pas entre le Créateur et la créature cet abîme infini qui donne à la croix sa plus poignante signification et dont la mystique a une conscience plus aiguë que les autres hommes. J'ai peur que, pour M. Bergson, l'homme retourne à Dieu comme l'étincelle d'un foyer reviendrait à ce foyer. Mystique plus naturaliste que chrétienne »³⁷³.

En réalité, le décalage conceptuel, articulé autour des mystères de la croix et de l'incarnation, entre la théologie chrétienne et la théodicée bergsonienne témoigne que Bergson ne fait pas l'apologie du christianisme. Mais il livre une réflexion métaphysique dans la continuité de *L'évolution créatrice*, ce qui explique qu'il n'aborde ni les dogmes, ni les mystères chrétiens. Force est de constater qu'il reste dans le registre philosophique, contrairement à ce que d'aucuns pensent, ce qui nous conforte dans notre position quand nous affirmons que Bergson cherche à diviniser son concept d'amour, en s'appuyant sur l'expérience mystique en tant que ligne de faits.

Si l'on rapproche la définition chrétienne de la charité et celle de l'amour bergsonien, une similitude apparaît clairement. Conscient de l'ambiguïté de la notion d'amour, le philosophe préfère utiliser son concept d'*élan d'amour* qu'il remplace parfois par la notion chrétienne de charité qui renvoie mieux à son essence. Cet emprunt au vocabulaire chrétien témoigne de sa sympathie pour la théologie chrétienne de l'amour. De fait, la théologie pense l'amour comme une force dynamique et agissante venant de Dieu, que le chrétien doit propager dans l'univers. Pour expliciter cette conception chrétienne de l'amour, le pape Benoît XVI définit l'amour comme « une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix »³⁷⁴. Le théologien français Brugues, quant à lui, conçoit l'amour comme « une bonté infinie qui nourrit la création tout entière et cherche à se communiquer »³⁷⁵. Cette idée de force dynamique se retrouve aussi chez Bergson à travers l'image de l'*élan d'amour*, puissance dynamique et créatrice d'amour.

Par ailleurs, cette notion d'*élan d'amour* nous replace dans la continuité de la réflexion bergsonienne qui relie la question de Dieu au sens de la vie, et l'amour à la vie. Elle certifie que Bergson considère la Vie comme l'unique source, lorsqu'il l'écrit avec

³⁷² FRANÇOIS A., C. RIQUEUR, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 265.

³⁷³ Etienne Borne, « spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne » in *Etudes carmélitaines* cité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 640.

³⁷⁴ BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, op. cit., p. 3.

³⁷⁵ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 31.

une majuscule, tandis que l'amour reste un des sens de cette Vie. L'auteur des *Deux sources* fait de l'intelligence et de l'amour les deux canaux par lequel il fait passer la vie. Il la fait évoluer à travers les sinuosités du développement intellectuel et du développement de l'amour. En somme, dans la théorie bergsonienne, l'émergence de l'amour s'est réalisée en même temps que celle de la vie car, observe-t-il, il n'y a eu qu'une seule impulsion initiale à l'origine de la vie, un éclatement en forme de gerbe. Autrement dit, il n'y a en réalité qu'un seul élan impulsé, mais multiple dans ses déterminations. Ainsi nous pouvons voir dans l'histoire de la vie un processus d'amour en cours, c'est-à-dire une unité originelle qui se manifeste comme un élan de création continue de formes d'amour, inhérent à la vie.

2.3.2.1.2. *Amour et création*

Les notions d'amour et de création entretiennent une relation étroite dans la métaphysique bergsonienne. Nous pouvons même affirmer qu'une synonymie existe entre elles, si l'on considère que tout le processus de création de la vie peut s'expliquer à partir de l'amour. Pour y parvenir, Bergson remplace le Dieu mystique par une énergie créatrice, possédant les mêmes caractéristiques, qu'il appelle "*puissance de création*". L'homme peut découvrir cette énergie par un effort d'intuition identique à celui du mystique. S'il remonte à la source de la vie, soutient le philosophe, il verra que « *la Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour* »³⁷⁶. De là, se dégage la conclusion que l'amour est la finalité de la création de l'univers. Précisons que par univers, Bergson entend le monde issu de l'*élan vital*, monde dans lequel évolue aussi l'*élan d'amour*, faisant de ce dernier la destinée de la vie. Dans le même sens, il dépasse les conclusions de *L'évolution créatrice*. C'est ce qui ressort de son affirmation :

« Rien n'empêche de pousser jusqu'au bout l'idée [...] d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, c'est-à-dire l'apparition des êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pu apparaître et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût été possible »³⁷⁷.

Le processus de l'amour peut être saisi dans son ensemble, s'i l'on revient à la vie, notamment aux êtres vivants, où il se déploie. L'énergie créatrice, précise Bergson, « *a partout la même essence, qui est d'accumuler graduellement l'énergie potentielle pour la dépenser brusquement en actions libres* »³⁷⁸. Ce qui revient à dire que ce processus peut être observé aussi bien dans le règne végétal que dans le règne animal, bien qu'il y prenne des formes rudimentaires. Sa procession graduelle reste soumise à différentes conditions,

³⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 270.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 271-272.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

tout comme l'*élan vital*, qui l'obligent à prendre des formes variées, ce qui rend son étude complexe.

Pour contourner la difficulté à répertorier et à classer toutes les formes, Bergson choisit de partir de l'origine de la sociabilité. En faisant de la société une détermination de la vie, c'est-à-dire une réalité biologique, il rompt avec la sociologie de son époque, notamment celle de Durkheim qui lui attribue « *une origine accidentelle ou contractuelle* »³⁷⁹. Il replace cette origine dans le mouvement général de la vie, puisque c'est la nature même qui a voulu la société et fait de l'homme un être intelligent et sociable. Toutefois, il convient de préciser que si la réalité sociale a atteint avec l'humanité sa forme la plus élevée, celle-ci ne lui est pas spécifique. Nous dirons même qu'elle est antérieure à lui. La question qui se pose alors est la suivante : sous quelle forme existait-elle ? Évidemment « *à l'état de simple tendance [...] partout dans la nature* »³⁸⁰, observe Bergson.

Cette tendance renvoie à l'*élan d'amour* qui pousse les êtres à s'associer. En termes plus explicites, disons que ce n'est pas le groupe social lui-même qui existe en état de tendance dans la nature, mais l'élan intérieur qui est à l'origine de la vie sociale, c'est-à-dire l'amour naturel ou instinctif. Si les Hyménoptères et l'Homme sont les seuls à créer des sociétés, c'est parce que cette émotion est devenue réelle chez eux. Elle est passée, dans l'humanité, de la virtualité à l'actualisation après des séries de variations complexes, actualisation qui, soulignons-le, s'effectue à travers les individus.

Même dans cette évolution de la sociabilité ou de l'amour social, des différences de nature ont aussi émergé. Quand on observe les deux espèces réellement sociales, les insectes hyménoptères et l'homme, cette différence devient tangible. La société des insectes reste immuable et instinctive et la société humaine changeante et intelligente. Parallèlement, ces deux types de sociétés ont développé des types d'amour différents en nature aussi. Selon Bergson, seule l'humanité est parvenue à l'amour. Pour les insectes, et les animaux en général, il faut parler de solidarité entre eux. Cette spécificité de l'amour confirme une fois de plus l'éminence de l'humanité. En dotant l'homme d'une intelligence qui participe à la cohésion sociale, plus précisément à l'amour, la nature fait de lui le seul vivant intelligent et social, capable d'aimer ses pairs. On comprend dès lors qu'il soit spécifiquement désigné, selon *l'intention de la nature*, pour perpétuer l'élan créateur de vie et d'amour. Paradoxalement, cette humanité semble oublier sa destinée car, selon le philosophe, les événements tragiques des XIX^e et XX^e siècles attestent qu'elle a inversé le processus de création de la vie en général, et celui de l'amour en particulier. C'est cette évolution générale de l'amour depuis l'origine de la vie jusqu'à l'humanité, centre d'intérêt de notre étude, que nous tentons de cerner.

Notre entreprise reste confrontée à plusieurs difficultés à souligner sous forme d'avertissement. D'abord, Bergson s'intéresse plus au processus de l'amour dans l'humanité, plus précisément celle des XIX^e et XX^e siècles, cependant il mentionne bien

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 121.

que brièvement la virtualité de l'amour dans les règnes végétal et animal. Contrairement à l'exposé du processus de la conscience, dans lequel il s'arrête sur la torpeur végétale et l'instinct animal, Bergson passe rapidement sur la sollicitude de la plante et des animaux. Cette brièveté nous conduit à une disproportion des exposés portant sur l'évolution de l'amour chez les plantes et les animaux et chez l'homme.

2.3.2.2. **De "l'amour" végétal et animal**

Pour élaborer sa théorie de l'amour, Bergson part d'une hypothèse qu'il cherche à vérifier chez tous les êtres vivants. Il soutient l'existence d'une tendance à aimer inhérente à la vie, tendance qui devrait être tangible en chaque vivant. Autrement dit, tous les vivants sans exception doivent manifester une certaine capacité d'aimer, si tant est que l'amour est inhérent à la vie. Pour l'espèce humaine, cela semble évident ; pour les espèces végétale et animale, par contre, l'amour ne saute pas aux yeux. Pourtant, Bergson soupçonne un amour virtuel chez elles. Mais comment en rendre compte ?

Le philosophe procède par analogie pour déduire la capacité d'aimer des végétaux et animaux car, pour lui, il n'y a pas de distinction radicale entre le végétal et l'animal. À ce sujet, il affirme sans ambiguïté qu'« *il n'est pas une seule propriété de la vie végétale qui ne se soit retrouvée, à quelque degré, chez certains animaux, pas un seul trait caractéristique de l'animal qu'on ait pu observer chez certaines espèces, ou à certains moments, dans le monde végétal* »³⁸¹. Rappelons que les seules différences établies par Bergson entre le végétal et l'animal portent sur la motricité et la sensation. Et même si le végétal est caractérisé par la fixité et l'insensibilité, cela ne signifie pas qu'il soit dépourvu de mouvement et de conscience parce que ces deux caractéristiques sommeillent en lui, et restent donc rudimentaires.

Ce rapprochement entre les règnes végétal et animal autorise l'auteur *L'évolution créatrice* à partir de l'idée d'interdépendance entre les êtres de la même espèce, pour déduire la présence de l'amour chez tous les êtres cosmiques. Cette interdépendance se retrouve de fait entre la plante et son fruit, entre la femelle animale et ses petits. Deux remarques s'imposent à ce niveau. La première se formule ainsi : peut-on assimiler l'amour à l'interdépendance sans déprécier sa valeur ? La seconde : peut-on réellement parler d'amour chez les végétaux et les animaux ? ce que nous signifions en mettant des guillemets à "amour végétal" et "amour animal". Répondre à ces questions maintenant risque de nous faire perdre notre fil d'Ariane dans le dévoilement du processus de l'amour, raison pour laquelle nous choisissons de laisser en suspens ces questions et de poursuivre le raisonnement de l'auteur.

Une fois l'universalité de la capacité d'aimer posée par Bergson, il devient aisé d'en déduire la présence de l'amour dans le règne végétal et dans le règne animal. De plus, si nous nous appuyons sur le parallélisme entre *élan vital* et *élan d'amour*, la

³⁸¹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 107.

conclusion ne peut qu'être évidente. Bien qu'il paraisse insolite de parler "d'amour végétal" et "d'amour animal" dans la logique bergsonienne, cela se justifie puisque ces deux formes d'amour renvoient à des virtualités présentes dans ces règnes. Cet amour virtuel trouve sa source dans la vie, il a migré dans le règne végétal, puis dans le règne animal.

2.3.2.2.1. "L'amour végétal"

Suivant la logique évolutionniste, tout ce qui dérive de la source évolue le long de l'arbre de vie soit en progressant soit en régressant. Il en est de même pour l'amour que Bergson pense comme une des manifestations de la vie qui n'atteindra sa forme réelle que dans l'humanité. Cette présence effective de l'amour dans l'humanité suppose son implication dans les espèces antérieures. C'est ce qui ressort de ses propos, lorsqu'il précise que « *chacune d'elles [c'est-à-dire les manifestations de la vie] présente le plus souvent à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations* »³⁸². Autrement dit, l'amour, en tant que tendance vitale, demeure latent dans les autres espèces.

Dans le règne végétal, cet amour virtuel se présente sous forme de sollicitude entre la plante et son fruit, tout comme chez l'animal. C'est en ce sens qu'il déclare : « *Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine* »³⁸³. Cette brève déclaration est la seule dans tout le corpus bergsonien à mettre en évidence les trois dimensions de l'amour : l'amour humain, l'amour animal et l'amour végétal, que comprend sa théorie de l'amour. Par la suite, il les réduit à deux : la sollicitude animale ou solidarité instinctive des animaux et l'amour humain, passant ainsi sous silence le règne végétal.

Bergson, en effet, ne fait pas de commentaire sur la sollicitude végétale, comme pour laisser au lecteur le soin d'affiner sa pensée. Il se contente d'avancer cet argument, pensons-nous, pour combler les étapes intermédiaires du processus de l'amour qui part de l'origine de la vie à l'homme. Sa perspective évolutionniste ne lui laisse pas le choix. Même si la valeur de l'argument reste problématique, il garantit tout de même la logique formelle de sa pensée. C'est là, à notre avis, l'intérêt d'élargir l'amour au règne végétal, puis animal.

2.3.2.2.2. L'amour dans le règne animal

Peut-on parler d'amour animal ? À l'heure actuelle, le débat ne se pose pas, puisque l'amour demeure un sentiment spécifique à l'homme. Même l'éthologie reste formelle sur la question en distinguant la sollicitude animale de l'amour. Bergson respecte l'ordre des choses en parlant de sollicitude animale et d'amour humain ; mais,

³⁸² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123.

³⁸³ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 129.

en faisant correspondre la sollicitude à une forme rudimentaire de l'amour, il sème la confusion dans les esprits.

Dans son exposé du règne animal, il met en évidence deux types de sociétés issues de la nature : celle des hyménoptères et celle de l'homme. Autant dire que la nature a destiné ces deux espèces à la vie sociale, du moins à la vie grégaire. De fait, Bergson, inspiré par Durkheim, fait de la division du travail une des raisons d'être de la société. D'emblée, il exclut le règne végétal, parce que définissant la vie sociale comme « *une coordination et une hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise* »³⁸⁴. De là, il fait dépendre l'harmonie sociale des individus. Ces derniers sont contraints de veiller à la cohésion de l'ensemble et à l'entraide mutuelle. Pour Bergson, la solidarité dans la même espèce rime avec la considération d'autrui qui renvoie à l'idée de sentiment. Ce qui permet de conclure que dans le règne animal, les individus sont liés par un sentiment mutuel. Toutefois, il existe une différence de nature dans les sentiments éprouvés par l'animal et par l'homme. Ainsi, Bergson parlera de sollicitude pour le premier et réservera l'amour au second.

En fait, dans la société purement animale, les individus sont liés entre eux par un sentiment naturel, c'est-à-dire une inclination instinctive qui les pousse à la solidarité, pour le bien-être et la conservation de l'espèce. Cette forme de société naturelle reste soumise à l'automatisme. Tous les membres y entretiennent une certaine solidarité naturelle. Chaque individu travaille à la conservation du groupe dont dépend en partie sa survie, il est même prêt à se sacrifier pour lui. Pour résumer cet instinct, Bergson le qualifie « *d'esprit de subordination et de coordination* »³⁸⁵ qui anime tout le corps vivant. Ce qui est spécifique à cette solidarité animale, c'est qu'elle ne s'applique, à quelques exceptions près, qu'entre individus de la même espèce, voire de la même famille.

À l'opposé de cette société animale, Bergson conçoit une autre forme de sociabilité située au sommet de la classe des Vertébrés. On peut deviner qu'il s'agit de la société humaine destinée à réaliser « *l'intention de la nature* », en actualisant l'intelligence et en hissant l'humanité au sommet de la spiritualité. Cette société composée d'êtres libres et intelligents dispose d'une liberté d'action qui la rend contingente. Le philosophe distingue ainsi la société animale de la société humaine, comme en témoigne son assertion : « *La première comparable à un organisme dont les éléments n'existent qu'en vue du tout, la seconde laissant tant de marge aux individus qu'on ne sait si elle est faite pour eux ou s'ils sont faits pour elles* »³⁸⁶.

La distinction entre instinct et intelligence se dévoile en toile de fond entre les deux types de sociétés qui, pourtant, partagent la même finalité : la conservation de la vie, qu'elle soit animale ou humaine. Bergson fait de la vie sociale une réalité intrinsèque à l'instinct et à l'intelligence. Ce qui différencie la société animale de la société humaine, c'est que la première demeure statique et la seconde ouverte au progrès :

³⁸⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 125.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

« Des deux conditions posées par Comte, "ordre" et "progrès", l'insecte n'a voulu que l'ordre, tandis que c'est le progrès, parfois exclusif de l'ordre et toujours dû à des initiatives individuelles, que vise une partie au moins de l'humanité »³⁸⁷.

Même cette différenciation sociale entre dans sa logique évolutionniste. Elle reste déterminante pour la compréhension du processus moral de l'humanité. En faisant de l'homme l'espèce supérieure, notre auteur ne met pas un terme au processus de la vie. Il fait dépendre le progrès de la vie de l'humanité, plus précisément d'une partie, les mystiques, ce qui explique le passage de l'humanité à la mystique, du processus biologique au processus moral que met en exergue la théorie de *l'élan d'amour*.

De ce qui précède, nous soutenons que Bergson fait de l'amour une réalité immanente à la vie en général, ce qui explique sa présence virtuelle dans le végétal et l'animal. Cet élargissement de l'amour aux végétaux et aux animaux garantit sa logique de pensée. Nous voyons là une tentative d'explication des sentiments, notamment de l'amour, comme réalité biologique et purement humaine. D'où son génie qui dépasse une fois de plus l'évolutionnisme mécaniste, en préservant le proprement humain, comme l'amour.

Cependant, plusieurs objections peuvent être soulevées contre cet élargissement de l'amour. D'abord, si l'on considère que certaines plantes et animaux n'ont pas de contact avec leurs progénitures, comment déceler dans ces cas la sollicitude maternelle. Bergson s'appuie en général sur les espèces, mais ne donne aucun exemple ni d'études naturaliste ou éthologique pour aider le lecteur à confronter ses propos. Tout se passe ici comme s'il a mis en suspension son ambition philosophique de tout démontrer par l'expérience, tant sa démonstration reste spéculative à ce niveau. Une autre objection peut être faite aussi si nous nous appuyons sur les animaux qui mangent leurs petits. Peut-on parler de sollicitude ? Est-ce là une anomalie chez certains ou une régression ?

Il est évidemment difficile d'apporter des réponses si l'on reste dans la logique bergsonienne, sa préoccupation morale ne permet pas de s'attarder sur les règnes végétal et animal. Abstraction faite de ces limites, nous pouvons convenir avec Jean Baruzi que Bergson laisse l'image « d'un être qui s'est rendu fraternel les arbres et les plantes »³⁸⁸ et, ajoutons-nous, les animaux. Par ailleurs, si la théorie bergsonienne de l'amour paraît peu fructueuse chez les plantes et les animaux, dans l'espèce humaine elle abonde de sens.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Jean Baruzi, "Le point de rencontre entre Bergson et la mystique « dans » *Ibid.*, p. 633.

2.3.3. L'**humanité** entre amour et désamour

L'humanité occupe une place éminente dans la vie. Elle représente le dépositaire de « *l'effort d'invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles* »³⁸⁹. En d'autres termes, elle demeure l'actrice principale du processus vital et de celui de l'amour. Ce dernier est plus manifeste dans l'histoire de l'humanité³⁹⁰. L'herméneutique de l'histoire, pense Bergson, permet de déceler des déviations, des arrêts et des progrès de l'amour. Nous pouvons résumer ce processus bergsonien de l'amour en deux principales étapes :

- ♥ La première correspond à ce nous appelons "la déchéance de l'amour", c'est-à-dire l'époque où l'humanité a connu les pires dérives de son histoire. Précisons qu'il s'agit du XX^e siècle, siècle des drames humains qui ont impulsé la refondation morale de Bergson.
- ♥ La seconde étape que nous appelons "la résurgence de l'amour" comporte deux phases. La première que nous considérons comme "la tentative de résurgence de l'amour", renvoie à une période où les hommes, selon Bergson, ont essayé de mettre fin aux turbulences en mettant en place des instances politiques garantissant le respect de la dignité et de la liberté de tous.

Malgré des efforts considérables, ces dernières tentatives de réhabilitation de l'amour universel vont échouer. Pour autant, l'élan originel de l'amour ne s'estompe pas. Il se réactualisera chez les mystiques qui rappellent la destinée humaine : la construction d'une fraternité universelle. C'est cette dernière qui, en réalité, correspond à « la vraie résurgence de l'amour » c'est-à-dire à la construction de l'*humanité divine*, terme du processus d'amour.

Ce sont ces deux mouvements de l'amour que nous analyserons de plus près. Cependant, pour mieux les comprendre, il convient de rappeler la finalité de la vie.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 123.

³⁹⁰Plusieurs interprétations de l'amour dans *Les deux sources de la religion et de la morale* ont été avancées par les commentateurs de Bergson, mais dans une certaine discontinuité. Or, si l'on suit de près sa pensée on découvre une théorie évolutionniste de l'amour, qui part de l'origine de la vie à la vision eschatologique, comme un « acte simple qu'il faut appréhender dans sa dynamique. Mais, il nous semble que la plupart de ses commentateurs livrent des définitions restreintes, voire des panels de définitions pour rendre compte de ce processus général de l'amour. À la suite de Bergson, nous dirons que ces définitions sont assimilables à un ensemble de vues juxtaposées pour reconstituer le processus bergsonien de l'amour. Cf. RIOQUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.* ; KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice, op. cit.* ; GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles, op. cit.*

2.3.3.1. Aimer : la **destinée de l'humanité**

2.3.3.1.1. **L'origine de l'amour** humain

La dignité des êtres humains vient de leur essence même qu'ils partagent avec le principe créateur, puisque participant à sa nature. Dans son analyse, Bergson va plus loin en considérant l'humanité comme la seule espèce composée d'êtres dignes d'amour et capables d'aimer. Elle est la seule à posséder la capacité de créer et d'aimer, donc de répondre par la réciprocité à l'amour de son principe créateur. De cette analyse, il ressort que l'amour la fait coïncider avec sa source. De ce fait, si dans la religion, Dieu en tant qu'origine est révélé à l'homme ; dans la philosophie bergsonienne, l'intelligence la découvre par une intuition philosophico-mystique. Bergson invite par ailleurs l'homme à saisir rationnellement et intuitivement l'origine de l'amour et de la dignité humaine. D'où sa déclaration :

*« C'est seulement à travers Dieu, en Dieu que la religion convie l'homme à aimer le genre humain : comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect »*³⁹¹.

En outre, qu'il soit appelé Dieu ou principe créateur, cet être transcendant partage sa nature avec l'homme, voire son être. Est-ce par nécessité ou par contingence qu'il crée les hommes ? Dans sa logique, c'est plutôt par nécessité, puisque le philosophe parle du besoin divin de créer une société de créateurs dignes d'amour qui partagent sa puissance d'amour. Il écrit : *« Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu [...] pour nous aimer »*³⁹². Son concept d'*humanité divine* ne rappelle-t-il pas la participation à l'essence et la collaboration entre l'humanité et la divinité ? Sinon comment ne pas voir le Dieu bergsonien comme un Dieu narcissique qui s'aime lui-même et incapable de créer ?

Si le christianisme, sa source d'inspiration, affirme la capacité de Dieu à créer des êtres dignes d'amour, à partager son amour sans en éprouver le besoin, c'est parce qu'il introduit dans sa théologie la dimension trinitaire de Dieu. Il confesse un Dieu *Un et Trine*, c'est-à-dire une substance unique, pour employer le langage spinoziste, en trois personnes, qui entretient en son sein une relation d'amour parfait et, donc de plénitude. Or, si le Dieu bergsonien demeure unique, sans possibilité de relation, comment peut-il expérimenter son amour dans sa solitude ? Comment peut-il manifester sa capacité à aimer s'il est seul ? Difficile à imaginer sans l'enfermer dans le narcissisme.

En partageant son essence avec ses créatures, il semble non seulement vouloir perpétuer son amour, mais aussi l'intensifier. Tout se passe comme si l'humanité permet à Dieu de se réaliser, ce qui lui confère une densité métaphysique. Pour nous,

³⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 28.

³⁹² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 270.

c'est là, la réponse à la question que pose Sébastien Miravète³⁹³ sur le besoin de Dieu de créer des êtres qui perpétuent son acte de création et sur la dignité des créatures. Par ce partage, Bergson évite de tomber dans le plotinisme proposant un principe supérieur solitaire qui ne s'aime que lui-même et n'entre en contact avec aucun des dérivés qui, pourtant, l'aiment et le désirent. Ce manque de réciprocité, dans l'amour plotinien entre le principe supérieur et les êtres, exclut toute idée de communication, si par communication, on entend l'art de partager son projet, art qui suppose un contact direct ou indirect entre deux agents. Or, le repliement de l'Un le prive de tout contact extérieur et, par conséquent, de toute communion avec ses dérivés. C'est, à notre avis, un paradoxe qui remet en cause la possibilité même d'une expérience mystique. De fait, comment l'âme peut-elle entrer en union avec le principe qui ne s'ouvre pas à elle ? Même si son effort de conversion, c'est-à-dire de retour vers ce principe demeure constant, l'ascension spirituelle risque de s'arrêter à mi-chemin, car l'âme n'arrivera jamais à l'Un.

Mais, parce que le Dieu bergsonien est ouvert, il peut se donner et collaborer avec l'homme. C'est en ce sens, dirons-nous, que Dieu crée parce qu'il est amour. Sa volonté n'est que de partager son amour. Cette primauté de l'amour, nous rapproche d'un côté de Sébastien Miravète³⁹⁴ et d'un autre de Frédéric Worms³⁹⁵ qui, tous deux, s'accordent sur l'idée de l'amour comme finalité de la création. Nous ne pouvons manquer de rappeler ici la belle définition de l'amour bergsonien chez Miravète : « *Ce qu'aime l'amour, ce n'est pas la personne, c'est sa liberté, car elle atteste du prolongement d'un idéal de création dans cette conscience* »³⁹⁶. Cette primauté de l'amour sur la vie se dessine clairement dans le passage de l'*élan vital* à l'*élan d'amour*, ou de la métaphysique de la vie de 1907 à la métaphysique de l'amour exposée dans l'ouvrage de 1932. La supériorité de la morale dans le processus général de la création, que Bergson clame avec insistance dans *L'évolution créatrice*, *Les deux sources* et *L'énergie spirituelle*, vient de sa capacité à créer des personnalités qui accomplissent la destinée de la vie, autrement dit l'amour universel.

2.3.3.1.2. **L'amour, une finalité universelle**

Dns le contexte bergsonien, l'amour universel correspond sans nul doute à la finalité de la vie et à la destinée de l'humanité. Telle est la conviction qui se dégage *a posteriori* de la métaphysique bergsonienne. En réalité, c'est l'amour qui est à l'origine de la vie et de tout acte de création dans l'univers, c'est de lui que l'homme reçoit l'être et la vie. De toutes les créatures, l'homme est le seul qui jouit d'un statut privilégié

³⁹³ Cf. « Création, amour, ou création et amour » dans ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, op. cit., p. 436.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 437.

³⁹⁵ Cf. WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 335.

³⁹⁶ MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergon's philosophy*, op. cit., p. 480.

dans l'univers, parce que capable d'entrer en contact avec le principe créateur et de perpétuer son acte de création d'amour. C'est dans l'ouvrage de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, œuvre capitale et décisive chez lui, que le philosophe dévoile ouvertement son intention de montrer que l'homme est destiné à un amour universel dépassant sa nature purement humaine, dépassement qui fait de lui une surhumanité.

Bergson assigne, en effet, à l'espèce humaine la mission de perpétuer la puissance créatrice de l'*élan d'amour*, mission qu'il fait correspondre même à son être. Ce qui revient à dire que, plus l'homme y participe, plus il s'accomplit. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la supériorité des personnalités morales dans le processus vital. Les héros et les saints sont dignes de considération, parce qu'ils participent à la construction de cette fraternité universelle ou humanité universelle que prône le philosophe. Cependant, la mission de construire *une* humanité est loin d'être accomplie, car elle ne sera effective que si tous les hommes vivent de l'amour. Pour cela, ils doivent d'abord connaître le fondement de cette mission. Or, la réalité est autre, comme le sous-entend Bergson : « On voudrait laisser croire que la "la société humaine" est déjà réalisée. Et il est bon de le laisser croire, car nous avons incontestablement des devoirs envers l'homme et en tant qu'homme (quoiqu'ils aient une toute autre origine) »³⁹⁷. L'origine de cet amour universel sera dévoilée par la mystique. D'où la remarque de Waterlot quand il souligne que « l'affirmation selon laquelle il n'y a qu'une humanité »³⁹⁸ importe plus que la nature de l'amour dévoilée dans l'expérience mystique.

Là s'annonce clairement l'intention bergsonienne de faire de l'amour universel la finalité de la vie, opérant par la même occasion un dépassement dans sa métaphysique, en y introduisant l'*élan d'amour*. Il faut dire que si, dans un premier temps, Bergson concevait l'évolution comme « un processus sans fin et sans finalité »³⁹⁹ dans *L'évolution créatrice*, comme le remarque Alain Prochiantz, dans *Les deux sources*, l'auteur fait de l'amour du genre humain la finalité de la vie et donc du processus vital. Toute sa métaphysique de l'amour, en fait, aboutit à l'idée du parachèvement de la création de l'amour dans l'humanité et par l'humanité. Cette dernière n'y parvient que lorsqu'elle coïncide avec l'élan originel ou *élan d'amour*. Sa vocation consiste justement à mener à son terme cet élan originel de l'amour, en créant une fraternité universelle ou *humanité divine*.

Bergson voit dans l'histoire en général une tentative d'accomplissement de l'amour. Mais, à cause des nombreux obstacles qui ont compromis sa progression, l'humanité a fini par perdre le sens de la vie. C'est ce sens qu'il tente de rétablir en reconstituant l'unité de l'*élan d'amour* dans l'histoire.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

³⁹⁸ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 264.

³⁹⁹ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, *op. cit.*, p. 167.

2.3.3.2. La **déchéance de l'amour dans l'humanité**

Une remarque s'avère nécessaire avant d'exposer le processus de l'amour. Nous voulons d'abord exposer notre méthodologie d'approche qui a conduit à la découverte de la théorie de l'amour et son corollaire l'*élan d'amour* dans la pensée bergsonienne. Pour saisir l'*élan d'amour*, il faut inverser le processus de l'*élan vital* en partant de l'époque moderne pour remonter à l'origine de la vie. Parce que la question de l'amour s'est posée à une époque critique, où la haine semblait l'emporter sur l'amour, notre auteur a élaboré sa métaphysique de l'amour, en réponse à cette crise.

Dans cette théorie, le concept d'*élan d'amour* se présente comme principe unificateur qui se retrouve chez les plantes, les animaux et les humains pour maintenir l'unité de la vie. Rappelons que Bergson défend l'unité de la vie dans son premier ouvrage, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il la confirme dans *L'évolution créatrice* et la certifie dans l'ouvrage de 1932. Sa métaphysique de l'amour qui va fonder la morale universelle de l'amour devenue la forme la plus élevée de la vie, attribue un sens nouveau à cette unité, sans l'altérer, faisant de l'amour l'essence de la vie. Ainsi, de l'origine de l'humanité à la fin du processus vital, c'est-à-dire l'*humanité divine*, en passant par l'époque moderne, Bergson parvient à prouver l'unité de la vie malgré les tribulations de l'histoire humaine. Il minimise ainsi les tribulations, c'est-à-dire les guerres dévastatrices des XIX^e et XX^e siècles, qui semblent triompher de l'*élan d'amour*. Certes, il ne nie pas leur impact et leurs conséquences morales, mais ce n'est là qu'un moment tragique qui doit inciter l'humanité à rechercher le sens de la vie. C'est ce moment tragique que nous appelons la période de déchéance de l'amour dans l'humanité, car il comporte toutes les tares qui font obstacle au progrès de l'amour.

Dans notre analyse de cette période de déchéance, nous tenterons d'être synthétique pour éviter des répétitions, puisque le contexte historique a déjà fait l'objet d'étude au dernier chapitre de la première partie. Ici, nous énumérerons les principaux obstacles à l'*élan d'amour*.

2.3.3.2.1. **L'orgueil humain**

La grande tare qui porte préjudice à la vie et pousse l'humanité à la haine c'est l'orgueil. L'homme est un être social fait pour vivre avec ses semblables dans la solidarité et l'harmonie. Nous pouvons même en déduire que la société est fondamentale pour sa survie, ce que dit autrement Bergson en affirmant que « *l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation* »⁴⁰⁰. La nature a accordé à l'homme une faculté soumise à une indétermination totale lui permettant de modifier et de créer toujours du nouveau dans sa vie sociale. Ses inventions dans l'histoire ne sont pas seulement positives. Elle a aussi réussi à dévier l'homme de sa trajectoire originelle, en privilégiant l'orgueil. Ce défaut nourri par l'amour-propre conduit généralement à un repliement sur soi, à une indifférence envers l'autre pouvant même aboutir à son instrumentalisation.

⁴⁰⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 96.

Précisons-le, Bergson distingue l'orgueil simple de l'orgueil absolu. Pour lui, l'homme orgueilleux est celui qui n'aime que lui-même et qui ne cherche plus que son pur intérêt personnel. Dans une société, cet homme peut bien garder une certaine sympathie pour les autres, mais dans le but de parvenir à ses propres fins. Il peut éprouver de la jalousie et de l'envie pour autrui, mais est obligé de respecter les convenances sociales. À l'opposé, l'orgueilleux absolu rejette catégoriquement les autres et ne vit que pour lui-même.

Cette hiérarchisation de l'orgueil permet à Bergson de montrer le profond ancrage du mal dans les personnalités politiques de son époque qu'il tient pour responsables des crises. Il voit leur orgueil comme la principale cause de tous les actes inhumains de son époque. Son neveu Floris témoigne qu'« *il a vu dans la déroute de la France [...] la conséquence de la « despiritualisation » de notre pays, de son renoncement à l'idéal, de son abandon aux forces obscures et basses de l'égoïsme que l'ordre social n'était plus capable de contenir* »⁴⁰¹. Cet orgueil de la France, selon lui, n'est pas du même ordre que celui de l'Allemagne habitée par l'orgueil absolu. Pour le comprendre, il convient d'analyser le fait de la guerre.

2.3.3.2.2. *Le fait de la guerre*

Dans la métaphysique bergsonienne de 1932, la notion de guerre est riche d'enseignements. Si Bergson s'est longuement appesanti sur l'étude des guerres, c'est parce qu'elle permet de dégager objectivement la forme et les causes, mais aussi d'élucider sa théorie de la société. De toute évidence, cette notion lui est indispensable pour comprendre la société close incarnée par l'Europe d'alors. Depuis la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France, la réflexion bergsonienne reste hantée par la guerre.

Soulignons que le philosophe reste fidèle à sa philosophie de la nature, même dans l'analyse des faits sociaux et politiques, notamment la guerre. En effet, il étudie cette dernière d'une part comme une réalité naturelle, un fait de l'ordre du biologique *stricto sensu*, c'est-à-dire voulu par la nature ; d'autre part, comme une stupidité de l'homme. De prime abord, si toutes les guerres sont humaines, elles ne sont pas toutes naturelles et ne possèdent pas la même finalité. Bergson distingue deux formes de guerres : les guerres essentielles et les guerres accidentelles. Ce sont ces dernières qui sont objet de sa virulente critique.

2.3.3.2.2.1 Les guerres essentielles

Les guerres essentielles sont celles qu'impose une nécessité vitale. Si la nature a pourvu l'homme d'instinct de guerre, c'est parce qu'il lui est indispensable pour sa survie. Même la société naturelle est organisée pour la guerre, car la nature a instauré une rivalité mortelle à cause de l'insuffisance de subsistance pour tous. Bergson s'inscrit ici dans la logique darwinienne qui soutient l'idée d'une concurrence naturelle qui pousse les individus à la lutte pour leur survie. C'est en ce sens qu'elle lui a aussi

⁴⁰¹ Floris Delattre « Les dernières années de Bergson » cité par Echivard dans *Philosophe au seuil d'une conversion*, *op. cit.*, p. 87.

accordé une intelligence fabricante capable d'inventer ses outils et de s'organiser pour se défendre et pour survivre. Une question se pose ici : Faut-il tenir la nature pour responsable des actions humaines parce qu'elle est à l'origine de l'instinct guerrier ?

Bergson précise bien que ce sont des fonctions potentielles que la nature offre à l'intelligence qui les développe pour se conserver. De ce point de vue, la nature n'est qu'indirectement responsable d'actes commis par l'homme, puisqu'elle ne lui donne que des fonctions à développer. Toutefois, dans l'orientation de son développement intellectuel, la nature peut intervenir s'il y a danger pour l'espèce, autrement elle laisse faire l'homme, c'est bien souvent ce qui se passe dans la vie. Là, la nature ne peut être tenue pour responsable, comme en témoigne cette assertion : « *Répétons une fois de plus que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières* »⁴⁰².

Si, dans la nature, la lutte devient permanente c'est parce, selon lui, l'homme cherche au-delà du nécessaire, la commodité. Chacun veut s'approprier un maximum d'espace vital et le préserver pour lui. De là, surgissent les rivalités menant au combat. Telle est l'origine même de la guerre. En effet, pourquoi vouloir s'approprier ce qui appartient à tous, alors que l'autre dispose du même droit ? De plus, les êtres humains se livrent au combat pour disposer non seulement d'espace vital, d'outils et de nourriture, mais aussi pour accaparer les propriétés individuelles ou collectives. De ce fait, les guerres se transforment en guerres de conquête, comme le certifie cette assertion : « *Même si la guerre ne visait pas les conquêtes d'abord, c'est à une conquête qu'elle aboutit, tant le vainqueur juge commode de s'approprier les terres du vaincu et même des populations, pour tirer profit de leur travail* »⁴⁰³.

Face à cette menace permanente, l'homme est obligé de tenir en éveil son esprit de guerre, c'est dire qu'il doit se préparer sans cesse à l'auto-défense et à l'attaque pour sa survie et pour sa sécurité. C'est cela l'instinct guerrier que l'intelligence développe de plus en plus pour répondre aux exigences naturelles, même en temps de paix, comme le souligne Bergson : « *La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre* »⁴⁰⁴. Les guerres de conquête et de défense dictées par l'instinct de survie demeurent les seules guerres essentielles parce qu'elles répondent à un besoin vital. En dehors d'elles, toutes les autres appartiennent aux guerres accidentelles.

2.3.3.2.2 Les guerres accidentelles

Par "guerres accidentelles", Bergson entend toutes formes de guerre nées de motif autre que la survie et la sécurité. Ces dernières, selon lui, sont toutes absurdes et les plus déplorables sont celles qui « *ont lieu simplement pour empêcher l'arme de se*

⁴⁰² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 302.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 27.

rouiller»⁴⁰⁵. Sans nul doute, notre auteur fait allusion aux grandes guerres des XIX^e et XX^e siècles, qui ont causé les pires souffrances de l'humanité par absurdité. Il y voit des conflits inqualifiables et irrationnels, sans précédents dans l'histoire humaine. Même les peuples primitifs ne se sont pas livrés à autant d'atrocité pour des motifs aussi dérisoires. Le philosophe s'indigne en ces termes : « *On se bat avec les armes forgées par notre civilisation, et les massacres sont d'une horreur que les anciens n'auraient jamais imaginée* »⁴⁰⁶. Ce qu'il redoute le plus dans ces guerres modernes appuyées par la technologie, c'est l'usage de l'arme atomique, si l'éventualité d'une seconde guerre n'est pas écartée.

Ces guerres de "civilisés", comme il les appelle pour ironiser, qui causent et causeront davantage des souffrances incommensurables, illustrent le combat entre la civilisation et la barbarie, l'esprit et la matière. Rappelons au passage que l'Allemagne et la France revendiquent chacune de son côté le triomphe de la civilisation qu'elles veulent défendre et elles s'accusent mutuellement de barbarie. Cette accusation mutuelle a même provoqué une fracture entre les penseurs des deux camps. Bergson s'était engouffré dans cette guerre de mots avant de prendre ses distances.

Par ailleurs, l'atrocité d'une guerre accidentelle vient aussi de sa portée universelle. Cette forme de guerre se généralise facilement pour devenir mondiale. Contrairement à la guerre essentielle réservée aux soldats, celle-ci dépasse les armées et finit par s'étendre à tous. Les guerres que l'humanité a connues au XX^e siècle entrent dans cette catégorie, elles sont devenues des guerres industrielles et mondiales.

À l'inverse des guerres essentielles, les guerres accidentelles, c'est-à-dire non nécessaires à la vie, peuvent toujours être évitées. Pour y remédier, il suffit de supprimer l'esprit de guerre qui habite naturellement les hommes, en anticipant sur le motif déclencheur. Une étude pointue de chaque cas permet de dévoiler les causes à éradiquer, car les motifs sont très variés. Une guerre peut être motivée par un ostracisme voilé « *tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés* »⁴⁰⁷, dans ce cas elle peut être contournée par l'éducation, il faut promouvoir l'ouverture à l'étranger pour éviter toute xénophobie. Un autre motif de cette guerre des "civilisés" est un excessif amour du confort et du luxe. Là encore, elle peut être évitée si l'on combat cet amour non indispensable.

En conclusion, pour le philosophe-diplomate, ces guerres accidentelles illustrent une déviation humaine de l'*élan d'amour* que l'humanité est pourtant appelée à perpétuer. Devant la souffrance et les atrocités de la guerre, peut-on encore croire que l'amour triomphera ? Si les guerres manifestent l'échec de l'humanité à poursuivre l'élan originel de l'amour, cet échec ne l'annihile pas pour autant. De fait, le principe de l'amour, contraint de bifurquer parce qu'il rencontre des obstacles, cherche une autre voie pour les contourner moralement et politiquement. La politique d'ouverture, la démocratie, le nationalisme au sens légitime d'amour de la patrie, la religion

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 304.

dynamique et la morale ouverte sont autant de voies empruntées par l'*élan d'amour* pour tenter de dépasser toutes formes de clôture rencontrées dans l'évolution de la vie. Bien des ébauches de politique d'ouverture ont échoué dans l'histoire, au-delà du patriotisme et de la démocratie, seule l'*humanité divine* aboutira à la fraternité universelle.

2.3.3.3. Les tentatives **de réhabilitation de l'amour dans l'histoire**

2.3.3.3.1. Le patriotisme **ou l'amour élargi à la nation**

L'*élan d'amour* a une visée universelle : gagner tous les cœurs sans exception, visée qu'elle ne peut atteindre que progressivement. Si l'on se réfère à l'histoire, on peut observer un premier pas franchi avec le patriotisme. Bergson considère, en effet, que le sentiment nationaliste est déjà une forme de propagation de l'*élan d'amour*, mais encore limitée parce qu'elle ne s'étend qu'à la nation. De fait, tout en assurant la cohésion de la nation, le patriotisme offre déjà une certaine ouverture, car il pousse le peuple à se soumettre et même à se sacrifier pour la cause commune. Ainsi, il devient un principe d'union capable de vaincre la résistance naturelle de l'homme à s'associer avec d'autres, à dépasser son insociabilité qu'il appelle sa "force disruptive". D'ailleurs, Bergson fait remarquer que ce patriotisme est à l'origine des grands empires et des États modernes et antiques. Pour convaincre, il donne l'exemple du sentiment patriotique de l'empire grec, sentiment d'adoration et de sacrifice pour leur patrie. Faisant allusion à ses fondateurs, il déclare : « *Ils adoraient la patrie* », et c'est un de leurs poètes qui a dit qu'il était doux de mourir pour elle »⁴⁰⁸.

Cet amour patriotique dépasse la famille qui représente la plus petite cellule de l'amour, mais il demeure tout de même dans la clôture. En fait, le respect entre les citoyens coïncide, selon Bergson, avec « *l'amour-propre du groupe* »⁴⁰⁹. Pour les citoyens, ce qui prime avant tout c'est l'honneur et la fierté pour leur propre partie au détriment de l'humanité entière. Ils sont prêts à combattre et à mourir uniquement pour elle. Ce qui revient à dire que l'amour patriotique n'interdit pas de lutter et d'anéantir les autres hommes étrangers à la patrie. C'est là, souligne le philosophe, un acte contre-nature, car cet attachement à la patrie, s'exprimant par le combat, n'entre pas dans l'intention de la nature. Autrement dit, ce motif ne relève pas de la nécessité vitale, mais c'est un sentiment égoïste de la patrie qui serait à l'origine de la guerre. Là encore, le groupe se replie sur lui-même. En résumé, le patriotisme dépasse une certaine clôture, celle de la famille et de la société, mais demeure tout de même une autre forme de clôture de niveau supérieur. De ce point de vue, le sentiment patriotique a besoin d'être dépassé.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

Si nous revenons à notre thèse évolutionniste de l'amour, nous dirons que le patriotisme correspond à un arrêt de l'élan d'amour qui tourne en rond dans la patrie. Pourtant, il est appelé à briser le cercle patriotique pour poursuivre son mouvement. Ce besoin de dépassement est mis en évidence par Bergson :

« Au patriotisme qui est une vertu de paix en tant de guerre, qui peut se teinter de mysticité mais qui ne mêle à sa religion aucun calcul, qui couvre un grand pays et soulève une nation, qui aspire à lui ce qu'il y a de meilleur dans les âmes, enfin qui s'est composé lentement, pieusement avec des souvenirs et des espérances, avec de la poésie et de l'amour, avec un peu de toutes les beautés morales qui sont sous le ciel, comme le miel avec les fleurs. Il fallait un sentiment aussi élevé, imitateur de l'état mystique, pour avoir raison d'un sentiment aussi profond de l'égoïsme de la tribu »⁴¹⁰.

L'amour universel manque aux patriotes pour anéantir tout orgueil dans la vie. On ne peut manquer de souligner ici qu'on assiste à une volte-face de Bergson lui-même qui faisait appel, aux environs de 1914, au nationalisme. Il y voyait une unité mobilisée pour défendre des intérêts communs. Ce qui donnait à ses discours une allure de propagande de guerre. En fait, il cherchait à mobiliser les troupes françaises et alliées pour faire de la guerre leur propre affaire et défendre la Patrie jusqu'au don d'elles-mêmes.

Ainsi, toute la réflexion bergsonienne de l'entre-deux-guerres s'inscrit dans cette optique nationaliste mais pour la dépasser. Elle se comprend « à la lumière de l'expérience de fermeture nationaliste et de conflit international »⁴¹¹. Selon lui, une nation peut être comparée à une personnalité morale. Cette personnalité nationale peut se dévoiler morale ou immorale suivant qu'elle défend des valeurs universelles ou subjectives, c'est en ce sens qu'il n'hésitait pas à qualifier l'Allemagne de « nation de proie »⁴¹². Ce sont justement ses discours engagés qui lui attirent la foudre des philosophes allemands, qui le présentent comme « l'emblème de l'asservissement idéologique des intellectuels français à la propagande nationaliste »⁴¹³. De ce fait, chaque camp soutenait sa supériorité intellectuelle, morale et philosophique, tout en diabolisant l'autre.

En 1932, le philosophe-diplomate revient sur ses propos pour souligner les limites du patriotisme. Aussi convient-il que placer sa nation au centre est légitime ; mais, de là, en faire une référence universelle peut devenir un danger. Le fossé entre la patrie et l'humanité entière reste infranchissable, pourtant Bergson et ses protagonistes allemands affirmaient avoir franchi le pas. Dans sa métaphysique, notre philosophe revient sur cette opinion, confessant que le passage de l'amour de la patrie à celui du genre humain ne peut s'opérer par simple dilatation de l'amour. En d'autres termes, si entre la famille et la patrie, la différence n'est que de degré, ce qui permet de passer de la morale domestique à la morale civique comme son prolongement

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁴¹¹ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2014, p. 252.

⁴¹² BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1113.

⁴¹³ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande, op. cit.*, p. 226.

naturel, tel n'est pas le cas entre la patrie et l'humanité. L'amour d'un groupe restreint et celui du genre humain diffère fondamentalement en nature. À ses yeux, il y a entre la patrie et l'humanité « *toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert* »⁴¹⁴. Commentant cet amour patriotique, Jankélévitch précise : « *Il y a certes de l'amour dans les communautés closes, nation ou famille ; pourtant, aimer contre quelqu'un, aimer en excluant des ennemis, ce n'est pas encore aimer de cet amour infini qui est la charité* »⁴¹⁵. Pour résumer, disons que la différence entre l'amour ou l'attachement à la patrie et l'amour de l'humanité trouve son fondement dans la nature même. De ce fait, pour saisir cette différence, il importe d'abord de connaître l'essence de la nature.

En outre, cette première tentative d'ouverture de l'*élan d'amour*, ayant échoué avec le patriotisme, une autre a été répertoriée par Bergson : la démocratie.

2.3.3.3.2. La démocratie antique ou la tentative de réhabilitation de l'**égalité** naturelle des hommes

La démocratie est le régime politique qui rapproche le plus l'humanité de sa destinée : la création d'une société universelle garante de la dignité, de la liberté et de l'égalité entre les hommes. Les principes démocratiques promeuvent en effet l'égalité et la liberté de tous les citoyens. Même si dans la réalité, ces principes peuvent être bafoués, Bergson y voit déjà, pour emprunter l'expression de Worms, « *un effort institutionnel, politique, pour inverser la pente de la nature et de la clôture* »⁴¹⁶. En introduisant une certaine ouverture entre les citoyens, même sans atteindre l'ouverture universelle, ce régime politique rapproche les hommes de la finalité de la vie.

Cependant, notons que cette ouverte démocratique reste axée sur la matérialité, car elle ne garantit que des conditions équitables : une existence matérielle et une égalité dans la sécurité entre les citoyens.⁴¹⁷ Pour autant, l'humanité a fait un grand bond en avant dans la construction de la fraternité universelle. Comment ? Là encore, il faut partir de la nature des choses. Pour Bergson, le régime politique naturel, qui existerait dans la société naturelle, serait une monarchie. La nature veut toujours qu'il y ait un individu qui commande. Précisons à ce niveau que Bergson ne prône ni la supériorité naturelle de certains individus, ni l'hégémonie de groupes, de quelque nature que ce soit. Il s'attaque même ouvertement à Nietzsche qui soutient une telle idéologie. Selon lui, tous les individus peuvent être chefs, voire des chefs impitoyables, parce qu'en réalité se sont les médiocres qui désirent commander. Les grands hommes n'aspirent pas au pouvoir politique, car ils ont d'autres préoccupations que de chercher à

⁴¹⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 27.

⁴¹⁵ Jankélévitch, « *Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson* » dans *Ibid.*, p. 672.

⁴¹⁶ Présentation de Worms dans *Ibid.*, p. 14.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 328.

gouverner, ce qui explique que les hommes politiques de grande envergure sont même rarissimes⁴¹⁸.

Ainsi, chacun peut naturellement gouverner et obéir à cause du *diphormisme* inhérent à l'homme, qui fait de lui « *en même temps un chef qui a l'instinct de commander et un sujet qui est prêt à obéir* »⁴¹⁹. Cette double tendance ne s'exerce pas cependant de la même manière chez tous. Il y a une disproportion qui fait que la plupart des hommes choisissent naturellement d'obéir. Mais cette situation n'est pas irréversible car, à tout moment, il peut y avoir un renversement, une métamorphose. C'est dire qu'en politique, l'homme qui obéit peut devenir soit un despote soit un bon chef. Il est même rare, selon l'avis du philosophe, de trouver un bon chef, parce que la férocité est plus naturelle chez un chef que la bienveillance. C'est ce qui ressort, malgré toutes les nuances qu'il apporte, de son constat : « *Il est certain que la nature massacre des individus en même temps que génératrice des espèces, a dû vouloir le chef impitoyable si elle a prévu des chefs* »⁴²⁰. Faut-il, de là, conclure que l'auteur des *Deux sources* accuse la nature de rendre l'homme féroce ?

Il s'en défend. Pour lui, ce n'est là qu'un fait politique constant. Lorsqu'on observe la scène politique, il semble que les hommes politiques sont des "monstres politiques" qui dépassent tout ce que la nature pouvait prévoir. On ne peut que donner raison à Bergson qui cite l'exemple des massacres de l'empire assyrien, la Révolution française, les deux guerres de 1870 et de 1914 et, au-delà même, on ne peut qu'être frappé par les horreurs. Il croit fermement que la nature ne peut être tenue pour lointain responsable des actions monstrueuses échappant à sa maîtrise.

De fait, seul l'homme est l'être vivant capable d'éliminer son semblable même innocent, pour son honneur. Il est capable de toute barbarie, même s'il se dit civilisé, pour préserver son intérêt politique, outrepassant la justice sociale qui recommande une condamnation proportionnelle à la faute. Le philosophe donne l'exemple du noble étranger qui élimine son adversaire politique pour illustrer son propos. Il dit d'eux : « *On était entre "civilisés", mais l'instinct politique originel avait fait sauter la civilisation pour laisser passer la nature* »⁴²¹. Ce qui ressort de cette illustration c'est que, dans la vie politique, l'instinct premier n'est pas orienté vers l'intérêt général, mais plutôt vers l'intérêt personnel que nourrit l'amour propre.

C'est cet amour-propre qui conduit le chef à user de toutes les ruses pour se maintenir au pouvoir. Il n'hésitera pas à faire croire au peuple sa supériorité innée, qui lui vaudrait des vertus congénitales pour rendre son commandement absolu. S'il se fait entourer d'un groupe, c'est pour que ce celui-ci, souligne notre auteur, s'applique à cultiver le sentiment de cette suprématie pour maintenir le peuple dans l'illusion. Il soutient à ce propos : « *La vérité est que si une aristocratie croit naturellement, religieusement, à*

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 293.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 297.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 298.

sa supériorité native, le respect qu'elle inspire est non moins religieux, non moins naturel»⁴²². Ainsi naît une oligarchie. Ce qui fait dire à Bergson que le régime naturel est à la fois monarchique et oligarchique, puisque le chef est toujours aidé par un groupe, une aristocratie qui renforce son autorité.

Aux yeux du philosophe, le fondement de l'ordre social se trouve dans la croyance, c'est-à-dire l'illusion maintenue par l'autorité pour dominer le peuple. Autrement dit, tout ordre social et politique se fonde sur la croyance ou "l'heureuse illusion", pour nourrir des ambitions hégémoniques. Aussi considère-t-il l'illusion d'une inégalité naturelle entre les hommes comme source d'immoralité. À l'origine de la vie politique, soutient-il, ce sont certaines classes qui ont réussi à mettre en place cette illusion d'inégalité, en tant que mécanisme de domination et de maintien d'un commandement absolu durable. Le reste du peuple a intégré dans son inconscient social cette apparente inégalité naturelle qui le contraint à se soumettre aux lois morales relatives, considérant la justice absolue comme un idéal.

Or, il demeure évident qu'un tel régime politique fondé sur l'illusion ne peut être durable. Il suffit de décourager la croyance pour que l'ordre social soit menacé⁴²³ et bouleversé, et c'est toujours ce qui finit par arriver. La férocité et la monstruosité du chef ou de l'aristocratie finissent toujours par montrer leurs limites de manière volontaire ou involontaire, ce qui précipite leur destitution. Leur despotisme politique pousse le peuple à la rupture de l'instinct social qui le maintenait sous le commandement. Quand les souffrances du peuple s'aggravent, bien souvent un individu ou un groupe d'individus renversent le chef soit pour lui ravir sa place, soit par amour pour la justice. Ce qui revient à dire qu'aucun équilibre politique, ni moral, fondé sur cette base ne peut se maintenir longtemps, car il finit toujours par la déstabilisation venant soit de classes supérieures soit de classes inférieures.

Nous devinons sans difficulté que Bergson fait allusion aux révolutions. Ces dernières peuvent même être comparées, à ses yeux, à un miracle, ou encore à une création, si nous nous replaçons dans le processus évolutif de la vie et de l'amour. En effet, une telle situation qui pousse l'âme sociale à briser le mécanisme de domination, est assimilable à une invention, car elle libère l'humanité de la régression symbolisée par les actes féroces et monstrueux qui menacent son existence même. Il explique :

*« Les antiques inégalités de classe, primitivement imposées sans doute par la force, acceptées ensuite comme des inégalités de valeurs et de services rendus, sont de plus en plus soumises à la critique de la classe inférieure : les dirigeants valent d'ailleurs de moins en moins, parce que [...] ils se relâchent de la tension intérieure à laquelle ils avaient demandé une plus grande force d'intelligence et de volonté, et qui avait consolidé leur domination »*⁴²⁴.

De là se dégage la conclusion que le régime naturel, destiné à la conservation de la cohésion sociale, ne promeut ni l'égalité, ni la justice entre les hommes. On comprend, dès lors que la démocratie ne peut être considéré comme un régime naturel

⁴²² *Ibid.*, p. 299.

⁴²³ Cf. note 35 dans *Ibid.*, p. 488.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 73.

parce qu'elle écarte toute idée d'inégalité entre les hommes. Elle est la seule parvenue à l'idée d'une essence commune des hommes, et c'est là tout son mérite. En prônant l'égalité entre citoyens, elle surpasse la monarchie et l'oligarchie.

Il convient de noter au passage que Bergson distingue deux types de démocratie : la démocratie *de droit* et la démocratie *de fait*, autrement dit la démocratie théorique et la démocratie réelle. Même si elles sont construites sur les mêmes principes d'égalité et d'inaliénabilité des droits des individus, elles ne se vivent pas de la même manière. La démocratie théorique, celle vécue en Grèce antique par exemple, n'est qu'une fausse démocratie, parce qu'elle pose le vrai principe démocratique, mais ne l'applique pas. De fait, comment un État démocratique peut-il cautionner l'esclavage, cette iniquité qui réduit certains hommes en instrument de travail pour d'autres, alors que le principe démocratique « *attribue à l'homme des droits inviolables* »⁴²⁵ ? Cette fausse démocratie pose le respect absolu de la dignité de tout citoyen sans exception, respect qui se traduit par celui de ses droits, mais passe outre dans son application. Dans ce régime politique, les droits et les devoirs se confondent, parce que le citoyen est à la fois législateur des lois auxquelles il obéit, en tant que sujet. Ainsi c'est dans le processus d'élaboration des lois que la démocratie dépasse les autres régimes, c'est là aussi le fondement de leur inviolabilité. Bergson explicite :

« *Ces devoirs, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on en peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir* »⁴²⁶.

En somme, la différence entre une fausse et une vraie démocratie réside dans le décalage entre la théorie et la pratique. Même si un État prend comme devise un résumé du principe démocratique, que le philosophe ramène aux notions de liberté et d'égalité, s'il ne met pas en application sa devise, il devient une fausse démocratie. En un mot, le grand apport de la démocratie antique, c'est l'affirmation de l'idée d'égalité entre les hommes. Les États antiques ne la vivent que partiellement, parce que n'ayant pas découvert le fondement même de la démocratie, inhérent à la vie, l'amour que révèle la mystique.

2.3.3.3.3. *La résurgence de l'amour ou le retour à l'élan d'amour de la mystique*

L'apparition de la mystique complète dans l'histoire correspond à une nouvelle orientation de l'*élan vital*, car elle réactualise un autre sens de la vie que l'humanité semblait avoir perdu : l'*élan d'amour*. D'où le choix de la mystique chrétienne comme prototype dans ce retour. En fait, la mystique bergsonienne incarne le retour au mouvement originel de l'amour, le dépassement des tendances naturelles pour une ouverture à l'universalité. Les grandes figures de l'humanité, selon Bergson, sont celles qui

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 299-300.

ont œuvré à cette ouverture universelle, « *celles qui se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines* »⁴²⁷. Autrement dit, les vrais mystiques sont ceux qui ont brisé l'amour clos, en aimant de manière inconditionnelle le genre humain. En réalité, ces hommes exceptionnels n'ont effectué qu'un retour à l'amour originel, c'est-à-dire au principe créateur de la vie, raison pour laquelle leur mouvement ne peut se comprendre sans la religion, ainsi que l'affirme notre penseur :

« *La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain* »⁴²⁸.

L'auteur des *Deux sources* voit dans leur expérience une étape du processus de l'amour, où l'âme humaine se libère de la matérialité. À ce stade de son élévation spirituelle, précise-t-il, l'homme ne fait que revenir vers sa destinée, l'amour. Toute l'histoire humaine peut se lire comme un processus général de l'amour, processus apparemment paradoxal. Ce paradoxe explique la déchéance et la résurgence de l'amour dans l'humanité, comme le sous-entend son assertion : « *Si tel est le contraste entre l'opération réelle de la vie et l'aspect qu'elle prend pour les sens et l'intelligence qui l'analysent, est-il étonnant qu'une âme qui ne connaît plus d'obstacle matériel se sente, à tort ou à raison, en coïncidence avec le principe même de la vie ?* »⁴²⁹.

Il est évident que seule l'âme qui entre en contact avec le principe créateur, principe d'amour, peut aimer l'humanité entière. Sa passion amoureuse trouve justement sa source dans ce principe même. Aussi, Bergson demeure convaincu que « *c'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité* »⁴³⁰. Cette vocation d'aimer l'humanité entière est universelle et non spécifique à la mystique. Cette dernière ne sert que de moyen de propagation de l'élan créateur dans son état pur, c'est-à-dire non déformé par des penchants orgueilleux de l'homme. C'est elle qui introduit la dynamique permettant de passer de la clôture à l'ouverture, de la société close à l'humanité en général. Plus précisément, la mystique introduit l'amour-émotion qui ouvre la clôture sociale pour tourner l'homme vers l'universel. En élargissant sa métaphysique à la mystique, le philosophe la pense comme une étape de l'évolution de la vie. Aussi pouvons-nous certifier que « *la valeur du mysticisme dépend de l'élan vital, du "courant de vie" ou de la "surabondance de vie"* »⁴³¹. De fait, dans sa théorie, l'état mystique désigne l'étape du processus vital où l'homme manifeste l'élan créateur, du moins une partie, car cet élan traverse tous les êtres et poursuit son chemin, ce qui explique que chaque être vivant possède une part de cet élan d'amour universel. Cependant, l'avantage du mystique vient de ce qu'il appartient à la nature et possède en même temps la capacité de se transcender pour coïncider

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ ABIKO S., A. FRANÇOIS, et C. RIQUIER (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe, op. cit.*, p. 217.

avec le principe vital. Cette coïncidence fait de lui un être exceptionnel capable de poursuivre l'œuvre de création.

En transposant cette démarche mystique, Bergson parvient à une mystique de l'histoire. Il conçoit l'histoire humaine comme un processus général de l'amour en accomplissement. Ce processus actualise l'énergie spirituelle, la Conscience universelle, impulsée à l'origine de la vie dans la matière, en créant des êtres spirituels. Paradoxalement, dans sa métaphysique, la valeur de ces êtres spirituels reste tributaire de leur action, c'est-à-dire de leur capacité à transcender la matérialité, principal obstacle de la vie.

En résumé, l'élan mystique témoigne de la capacité de l'homme à se libérer de la matière pour tourner son attention vers la réalité spirituelle : l'énergie créatrice. Cette mystique bergsonienne demeure inhérente à la vie. Tout comme l'intelligence, elle est une manifestation de l'*élan vital*. Sa présence dans le monde moderne rappelle à l'humanité la nécessité et l'urgence de revenir à l'élan originel pour se réaliser. Bergson confie à la mystique la mission d'aider l'humanité à retourner au mouvement originel, l'*élan d'amour*. Car, seul cet élan peut, à ses yeux, donner à l'humanité un nouvel élan pour dépasser ses propres limites et replacer l'âme dans le mouvement vital, quand elle s'égare dans les progrès matériels. En définitive, la mystique ouvre une nouvelle voie morale dans laquelle l'humanité pourra s'engager pour coïncider avec son essence, ce qui donnera naissance à une surhumanité.

2.3.4. *L'humanité divine* : **triomphe de l'élan d'amour**

La philosophie de Bergson demeure humaniste parce que tournée vers le destin de l'homme qu'il aura cependant choisi, en tant qu'être libre et pourvu de la faculté nécessaire : l'intelligence. Cette faculté issue de la vie lui sert à orienter sa volonté pour conserver sa vie, c'est pour cette raison que Bergson l'appelle "la faculté d'attention à la vie". Ainsi, il lui revient de voir s'il veut vivre et réaliser sa destinée qui est, par ailleurs, celle de l'univers, même aux moments les plus critiques de son histoire, notamment sous le joug du progrès technique. Cette destinée universelle vise l'unité de l'humanité, autrement dit l'amour universel entre les hommes. Au final, cette unité doit aboutir à une « *société idéale* »⁴³² hors du temps et de l'espace que Bergson appellera une *humanité divine*.

La particularité de celle-ci est d'être constituée d'hommes épris d'amour et de respect pour la dignité humaine au nom de leur essence. Cette société idéale correspond, aux yeux du philosophe, à une humanité parfaite qui aurait théoriquement existé à l'origine de la vie⁴³³. Mais, celle-ci n'a malheureusement jamais existé. En effet, dans l'histoire de la vie, il n'y a eu qu'une *humanité humaine*, l'opposée de l'*humanité divine*, puisque le mysticisme à l'état pur, correspondant à cette *humanité divine*, n'existe

⁴³² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 67.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 253.

pas. L'humanité n'a connu qu'un mysticisme dilué que révèle le mystique chrétien, ce qui fait de lui un homme supérieur ou surhomme. Malgré la résurgence de l'amour chez les mystiques, l'humanité n'a pas encore réalisé sa finalité : *l'humanité divine*.

2.3.4.1. Du "surhomme" à l'humanité divine

2.3.4.1.1. De l'idée du surhomme à celle de l'humanité divine : une rupture avec Nietzsche

Le processus de l'*élan d'amour* doit aboutir à la création d'une humanité supérieure que Bergson nomme dans *L'évolution créatrice* le "surhomme"⁴³⁴. Cette notion à forte connotation nietzschéenne⁴³⁵ pose la question de sa proximité avec Nietzsche, proximité difficile à établir puisque notre auteur se démarque ouvertement du philosophe allemand. Est-ce la raison pour laquelle il a abandonné cette notion nietzschéenne, la remplaçant par d'autres expressions équivalentes dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ? L'affirmation suivante de Caterina Zanfi : « Bergson préfère [...] recourir à d'autres expressions comme plus qu'homme ou humanité divine, presque avec le but de ne favoriser aucune interprétation de sa propre philosophie dans un sens nietzschéen »⁴³⁶, reste édifiante. De fait, Bergson ne cache pas son antipathie pour certains philosophes allemands, parmi lesquels Nietzsche, pour des raisons morales, politiques et doctrinales.

Ce qui l'oppose le plus à Nietzsche, ce sont les convictions qu'il défend dans sa doctrine de la volonté de puissance⁴³⁷. Bergson n'hésite pas à la qualifier de philosophie de vie amoral qui « sous-tend un impérialisme individualiste et irrationnel »⁴³⁸. Il l'accuse d'ailleurs de vouloir, dans sa morale des seigneurs, asseoir l'impérialisme allemand. En mettant la force et le droit sur les deux plateaux de la balance judiciaire, sa thèse ne fait que légitimer la domination du plus fort, c'est-à-dire de l'Allemagne. En fait, du point de vue économique et militaire, l'Allemagne présentait une carrure imposante en Europe, ce qui *a priori* lui donnait, suivant la logique nietzschéenne, le droit de jouir de sa volonté de puissance. Contrairement à la thèse nietzschéenne, dans la perception bergsonienne, la volonté ne se réalise que dans la sympathie avec les autres, autrement dit dans l'amour. Par conséquent, cette volonté ne peut viser la domination.

Par ailleurs, l'interprétation bergsonienne de la pensée de Nietzsche mérite un examen plus rationnel. Faut-il la prendre telle, vu le contexte de défiance entre leurs deux pays ? Pour Nicolas Rousseau, Bergson interprète à tort la pensée de Nietzsche,

⁴³⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 267.

⁴³⁵ Cf. Ainsi parlait Zarathoustra dans NIETZSCHE F., *Oeuvres*, traduit par Patrick WOTLING, Paris, Flammarion, 2003, p. 330.

⁴³⁶ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 265-266.

⁴³⁷ Cf. FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, op. cit., p. 13 ; Cf. ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 267.

⁴³⁸ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 259.

car ce dernier ne fait ni l'éloge de l'usage arbitraire de la force, ni de la brutalité, mais plutôt l'éloge de la « *victoire obtenue quand la force est capable de se surmonter* »⁴³⁹. Cette victoire symbolisée par le surhomme possède un sens moral, puisque le surhomme est celui qui veut le bien des autres. Cependant, si la volonté de puissance vise *a priori* le bien, elle peut aussi être orientée vers l'inhumain. Notons que, pour Nietzsche, ce qui importe le plus c'est que la volonté de puissance parvienne à triompher. C'est dans cette optique que le tyran est digne d'éloge à ses yeux. En effet, le mérite du tyran vient de la force qu'il déploie pour commander tous les autres et non de la tyrannie de ses actes.

Malgré l'apparente antipathie pour la pensée du philosophe allemand, une certaine affinité peut être établie avec celle de Bergson. Plusieurs recoupements thématiques peuvent être effectués entre les deux philosophies. En ce qui nous concerne, dans ce travail, nous nous arrêtons sur leur conception de la philosophie « *comme effort pour dépasser la condition humaine* »⁴⁴⁰. De là, naît l'idée du surhomme ou du surhumain comme étant le résultat du processus créatif de la vie. Cependant, bien que les deux philosophes partagent l'idée de tension inscrite dans l'essence humaine, leur orientation finale s'oppose. Contrairement à Bergson, Nietzsche inscrit la négativité au cœur de sa conception. Tandis que chez le philosophe français, l'effort créateur de la vie aboutit à la création d'une fraternité universelle ; chez le philosophe allemand, il aboutit au triomphe de la volonté de puissance qui peut dominer, voire asservir, raison pour laquelle Nietzsche témoigne un profond rejet pour le développement intellectuel et religieux, notamment le progrès moderne qu'il considère comme une illusion⁴⁴¹. À ses yeux, seuls les instincts rapprochent l'homme de sa destinée, d'où sa déclaration suivante : « *La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est transition et perdition* »⁴⁴². Pour Bergson, par contre, l'homme est le fruit d'un processus de perfectionnement et le progrès moderne marque une étape avancée dans son évolution.

L'opposition entre les deux philosophes reste, en outre, déterminante dans leur conception du surhomme. Nietzsche intègre un sens tragique quand il définit l'homme comme « *une corde tendue entre la bête et le Surhumain —une corde au-dessus d'un abîme* »⁴⁴³. C'est dire que l'homme est appelé à un dépassement de soi dans un contexte de plus en plus complexe pouvant le conduire aisément à la décadence. Pour éviter cette décadence et vivre pleinement sa vie, il doit se méfier de l'idée de progrès optimiste et de la religion qui, de l'avis de Nietzsche, représentent les grandes illusions mensongères. S'il fustige toutes doctrines qui nient la volonté de puissance ou qui

⁴³⁹ RIQUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 403.

⁴⁴⁰ Nicolas Rousseau, « Le sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche » dans *Ibid.*, p. 393.

⁴⁴¹ Cf. NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, traduit par Jean-Claude HEMERY, Paris, Gallimard, 2009, p. 17.

⁴⁴² NIETZSCHE F., *Oeuvres, op. cit.*, p. 332.

⁴⁴³ *Ibid.*

invitent à la compassion et à la pitié, c'est parce qu'elles contrarient et aliènent l'homme. Dans sa critique, il prend Schopenhauer et le christianisme comme bouc-émissaires. Rappelons que Bergson s'inspire aussi de ces derniers dans sa théorie morale.

Nietzsche s'insurge aussi contre la morale kantienne qui, selon lui, propose un fondement qui nie l'individualité de l'homme, ainsi qu'en témoigne son assertion : « La "vertu", le "devoir", le "bien en soi", le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité- ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré d'affaiblissement de la vie, la chinoiserie koenigsbergienne »⁴⁴⁴. Contrairement à Kant, il pense la morale comme une œuvre personnelle qui porte l'empreinte du sujet. Ce qui revient à dire que chacun se fixe son "impératif catégorique" suivant son aspiration personnelle pour conserver sa vie. Ici se pose la question de l'état originel chez Nietzsche, car tout se passe comme si l'homme est naturellement bon et doté d'un instinct bienveillant qui éviterait *a priori* toute dérive à l'humanité. Autrement dit, l'humanité serait assimilable à la divinité. Est-ce le cas dans sa pensée : l'homme est-il un Dieu ?

Même si sa réponse reste relative, tout porte à croire que l'homme peut être Dieu. Ce philosophe allemand s'attribue d'ailleurs une « *nature divine* »⁴⁴⁵ qu'il ne partage ni avec sa mère ni avec sa sœur qu'il traite de canaille, mais avec madame Cosima, Jules César et Alexandre le Grand, en tant qu'incarnations de Dionysos. Ce sont là, selon lui, les grandes personnalités qui possèdent de bonnes dispositions permettant de tracer leur propre voie. Toutefois, notons que chez lui la divinité ne rime ni avec vertu ni avec bonté, au sens où nous l'entendons généralement, car elle se nourrit d'animosité et de passion agressive, de vengeance, de rancune, somme toute d'égoïsme. Ainsi, l'homme, qui aspire à la nature divine, doit nourrir son orgueil en éliminant toutes les formes de résistance qui freinent son égoïsme. Il assigne, d'ailleurs, à la philosophie la fonction de vaincre toutes les résistances « *contre lesquelles on doit mobiliser toute sa force, toute son agilité, toute sa maîtrise des armes [...] pour venir à bout d'adversaires égaux... Affronter l'ennemi d'égal à égal* »⁴⁴⁶.

Force est de constater que Nietzsche incarne non seulement cette divinité, mais aussi cette figure du philosophe. Autant dire qu'il est lui-même ce surhomme qui dépasse les autres et les aide à se dépasser. Parce que l'humanité actuelle est différente de la surhumanité, sa doctrine est appelée à combler le fossé entre elles. Nicolas Rousseau montre le génie nietzschéen œuvrant pour la conciliation des deux sans déprécier la première, ni faire de la seconde une nécessité. Il précise : « *Nietzsche doit donc jouer simultanément sur deux registres : donner envie aux hommes de subir cette épreuve, tout en montrant ce qui nous sépare d'une vie surhumaine* »⁴⁴⁷. En effet, à l'opposé de la divine nature ou du surhomme de Nietzsche se trouve l'humain qui, malgré tout, garde la volonté de

⁴⁴⁴ NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, op. cit., p. 22.

⁴⁴⁵ Ecce homo dans *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴⁷ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 395.

procréer, volonté qui lui permet de devenir un Surhomme⁴⁴⁸. Il lui suffit de déployer cette volonté, ou de la dresser pour employer le vocabulaire nietzschéen, pour accomplir sa surhumanité.

À scruter cette idée d'effort créateur de l'homme chez Nietzsche, il ressort clairement une similitude avec le bergsonisme qui pense le surhomme comme un accomplissement de l'effort créateur de la vie même. Remarquons que Bergson donne une explication spirituelle à cet accomplissement. De fait, ce n'est pas une nouvelle espèce qui se crée, mais la mystique qui couronne le processus, idée qu'explicité Nicolas Rousseau en soulignant que l'objectif de Bergson était de « *revivifier l'intuition pour surmonter les limites actuelles de l'homme* »⁴⁴⁹. Cette orientation le démarque du philosophe allemand. Contrairement à lui, le philosophe-diplomate cherche le sens de l'humanité non plus sur terre, mais dans l'esprit, grâce à la méthode intuitive qui permet de dépasser le biologique pour entrer en contact direct avec la source vitale. De là, nous voyons que la surhumanité ne renvoie qu'à un effort de dépassement de l'homme pour coïncider avec le principe créateur de la vie. Ce processus aboutit à la redécouverte de la nature de ce principe, l'amour, dont l'humanité s'était détournée en s'enlisant dans la technique au lieu de poursuivre l'intuition mystique.

En conclusion, dans la pensée bergsonienne, ce n'est pas l'homme comme individu qui se réalise, mais le courant originel qui se réalise à travers lui. Cette idée de réalisation d'un courant vital comporte en réalité une forte résonance kantienne. De fait, cette finalité bergsonienne fait écho au « dessein de la nature », c'est-à-dire la construction d'une communauté universelle, que présente Kant dans son opuscule *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*⁴⁵⁰. Cette affinité laisse pressentir que Bergson puise son inspiration sous le manteau kantien, dont il se débarrasse publiquement après chaque élaboration de nouvelle thèse. Aussi trouvons-nous les prémisses de l'idée d'*humanité divine* dans le projet cosmopolitique kantien.

2.3.4.1.2. **L'humanité divine** : une reformulation du projet cosmopolitique de Kant ?

La genèse du projet de construction d'une communauté cosmopolitique ne débute pas avec Kant, elle remonte au-delà des stoïciens, à Platon. Cependant si, dans sa première version, elle se conçoit comme une réalité fondée à partir de la raison, ou encore comme un idéal de vie destiné aux êtres rationnels ; avec Kant, elle se présente avant tout comme un projet politique, une société qui unit tous les États. Comment le philosophe allemand procède-t-il ?

Tout d'abord, il convient de préciser que la pensée kantienne se présente comme une doctrine déterministe, puisqu'elle soutient l'existence d'un mécanisme universel

⁴⁴⁸ Cf. NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, op. cit., p. 172.

⁴⁴⁹ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 396.

⁴⁵⁰ Cf. Troisième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle dans* KANT E., *Œuvres philosophiques*, Paris, Editions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, vol.II, p. 190.

qui régit tous les phénomènes naturels, même la liberté du vouloir humain. Ce processus naturel s'achemine vers une finalité : la construction d'une communauté universelle. Kant fait de l'homme le sommet de la création et le seul être doté de raison, cette faculté qui lui permet de se réaliser, en actualisant ses dispositions naturelles.

A priori, il n'est pas prédéterminé dans ses actions, il participe à la construction de son être, ainsi qu'en témoigne cette assertion kantienne : « *En donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, elle indique déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme* »⁴⁵¹. Ce qui revient à dire qu'il ne peut être un animal passif, il est acteur dans son accomplissement, c'est-à-dire sa félicité et sa perfection. Par conséquent, il demeure responsable moral de ses actions, car la nature fait appel à ses facultés, plus précisément à sa raison et à sa volonté pour se réaliser, du moins pour réaliser, selon l'expression bergsonienne, "l'intention de la nature". Ce sont justement ses facultés, la raison et la volonté, qui démarquent l'homme de l'animal soumis à l'instinct et à l'automatisme, le caractérisent comme être libre. Cette liberté lui offre une large marge de manœuvre pouvant aboutir aux paradoxes.

Même dans ces cas, tout reste conforme au dessein de la nature, parce que cette dernière se joue de l'antagonisme, que résume son expression « *l'insociable sociabilité des hommes* »⁴⁵², aussi bien au niveau individuel et social qu'international. Selon Kant, au fond de chaque être se confronte une dualité : une tendance à s'associer, doublée d'une répulsion à le faire. Et c'est dans la résistance contre l'isolement que l'homme parvient à se réaliser, c'est-à-dire en vivant en société. Cette tendance est inhérente à la nature. Autrement dit, celle-ci procède toujours de la sorte, créant une dualité antagoniste qui oblige l'homme à pencher d'un côté, pour obtenir le résultat escompté. Pour susciter la paix et la sécurité, par exemple, elle doit créer le contraire : la guerre. Parce que l'homme est un animal rebelle, si la nature lui propose la paix, il finira par la guerre. Mais en proposant la guerre, cette dernière le poussera à trouver son équilibre, en développant ses dispositions naturelles. De là, nous pouvons conclure que la guerre est salutaire pour l'humanité car, de l'avis de Kant, elle l'aide à développer une force unifiée qui donnera du poids à la loi d'équilibre face à la force de résistance et, par suite, une situation cosmopolitique de la sécurité publique des États⁴⁵³.

Ainsi, la résistance se présente comme une cause de l'actualisation des dispositions que la nature a mises en l'homme, elle devient une condition nécessaire à l'accomplissement de la finalité naturelle, un facteur de progrès et de la création d'une société cosmopolitique. Ici, nous retrouvons l'idée d'un processus dynamique dans l'histoire humaine. Par ailleurs, même si Kant n'emploie pas la notion de surhumanité, la réalité qu'il décrit renvoie à ce processus de dépassement de soi, comme nous le retrouvons chez Bergson et chez Nietzsche, de l'humanité actuelle vers sa finalité. Bien avant Bergson et Nietzsche, Kant songeait déjà à une finalité naturelle : la

⁴⁵¹ Troisième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 190.

⁴⁵² Quatrième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 192.

⁴⁵³ Cf. Septième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 199.

constitution d'une communauté cosmopolitique ou d'« *une société civile administrant universellement le droit* »⁴⁵⁴.

En optant pour l'actualisation de ses dispositions, l'humanité n'a plus le choix que de s'engager dans un progrès social et moral. Ce que la nature a compris en constituant des sociétés et des États avec des gouvernements. Parce que l'homme ne peut renoncer à la loi, ni non plus au besoin d'avoir un maître, car la loi et le maître permettent de contrecarrer la volonté humaine qui, livrée à elle-même, conduit à la débauche. Selon le philosophe allemand, le rôle du maître consiste à aider l'individu à s'ouvrir à l'universel, en brisant sa propre volonté pour obéir à une volonté universellement valable⁴⁵⁵. Mais pourquoi donc s'ouvrir à l'universel ?

Parce que, la justice passe par l'universalité des droits, il faut créer une association qui regroupe tous les États. Cette association aura pour fonction d'harmoniser les lois afin qu'elles soient équitables pour tous les hommes et tous les États. En effet, si le besoin de maître est incontestable, pour Kant, il va de pair avec celui de la justice, raison pour laquelle le philosophe allemand pose le problème de son intégrité, parce que le maître demeure un homme avec son penchant naturel qui le pousse vers l'orgueil. Or, ce penchant orgueilleux risque de l'orienter vers la tyrannie, d'où le besoin d'un contremaître qui l'oblige à rester dans le droit chemin, en limitant sa liberté d'action.

Pour Kant, il en est de même pour l'ensemble des États. Ils ont aussi besoin d'une constitution civile parfaite, garante du principe d'égalité naturelle entre les hommes. De fait, les rivalités entre eux peuvent engendrer des atrocités et des violences, comme il le soutient : « *Chaque État doit s'attendre à subir de la part d'un autre exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignent à entrer dans un état civil conforme à la loi* »⁴⁵⁶. Chez lui, l'idée d'une Société des Nations joue un rôle déterminant dans la construction d'une société internationale garante des droits et de la sécurité de toutes les nations sans exception. Bergson s'inscrit dans cette droite ligne quand il propose une instance politique internationale qui régule les relations entre États.

Ce qui est remarquable, c'est que Kant pense déjà en 1784 l'idée d'une Société des Nations définie comme une « force unie », c'est-à-dire une instance dotée d'un pouvoir décisionnaire capable d'unifier toutes les volontés particulières qui composent un État et, au-delà, tous les États sans exception, bien avant la création de l'instance internationale éponyme créée au lendemain de la première guerre mondiale : la SDN, création à laquelle a participé activement Bergson. Le philosophe français avait-il déjà lu Kant ? Sans nul doute, puisqu'il le critiquait déjà dans ses premiers ouvrages.

Cette convergence de vues ne doit pas pour autant cacher les différences de finalité et de démarche entre Kant et Bergson. Pour Kant, la communauté internationale doit viser une justice équitable, alors que pour Bergson, elle vise une fraternité

⁴⁵⁴ Cinquième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 193.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 195.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

universelle. Telle est le premier point de divergence. Le second vient de la manière dont s'opère la modification. Rappelons que dans la démarche kantienne, la nature se sert de l'antagonisme pour réaliser sa finalité. Dans les grands États, elle utilise le contraire pour produire l'effet positif, ce qui explique qu'elle passe par les guerres pour contraindre progressivement les hommes à créer des États pacifiques et justes. Il écrit :

« Par le truchement des guerres, de leur précaution excessive et incessante, par la détresse qui s'ensuit finalement à l'intérieur de chaque État, même en temps de paix, la nature pousse les États à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur exhaustif de leurs forces, à faire ce que la raison aurait pu leur dire sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes expériences, c'est-à-dire à sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque État même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits »⁴⁵⁷.

Tout comme chez Kant, dans la théorie bergsonienne, ce sont aussi les obstacles qui permettent à l'élan de s'accomplir et de progresser. Les deux philosophes conviennent que la nature possède une finalité *a posteriori*, que Kant appelle une Providence, terme qu'emploie aussi Bergson. Ainsi toute l'histoire de l'humanité se présente comme l'accomplissement d'un plan caché qui aboutit à la constitution d'une politique internationale pour Kant, à une fraternité universelle pour Bergson. Toutefois, si pour Kant l'accomplissement passe par l'espèce et non par l'individu, pour Bergson, l'accomplissement passe d'abord par des individualités qu'il dépasse pour aboutir à une forme supérieure : l'*humanité divine*. De part et d'autre, ce processus passe par la volonté humaine, autrement dit, l'homme demeure l'acteur qui le mène à sa fin. C'est l'intervention de cette volonté humaine qui rend complexe la réalisation de la finalité de la nature.

Kant et Bergson conviennent que l'expérience suffit pour saisir quelques aspects du naturel de la vie, malgré sa complexité, complexité qui se justifie pour deux raisons : sa longue durée et sa trajectoire sinueuse. Les deux philosophes soutiennent, en effet, la lenteur du processus qui a débuté avec l'origine de la vie et s'étend sur des millénaires, ce qui dépasse la durée de vie d'un homme. Quant à la sinuosité du processus vital, elle se donne à voir à travers les guerres et les tensions. Dès lors, comment ne pas être pessimiste quand on observe les événements tragiques de l'histoire humaine ?

Kant, comme Bergson, propose toutefois de poser un regard optimiste sur la vie. Pour Kant, il faut partir d'une lecture matérialiste⁴⁵⁸, notamment de l'invention technique. Cette dernière a fait apparaître un nouveau phénomène : la création de la dette qui a bouleversé les relations entre États, faisant dépendre les pays endettés des pays créanciers qui ne sont autres que les grandes puissances industrielles de l'Europe. Bien qu'il ne soit pas témoin oculaire des guerres mondiales, Kant redoutait déjà les conséquences du capitalisme naissant, en particulier la déstabilisation des relations

⁴⁵⁷ Septième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans *Ibid.*, p. 196-197.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 201.

politiques, et c'est Bergson qui assistera à la détérioration fatale des relations politiques. Il ira plus loin dans son analyse en proposant une lecture spirituelle de la vie. Aussi pouvons-nous conclure que son herméneutique de l'histoire de l'Europe de l'entre-deux-guerres se situe dans le prolongement de l'analyse kantienne de la modernité. Bergson voit dans l'histoire humaine un processus dynamique qui, malgré les turbulences, cherche à s'accomplir. À son ami Guitton, il confiait : « *Je voulais déjà penser le monde universalisé que je voyais venir* »⁴⁵⁹, monde qui correspond à l'avènement de l'*humanité divine*.

2.3.4.2. **L'humanité divine**, accomplissement de l'acte créateur

Si dans le processus biologique, la vie aboutit à l'espèce humaine, dans le processus moral, il aboutit à une *humanité divine*. De fait, comme le remarque Caterina Zanfi, elle « *représente la finalité virtuellement la plus avancée de l'évolution* »⁴⁶⁰, autrement dit la surhumanité qui trône au sommet de l'arbre de vie. Cette notion d'*humanité divine* renvoie à une image difficile à cerner certes, mais compréhensible à partir de la finalité bergsonienne de la vie, notamment celle de l'univers, cette "machine à faire des dieux".

2.3.4.2.1. **L'univers** : une " machine à faire des dieux" d'amour

À l'origine de la vie, étaient l'*élan vital* et la matière. De leur rencontre est né l'univers non pas physique, mais cette tendance dynamique remplie de potentialités. Cet univers destiné à s'actualiser au fil de l'histoire est ce que Bergson appelle une « *machine à faire des dieux* »⁴⁶¹. Notons cependant que cette expression fait l'objet de nombreuses controverses focalisées sur la notion de divinité. D'ailleurs, toute la confusion se dissipe si l'on relit le troisième chapitre de l'ouvrage de 1932, où Bergson met en exergue la relation entre création, divinité et amour dans sa définition de l'univers. Dans cette définition, il ne prône pas un panthéisme, à l'instar de Spinoza, ni ne divinise l'univers. Il entend par univers l'ensemble cosmique qui cherche à s'actualiser, à travers la création d'êtres vivants de l'amour divin, et à se perpétuer. Dans sa correspondance avec Gouhier, nous pouvons lire sous sa plume : « *J'expose que cette machine est créée par Dieu pour faire des créateurs* »⁴⁶² d'amour, ajoutons-nous.

De toute évidence, les amalgames commencent lorsqu'on lit les propos bergsoniens comme une tentative de rapprochement entre l'univers fini et la divinité infinie,

⁴⁵⁹ GUITTON J., *Mon testament philosophique*, op. cit., p. 54.

⁴⁶⁰ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 263.

⁴⁶¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 338.

⁴⁶² Lettre à Henri Gouhier du 9 juin 1932 citée dans le Dossier critique de *Ibid.*, p. 622.

entre la finitude de l'élan et la perfection divine. Faut-il, dès lors, attribuer à cette expression une connotation religieuse pour échapper à la critique ? Pouget suggère de l'interpréter à partir de l'esprit chrétien, comme le laisse entendre son propos : « Bergson aurait pu dire : « *“une machine à faire des êtres divins, comme est l'homme quand il est ce qu'il doit être”* »⁴⁶³. Par-là, Pouget fait de l'univers une réalité fictive, un non-être, puisque son analyse renvoie à un idéal de vie. Alors que Bergson parle de l'univers soumis à la finitude, mais aspirant à l'élévation, c'est-à-dire « *à la vie radicalement transformée par la mystique* »⁴⁶⁴, selon l'expression de Jean Baruzi. Or, sans cette finitude, cette humanité resterait indemne, ce qui ne porte aucun intérêt pour l'évolutionnisme, ni pour sa théorie morale fondée sur l'amour.

Par conséquent, il serait plus pertinent de considérer que cette expression renvoie à la finalité de l'univers qui, de l'avis bergsonien, consiste à mettre en œuvre des conditions nécessaires à l'accomplissement de l'élan originel, autrement dit à favoriser la mission de l'homme : le parachèvement de la création en lui et dans l'univers. C'est dans cette optique que nous partageons la définition de Nicolas Rousseau du terme « machine » qui renvoie à « *une capacité à engendrer des conditions propres à la création, au dépassement de l'homme, à la joie, c'est-à-dire à l'intensification de la vie* »⁴⁶⁵. En effet, l'univers, comme tendance, offre à l'homme des virtualités qui l'aident à s'actualiser en s'adaptant. Tout son effort créateur se déploie dans cet univers qui stimule son esprit d'invention, pour perpétuer l'œuvre de l'élan créateur.

Par ailleurs, si cet élan créateur s'identifie à l'*élan d'amour*, alors nous pouvons conclure que la vocation humaine sera donc de créer des dieux d'amour. Bergson délègue cette fonction universelle à l'humanité, en tant que parcelle de l'univers. Ainsi, en faisant de l'amour l'essence même du courant vital qui cherche à s'actualiser dans l'univers, il ramène la finalité de la vie à l'amour. Les propos de Nicolas Rousseau font écho à cette finalité quand il affirme que « *Dieu a créé des êtres appelés à devenir à leur tour des dieux dans une communauté d'amour* »⁴⁶⁶. Aussi pouvons-nous considérer la création d'une fraternité universelle ou *humanité divine* comme visée de la création.

2.3.4.2.2. L'*humanité divine* ou le **terme de l'acte créateur**

Bergson soutient une conception optimiste de l'humanité depuis sa création jusqu'à sa fin eschatologique. Il emboîte de ce fait le pas à Spinoza et à Rousseau. Tout comme eux, il part de l'idée d'un homme parfait dont l'achèvement se trouve en Dieu, faisant coïncider la perfection avec la participation pleine à la divinité. Dans le projet bergsonien, l'homme est destiné à la divinité, comme en témoigne son

⁴⁶³ Père Pouget cité dans la note 131 dans *Ibid.*, p. 510.

⁴⁶⁴ Jean Baruzi, « Le point de rencontre entre Bergson et la mystique » dans *L'intelligence mystique, textes choisis et présentés par J.-L. Vieillard-Baron*, Paris, Berg International, 1985, p.69 cité dans *Ibid.*, p. 628.

⁴⁶⁵ RQUIER C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 421.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 420.

assertion : « *Au moment où l'homme arrive idéalement au sommet de son humanité, Dieu est en lui et sa présence se manifeste dans un amour sans commune mesure avec les mouvements que les choses suscitent dans le moi* »⁴⁶⁷. Précisons qu'il fait allusion à la fonction essentielle de la divinité qui consiste à créer et à aimer. Ainsi, la vocation de l'humanité revient à continuer l'effort du Principe créateur de la vie. Cette vocation ne se définit que dans le prolongement de l'*élan vital*, comme un dépassement spirituel de la vie.

La finalité de l'humanité est donc d'ordre spirituel. Si Bergson la fait correspondre à la mystique chrétienne c'est pour montrer qu'il y a une transfiguration de la volonté humaine au contact de la volonté divine. La personne mystique devient un surhomme, non pas au sens biologique, mais au sens spirituel. C'est cette idée de dépassement de l'humanité ordinaire qu'il exprimait en parlant de surhomme dans *L'évolution créatrice*, terme remplacé par celui d'*humanité divine* dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Comme le rappelle Nicolas Rousseau⁴⁶⁸, le préfixe "sur" de "surhomme" n'indique pas une position de surplomb, mais cet effort perpétuel pour s'élever au-dessus de son état actuel. Nous convenons avec ce commentateur, qu'il ne s'agit pas d'une race supérieure, mais d'un état qui dépasse l'ordinaire de l'homme. Ici, Bergson se rapproche davantage de Saint Augustin pour qui, l'homme qui vit selon l'amour de Dieu devient un dieu⁴⁶⁹, car il fait allusion à l'imitation divine. Pour notre philosophe, l'homme qui agit comme Dieu devient assimilable au divin, c'est-à-dire à une réalité absolue et transcendante qui dépasse toutes les formes de vie, d'intelligence, de moralité et de connaissance.

En un mot, cette surhumanité transcende le biologique et le purement humain, raison pour laquelle il la qualifie de divine l'humanité, faisant d'elle *une humanité divine*. Soulignons toutefois que cette expression "*humanité divine*" présente des difficultés de compréhension dans la pensée bergsonienne, tout comme la notion de Dieu dont elle dérive. Pour nous, en employant le qualificatif "divin", Bergson veut simplement souligner que l'homme possède en lui une virtualité de vie divine. L'exemple des mystiques nous édifie sur ce point. Il les assimile à des hommes exceptionnels qui ont découvert une autre réalité, l'amour, cette émotion qui les attire, les transfigure et les divinise. En réalité, c'est cet *élan d'amour* des mystiques qui divinise l'humanité, ainsi qu'il en témoigne : les mystiques « *ont rendu l'humanité divine et ont imprimé ainsi un caractère divin à l'attribut essentiel de l'humanité* »⁴⁷⁰. On comprend dès lors sa définition de la mystique comme méthode pour coïncider avec le transcendant ou le divin.

Si la mystique chrétienne renvoie à une coïncidence partielle, le Christ des Évangiles, quant à lui, renvoie à une coïncidence parfaite avec Dieu. Ce "Dieu fait homme" offre à Bergson l'image de cette *humanité divine*, c'est-à-dire cette âme ouverte qui

⁴⁶⁷ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 131.

⁴⁶⁸ Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 399.

⁴⁶⁹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu. 2: Livres XI à XVII*, traduit par Louis MOREAU, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », n° 76, 1994, p. 152.

⁴⁷⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 68.

entraîne l'humanité dans un amour universel, ce dont l'*humanité humaine* est incapable parce qu'elle vit dans la clôture. En brisant cette clôture, elle se dépasse elle-même, devenant par la même occasion une *humanité divine*. Rappelons que, pour Bergson, peu importe la nature du Christ⁴⁷¹, homme ou Dieu cela ne change en rien son raisonnement. Il demeure, selon Nicolas Rousseau, le "Surmystique" qui a proposé une morale universelle, en ressaisissant entièrement l'élan de vie qui pousse l'homme au-delà de lui-même⁴⁷², à l'*humanité divine*.

Ainsi, la métaphysique bergsonienne de l'amour se révèle comme décisive dans le processus vital qui cherche aussi à s'accomplir à travers elle, accomplissement qui coïncide avec l'avènement d'une civilisation universelle de l'amour. Cet avènement suppose que l'humanité entière, à la suite des mystiques, établisse une morale de l'amour et en vive réellement. Certes, le but n'est pas encore atteint parce que la place de l'amour comme principe de vie et d'action est ignorée, même par la mystique qui l'a découverte empiriquement sans parvenir à la conceptualiser, ce qui explique la métaphysique bergsonienne pour dégager cet amour principe. De son interprétation, Bergson déduit que l'intuition mystique dévoile un irrésistible élan d'amour qu'il suffit de remonter pour accéder à la source de la vie. Jean Baruzi montre l'intérêt que Bergson accorde à cette passion mystique. Pour lui, elle renvoie à l'amour « *que Bergson, avec une très profonde connaissance de la haute mystique, nous laisse entrevoir comme un mouvement qui va de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, jusqu'à faire de l'homme un être digne de l'amour de Dieu* »⁴⁷³. En somme, si la théorie bergsonienne de l'amour fait écho à la mystique chrétienne, c'est à cause de la place que l'amour y occupe. Il l'attribue à l'humanité, en le faisant coïncider au pouvoir de transformer l'univers entier et de la diviniser. Cet amour est le seul moyen de parvenir à la construction d'une seule société humaine fraternelle.

2.3.4.2.3. **L'humanité divine**, un grand Corps fraternel

La finalité de la philosophie bergsonienne se rapproche de celle de la théologie de saint Paul. Ce mystique, admiré par Bergson, demeure convaincu que la recréation de l'homme nouveau voulu par le Dieu-Amour doit aboutir à la création d'une fraternité universelle qu'il appelle le "*corps mystique du Christ*"⁴⁷⁴. Celle-ci regroupera en son sein toutes les nations de l'univers, puisque l'homme transformé par la puissance du Christ voit son cœur se dilater d'un amour universel. L'anthropologie paulinienne s'inscrit dans la positivité, reprochée aussi à Bergson. En fait, le théologien et le philosophe partagent la conviction que l'amour l'emportera sur les tribulations du monde. Pour saint Paul, l'amour du Christ propulse l'homme de l'avant, jusqu'à l'oubli

⁴⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 254.

⁴⁷² Cf. RIQUEUR C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, p. 410.

⁴⁷³ Jean Baruzi, « Le point de rencontre entre Bergson et la mystique » cité dans BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 632.

⁴⁷⁴ Cf. La lettre aux Galates 3, 26-27 dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem, op. cit.*

de soi pour se mettre au service de ses semblables. Dans sa prédication, il insiste sur cette charité universelle à laquelle tous doivent adhérer en embrassant la foi au Christ, et exhorte les croyants à prendre conscience de leur engagement baptismal, c'est-à-dire à faire corps avec les autres et à travailler au salut du genre humain, car au soir de chaque vie, soutient saint Jean de la Croix, l'amour sera l'étalon de mesure sur lequel chacun sera jugé.

Cet appel à l'amour universel n'est rien d'autre que la vocation chrétienne. De fait, le chrétien sait par expérience qu'il est aimé de Dieu et destiné à vivre la charité en plénitude. Ainsi le christianisme concilie foi et action, attention à Dieu et à l'homme. La morale chrétienne participe à cette finalité en renforçant la pratique de la charité universelle. Cette théologie chrétienne de l'amour balaie d'un revers de main toutes les doctrines athées qui soutiennent l'incompatibilité entre la foi en Dieu et la présence aux hommes. Nietzsche n'invite-il pas à cette rupture quand il adresse ces propos à ses concitoyens :

« Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèle à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérance supraterrrestre [...] Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc ! Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre » ?⁴⁷⁵

Pour ce philosophe, le christianisme est une illusion pour l'humanité, du moins telle qu'annoncée dans le *Nouveau testament*, notamment par saint Paul son bouc-émissaire, parce qu'en tournant les regards vers Dieu, elle éloigne des réalités humaines. Autrement dit, le christianisme forge ses propres fers dans lesquels il enchaîne l'homme pour se positionner en libérateur. Isabelle Wienand résume la démarche du philosophe en ces termes : « Nietzsche critique l'interprétation paulienne des intentions de Jésus et surtout de sa mort, mais aussi la présupposition que le monde équivaut à une prison et qu'il faut par conséquent le sauver »⁴⁷⁶. De ce fait, en supprimant Dieu de l'histoire, Nietzsche cherche à débarrasser l'homme du fardeau de la soumission et de celui de la culpabilité qui l'empêche d'être lui-même, en le privant de sa responsabilité qu'il appelle "le sens humain".

La critique nietzschéenne peut d'une part être recevable si l'on considère les exagérations et les dérives des pratiques religieuses, notamment chrétiennes qui remettent en cause la dignité humaine. D'autre part, la volonté humaine peut bien concilier la foi en Dieu et l'amour des autres, si l'homme prend conscience de la relation étroite entre Dieu et l'homme. D'où la pertinente remarque de Rotureau :

⁴⁷⁵ Ainsi parlait Zarathoustra dans NIETZSCHE F., *Oeuvres*, op. cit., p. 330.

⁴⁷⁶ WIENAND I., *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, Editions scientifiques internationales, coll. « Publications universitaires Européennes Sér. 20, Philosophie », n° 690, 2006, p. 54.

« Notons seulement ici que cette volonté de supprimer Dieu de la conscience humaine est suscitée par des préoccupations très diverses, de la recherche du surhomme à l'ambition de transformer le monde ; qu'elle s'appuie sur des considérations de tous ordres : métaphysiques, psychologiques, sociologiques, historiques. Mais qu'ils soient positivistes, marxistes, nietzschéens ou existentialistes, les révoltés s'accordent pour rejeter la vie religieuse à la fois comme principe d'infantilisme et de servage »⁴⁷⁷.

Dans sa théorie de l'amour Bergson revalorise la religion, en la considérant comme auxiliaire de la philosophie. Toutefois, il ne se contente pas de la transposer comme telle, mais tire la quintessence du religieux. Les pratiques religieuses irrationnelles ne remettent pas en question l'objectivité de sa démonstration, puisqu'il fait de la religion un support épistémologique permettant d'asseoir sa théorie de l'amour.

CONCLUSION

Retracer le processus de l'amour dans la pensée bergsonienne relève plus de l'intuition que du raisonnement. De fait, comment imaginer que la plante possède un certain sentiment assimilable à un amour virtuel ou encore que la sollicitude animale soit un pseudo-amour ? Pourtant lorsqu'on suit le raisonnement bergsonien, c'est la conclusion qui en ressort.

Certes les objections ne manquent pas pour infirmer ses thèses, mais ce qui importe c'est la logique évolutionniste qu'il maintient dans sa pensée de la vie et de l'amour. Tout se passe comme si cette démarche évolutionniste servait de critère de vérité pour penser la réalité dynamique. C'est aussi ce qui rend la théorie bergsonienne de l'amour originale. De fait, elle présente l'amour comme une réalité inhérente à la vie et une entité métaphysique, raison pour laquelle il se donne à voir à travers l'expérience humaine et l'intuition mystique. De plus, il fait de l'amour le fondement de la nouvelle morale, en lui attribuant une force incommensurable, capable de transfigurer toute la réalité, même les haines meurtrières du XX^e siècle. Telle est la finalité de sa morale : inviter l'humanité entière à s'aimer pour changer de comportement.

Proposer d'aimer le genre humain, c'est là *a priori* un projet favorable à l'humanité, même aux plus réticents à l'obligation morale. Reste alors à les convaincre d'adhérer. Telle est l'ambition bergsonienne, quand il élabore une métaphysique de l'amour, avant sa fondation morale. En outre, dans sa métaphysique, l'amour correspond à l'origine, à la destinée et à l'essence de l'humanité. Cette thèse justifie la possibilité de fonder une morale de l'amour efficace et universelle, que nous exposons dans notre dernière partie.

⁴⁷⁷ ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes*, op. cit., p. 10.

3.

LA MORALE DE L'AMOUR

INTRODUCTION

La recherche du vrai fondement de la morale est le principal souci qui anime Bergson au moment où il élabore sa théorie de l’amour. Sa perspective est d’apporter sa contribution à la recherche de solutions pour endiguer les haines et guerres, ces terribles réalités auxquelles l’humanité du XX^e siècle est confrontée. Dans son optimisme, le philosophe tente de démontrer qu’une nouvelle méthode pour penser la morale pourrait aider à éradiquer ces maux résultant de la bifurcation de l’*élan d’amour*. Dans sa quête, il ne se contente pas de proposer une méthode pour mener à bien toute réflexion morale, il l’applique dans sa recherche du fondement de la morale

Bergson commence d’abord par revisiter les doctrines philosophiques, passant au crible de sa critique leurs fondements moraux. De cette critique, feront l’objet quelques grandes figures de la philosophie morale, Socrate et Kant, auxquelles il ajoute celle du sociologue Émile Durkheim pour montrer les limites de leurs théories certes, mais aussi pour tenter d’en tirer la quintessence de la morale. De cette étude, il tire une conviction : la sacralité et la dignité de la personne humaine trouvent leur fondement dans la source naturelle qu’est la Vie qui impulse l’*élan de vie et d’amour*, comme l’ont démontré sa métaphysique de la vie et sa théorie de l’amour.

Si nous avons choisi de consacrer notre étude à la conception bergsonienne de l’amour c’est justement parce qu’elle livre un second sens de la vie : celui de l’amour qui se dévoile comme source de la vraie moralité. Pour le comprendre, il convient de revisiter le processus moral de l’humanité, dans ses formes primitives et évoluées. Ce processus, inhérent à l’histoire de la vie, se confond avec celui de l’*élan d’amour*. En partant de la finalité bergsonienne de la vie, la création d’une *humanité divine*, nous pouvons aisément déceler les causes de l’immoralité, qui ne sont autres que des déviations de l’*élan d’amour* du fait de sa méconnaissance. En découvrant à l’humanité l’amour comme sens de sa vie, Bergson entend fonder à partir de celui-ci la vraie morale. Il élève, de ce fait, l’amour au rang de principe métaphysique. D’où son dépassement de la morale classique. Telle est la thèse que nous avançons dans cette dernière partie.

Notre travail consistera d’abord à résumer le problème du fondement de la morale classique revisité par Bergson. Toutefois, le philosophe ne compte pas s’arrêter là, car partant des failles de ses devanciers, il procède à une refondation métaphysique de la morale, que nous examinerons dans le second chapitre. Cette morale a plusieurs finalités : pour l’individu, la réalisation de sa destinée personnelle qui le conduit à la joie et l’allégresse ; et au plan international, la réalisation d’une supra-nation unie dans une fraternité universelle que nous étudierons à l’occasion. Nous terminerons cette partie par une analyse critique de cette morale de l’amour.

3.1. LE PROBLEME DU FONDEMENT DE LA MORALE ET DE L'ORIGINE DE L'IMMORALITE

La morale occupe une place centrale dans le dernier ouvrage de Bergson où il élabore sa théorie de l'amour destinée à résoudre le problème de son fondement. Notre auteur conçoit le problème du fondement moral et la question de l'origine de l'immoralité comme interdépendants. C'est en ce sens qu'il commence par une analyse des immoralités de son époque pour déterminer leurs causes récurrentes, avant de proposer une refondation morale qui aboutira à la création de sa morale de l'amour. L'élaboration de celle-ci se déroule en deux temps : la critique du fondement moral de ses devanciers et l'exposé de sa refondation que nous tenterons d'investir.

3.1.1. Le problème du fondement moral

Le problème moral hante l'humanité depuis les origines. Mais la persistance du mal dans la vie laisse deviner qu'aucune doctrine religieuse, politique ou philosophique n'a trouvé de réponse efficace. Pourtant, Bergson reste convaincu que le salut de l'humanité doit venir de la philosophie morale. Aussi, choisit-il d'étudier les théories morales antérieures dans l'intention de déceler l'origine de la conception erronée du fondement moral et de la corriger. Il les regroupe en deux catégories : les théories intellectualistes recherchant le fondement moral hors de la réalité et les théories ayant tenté de s'appuyer sur l'expérience pour saisir ce fondement. Il affine le premier groupe à Socrate et le second à Kant. Dans sa critique, Bergson ne se limite pas aux deux philosophes, il vise aussi Hume, Schopenhauer et l'école sociologique.

3.1.1.1. La critique de la philosophie morale

Dans ses cours de morale au lycée de Clermont-Ferrand¹, Bergson classait toutes les théories morales en trois catégories : les doctrines utilitaires, les doctrines du sentiment et doctrines spiritualistes ; avant de les réduire dans l'ouvrage de 1932 à deux : les doctrines théoriques et doctrines utilitaires. Ces deux doctrines sont en réalité réductibles en une seule puisque les doctrines utilitaires s'appuient sur une démonstration théorique. Ainsi, toutes les doctrines morales antérieures demeurent intellectualistes, ce qui permet à Bergson de les confondre dans une seule et même critique adressée principalement au père de la philosophie la morale : Socrate.

¹ Cf. BERGSON H., *Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique: au lycée Henri-IV*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Cours », 1992, p. 57.

3.1.1.1.1. *La morale intellectualiste : un héritage socratique*

Les philosophes accordent à Socrate la paternité de la philosophie morale en tant que quête de principes moraux à partir de la raison. De là, est né l’intellectualisme ayant abouti à la fondation d’une morale théorique, pratique qui a persisté dans l’histoire de la pensée. Bergson ne manquera pas de dénoncer le rôle éminent attribué à la fonction spéculative de l’esprit qui ne peut faire taire l’égoïsme et la passion². Selon lui, si la morale classique a échoué c’est justement à cause de son intellectualisme pur. En ramenant l’homme au centre des spéculations, Socrate se pose en défenseur de la dignité humaine, se démarquant ainsi des présocratiques qui appréhendaient le cosmos. Il prône, par la même occasion, la supériorité de la morale à toutes les connaissances, ce qui lui vaut le statut de père de la morale.

En tant que promoteur de l’activité purement rationnelle ou de « *la fonction logique de l’esprit* »³, Socrate lègue à la postérité l’intellectualisme qui a traversé toute la pensée philosophique, le grand héritier étant Platon qui a diffusé sa doctrine. Cet intellectualisme est à l’origine de la pensée conceptuelle enfermant les définitions dans des concepts, dont la théorie platonicienne représente la parfaite illustration. Cet héritage socratique de Platon justifie la double critique bergsonnienne du maître et du disciple qui ont précipité la morale dans l’intellectualisme, faisant des concepts le fondement de toute moralité. Ainsi, la méconnaissance du fondement moral remonte au socratisme « *qui absorbera la vie morale dans l’exercice rationnel de la pensée* »⁴ et au platonisme. En effet, chez ces philosophes grecs, la morale se définit à partir de concepts tels que le Bien, le Beau ou le Bon.

Pour Bergson, ces concepts n’ont aucune force morale et ne peuvent justifier une obligation morale, car ils n’ont pas de réalité effective. L’idée de Bien, que la plupart des philosophes considère comme fondement moral, ressemble même à “une étiquette”⁵ que l’on peut coller à toutes les actions. D’où l’importance de la définir d’abord, avant de l’établir comme source morale. En fait, telle qu’elle est employée, observe Bergson, il serait plus juste « *d’invoquer en sa faveur des raisons esthétiques* »⁶ puisque désignant la *plus* belle action. Ce superlatif suppose déjà une hiérarchie entre les actions morales, ce qui revient à dire que la morale préexiste à l’idée du Bien. D’où l’impossibilité de faire de cette idée la source de la morale.

Cette corrélation entre morale et esthétique est aussi présente dans l’éthique chrétienne. Le théologien Jean Louis Bruguès nous en livre une synthèse, quand il écrit : « *La morale fait appel à l’œuvre patiente et laborieuse des vertus [...] En ce sens, la morale s’inspire toujours d’une esthétique, c’est-à-dire de la perception qu’a le sujet de ce qui est*

² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 88.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ *Ibid.*

“*bel et bon*”⁷. Cette définition met en évidence une autre notion-clé de la morale classique : le bonheur. Bien que la définition de ce concept demeure ambiguë, les doctrines classiques s'accordent que la finalité de la vie c'est le bonheur. La raison participe à cette finalité par l'élaboration de la morale et par la pratique des vertus. Bruguès résume avec concision cette participation de la raison :

« *Par sa raison l'homme est capable de mesurer la portée de ses actes [...], de se choisir un style ou une tenue de l'âme, en fonction du sens de la dignité humaine qu'il perçoit, et de celui de son honneur-propre, de nouer, enfin, avec la création, êtres et choses, des rapports de mesure, de juste milieu, d'harmonie* »⁸.

En somme, depuis Socrate, le fondement moral renvoie à des concepts déduits par la raison. Ce qui revient à dire que la mise en pratique des lois morales dépend de la connaissance que l'homme possède des concepts. Une telle connaissance conceptuelle peut devenir relative. Si l'on prend l'exemple de la notion de bonheur, sa définition est loin de faire l'unanimité entre les philosophes. Or, en faire le fondement moral suppose que la morale qui en découle variera d'un individu à l'autre. De plus, en philosophie, la connaissance sous-jacente à la morale étant réservée à une élite, le commun des hommes est perçu comme incapable de moralité. Parce que la connaissance conceptuelle est accessible aux seuls sages, la morale demeure hors de portée pour le commun. En outre, cette discrimination ou élitisme fait de la morale un idéal, ce qui explique la critique de Kant et celle de Bergson.

Le philosophe allemand qualifie toute morale fondée à partir de la science, au sens premier du terme c'est-à-dire le savoir, d'élitiste. En fait, elle suppose une certaine connaissance de concepts, en particulier ceux de bonheur ou de perfection, à partir desquels certains théoriciens cherchent à déduire une moralité, que seuls les doctes prétendent posséder. Pour Kant, ces concepts ne peuvent devenir des principes moraux parce qu'étant ambigus et vides de sens. Aussi réfute-il « *le concept ontologique de la perfection* »⁹ utilisé le plus souvent pour fonder la morale.

Le second reproche que ce philosophe adresse à cette doctrine intellectualiste vient de sa démarche. À ses yeux, elle part de l'hypothèse d'une « *bétéronomie de la volonté* »¹⁰ permettant d'ajouter des motifs secondaires. Elle introduit ainsi un certain subjectivisme dans la quête de la morale absolue. Pour comprendre cet amalgame, Kant propose d'observer les morales du bonheur qui, soutient-il, sont incapables d'intégrer le principe d'universalité. À cause des modalités que chacune ajoute à sa conception du bonheur, elles acceptent d'introduire des nuances dans leurs quêtes, nuances qui empêchent d'accéder à une morale universelle.

À la suite de Kant, Bergson fustigera aussi cette morale intellectualiste et élitiste en ces termes : « *Quand les philosophes grecs attribuent une dignité éminente à la pure idée du Bien et plus généralement à la vie contemplative, ils parlent pour une élite qui se*

⁷ BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 272.

⁸ *Ibid.*

⁹ KANT E., *Fondement de la métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

constituerait à l’intérieur de la société et qui commencerait par prendre pour accordée la vie sociale »¹¹. Cette morale qui ne s’applique pas à l’humanité entière, reste inefficace pour réaliser sa destinée. Dans sa critique, L’auteur des *Deux sources* remet en cause la démarche théorique et la définition des concepts fondamentaux de cette morale. Le philosophe lui reproche d’admettre un certain relativisme lorsqu’elle introduit un concept dont le sens n’est pas commun à tous. Ainsi, « chacun s’apercevra qu’il ne s’est pas représenté le bien, le devoir, de la même manière aux différentes époques de son histoire »¹². En fait, malgré les efforts de conceptualisation visant l’objectivité, des désaccords persistent entre les différents théoriciens de différentes époques. Pour convaincre, il donne l’exemple des conceptions de l’esclavage, du suicide ou encore du bien commun qui varient d’une morale à l’autre, car chaque théoricien part de ses expériences personnelles pour les évaluer. Bergson voit dans ce relativisme une confirmation de la fausseté de l’ensemble de ces théories qui attribuent à la moralité différentes sources, alors que la vraie source est unique.

En somme, Bergson reproche à Socrate sa démarche intellectualiste ayant abouti à une conception erronée du fondement moral. L’erreur du père de la morale vient de sa négligence de l’expérience sensible. S’il l’avait introduit dans sa quête morale, il serait parvenu à la source morale par simple intuition, puisqu’il incarnait la vraie morale.

3.1.1.1.2. *Le tort du sage Socrate*

3.1.1.1.2.1 La confusion entre la théorie et la pratique

La morale est d’ordre pratique avant d’être théorique. Pour saisir sa source, l’homme doit procéder à une introspection et la poursuivre par le raisonnement. Si les philosophes lui ont attribué d’autres sources, c’est parce qu’ils n’ont pas pris en considération les effets de la morale en eux, c’est-à-dire leur expérience personnelle du vécu des devoirs moraux. L’essence et la source de la morale leur ont échappé, parce qu’ils ont confondu la théorie et la pratique, confusion héritée de Socrate. Bergson critique la démarche socratique : « De la vertu même il fait une science ; il identifie la pratique du bien avec la connaissance qu’on en possède ; il prépare ainsi la doctrine qui absorbera la vie morale dans l’exercice rationnel de la pensée »¹³. En fait, la théorie se distingue de la pratique, comme l’entendement, de la volonté, car la théorie s’adresse à l’entendement et la pratique affecte la volonté.

Or, Socrate fait de la raison une faculté pratique, lorsqu’il soutient que celui qui connaît agit en connaissance de cause, connaissance et pratique deviennent ainsi dépendantes. En reliant la connaissance à l’action sans l’intervention de la volonté, le père de la morale accorde à la raison la même capacité que la volonté. Il lui attribue la double capacité de connaître et d’agir, d’où la remarque

¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 90.

¹² *Ibid.*, p. 55.

¹³ *Ibid.*, p. 60.

bergsonienne : « *Jamais la raison n'aura été placée plus haut* »¹⁴. Bergson en conclut que Socrate ignore la vérité à cause de sa démarche erronée. De fait, il lui suffirait d'inverser sa démarche, en partant de la pratique pour élaborer une théorie morale, et d'accéder au vrai fondement moral. En somme, une analyse de sa propre vie aurait conduit Socrate à saisir le principe moral qui impulse sa volonté.

Même si Bergson semble critique à l'égard de Socrate, il lui reconnaît beaucoup de mérites. D'une part, il lui accorde la paternité de la réflexion philosophique et morale, malgré les limites de sa pensée, puisqu'il a déployé la raison et l'a propulsée dans la quête du sens de la réalité humaine. D'autre part, Socrate a incarné un style de vie hors du commun. Pour cela, il le classe parmi les personnalités exceptionnelles, les grands génies et les sages, que l'humanité a connues. Ainsi, Socrate disposait de tous les atouts pour élaborer la vraie morale qu'il a réellement vécue. S'il a échoué dans sa conceptualisation, c'est parce que sa démarche trop rationnelle l'a éloigné de la réalité morale que lui-même vivait au quotidien, réalité qu'il peut saisir dans l'expérience intuitive qui trouve son point focal dans la mystique. Ainsi, Socrate serait-il un mystique ?

3.1.1.1.2.2 Socrate : un mystique **qui s'ignore**

Bergson voit en Socrate une religiosité et une mysticité qui caractérisent les grands saints et mystiques de l'histoire. Il explicite : « *Sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison* »¹⁵. Cette chose qui dépasse la raison c'est l'émotion créatrice qui est à l'origine de tout progrès humain. Chez Socrate, cette émotion s'exprime par l'enthousiasme du philosophe. Selon Bergson, les dialogues de Platon mettent en évidence « *l'émotion immanente à l'enseignement de Socrate* »¹⁶. Tout porte à croire que notre auteur fait dire au disciple de Socrate ce qu'il ne dit pas, car Platon n'emploie nullement le terme d'« *émotion créatrice* » dans ses écrits.

Même s'il semble exagérer dans ses propos, le philosophe-diplomate témoigne à Socrate une grandeur d'âme qui fait de lui une grande figure morale, un sage et un mystique. C'est cette grandeur d'âme qui se perçoit sous forme d'enthousiasme à travers son style de vie et son rôle social. Elle correspond à l'émotion socratique qui se transmet à toutes les philosophies morales et à la métaphysique traditionnelle. Pour Bergson, c'est le néoplatonisme, notamment le plotinisme, qui traduit fidèlement cette émotion socratique, comme il le souligne :

« *Les mythes, et l'état d'âme socratique par rapport auquel ils sont ce que le programme explicatif est à la symphonie, se sont conservés à côté de la dialectique platonicienne ; ils traversent en souterrain la métaphysique grecque et reparaissent à l'air libre avec le néoplatonisme alexandrin, avec Ammonius peut-être, et tout cas avec Plotin, qui se déclare continuateur de Socrate* »¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ *Ibid.*

Une précision s’impose à ce niveau, car nous ne pouvons passer sous silence le choix de Plotin, principal inspirateur de Bergson. Le philosophe français lui reconnaît, plus qu’à Platon, le mérite d’être le premier métaphysicien ayant saisi ce qu’il y a de meilleur dans la doctrine socratique, sa conception de l’âme. Celle-ci l’a inspiré à étudier les mouvements et sentiments qui animent l’âme, en particulier l’amour. À notre avis, c’est la conciliation entre l’âme et l’amour qui vaut à Plotin le titre de “*le continuateur de Socrate*”, sinon comment comprendre ce qui suit : « *À l’âme de socratique ils [Ammonius et Plotin] ont fourni un corps de doctrine comparable à celui qu’anima l’esprit évangélique* »¹⁸.

Tout porte à croire que Bergson met implicitement en dialogue Socrate et Jésus, en rapprochant l’esprit philosophique et l’esprit évangélique. Si le néoplatonisme dépasse les autres doctrines, c’est parce qu’il a hérité du rationalisme socratique et s’est positionné comme précurseur du christianisme, terreau de la morale de l’amour. Autant en déduire que le mérite du plotinisme est d’avoir formulé une théorie philosophique de l’âme dans laquelle l’amour se définit comme principe créateur et moral. Or, ce rôle principal de l’amour fait défaut dans le platonisme, ce qui pousse Bergson à l’écarter sans renoncer à la rationalité léguée par Socrate, car elle demeure indépassable en métaphysique et en morale. D’où son intention de revisiter les failles de la pensée de Socrate pour les corriger.

Bergson se fait l’interprète de la personnalité socratique qui, à ses yeux, s’ignore pour montrer sa religiosité et sa mysticité. Dans un premier, il s’appuie sur les dialogues de Platon dans lesquels Socrate mentionne fréquemment sa relation avec la divinité, notamment avec son fameux démon qui l’accompagne, pour lui accorder le statut de mystique. Dans l’interprétation bergsonienne, lorsque Socrate communique avec son démon, il entre en contact avec le transcendant, ce qui explique son style de vie atypique, plus précisément sa vie ascétique qui se traduit par son option pour la pauvreté, son insensibilité au froid et à la faim. Cependant, même s’il s’est libéré des besoins matériels, en reléguant le corps au second plan, il reste homme. En d’autres termes, dans son élévation spirituelle, il ne renonce pas à son essence humaine. Il reste un être spirituel et corporel. Parce que le corps est une réalité que Socrate possède, il doit l’inclure dans sa théorie, ainsi sa théorie trouverait son écho dans son propre vécu.

L’autre trait caractéristique de la mysticité de Socrate se révèle à travers son langage passionnant. Si Socrate s’est imposé comme père de philosophie c’est, en partie, grâce à sa passion, plus précisément son langage de feu qui lui a attiré de nombreux disciples, puisqu’il n’a rien écrit. Il a su leur communiquer son enthousiasme, raison pour laquelle ils l’ont suivi. Si la paternité de la morale lui revient c’est grâce à son exemplarité. Son comportement laisse transparaître un enthousiasme débordant qui n’est autre qu’une *émotion*. Or, pour Bergson, c’est cette émotion capable de se communiquer, telle qu’observée chez Socrate et chez tous ceux qui empruntent sa voie, qui est la source de la vraie morale, comme le déclare Bergson :

¹⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

« *Quand le philosophe, s'enfermant dans sa sagesse, se détache du commun des hommes, soit pour les enseigner, soit pour leur servir de modèle, soit simplement pour vaquer à son travail de perfectionnement intérieur, c'est Socrate vivant qui est là, Socrate agissant par l'incomparable prestige de sa personne* »¹⁹.

Bien qu'il n'ait pas réussi à conceptualiser la morale, Socrate a réussi à l'insuffler à ses disciples et à tous ceux qui essaient de vivre ou de penser la morale. Ainsi, « *stoïciens, épicuriens, cyniques, tous les moralistes de la Grèce dérivent de Socrate, non pas seulement, comme on l'a toujours dit, parce qu'ils développent dans ses diverses directions la doctrine du maître, mais encore et surtout parce qu'ils lui empruntent l'attitude qu'il a créé et qui était d'ailleurs si peu conforme au génie grec, l'attitude du Sage* »²⁰.

À ce titre, Socrate jouit de la même aura que les grandes figures mystiques chrétiennes. Il incarne une âme ouverte, entraînant à sa suite les âmes philosophes. Somme toute, sa morale pratique et sa capacité à propager son émotion font de lui un sage et un mystique. Sa morale demeure le pilier incontournable de la philosophie morale. Ce qui revient alors aux philosophes postérieurs, ce sera de la rationaliser en partant de son expérience même. Pour Bergson, il reste évident que lorsque Socrate dénonce les tentatives d'enfermement dans une clôture intellectuelle et sociale imposée par les sophistes et par la démocratie antique, le père de la morale prône l'ouverture universelle. Telle est la finalité de l'enseignement socratique, car même si « *l'ironie courait à travers l'enseignement socratique, et le lyrisme n'y faisait sans doute que des explosions rares ; mais dans la mesure où ces explosions ont livré passage à un esprit nouveau, elles ont été décisives pour l'avenir de l'humanité* »²¹.

En conclusion, Socrate représente le grand inspirateur des âmes ouvertes, de la morale ouverte et sans doute du christianisme. En fait, en s'inspirant de la métaphysique plotinienne, la pensée chrétienne s'approprie la doctrine socratique. La philosophie, en particulier le néoplatonisme, a régné dans les esprits avant de céder la place à la religion, notamment à la pensée chrétienne. Ce qui revient à dire que la philosophie inspire la religion d'abord, avant que cette dernière ne l'inspire à son tour. Cette domination alternée du néoplatonisme et du christianisme est exprimée de manière imagée par Bergson dans sa déclaration : « *Pendant un temps le monde put se demander s'il allait devenir chrétien ou néo-platonicien. C'était Socrate qui tenait tête à Jésus* »²². Ici, il reste à savoir où se situe Bergson : du côté du néoplatonisme ou du côté du christianisme, puisque dans sa théorie morale les deux tendances sont bien présentes ?

Cette question reste implicite au débat sur l'adhésion bergsonienne au christianisme et sur l'allure apologétique de sa philosophie. Si pour d'aucuns, Bergson fait une apologie du christianisme ; pour nous, il prend la revanche de la philosophie sur la religion. Aussi pensons-nous que sa réflexion morale demeure philosophique, raison pour laquelle il scrute en priorité les réflexions philosophiques de

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² *Ibid.*

ses devanciers, en écartant la morale religieuse. Après sa critique de la morale antique, il s’intéresse à la philosophie morale moderne.

3.1.1.2. *L’apport de la morale moderne : la tentative de conciliation entre l’empirisme et la métaphysique*

Sans nul doute Kant demeure le chantre de la philosophie morale des temps modernes grâce à sa refondation métaphysique. Son mérite consiste à restaurer l’expérience dans la réflexion morale, bien qu’il ait échoué dans son application. À sa suite, tous les théoriciens post-kantiens tenteront de concilier l’expérience empirique et la démarche métaphysique. Cette introduction de l’empirisme dans la pensée morale constitue la ligne de démarcation entre la morale intellectualiste classique et la morale moderne.

Cependant, on ne peut parler d’expérience empirique sans penser à la doctrine empirique, plus précisément à Hume qui le porta au plus haut niveau. En effet, si la paternité revient à Locke et à Berkeley, Hume demeure le grand vulgarisateur de l’empirisme et celui qui tira d’ailleurs Kant de son “sommeil dogmatique”. Si nous avons tenu à mentionner l’apport de Hume dans l’histoire de la philosophie morale, c’est en tant que père de la morale du sentiment à laquelle, nous pouvons rattacher la morale bergsonienne de l’amour.

3.1.1.2.1. *Hume, père de la morale du sentiment*

3.1.1.2.1.1 Le sentiment comme force morale

La morale humienne ne peut se comprendre sans l’empirisme. Dans son *Traité sur la nature humaine*, l’auteur classe la morale dans la philosophie pratique à l’opposé de la philosophie spéculative. Il est convaincu que la source de la morale ne peut être saisie sans une rupture avec l’intellectualisme et un retour à la sensibilité. La raison seule ne parvient pas à l’appréhender, car elle ne voit que des relations entre les objets, alors que la morale est de l’ordre du ressenti, parce que s’éprouvant à travers la passion, la volition et l’action humaines. Selon Hume, le plaisir ou le dégoût que l’on ressent sont déterminants dans la réflexion morale. Si la mesure du bien et du mal renvoient à des lois éternelles et obligatoires pour tous les esprits rationnels, ces lois ne peuvent être saisies qu’à partir des impressions et des sentiments qu’elles occasionnent. Il précise :

« *Les impressions qui naissent de la vertu sont agréables, alors que celles qui proviennent du vice sont désagréables. L’expérience de tous les instants nous en convainc. Il n’est pas de plus beau ni de plus admirable spectacle qu’une action noble et généreuse et rien ne nous donne plus d’aversion qu’une action cruelle et perfide* »²³.

²³ HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, traduit par Philippe FOLLIOT, Québec, Editions électroniques Les classiques des sciences sociales, 2007, p. 17.

Cette assertion confirme que Hume inscrit l'expérience empirique au cœur de la théorie morale. C'est cette expérience qui permet de découvrir le fondement moral. Comme l'atteste le philosophe,

*« nous devons regarder à l'intérieur pour trouver la qualité morale. Cela, nous ne pouvons pas le faire directement et nous fixons donc notre attention sur les actions comme sur des signes extérieurs. Mais ces actions sont toujours considérées comme des signes et l'ultime objet de nos louanges et de notre approbation est le motif qui les produit »*²⁴.

Dans sa perspective, seules les passions exercent une réelle influence sur la volonté, raison pour laquelle il faut partir d'elles pour expliquer les actes moraux. Cependant, souligne Arnaud François, *« Hume doit trouver dans les passions elles-mêmes la distinction qui permettra de rendre compte de l'existence de la morale »*²⁵. Aussi distingue-t-il deux types de passions : les passions égoïstes et les passions altruistes. Ce sont ces dernières qu'il considère comme fondant la vraie moralité. Partant de leur analyse, Hume désigne la sympathie comme étant le premier de tous les principes, auquel il ajoute un second principe : la comparaison. Ainsi, la sympathie devient le principe moral par excellence, comme le confirme son propos : *« Ce principe de sympathie est d'une nature si puissante et si insinuante qu'il entre dans la plupart de nos sentiments et de nos passions et intervient souvent sous l'apparence de son contraire »*²⁶. En ce sens, il définit la sympathie comme *« un transfert ou une "communication" des émotions entre autrui et moi [qui] rend possible non seulement les affections favorables à autrui telles que l'amour, que les affections défavorables telles que la haine »*²⁷. En d'autres termes, la sympathie, en tant que passion calme tournée vers autrui, peut viser le bien d'autrui, donc la vertu, mais aussi expliciter un acte immoral. De là, nous concluons que Hume fait de la passion un principe moral.

Bergson s'inscrit dans la droite ligne humienne, quand il fait de l'amour son principe. Arnaud François ne manque pas de souligner des points de convergence entre l'émotion humienne et l'émotion bergsonienne, en particulier entre la sympathie et l'émotion supra-intellectuelle. Ces deux émotions, en effet, se définissent par leur capacité à se communiquer d'une âme à l'autre, d'un individu à l'autre, voire à embraser l'humanité entière. D'où sa remarque : *« C'est sans doute un réquisit de toute théorie morale qui se refuse de trouver son fondement dans la raison, et opte pour la sensibilité, que de trouver une émotion, un sentiment ou une passion constitutivement capable de se transporter, ou d'opérer le transport des affects »*²⁸. De fait, Bergson fait de l'amour cette émotion qui se transmet, comme l'illustre l'appel des mystiques, pour mener l'humanité à une forme morale supérieure : la morale universelle ou *« morale humaine »*, comme il l'appelle, parce que coïncidant avec l'accomplissement de l'essence

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 65.

²⁶ HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, *op. cit.*, p. 110.

²⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 67.

²⁸ *Ibid.*, p. 69.

humaine. La force de l’émotion vient de son essence, c’est même une redondance de parler de force de l’émotion, puisqu’elle représente, pour emprunter l’expression de Jean-Louis Vieillard-Baron, “*la tonalité affective*”²⁹ de la personnalité, sa capacité d’ébranlement et de propulsion. Ainsi, Hume ouvre la nouvelle voie à la morale du sentiment.

En élaborant une morale de l’amour, Bergson se rapproche des morales du sentiment pour deux raisons. La première vient de son choix du sentiment d’amour comme le fondement de sa nouvelle morale. La seconde raison vient de la finalité pratique qu’il attribue à sa morale. En outre, même s’il se démarque des héritiers de Hume, sa théorie morale porte l’empreinte de la morale du sentiment.

3.1.1.2.1.2 Morale du sentiment et morale utilitariste

Les théories morales post-humiennes se développent en s’appuyant sur les affections humaines, autrement dit sur des sentiments bienveillants. Elles deviennent ainsi des morales du sentiment, comme en témoigne la définition technique d’Arnaud François qui désigne sous ce vocable « *toutes les doctrines qui ont germé dans l’entourage ou le sillage de Hume* »³⁰, en particulier les morales utilitaristes. Bergson retient essentiellement de la morale utilitariste la notion de sympathie, héritée de Hume, qu’elle utilise pour expliquer le passage du *moi* à autrui, de l’égoïsme à l’amour d’autrui. Il l’apprécie particulièrement pour cette raison.

Malgré cette appréciation, il se montre critique envers la doctrine utilitariste qu’il range parmi les morales intellectualistes puisque, si l’on regarde de près, toutes les morales classiques ont une visée utilitariste, raison pour laquelle il les qualifie de morale utilitaire. Par “morale utilitaire”, Bergson entend toutes les morales visant la recherche de plaisir, de bonheur ou d’une quelconque utilité car, précise-t-il, « *il n’y pas de différence essentielle entre la recherche du plaisir et celle de l’utilité ou du bonheur puisque l’utilité est l’agrément mieux compris, mieux calculé, et le bonheur un plaisir durable* »³¹. En termes concis, cette morale suppose un fondement empirique, soit l’utilité soit l’intérêt humain, qui conduit à la perfection et au bonheur. Le philosophe le plus représentatif de cette doctrine est, selon Bergson, Épicure. En faisant du plaisir le principe de toute moralité, il devient l’inspirateur de la vraie doctrine utilitariste, en tant que science morale qui inclut le principe altruiste, c’est-à-dire une morale qui associe le bonheur individuel au bonheur d’autrui, l’intérêt personnel à l’intérêt général. De l’avis notre philosophe, l’utilitarisme devient intellectualiste puisqu’il est obligé de recourir à quelque conception de la vie en général et de s’appuyer sur des idées métaphysiques, telles que le Bien, le Bon, la Vertu, etc. En un mot, les théories utilitaristes découlent de la rationalité pure.

²⁹ *Ibid.*, p. 81.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ BERGSON H., *Leçons d’esthétique*, *op. cit.*, p. 57.

Bien que la morale du sentiment se fonde *a priori* sur la nature humaine³², autrement dit sur l'attention à autrui, elle semble ignorer ou minimiser la part de l'effort personnel, comme l'observe Arnaud François³³. Or, si la passion se définit comme source de la morale, c'est parce qu'elle possède une force capable d'impulser la volonté et non la raison. Cette limite de l'utilitarisme conduit Bergson à lui préférer la morale schopenhauerienne, comme en témoigne son propos : « *La morale de la sympathie n'a de fondement solide que chez un métaphysicien comme Schopenhauer* »³⁴. Pourquoi préfère-t-il cette morale schopenhauerienne qu'il qualifie, aussitôt après de pessimiste et « *de forme de bouddhisme* »³⁵? Fait-il allusion à la paternité du mysticisme oriental dont se réclame Schopenhauer ?

Il nous semble difficile de le prouver. Ce qui demeure évident, par contre, c'est que malgré le ton ironique, Bergson apprécie la démarche morale du philosophe allemand qui propose de partir de l'expérience, du vécu pour dégager le principe métaphysique. Ce projet schopenhauerien sera réactualisé dans la métaphysique bergsonienne de l'amour qui s'inscrit aussi dans les « *philosophies de sentiment* »³⁶, comme l'appelle Bertrand Russell. Cependant, pour asseoir sa démonstration, il s'inspire de la refondation métaphysique de la morale kantienne.

3.1.1.2.2. *La refondation métaphysique de la morale par Kant*

3.1.1.2.2.1 La refondation kantienne de la morale

Dans la répartition tripartite de la philosophie classique, l'Éthique avec la Logique et la Physique constituent les trois domaines de la pensée, que nous retrouvons aussi chez Kant. Son système rationnel, qu'il entend élaborer, comporte en effet une logique, une philosophie de la nature et une éthique. Au premier abord, Kant décide d'expliquer le passage de la métaphysique de la nature à la physique, en confrontation de la physique newtonienne. Ce projet aboutit à une véritable réforme de la métaphysique et de la morale, car il se rend à l'évidence de l'impuissance de la raison à saisir les réalités supra-sensibles. Cette limite le conduit à la distinction de deux types de connaissance portant l'une sur les phénomènes sensibles et l'autre sur les concepts ou *choses en soi*. Entre ces deux types de connaissance, une différence de nature s'établit, ce qui explique qu'aucun ne dérive de l'autre.

Toutefois, il reste possible de les concilier par la *dialectique transcendantale*. Cette dernière met en exergue les paralogismes et les antinomies de la raison et en même

³² Cf. HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, op. cit., p. 23.

³³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 62.

³⁴ BERGSON H., *Leçons d'esthétique*, op. cit., p. 58.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*, op. cit., p. 902.

temps la possibilité de saisir les réalités transcendantales. En effet, c’est grâce à cette dialectique que Kant découvre d’une part les trois idées essentielles de la raison : l’âme, le monde et Dieu ; d’autre part les théories liées à ces idées : la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. De plus, cette dialectique permet d’établir un principe de causalité entre l’empirique et l’intelligible, en faisant des noumènes le fondement des données sensibles.

Ainsi Kant présuppose un dualisme dans la science de la nature et la morale. Il y distingue deux types de métaphysique³⁷ : une empirique et une pure. Par *empirique*, il entend toute la philosophie qui s’appuie sur l’expérience et par *pure*, celle qui s’appuie uniquement sur des principes *a priori*. Il tentera de concilier les deux pour corriger la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs, c’est-à-dire la morale. C’est cette dernière qui nous intéresse particulièrement dans notre étude.

S’il considère sa morale comme une métaphysique, c’est parce qu’elle découle des concepts déduits de l’expérience, du moins selon son projet initial qu’il n’a pas su réaliser. Son désir d’introduire l’empirique dans sa réflexion morale l’oppose à la métaphysique traditionnelle qui déduit ses concepts de la raison pure. Or, cette dernière, en tant que faculté immanente à la nature, ne peut accéder aux concepts que par une intuition sensible. On comprend dès lors que sa morale comporte deux parties³⁸ : la partie empirique que représente l’*Anthropologie pratique* et la partie rationnelle correspondant à la *philosophie morale* ayant pour objet d’étude les principes de la morale pure. C’est cette dernière qu’il décide d’appréhender pour saisir la « loi qui implique en elle-même une absolue nécessité »³⁹. Cette loi morale doit répondre à certaines exigences : elle doit être universelle, c’est-à-dire valable pour tous êtres raisonnables, rationnelle et déduite de la nature humaine.

Précisons-le, au passage, ce qui motive sa refondation morale, ce sont les pseudo-doctrines morales qui introduisent des amalgames entre la vertu et le vice ou qui corroborent des immoralités. En cherchant à dégager le principe suprême de la morale pure, autrement dit à saisir la morale dans sa pureté et sa vérité, le philosophe de Königsberg compte démasquer leurs illusions. Aussi entreprendra-t-il de démêler les pratiques purement morales d’avec les pratiques supposées morales mais qui, en réalité, répondent à d’autres contraintes ou ambitions personnelles. Notons cependant que ce discernement ne peut s’opérer sans une critique de la raison. De là, nous pouvons déduire que le point de départ de la métaphysique des mœurs se trouve dans la critique de la raison pratique, afin de la débarrasser de ses scories. Ainsi, la raison parviendra, en toute légitimité, à la conquête du principe suprême de la morale. Tel est, aux yeux Delbos, l’un des deux objectifs de la morale kantienne qu’il résume en ces mots :

« D’abord satisfaire le besoin spéculatif de l’esprit qui cherche dans la raison la source des principes pratiques, ensuite préserver la moralité de toute corruption en montrant l’absolue nécessité

³⁷ Cf. KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 73.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

de ces principes, leur entière indépendance à l'égard de tous les mobiles suggérés comme de toutes les circonstances présentées par l'expérience »⁴⁰.

Selon Kant, si la quête du principe passe par une critique de la raison pratique, qui n'est autre que la volonté, elle dépasse l'expérience, car ce principe moral ne saurait se trouver dans la connaissance empirique, mais dans la connaissance intellectuelle, objet de la métaphysique. De ce fait, seule la métaphysique peut saisir ce principe pur en partant de l'expérience humaine. Autrement dit, il faut concilier l'expérience et la métaphysique pour appréhender objectivement le fondement moral.

Or, si l'on scrute de près la démarche de théoriciens antérieurs, elle se classe soit dans le domaine purement empirique soit dans le domaine purement rationnel. Cette remarque conduit Kant à la rupture avec la philosophie morale classique. D'où son projet de refonder la morale, en s'inspirant de la pensée de Leibniz. Rappelons que Leibniz est le premier à penser une morale fondée sur des principes solides de la véritable philosophie⁴¹. Cependant, même si le projet leibnizien est premier, c'est à Kant que revient le mérite d'avoir tenté de le concrétiser. En fait c'est sa refondation métaphysique qui apporta un nouveau souffle à la philosophie morale classique demeurée spéculative et, par conséquent, sans autorité sur la volonté. Même la philosophie moderne s'inscrit dans cette perspective spéculative que Kant tente de renverser.

Selon le constat kantien, la quête des moralistes antérieurs se focalisait généralement sur des concepts rationnels ou théologiques. Avec Socrate, les vérités morales se présentaient déjà comme une réalité rationnelle innée que tout homme peut découvrir par contemplation. À sa suite, toute la morale classique s'est inscrite dans l'intellectualisme, visant soit la perfection et soit le bonheur comme finalité, ce qui confirme leur utilitarisme car s'appuyant sur des motifs empiriques dictés par l'entendement. Or, le principe pur dépasse les principes empiriques établis par l'entendement, raison pour laquelle le philosophe de Königsberg s'insurge contre l'intellectualisme et l'élitisme de cette philosophie morale.

Après la réfutation de la philosophie morale, Kant remet en question la morale religieuse car, pour lui, il est impossible faire de Dieu le principe de la moralité. Certes, la religion peut être considérée comme « *l'auxiliaire efficace de la morale* »⁴², parce que la théologie rationnelle est possible dans le monde des noumènes. Elle peut soutenir l'existence d'une cause libre qui peut être Dieu. Or, la méthode kantienne ne peut la démontrer parce que cette notion appartient aux noumènes. De là, le philosophe allemand conclut qu'il faut renoncer à un « *concept théologique qui déduit la moralité d'une volonté divine absolument parfaite, non seulement parce que nous n'avons pas malgré tout l'intuition de la perfection de Dieu, et que nous ne pouvons la dériver que de nos*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ LEIBNIZ G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 582, 1990, p. 56.

⁴² GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, *op. cit.*, p. 254.

concepts »⁴³. De plus, les représentations de Dieu, comme Être puissant et redoutable, n’inspirent que la crainte et la soumission. Dès lors, elles ne peuvent fonder ni une loi morale, ni un principe d’autonomie.

Cette limite des théories morales philosophiques et religieuses conduit Kant à repenser une nouvelle morale, dans laquelle il montre l’implication des concepts de liberté, de devoir, de fin en soi, d’impératif catégorique, de législation universelle, d’autonomie, etc. De prime abord, cette morale kantienne se présente comme une connaissance rationnelle des lois de la liberté car, en réalité, elle a pour but de démontrer que la liberté est le principe suprême de la morale pure. Toutefois, précisons que la notion kantienne de liberté se rattache au “*règne des fins*” que le philosophe allemand définit comme « *l’union systématique des êtres raisonnables sous des lois communes : union qui comprend avec les êtres raisonnables fins en soi, les fins objectives qu’ils doivent se proposer, et même les fins propres que chacun d’eux a le droit de poursuivre* »⁴⁴.

Pour y parvenir, Kant s’attèle à l’étude de la volonté pure qu’il distingue des actions et des conditions empiriques la déterminant, ces actions et conditions étant objet de la psychologie. Il prend l’humanité pour une *fin en soi*. À ce titre, l’homme demeure irréductible à une simple volonté soumise à une législation universelle. Il devient un législateur qui agit avec l’idée qu’il est une volonté législatrice universelle. En effet, si l’homme est sujet et législateur de la loi morale qu’il applique, il devient réellement autonome. L’autonomie kantienne signifie deux choses : une détermination positive de la liberté et une objectivation de la loi morale. En ce sens, une volonté devient bonne lorsque ses maximes suffisent à créer une loi universelle. C’est là, ce que Kant entend par le principe de *l’autonomie de la volonté* qu’il démontre en s’appuyant sur le principe leibnizien de devoir. Le concept de devoir, en tant qu’impératif catégorique, devient un principe d’appréciation morale pour la raison pratique commune. En ce sens, tout acte moral doit être confronté à lui pour être authentifié comme tel, parce qu’une loi morale émane de l’universalité de la volonté de l’être raisonnable en tant que *fin en soi*. Puisque la volonté est une puissance pratique, une faculté d’agir et en même temps une puissance de la liberté, elle suffit pour établir une loi morale. De plus, la liberté inhérente à la morale est le propre de la volonté humaine. En d’autres termes, la volonté n’est que le support matériel du principe moral. Si l’action humaine est tirée de la raison, alors l’homme demeure libre.

Cependant, il reste difficile de déterminer *a priori* les vrais principes d’actions que nous jugeons morales, parce qu’ils sont intérieurs. En fait, toutes les actions qui nous semblent apparemment conformes au devoir, ne sont pas désintéressées, c’est-à-dire indépendantes de tout mobile personnel. De l’avis de Kant, « *si l’on en examine de plus près l’objet et la fin, on se heurte partout au cher moi, qui toujours finit par ressortir* »⁴⁵. Ce qui revient à dire que la vraie théorie morale ne peut se contenter uniquement de l’expérience. Devant cette impossibilité de déduire les principes

⁴³ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 174.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

d'une analyse expérimentale, Kant conclut que les lois morales tirent « leur origine complètement a priori d'une raison pure »⁴⁶. Ce qui explique la possibilité d'une prescription universelle pour tout être raisonnable, comme sous-bassement de toute action morale. Les principes universels pour la volonté en général découlent de la raison pure qui, cependant, ne peut l'expliquer, parce que ne disposant pas d'une intuition lui permettant de faire le lien entre l'intellectuel et le sensible. La métaphysique peut établir ce lien puisqu'elle est la seule capable d'appréhender les *choses en soi*. Elle seule peut saisir comment la législation de la raison s'impose et s'applique aux objets d'expérience. Ainsi Kant déduit la loi morale du jugement synthétique a priori, comme il le soutient :

La « Critique a établi que dans tout jugement synthétique il faut un troisième terme pour unir les deux termes entre lesquels s'opère la synthèse ; pour la connaissance théorique, ce terme intermédiaire est la nature du monde sensible telle qu'elle s'offre à l'intuition ; dans l'ordre pratique, c'est la liberté qui doit fournir le terme intermédiaire »⁴⁷.

De là, retenons que Kant fait de la liberté le principe suprême de la moralité déduit de la raison pure. Il définit cette liberté comme une faculté à se donner des lois à soi-même et le fondement de la liberté pratique qui se révèle à travers les expériences et, donc, de la morale. En employant comme méthode le jugement synthétique a priori, Kant sombre dans l'intellectualisme pur qu'il esquivait dans sa refondation métaphysique. Tout se passe comme si le « moine de Königsberg » déserte le champ de la philosophie rigoureuse et objective en accordant à sa morale un fondement indémontrable. Ici, Kant semble cautionner le déterminisme de la raison, même s'il soutient que c'est une volonté particulière capable d'établir une maxime universelle qui servira de loi pour tous les êtres rationnels.

Cette conclusion kantienne fera l'objet de virulentes critiques de la part de ses successeurs. Pour ces derniers, au lieu de concilier l'empirisme et le rationalisme, Kant fait prévaloir uniquement le rationalisme, offrant ainsi une morale intellectualiste que lui reproche Bergson. Selon lui, Kant a choisi d'écarter l'expérience par peur de basculer dans l'empirisme radical de Hume. Or, c'est l'expérience qui permet d'inclure la sensibilité et d'échapper par la même occasion au rationalisme moral dans lequel il a sombré. Pour dépasser Kant et à Hume, Bergson invite à se situer au juste milieu. Il nourrit l'ambition de corriger la refondation métaphysique de la morale kantienne, tout en s'inspirant de lui.

3.1.1.2.2.2 De la métaphysique des mœurs à la morale bergsonienne

De l'étude comparative entre la morale kantienne et la morale bergsonienne, nous tirons une conviction : *La métaphysique des mœurs* de Kant est l'anti-chambre de la métaphysique bergsonienne de l'amour. Même si Bergson reste critique à l'égard du kantisme, celui-ci se dessine en toile de fond dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, ce qui renforce notre conviction. Pour nous, il ne fait aucun doute que les fondamentaux de la morale bergsonienne se trouvent dans la métaphysique kantienne, ce qui la rend incontournable dans la compréhension de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 52.

métaphysique de l’amour. Il est même possible d’établir une analogie entre *La métaphysique des mœurs* et la métaphysique de l’amour tant pour la démarche que pour certains contenus, bien que les conclusions divergent.

Soulignons d’abord que Kant et Bergson portaient au départ le désir de refonder la morale sur un principe universel, objectif et efficient. Or, un tel fondement ne peut être tiré de l’expérience uniquement, car il est d’ordre transcendant et rationnel. Ce qui a conduit de part et d’autre à la métaphysique des mœurs et à la métaphysique de l’amour, deux théories dont les thèmes se recourent. En effet, tout comme Bergson, le philosophe de Königsberg élabore une pensée philosophique fortement influencée par le christianisme. Rappelons que Kant s’est initié aux doctrines philosophiques écartelées entre le rationalisme et christianisme, plus précisément le piétisme luthérien dominant alors dans les grandes universités allemandes. Il projeta d’abord une interprétation philosophique du christianisme, projet qu’il abandonna par crainte pour se consacrer à la métaphysique. Contrairement à lui, Bergson n’a pas baigné dans le milieu chrétien et rien ne le prédestinait à ouvrir sa philosophie à cette religion. Pourtant, il a fini par intégrer dans sa pensée le fait religieux pour toutes les raisons développées plus haut, en tant que méthode et illustration de la morale ouverte. Cette convergence de vues n’est pas la seule entre les deux philosophes.

Ces derniers établissent aussi une relation étroite entre la finalité naturelle et la volonté humaine. Kant défend la supériorité de l’humanité et de la moralité, en les replaçant dans la nature. Il demeure convaincu qu’il y a une harmonie dans la nature dont il fait dépendre la perfection de l’homme. Cette perfection consiste à rétablir l’harmonie avec la nature et avec ses semblables. Pour le comprendre, il faut redécouvrir le sens de l’histoire, derrière laquelle se poursuit cette finalité. Selon le commentateur Victor Delbos, Kant préparait déjà la morale universelle lorsqu’il élaborait sa philosophie de l’histoire. Dans son introduction au *Fondement de la métaphysique des mœurs*, il souligne que « le progrès de l’histoire a pour fin une constitution juridique universelle par laquelle se réalise la liberté »⁴⁸. Cette finalité de l’histoire n’est pas à perdre de vue pour saisir l’ordre réel que suit la volonté générale et l’histoire des individualités. En effet, derrière chaque individu, soutient-il, c’est la volonté générale qui s’accomplit malgré l’apparent désordre des événements historiques. C’est là, le point de démarcation de l’humanité d’avec les autres vivants de la nature, car « l’homme, étant doué de raison, ne tient plus, comme l’animal, de l’instinct naturel les moyens d’accomplir sa destinée »⁴⁹.

Malgré la supériorité de l’homme, un penchant pervers subsiste encore en lui, le poussant à résister à la sociabilité. Cette résistance devient par ailleurs la source du désordre social, mais surtout le moteur du progrès moral et politique, ce qui explique la relation kantienne entre bonne volonté et finalité de la nature. Même si cette finalité semble indémontrable, elle se présente à la volonté humaine comme une référence pour l’esprit et lui sert de critère pour un jugement objectif, comme

⁴⁸ KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 35.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

le souligne Kant : « *La volonté est en lutte avec les dispositions naturelles ; cet état de lutte établit la séparation radicale entre les mobiles exclusivement issus du devoir et les mobiles issus des inclinations* »⁵⁰. De fait, si le devoir doit être pur par essence, la confrontation de la volonté à un obstacle naturel permet de vérifier cette pureté. En somme, Kant pense la morale en corrélation avec la nature, idée qui se retrouve aussi chez Bergson, pour qui, la réflexion morale ne peut se concevoir sans la nature qui coïncide avec la source morale.

Cette idée de source naturelle de la morale trouve son inspiration dans la pensée rousseauiste. Kant se réclame de Rousseau⁵¹ qui, affirme-il, lui a enseigné que la nature humaine est *en soi* bonne, ainsi qu'en témoigne Delbos : « *Avec Rousseau maintenant Kant aperçoit et proclame la supériorité de l'état de nature sur la civilisation ; il vante les bienfaits de l'éducation négative, qui se borne à assurer la liberté des tendances naturelles et qui rejette la contrainte des façons d'agir artificielles* »⁵². Son changement de perspective le conduit à l'idée d'un état de nature supérieur et bon, perverti par la civilisation qui, selon l'expression de Delbos, a « *faussé le sens normal des facultés humaines et imposé à l'homme un conflit douloureux entre la conscience de sa destinée véritable et l'assujettissement à la destinée qui lui est faite* »⁵³. Cependant, loin de prôner le retour à la vie sauvage, c'est la restauration de la moralité pure que le philosophe allemand cherche à rétablir.

Une telle conception de la nature se retrouve aussi dans la pensée bergsonienne. Pour autant, Bergson ne se réclame pas de Kant, mais de Rousseau et de son mythe du bon sauvage. Pour lui, le fondement de la morale est à rechercher dans la nature humaine, la plus proche de l'état originel, et non dans l'humanité civilisée. Ce fondement biologique de la morale correspond à l'amour inhérent à la vie. Cet amour, selon Bergson, dépasse le simple sentiment. Il refuse que sa morale de l'amour se réduise à une morale du sentiment. Or, comment peut-on parler d'amour sans penser au sentiment ? Ce qui nous autorise à classer sa morale parmi les morales du sentiment, puisqu'au sens premier du terme, l'amour demeure un sentiment. Malgré ses réticences, Bergson admet l'idée de sentiment comme source de moralité. Quand il fonde sa morale sur l'amour, il ne fait que concrétiser le projet de ses devanciers, notamment le spinozisme et les morales du sentiment, en utilisant une démarche originale.

Kant aussi avait eu l'intuition que le sentiment peut fournir une morale pratique et efficace, mais il a donné une toute autre orientation à sa morale. Cette découverte lui venait des moralistes anglais comme l'atteste Victor Delbos :

« *La lecture de Shaftesbury, de Hutcheson et de Hume incline alors Kant à admettre que la faculté d'avoir conscience du bien ne saurait être identique à la faculté de se représenter le vrai ni être comprise en elle, que c'est par suite le sentiment, non l'intelligence, qui fournit à notre action morale des objets certains en même temps que des mobiles efficaces* »⁵⁴.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ Cf. Discours lors du Rapport sur le concours pour le prix Bordin dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 663.

⁵² KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 24.

⁵³ *Ibid.*, p. 24-25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

Il reste évident que Kant a découvert chez les philosophes anglais la puissance morale de l’affectivité et l’intuition, méthode d’observation permettant de faire la synthèse entre le sensible et le transcendant. Paradoxalement, cette connaissance intuitive aboutissant à une introspection empirique, pour les doctrines anglaises, est utilisée par Kant pour évacuer la sensibilité de la réflexion morale, reléguant par la même occasion le sentiment au second rang. À l’opposé, Bergson emboîte le pas aux philosophes anglais et porte leur héritage au point le plus fort. Partant de l’intuition empirique, il élabore son intuition philosophique et l’élargit à l’intuition mystique dans sa réflexion morale.

En conclusion, Bergson apprécie la refondation kantienne, parce qu’elle ouvre une nouvelle voie pour repenser la morale. Cette refondation se démarque d’une certaine manière de la morale classique, en s’engageant dans la recherche des principes de moralité en dehors des concepts de la métaphysique traditionnelle. Le principe pur de la morale, selon Kant, ne pouvait être saisi par la raison pure, sans passer par la volonté humaine, expression concrète de sa manifestation. De là, sa tentative, ou plutôt son annonce de passer par l’expérience, ce qui fait de lui un des premiers théoriciens à allier la moralité, la rationalité et l’expérience, malgré les limites de sa théorie. Ainsi, il ouvre une nouvelle voie à la postériorité pour la refondation morale, sans s’y engager. Ses héritiers sont unanimes à admettre que la morale découle des principes universels, purs et efficients, même s’ils ne s’accordent pas sur leur nature.

3.1.1.2.3. *Morale et imaginaire social : Dialogue entre Bergson et Durkheim*

Le sociologue Émile Durkheim propose de réformer la science morale en revisitant les morales antérieures. Il entend fonder une physique des mœurs qui expose l’universalité d’une morale sociale. De ce point de vue, la pensée morale de Bergson peut être rapprochée de celle de son condisciple Durkheim, même si le philosophe critique l’articulation entre le psychique et le social dans la pensée du sociologue. Malgré leur différence d’orientation, tous deux accordent à l’imaginaire un rôle déterminant dans l’élaboration de la morale, autrement dit une place éminente au fait religieux dans la réflexion morale. Pour Bergson, cet imaginaire intervient dans la morale religieuse tandis que, pour son condisciple, elle intervient dans la morale en général.

Durkheim part de la forme élémentaire de la religion, c’est-à-dire le totémisme, pour démontrer le fondement de la morale. Pour lui, la religion n’est rien d’autre qu’une croyance à une force anonyme et impersonnelle⁵⁵. Qu’elle soit perçue sous forme abstraite ou matérielle suivant les peuples, elle correspond à une énergie qui circule à travers les êtres et les anime. La différence entre le totémisme et les autres religions est qu’il perçoit cette force dans ses formes matérielles, les autres la voient comme une divinité. L’intérêt du totémisme est de dévoiler l’essence et la source de la religiosité. En considérant des objets ordinaires comme

⁵⁵ Cf. DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 288.

sacrés, il révèle que leur essence religieuse n'est pas inhérente à leur nature. C'est dire que la sacralité leur est conférée par le symbolisme, c'est-à-dire par la représentation que les hommes se font de ces objets. Ainsi le totem, en tant que symbole, renvoie, selon Durkheim, à deux réalités : le principe et la société, comme en témoigne son assertion : « *D'une part, il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan* »⁵⁶. Parce que la société se confond avec la divinité qu'elle vénère, elle jouit de la même puissance qu'elle. C'est là ce qui lui donne de l'autorité aux yeux des hommes. Ainsi, la société peut éveiller chez les hommes la même crainte que la divinité. Somme toute, résume Durkheim, « *la société est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles* »⁵⁷.

Ce qu'il faut retenir encore de cette conception du totémisme, c'est l'existence d'un principe supérieur qui traduit une réalité religieuse. Derrière les différentes expressions religieuses, l'essence de ce principe demeure la même : elle est une force. En d'autres termes, dans la pensée durkheimienne, la religion ne peut se définir sans le concept de force. Le sociologue reste convaincu que « *la notion de force est donc d'origine religieuse [et que] c'est à la religion que la philosophie d'abord, les sciences ensuite l'ont empruntée* »⁵⁸. Bien qu'elle soit d'origine mythique, cette notion de force a toute sa place dans la science positive. Le sociologue se propose par ailleurs de démontrer sa valeur objective en partant des forces religieuses, puis du concept de force dans sa généralité. Sa pensée religieuse présente cette force comme étant « *l'essence et le principe de vie* »⁵⁹ qui assure la reproduction de toutes les espèces.

Le sociologue ne se limite pas au rôle de principe vital qu'il accorde à cette force, il en fait aussi le principe moral qui pousse les hommes à l'action, étant donné que la peur d'être anéanti les contraint à agir moralement. Durkheim explicite sa thèse en s'appuyant sur l'exemple de l'indigène. Il affirme à son propos : « *Il a le sentiment qu'il obéit à une sorte d'impératif, qu'il remplit un devoir. Il n'a pas seulement pour les êtres sacrés de la crainte, mais du respect* »⁶⁰. En faisant du totem la source de la vie morale du clan, le sociologue ramène le fondement moral à la société. Tel est le grand mérite de l'École sociologique qui rompt, de ce fait, avec la morale rationaliste.

Par ailleurs, il convient de préciser que cette morale durkheimienne demeure spécifique au groupe social. Elle correspond à ce que Bergson appelle une forme de morale close, car elle se limite aux membres du même clan, ainsi que le souligne Durkheim : « *Tous les êtres qui communient dans le même principe totémique se considèrent, par cela même, comme moralement liés les uns aux autres ; ils ont les uns envers les autres des devoirs définis d'assistance, de vendettas, ce sont ces devoirs qui constituent la parenté* »⁶¹. Ce qui

⁵⁶ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 290.

⁶¹ *Ibid.*

revient à dire que cette morale clanique sous-tend tous les actes commis pour le bien des autres membres au nom de la parenté. En d’autres termes, cette morale légitime la solidarité et l’entraide, aussi bien que la vengeance et le meurtre. Ce qui pose la question de l’universalité des valeurs morales.

Chez Durkheim, cette analyse du fait moral s’applique à toutes les religions. S’il prend le totémisme comme objet d’étude c’est parce que son positivisme lui impose de partir d’une réalité concrète, celle d’une société réelle, mais sans s’enfermer dans la singularité. En tant que science positive, la sociologie doit aboutir à une conclusion universelle. Aussi décide-t-il d’élargir ses conclusions aux autres religions. Il écrit :

« Il n’y a rien là, d’ailleurs, qui soit spécifique au totémisme. Même dans les religions les plus avancées, il n’y a peut-être pas de dieu qui n’ait gardé quelque chose de cette ambiguïté et qui ne remplisse pas des fonctions à la fois cosmiques et morales. En même temps qu’une discipline spirituelle, toute religion est une sorte de technique qui permet à l’homme d’affronter le monde avec plus de confiance. Même pour le chrétien, Dieu le Père n’est-il pas le gardien de l’ordre physique, aussi bien que le législateur et le juge de la conduite humaine ? »⁶²

En un mot, toutes les sociétés fondent leur morale sur leurs croyances. Du totémisme au monothéisme, c’est le même système d’élaboration morale qui se reproduit. L’homme, par crainte du sacré, établit des modes de conduites qui se transmettent de génération en génération. Bergson partage avec Durkheim l’idée d’une morale fondée à partir des croyances sociales. Dans sa théorie, le sociologue considère les habitudes, plus précisément la prohibition de l’inceste, comme fondement de faits sociaux. Pour ses disciples aussi l’interdiction de l’inceste définit la parenté comme fait originellement sociologique et non biologique. Lévi-Strauss ira plus loin en faisant de la prohibition de l’inceste le fondement de la culture, c’est-à-dire le processus par lequel la nature se dépasse elle-même.

Pour conclure, même si Bergson partage avec l’École sociologique la corrélation entre la morale et l’imaginaire social, il fustige la démarche durkheimienne qui explique l’universalité de la morale à partir de la force sociale. Pour lui, le principe d’universalité doit s’expliquer à partir de la nature, plus explicitement à partir d’une émotion naturelle c’est-à-dire des dispositions affectives fondamentales capables d’impulser toute volonté humaine sans résistance. Dans sa tentative de dépassement, il entend élucider l’origine de l’immoralité avant d’apporter sa contribution morale.

3.1.2. La question de l’origine de l’immoralité

Bergson demeure convaincu que le problème du fondement moral ne peut être résolu sans au préalable trouver la réponse à la question de l’origine de l’immoralité. Cette conviction le conduit d’abord à la quête de cette origine qui n’est *a priori* ni dans la nature, ni dans l’essence humaine, ni dans l’intelligence elle-même ;

⁶² *Ibid.*

car toutes ces entités biologiques orientées vers la vie ignorent la mort⁶³, pour reprendre l'expression bergsonienne. Autrement dit, ni la mort, ni ce qui conduit à la mort, notamment l'immoralité, ne sont voulus par la nature. Par conséquent, il serait même plus juste de les penser comme des accidents. Ici nous convenons avec certains commentateurs de Bergson⁶⁴ que la notion d'accident doit être prise à la fois au sens vulgaire, comme un événement imprévu causant des dommages, mais surtout au sens métaphysique, comme étant ce qui arrive de façon contingente à une substance organisée.

De toute évidence, l'immoralité doit se comprendre comme un accident métaphysique que Bergson explique en partant de l'origine même de la vie et de l'émergence de l'intelligence. Il fait coïncider l'origine de l'immoralité avec l'immixtion de l'*instinct virtuel* dans l'activité de l'intelligence. En effet, par son intervention, l'instinct déforme la représentation intellectuelle du réel sur laquelle s'appuient les hommes pour agir. Or, plus cette représentation s'éloigne du réel, plus elle engendre des illusions, voire des stupidités. De là, résultent toutes les déviations et exagérations qui sont à l'origine d'actes immoraux. Ces derniers persistent dans la vie parce que les hommes se transmettent de génération en génération les mêmes habitudes. De ce fait, pour comprendre le problème du mal, il faut d'abord revenir à la vie même, puis scruter l'interaction entre l'*instinct virtuel* et l'intelligence. Cette interaction élucide les illusions intellectuelles et les dérives immorales qui en découlent depuis l'apparition de la religion statique jusqu'à l'époque moderne, processus que nous nous scruterons plus loin.

3.1.2.1. *Le problème du mal et de la souffrance*

D'emblée, une précision s'impose chez Bergson, car il distingue la question de la souffrance de celle du mal. À ses yeux, la question du mal, telle que posée par ses devanciers, reste un faux problème métaphysique, puisqu'ils la pensent en opposition à la toute-puissance de Dieu, comme si cette toute-puissance correspond à l'essence divine. Or, tel n'est pas le cas, parce que la nature de Dieu coïncide avec l'amour qui ne s'oppose en rien à la réalité du mal, à laquelle lui et ses contemporains sont confrontés. Pour le saisir, il convient dans un premier temps d'élucider la notion de souffrance et de la distinguer de celle du mal : comment les perçoit-il ?

3.1.2.1.1. *La souffrance, une réalité immanente à la vie*

La vie et la souffrance restent liées même dans les philosophies les plus optimistes. Bergson pense la souffrance comme une réalité naturelle présente chez les végétaux, les animaux et l'homme. Cependant, cette réalité liée à la conscience ne s'éprouve pas de la même manière par les vivants, du fait de leurs différences de

⁶³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 144.

⁶⁴ Cf. note 67 dans *Ibid.*, p. 428.

degré de conscience. Chez l’homme, le philosophe distingue deux types de souffrance : une souffrance physique et une souffrance morale.

En tant que réalité inhérente à l’être, la souffrance contribue à la compréhension de la vie avec ses limites et transformations. Elle se présente comme un élan unique vécu personnellement et collectivement par l’humanité entière qui manifeste les limites de la vie. En effet, la souffrance nous ouvre à la mort qui marque notre propre finitude. Elle nous ouvre aussi à la vie, car elle nous pousse à la sympathie avec les autres. C’est pour cette raison que lors de la disparition d’un être cher, notre être individuel demeure affecté, comme le remarque Worms : « *Ces expériences [douloureuses] ne nous apprennent-elles pas à comprendre le sens de la vie non pas en amont mais en aval, non pas comme relation à la vie, mais comme relation entre les vivants ?* »⁶⁵ Ainsi, la souffrance demeure cette terrible réalité qui affecte l’humanité et bouleverse son existence, ce qui explique son rejet.

Toutefois, elle ne peut s’en écarter parce qu’étant inhérente à la vie. Par ailleurs, soutient Bergson, si l’homme s’attache à la vie et la chérit c’est d’abord parce qu’elle est bonne, raison pour laquelle il tient à vivre malgré les souffrances. D’autre part, la vie a une finalité heureuse : « *une joie sans mélange, située par-delà le plaisir et la peine* »⁶⁶. C’est cette joie que l’homme recherche instinctivement et non la souffrance. Somme toute, l’amour de la vie et l’espérance d’une finalité heureuse suffisent pour rendre l’homme optimiste, malgré les souffrances qui jalonnent son existence. D’où vient donc cette souffrance : de Dieu ou de l’homme ?

De prime abord, Bergson attribue à la souffrance deux sources : la volonté humaine et la finitude de l’élan de vie. D’une part, souligne-t-il, la souffrance qu’elle soit physique ou morale « *est due bien souvent à l’imprudence et à l’imprévoyance* »⁶⁷ de l’homme. Par exemple, lorsque l’homme s’expose sciemment au danger, il crée sa propre souffrance. D’autre part, elle peut être liée à la finitude de l’élan vital et non à son créateur. Faut-il rappeler que les obstacles rencontrés par l’élan l’obligent parfois à dévier de son itinéraire originel, non parce que la nature le veut, d’ailleurs elle tentera de contrecarrer la déviation, mais à cause de sa finitude. Autrement dit, sa force reste limitée et, donc, incapable de vaincre tous les obstacles. Ici, il convient de faire la part des choses entre la finitude de l’élan vital, ou élan d’amour, et de celle de son principe créateur. De fait, d’aucuns n’hésitent pas à imputer cet échec de la vie à son principe créateur : Dieu. Ce qui revient à dire que, pour eux, le mal remet en cause l’omnipotence de Dieu.

Or, dans la logique bergsonienne, partir de l’existence du mal pour remettre en cause la toute-puissance de son créateur, c’est poser autrement le problème. Bergson y voit, une fois de plus, un amalgame découlant de l’intellectualisme qui pense Dieu comme une idée déduite d’un anthropomorphisme inversé, qu’il explicite en ces termes : « *On construit a priori une certaine représentation, on convient de dire que c’est l’idée de Dieu ; on en déduit alors les caractères que le monde devrait présenter ; et si le monde*

⁶⁵ FRANÇOIS A. (dir.), *L’évolution créatrice de Bergson*, op. cit., p. 259.

⁶⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 277.

⁶⁷ *Ibid.*

ne les présente pas ; on en conclut que Dieu est inexistant »⁶⁸. De ce fait, pour comprendre la notion de toute-puissance divine, il faut changer de méthode. Autrement dit, il faut l'appréhender par l'expérience des sens et de la conscience.

Cette expérience est déjà réalisée par les mystiques. C'est pourquoi, il faut les interroger pour élucider la nature de Dieu. En s'appuyant sur leur expérience, Bergson entend par toute-puissance divine « *une énergie sans bornes assignables, une puissance de créer et d'aimer qui passe toute imagination* »⁶⁹. Cette définition bergsonienne, qui ne pose ni la question de l'existence ni celle de la non-existence de Dieu, laisse deviner que la question du mal et de la souffrance trouve sa réponse dans la finitude de cette énergie créatrice, que nous avons exposée dans la partie portant sur "la finitude de l'*élan d'amour*", finitude qui laisse une marge de manœuvre à la volonté humaine, d'où l'implication de la responsabilité de l'homme.

3.1.2.1.2. *Le mal, une inclination humaine*

Chez Bergson, comme chez Kant, la question du mal se dessine en filigrane dans leurs théories, bien que leurs philosophies soient qualifiées d'optimistes, parce que concevant la nature comme une cause bienfaisante. La réalité du mal demeure incontestable tant pour Kant qui a connu la terreur de la révolution, que pour Bergson qui a connu les guerres de 1870 et de 1914. Mais d'où vient le mal puisque la nature est une cause bienfaisante ?

Pour Bergson, il est inutile de mettre en cause Dieu, le principe vital ou la création dans la quête de l'origine du mal. il reste évident que tout penseur qui raisonne à partir de l'essence même la vie, peut constater que le mal naît d'une inclination déviée de l'homme, de sa volonté et de sa liberté illimitée. Si l'on se réfère à la pensée kantienne, le mal vient d'une inclination naturelle, plus précisément de l'inclination animale qui demeure latente à son être. Qu'il soit rudimentaire ou civilisé, l'être humain reste toujours animé d'un penchant orgueilleux qui le pousse à tout diriger vers lui. Mais ce n'est là, pour le philosophe de Königsberg, qu'un moyen pour la nature de parvenir à sa fin. C'est dans cette optique qu'il déclare :

*« Que la nature soit donc remerciée pour ce caractère peu accommodant, pour cette vanité qui la rivalise jalousement, pour ce désir insatiable de posséder ou même de dominer. Sans elle, toutes les excellentes dispositions naturelles sommeilleraient éternellement à l'état de germes dans l'humanité »*⁷⁰.

C'est dire que l'origine de mal ne peut être imputée directement à la nature qui a donné à l'homme les dispositions nécessaires, mais aux mobiles naturels que sont l'insociabilité et la résistance générale qui l'animent en permanence et le poussent à mal agir.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁰ Quatrième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 193.

Tout comme Kant, Bergson décrit le mal comme une déviation de l'élan originel de la vie, déviation qu'il impute à l'intelligence. De fait, la nature a fait de l'homme un être intelligent et social, l'être le plus développé du processus vital. Les atouts qu'elle lui a accordés, à savoir « *l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté* »⁷¹, ne servent qu'à sa réalisation personnelle et à celle de la vie. Parmi tous ces atouts, l'intelligence, en tant que faculté « *créatrice de forme qui attende un contenu* »⁷², occupe une place de choix dans sa sociabilité, car elle dispose de la capacité d'étendre la vie, mais sans aucune direction prédéterminée, comme le souligne Bergson : « *La nature avait prévu une certaine extension de la vie par l'intelligence, mais une extension limitée* »⁷³. De là, nous pouvons déduire que l'homme se sert de son intelligence pour sa réalisation personnelle et la cohésion sociale ce qui, *a priori*, rend ses croyances et ses actions rationnelles et morales.

Paradoxalement, observe Bergson, cet *Homo sapiens* est le seul capable de « *suspendre son existence à des choses déraisonnables* »⁷⁴. Dans l'histoire, cette intelligence humaine parviendra même à dévier de sa finalité et à s'exposer au danger. En effet, au lieu de travailler à la conservation de la vie, c'est-à-dire de la sienne et de celle des autres, l'homme a préféré opter pour des solutions égoïstes. Cet orgueil l'a conduit à la remise en cause de la nécessité d'une vie sociale et à la résistance face à l'obligation établie par la société. Faisant écho à Bergson, Ghislain Waterlot affirme que « *par son activité intelligente, l'homme favorise la croissance du désir égoïste par lequel il rapportera tout à lui-même* »⁷⁵. En se maintenant dans l'illusion intellectuelle, l'homme s'est engluë dans la quête effrénée d'intérêt personnel. Il pensait pouvoir vivre en solitaire et parvenir au bonheur, en désertant ainsi les voies de la raison. Cet égarement engendra des conséquences désastreuses. D'où la conclusion bergsonienne : l'immoralité trouve sa source dans l'absurdité de la raison humaine.

Or, si l'élan créateur a délégué à l'homme sa puissance créatrice pour poursuivre son œuvre et ce, à travers son intelligence, faculté d'invention et d'initiative, c'était pour perfectionner la vie. Malheureusement, à cause de son imprudence qui l'a poussée à dépasser les conditions de faisabilité de son action, cette faculté d'action a dévié. Comme le remarque Bergson, s'« *il est de l'essence de l'intelligence [...] d'entreprendre ce qu'elle ne se sent pas entièrement maîtresse de réaliser* »⁷⁶, l'homme devrait rester vigilant, en limitant ses inventions. Mais il a utilisé son intelligence pour créer « *des superstitions absurdes* »⁷⁷.

Cette tendance irrationnelle, ajoute le philosophe, n'est pas spécifique à une époque. Elle reste commune à tous les hommes, aux non-civilisés et aux civilisés, puisque possédant la même structure d'esprit, ce qui explique la persistance de

⁷¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 123-124.

⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁷³ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁵ WATERLOT G., *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur « Les deux sources de la morale et de la religion »*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 10.

⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 145.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110.

l'immoralité dans la vie. Il semble même que l'humanité se complaît dans son irrationalité tant du point de vue religieux, que scientifique, artistique et philosophique. Cette irrationalité pourtant l'expose en permanence à la mort, puisqu'elle engendre des illusions, source de conflits.

3.1.2.2. **L'illusion d'une inégalité naturelle** entre les hommes

De l'avis de Bergson, si les hommes s'entre-tuent c'est parce qu'ils ignorent leur essence commune, car tous partagent la même essence : l'amour. Ils imaginent une inégalité entre eux qui, en réalité, n'est qu'une illusion de l'intelligence. En tant que défenseur de la liberté et de la justice absolue de tout homme sans exception, l'auteur des *Deux sources* s'en prend à tous les théoriciens de la morale qui se sont livrés aux pratiques discriminatoires. À ses yeux, même les philosophes de la morale se sont laissés dupés par l'intelligence, en élaborant des théories cautionnant l'inégalité naturelle entre les hommes. Il y voit même de la part de ces philosophes un moyen pour renforcer leur égoïsme, puisque la vraie morale se fonde sur l'idée d'une égalité naturelle.

Pourtant, cette philosophie classique pose bien l'idée d'une essence commune entre les hommes, notamment avec Platon le premier à penser une essence commune avec l'idée d'Homme. Bergson part de la conception platonicienne pour souligner le paradoxe de la morale classique. Son idée d'une communauté d'essence devait, selon lui, permettre de conclure l'idée d'une égalité naturelle entre les hommes, car la suite logique est « *que la communauté d'essence leur conférerait les mêmes droits fondamentaux* »⁷⁸. Mais dans leurs théories morales, les philosophes antérieurs se sont arrêtés à mi-chemin, puisque leur fondement moral ne découle pas de l'essence commune.

Il demeure évident que lorsqu'on accepte l'idée de communauté d'essence, on ne peut admettre une discrimination entre les hommes. S'il est vrai que tous les hommes sont égaux par essence, ni l'esclavage, ni l'ostracisme n'ont leur raison d'être. Dans sa critique, Bergson a dans sa ligne de mire les stoïciens qui prônent un cosmopolitisme, c'est-à-dire une fraternité universelle. Pour lui, ces stoïciens considèrent leur projet cosmopolitique comme un idéal et par conséquent irréalisable, raison pour laquelle ils ne se soucient pas de sa réalisation, autrement leur théorie morale partirait de l'égalité des hommes. D'ailleurs dans leur pratique, souligne-t-il, « *nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, pas même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare* »⁷⁹. Il pointe ainsi le décalage conceptuel entre les théories morales et leurs pratiques. Car si les maximes stoïciennes contiennent de belles directives morales, dans la réalité elles ne produisent pas d'effets, même chez les stoïciens.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

Cette critique adressée à la philosophie peut aussi s’étendre à la morale religieuse, car l’idée d’égalité naturelle entre les individus ou des nations, partageant la même foi au Dieu unique, doit se traduire en acte. C’est dans cette optique que Bergson pense qu’aucune guerre entre des nations religieuses n’est envisageable s’il est vrai qu’elles partagent la foi au même Dieu. À ses yeux, c’est un vrai paradoxe quand deux nations religieuses se font la guerre « *alors que le Dieu dont elles s’imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l’abolition immédiate de la guerre* »⁸⁰. En effet, l’essence divine, l’amour, reste la même et unique pour toutes les nations et religions qui possèdent une vraie connaissance de Dieu. Cette connaissance évacue toute idée de guerre entre les hommes qui, dès lors, se découvrent comme frères, au nom d’une foi commune en Dieu.

En conclusion, aucune morale philosophique ou religieuse ne peut cautionner des pratiques immorales, telles que l’exploitation de son semblable, l’ostracisme ou le meurtre. Si les morales classiques ont échoué c’est parce qu’elles comportaient des limites. Pour le comprendre, il faut parcourir l’histoire morale de l’humanité que Karsenti appelle « *le procès social de l’intelligence* »⁸¹.

3.1.3. **Le processus moral de l’humanité** ou le procès de l’intelligence

Tout au long de l’évolution de l’espèce humaine, toutes ses caractéristiques ont été affectées et modifiées pour prendre des formes plus élaborées. Même la morale s’inscrit dans cette dynamique. En effet, dans la conception bergsonienne, « *il y a un enrichissement graduel de la morale* »⁸². De l’origine de la vie à l’apparition mystique, la morale a connu de profondes transformations. Elle est passée de la forme naturelle à une forme absolue. Du moins, la morale s’est dévoilée sous sa vraie forme : la morale fondée à partir de l’essence même de la Vie : l’amour, dont l’humanité s’était détournée depuis belle lurette, sombrant dans la frénésie et les immoralités. Après toutes les tentatives philosophiques, religieuses et politiques d’élaboration de théories morales, tentatives vouées à l’échec parce qu’elles ignorent le vrai principe, Bergson propose de rappeler que l’amour est le vrai fondement moral, en retraçant le processus moral de l’humanité.

3.1.3.1. *La morale sociale ou la morale du bon sens*

3.1.3.1.1. *La société : une **réalité immanente à l’individu***

La société se définit comme un ensemble structuré et organisé d’individus en vue d’une fin commune : la cohésion, l’harmonie, la paix, etc. Toutefois les

⁸⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁸¹ Introduction de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 32.

⁸² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 288.

rapports d'interdépendance entre l'individu et la société, que la philosophie politique a tenté de clarifier, restent complexes. Cependant, depuis l'antiquité, la philosophie définit l'homme comme un animal politique incapable de vivre hors de la société qui lui offre le cadre adapté à son épanouissement. Sans cette socialisation, il demeure un simple animal isolé et, par conséquent, sans défense. Pour Bergson, c'est justement cette défense qui fait l'intérêt de la communauté, comme il le souligne : « *La cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres* »⁸³. Ainsi, l'homme est condamné à vivre en société pour sa conservation et son bien-être.

Même si l'individu a un penchant naturel à la sociabilité, cette dernière exige des efforts d'intégration de sa part, autrement dit des efforts d'intériorisation des valeurs socioculturelles que la société lui transmet par l'éducation. Aussi, son insertion sociale dépend de l'assimilation des valeurs sociales. De ce point de vue, nous pouvons conclure que la socialisation relève aussi de l'acquis puisque, loin d'être une simple marionnette de la société, souligne Bergson, l'individu « *appartient à la société autant qu'à lui-même* »⁸⁴. Ce sont là les deux "*moi*" qu'il distingue : le premier correspondant au *moi social* et le second au *moi individuel*. Cette distinction bergsonienne exclut toute idée d'opposition, car le *moi social* s'ajoute au *moi individuel* dans la formation de la personnalité. Ce qui revient à dire que même isolée, la personnalité demeure un être social, comme l'illustre l'exemple de Robinson, le rescapé du naufrage qui échoua dans une île déserte⁸⁵.

Ainsi, se dégage une approche complémentaire dans la définition de socialisation qui permet de taire les querelles entre les deux camps de théoriciens du fait politique opposant l'innéisme à l'acquisition de la société. La double acception de la socialisation, comme penchant naturel à vivre avec autrui et comme processus d'intégration sociale, donne raison aux deux camps. Que l'on parte de l'individu pour déduire la nécessité de la société, ou de la société pour arriver à l'individu, la socialisation s'impose comme terme intermédiaire. Somme toute, que la société soit innée ou acquise, il faut admettre que l'individu ne peut vivre sans elle.

Cependant, même si la société garantit l'épanouissement des individus, elle leur impose des contraintes pour maintenir la cohésion sociale. D'où la difficulté de concilier la subordination et la liberté. En fait, bien que l'homme possède un penchant à la sociabilité, il n'en demeure pas moins qu'il veut tout diriger dans son sens. De ce fait, il n'est pas surprenant que certains individus soient réticents face aux normes sociales. Cette double inclination, que Kant appelle "*l'insociable sociabilité*" des hommes, soulève le débat sur l'état de nature et l'insociabilité originelle qui met en dialogue Bergson avec Kant, Rousseau et Hobbes. Rappelons que pour Hobbes, la sociabilité se conçoit comme dépassement de l'hostilité naturelle puisqu'à l'état de nature, l'homme demeure un loup pour l'homme et c'est la société qui le rend meilleur, idée contestée par Rousseau. Ce dernier défend la bonté naturelle de l'individu et l'insociabilité naturelle des hommes, en considérant l'homme

⁸³ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 9.

naturel comme un être bon et solitaire, que la société arrivera à corrompre. Quant à Kant et Bergson, ils se rangent d’une part aux côtés de Rousseau en défendant la bonté et l’innocence originelle ; mais, d’autre part, ils dépassent sa conception de la société qu’ils considèrent comme une réalité naturelle.

En conclusion, tous ces philosophes admettent un rapport d’interdépendance entre l’individu et la société, comme celui du *tout* et de la partie, qu’il soit perçu positivement ou négativement. Bergson aussi adhère à cette thèse, mais tente de l’explicitier en termes d’immanence. Il affirme à ce sujet : « *La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n’en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité* »⁸⁶. Autrement dit, il pense la société comme une réalité voulue par la nature, puisque cette dernière a fait de la société humaine le sommet de la principale ligne de vie. De ce point de vue, la société est d’abord une réalité naturelle avant de désigner une réalité psychologique que chaque individu intériorise. Un des éléments caractéristiques de cette société est la morale. Est-elle une réalité naturelle ou une création humaine ?

3.1.3.1.2. **L’imaginaire social comme** *origine de l’autorité morale*

Bien qu’il convienne avec ses devanciers que la morale sociale trouve sa force dans son caractère d’obligatorité, autrement dit la pression qu’elle exerce sur la volonté, la poussant à l’action, Bergson s’oppose à l’essence et l’origine que ceux-ci lui attribuent. Pour lui, l’autorité morale de la société naturelle vient de l’imaginaire populaire, plus précisément de la fonction fabulatrice de l’esprit humain. Quand on suit de près le processus de formation de l’autorité et des normes sociales, on ne peut que s’étonner de la fonction essentielle de la superstition. Force est de constater que tous les individus adoptent de manière quasi-naturelle les représentations érigées en normes sociales. C’est dire que l’obligation morale s’explique par l’association d’idées et par l’automatisme⁸⁷. Cet ordre social quasi-naturel trouve son origine dans la conception de la société comme réalité transcendante et immanente à l’individu, thèse qui fait écho à celle de Durkheim qui explicite l’autorité sociale à partir du totémisme. Pour le sociologue, l’homme vit avec la croyance que la société le dépasse. Cette conception lui fait dépendre de la société en tant que réalité supérieure, voire transcendante. Il croit que la société

*« a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d’individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales : mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle réclame impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible »*⁸⁸.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 18.

⁸⁸ DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 313.

Bergson partage avec Durkheim la conviction que la société puise sa force dans la représentation que l'individu se fait d'elle, plus que de sa force physique. L'individu se soumet à elle, parce qu'elle symbolise une réalité supérieure digne de respect. Précisons que par respect Durkheim entend « *une émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous* »⁸⁹. En réalité, c'est cette émotion qui pousse l'individu à obéir à la société, c'est elle qui exerce la pression sur la volonté individuelle. Ainsi, les deux penseurs conviennent que l'obligation morale tire sa source dans un principe autre, que la société et l'individu, c'est-à-dire l'imaginaire auquel l'individu ne peut s'opposer, du moins difficilement, même en l'absence de la société qui symbolise cette autorité morale.

Toutefois, une nuance s'impose dans cette convergence de vues entre les deux penseurs. Chez Durkheim, c'est la dimension collective de ce principe, plus précisément la représentation générale qu'en possèdent tous les membres, qui lui donne son efficacité et sa force morale. Il explicite son origine en ces termes : « *Elle a une efficacité qui lui vient uniquement de ses propriétés psychiques, et c'est précisément à ce signe que se reconnaît l'autorité morale* »⁹⁰. Ce qui revient à dire que la morale joue sur le psychisme individuel pour le persuader d'y adhérer. Elle peut passer par des intermédiaires et obtenir le même résultat.

Bergson abonde dans le même sens quand il accorde à la dimension collective un rôle déterminant dans la morale. Il parle de l'obligation morale comme une obligation générale qui confère à tous les membres de la société l'autorité globale de l'ensemble. Autrement dit, elle donne à chacun la possibilité d'exercer cette autorité sur l'ensemble y compris sur lui-même. Il explique : « *Le collectif vient ainsi renforcer le singulier, et la formule « c'est le devoir » triomphe des hésitations que nous pourrions avoir devant un devoir isolé* »⁹¹. De là, nous entrevoyons l'idée de conviction que Bergson ajoute dans sa morale. De fait, pour être efficace, la morale doit posséder un caractère impérieux capable de soumettre la volonté, car elle implique la volonté, l'intelligence et la liberté. Elle suppose une délibération réfléchie et une responsabilité individuelle, autrement elle se réduirait à un mécanisme. Or, même s'il compare la société à un organisme naturel, il ne la réduit pas au mécanisme animalier. La conscience, qui permet à l'homme de décider, peut délibérément se soumettre ou résister à cette pression et dévier la volonté de tout acte moral. Ferdinand Alquié souligne à ce propos :

« *Il importe de remarquer que, si la délibération morale est intérieure à la délibération volontaire, on ne saurait affirmer a priori qu'elle s'y réduise [...] En d'autres termes, notre conscience n'est pas entièrement morale : l'égoïsme, la lâcheté, la négligence sont, comme les valeurs, et plus que les valeurs, les facteurs ordinaires de nos actions* »⁹².

C'est dire que l'homme dispose d'une marge de manœuvre où s'affirme sa liberté, pouvant aller même à l'encontre de l'ordre social. Ce qui explique que la

⁸⁹ *Ibid.*, p. 314.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 315.

⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 3.

⁹² ALQUIÉ F., *Leçons de Philosophie 2: Méthodologie, morale, philosophie générale*, Paris, Didier, 1971, p. 202-203.

société doit imposer des obligations et dissuader l’homme de les enfreindre pour maintenir sa cohésion. Pour ce faire, elle érige l’obligation en loi sociale, en les dotant d’un caractère impérieux. Qu’elle se présente sous forme d’impératif catégorique, c’est-à-dire un commandement sans raisons, ou d’impératif hypothétique qui avance des motifs, l’obligation doit pousser la volonté à l’action. En outre, défend Bergson, cette obligation ne devient efficace que si l’individu s’assure de son bien-fondé, autrement il reste indécis ou hésitant entre obéissance et désobéissance sociales. Autant dire que dans son processus moral, l’individu reste imprévisible, il peut tantôt s’affirmer comme une personnalité originale solidaire avec les autres, tantôt comme un être foncièrement égoïste, voire immoral.

En résumé, même si l’explication de Durkheim clarifie davantage l’origine de l’obligation morale, raison pour laquelle Bergson se réfère à sa thèse, il s’en démarque à cause de sa forte connotation religieuse. Pour le philosophe, en effet, il faut expliquer la vraie morale à partir du processus vital, en l’insérant dans l’*élan vital*. Ce dont parle Durkheim n’est, de l’avis bergsonien, qu’une morale provisoire ou héréditaire. D’où la nécessité de distinguer la morale héréditaire de la morale voulue par la nature.

3.1.3.1.3. Distinction entre la morale sociale et la morale naturelle

3.1.3.1.3.1 La morale sociale ou morale du bon sens

Dans toute société, il existe des us et coutumes, habitudes contractées depuis longtemps et transmises de manière quasi-instinctive, à tel point qu’elles semblent relever de la nature. Certains théoriciens de la morale n’hésitent pas à parler d’hérédité, quand ils font allusion à la transmission de ces habitudes sociales. Partant de là, ils soutiennent l’idée d’une morale héréditaire déposée dans la culture et transmise par l’éducation. Or, selon Bergson, celle-ci ne coïncide pas avec la vraie morale, celle voulue par l’intention de la nature. Elle correspond précisément à la morale du bon sens née de l’imaginaire social. Celle-ci trouve son origine dans la superstition issue de *l’intelligence sociale* qui sous-tend l’ensemble des intelligences individuelles. Contrairement à la morale naturelle, celle-ci demeure provisoire. Elle se présente comme un ensemble de « *représentations collectives déposées dans les institutions, le langage et les mœurs* »⁹³ que l’individu ne peut remettre en question sans s’exposer à la sanction.

À l’analyser de près, elle n’est rien d’autre qu’une « *habitude de contracter des habitudes* »⁹⁴. Ici la notion d’habitude s’entend au sens aristotélicien du terme, c’est-à-dire « *une manière d’être (hexis) ou une disposition contractée qui permet à l’organisme de se conserver en acquérant une permanence dans le changement* »⁹⁵, puisque c’est l’habitude qui conditionne l’existence et l’action de toutes les sociétés. Bergson regroupe les habitudes sociales en deux catégories : celle d’obéir et celle de commander. Il

⁹³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 108.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁵ Note 4 dans *Ibid.*, p. 365.

appartient à la société de commander, même par délégation, et à l'individu d'obéir. Cet ordre social se maintient tant que les individus obéissent aux commandements, autrement dit tant que les habitudes se répètent. Pour résumer, cette première forme morale, celle de l'habitude, s'érige à partir de faits sociaux répétés qui finissent par s'imposer comme règles et mœurs que la société inculque à tous.

Ce que Bergson veut mettre en exergue à travers cette morale de l'habitude c'est l'ancrage dans la conscience de cette réalité morale et sa puissance qui pousse les individus à lui obéir en permanence et à obéir même aux intermédiaires, c'est-à-dire les éducateurs et les parents à qui la société délègue son pouvoir de commander. Cette pratique courante, depuis l'origine des sociétés, persiste comme un souvenir dans la mémoire individuelle et celle de l'humanité⁹⁶. D'où son intérêt pour l'étude durkheimienne. En effet, pour le sociologue, cette morale sociale ne provient pas de la raison, mais d'un imaginaire social qui fonde les habitudes que la société perpétue. De là, Bergson conclut que la vie sociale est « *un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté* »⁹⁷. Cette définition bergsonienne le rapproche de l'école sociologique. Lévi-Strauss se situe dans la droite ligne du philosophe quand il écrit :

« *L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style ; elles forment des systèmes [...]. En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des individus sains ou malades et les conduites psycho-pathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont adoptées* »⁹⁸.

En un mot, cette morale de l'habitude explique l'édification des pratiques coutumières comme normes. Elle se différencie de la morale naturelle, d'où la nécessité de les distinguer. Bergson reproche à ceux qui défendent l'idée d'une hérédité morale de confondre la morale naturelle avec la morale sociale mise en place par les hommes. Cette dernière, à la différence de la morale naturelle, peut être fondée sur des intérêts divers ne visant pas spécifiquement la conservation de l'individu et de la vie comme le veut la nature. Cette confusion entre morale héréditaire et morale originelle, renforcée par la science positive et la sociologie, Bergson l'impute à Spencer. Ce dernier, en effet, est le premier à penser que les préceptes et principes moraux sont à chercher dans les traditions aussi lointaines qu'elles soient. Or, la vraie morale ne s'explique pas à partir des traditions, mais à partir de la nature même.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁸ LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, coll. « Terre humaine », n° 3009, 1955, p. 205.

3.1.3.1.3.2 La morale naturelle

L’homme est le grand vainqueur de l’élan de la vie certes, mais conserve en lui des penchants naturels qu’il modifie tout au long de son existence pour s’adapter aux aléas de la vie, puisque c’est la condition *sine qua non* de sa survie et de la cohésion sociale. Au cours de l’évolution humaine, la civilisation s’est superposée à cette nature, cachant le vrai fondement moral. De l’avis de Bergson, si l’on part de l’analyse des faits, la persistance du naturel chez l’homme se perçoit aisément « *puisque les dispositions de l’espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous* »⁹⁹. L’analyse du naturel peut d’ailleurs conduire à la source de la morale, car elle permet de distinguer l’acquis de l’inné, et par suite la morale héréditaire de la morale naturelle.

La confusion entre ces deux morales cache aux théoriciens le vrai fondement que Bergson qualifie d’essence biologique. Ghislain Waterlot note justement : « *Dès qu’on entame la lecture des Deux Sources, on s’aperçoit que la morale ne doit pas, selon l’auteur, être rapportée à la raison et à la rationalité humaine, mais à l’activité de la vie* »¹⁰⁰. Ainsi, pour saisir la vraie morale, il faut rechercher son fondement, au-delà des acquisitions morales héritées, dans la nature. Cette morale originelle se présente comme une prédisposition à la vie sociale, antérieure à l’intelligence et à la volonté humaine, prédisposition que l’on retrouve déjà dans le règne animal, à la seule différence que chez l’animal, la sociabilité a pris une forme automatique, tandis que chez l’homme elle est restée indéterminée. Bergson, dans un langage imagé, parle de cette disposition morale comme d’« *un organisme moral* »¹⁰¹ qui évolue dans la vie en assimilant certaines croyances et en rejetant d’autres sous la conduite de l’intelligence. À ce titre, l’intelligence joue un rôle crucial dans cette morale, mais ne la fonde pas.

Précisons que cette morale originelle ne se confond pas avec la morale close issue de la fonction fabulatrice de l’intelligence, puisque la morale close correspond déjà à une déformation de la morale originelle que seule la mystique réussira à réactualiser, en retournant au principe même de la vie. Excepté cette morale originelle, toutes les autres morales connues de l’humanité sont issues de l’intelligence et donc déformées puisque, dès l’apparition de l’instinct virtuel, cette faculté de jugement et de raisonnement s’est laissée duper dans ses représentations et inventions. Elle s’est éloignée de plus en plus de la vérité, ce qui a enfoncé l’humanité dans les immoralités. Pour comprendre le paradoxe intellectuel, remontons à l’origine de sa fonction fabulatrice qui coïncide avec l’apparition de la morale religieuse.

⁹⁹ BERGSON H., *L’évolution créatrice*, op. cit., p. 291.

¹⁰⁰ WATERLOT G., *Bergson et la religion*, op. cit., p. 8.

¹⁰¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 27.

3.1.3.2. La naissance de la morale religieuse

3.1.3.2.1. **La fonction fabulatrice de l'esprit ou l'attachement naturel à la vie**

L'intelligence est une faculté d'invention indéterminée, mais limitée. Si la nature veille sur elle, c'est à cause de sa finitude pouvant aboutir à l'anéantissement de la vie. Le plus grand danger pour l'humanité émane de cette faculté, plus précisément de son usage égoïste. À la question bergsonienne : « *Que sera-ce si l'individu détourne sa réflexion de l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ?* »¹⁰², nous répondons sans risque de nous tromper que si l'individu ne pense qu'à lui et à son intérêt au détriment des autres, il compromet la cohésion sociale. En fait, l'homme égoïste tend naturellement à transgresser la morale, garante de la vie sociale ; si cette tendance se généralise le désordre s'installe.

La présence de ce penchant orgueilleux témoigne de la persistance de la nature instinctive en l'homme, que l'intelligence est appelée à contrôler. De ce fait, tant que l'homme reste éclairé par cette faculté de raisonner, il peut éviter l'orgueil. Mais s'il ne suit que son bon sens, il peut tomber dans les travers puisque, affirme Bergson, « *le bon sens peut être endommagé alors que la faculté de raisonner demeure intacte* »¹⁰³. Ce qui revient à dire que même si la société dévie de sa destinée sous l'inspiration du bon sens, ou *intelligence sociale*, comme l'appelle Bergson, l'intelligence de l'individu reste une faculté inaltérable dans sa fonction. Parce qu'elle dispose d'une capacité d'auto-détermination, celle-ci lui permet de s'adapter en permanence devant le danger et la menace qu'elle-même peut créer. C'est, du moins, ce que laisse entendre cette assertion bergsonienne stipulant que « *la nature n'a d'autre ressource alors que d'opposer l'intelligence à l'intelligence* »¹⁰⁴. En termes plus explicites, notre auteur pense que, contre la résistance innée à la sociabilité et à l'obéissance, la nature peut susciter dans l'intelligence une contre-résistance, ou "la résistance à la résistance", selon son expression, pour la ramener à s'attacher à la vie. Cet apport de la nature se manifeste par l'impulsion de la fonction fabulatrice.

Dans son explication de l'origine de la religion, Bergson adjoint à l'intelligence une fonction naturelle, la fabulation, qui l'aiderait à éviter tout danger qui découlerait d'une résistance née à l'intérieure d'elle-même. Cette fonction se présente comme un « *résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence* »¹⁰⁵, raison pour laquelle il la nomme l'*instinct virtuel*. Le passage de la notion d'instinct au concept bergsonien d'*instinct virtuel* est formulé de manière éloquente par Bruno Karsenti, quand il fait remarquer qu'avec l'homme, l'instinct change de langue et parle *virtuellement*¹⁰⁶. En

¹⁰² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 126.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 34.

réalité, il est virtuel parce qu’il n’agit pas directement dans l’intelligence, mais sur les représentations intellectuelles. C’est en ce sens que Bergson le qualifie d’ailleurs de causalité extra-mécanique qui déforme la conception intellectuelle, en y introduisant de l’imaginaire. Ainsi l’intelligence se représente le réel en y ajoutant de l’imaginaire. En somme, l’*instinct virtuel* l’oblige à s’adapter aux situations déprimantes et aux risques de dissolution de la société en créant continuellement des réactions défensives.

Notons toutefois que la relation qu’établit Bergson entre l’intelligence et l’*instinct virtuel* demeure complexe. Car si, *a priori*, c’est l’instinct qui chevauche l’intelligence, cette dernière lui imprime aussi son empreinte, tout en le conformant à l’intention de la nature. Tout se passe comme si leur relation s’inscrit dans une tautologie. Jean Nabert dénote même une certaine ambiguïté de l’*instinct virtuel* qui, selon lui, « fait communiquer deux ordres hétérogènes en symbolisant dans la langue de l’un d’entre eux la causalité sous-jacente à l’autre »¹⁰⁷ parce qu’il inspire à l’intelligence les faits que la vie entérine.

Pour conclure, l’*instinct virtuel* représente un de ces moyens que la nature met en place pour contrecarrer les dérives intellectuelles. Il est d’ailleurs à l’origine de la religion, qui renforce la morale sociale. Dans la métaphysique bergsonienne, la religion se définit même en corrélation avec la morale. Elle y joue avant tout un rôle moral, celui « de soutenir et de renforcer les exigences de la société »¹⁰⁸, en offrant à la société une mesure objective pour juger les personnes, les récompenser ou les punir. Malgré les déviations historiques, la religion a toujours participé à la moralité de l’humanité, en l’invitant à maintenir la cohésion sociale devant les menaces de l’intelligence. D’où l’intérêt de retracer le processus évolutif de la croyance sous-jacente à la morale religieuse.

3.1.3.2.2. Origine et fonction de la religion statique

Dans la pensée bergsonienne, la religion est coextensive à l’espèce humaine, ce qui ajoute à ses statuts d’*Homo faber* et d’*Homo sapiens* celui d’*Homo religiosus*. En ce sens, le processus religieux peut aussi découler du processus vital, ce qui explique que Bergson retrace le processus de la religion en l’insérant dans l’élan de vie, comme l’une de ses déterminations. La difficulté qui se pose pour la conception religieuse dans *Les deux sources* est que l’auteur apporte plusieurs nuances au mot “religion”. Mais, ce qui nous importe le plus c’est la fonction qui l’a engendrée et celle qu’elle exerce, fonctions voulues par la nature. Même si elle joue un rôle existentiel dans l’humanité, pour le philosophe, sa visée première n’est pas d’ordre moral. C’est au cours du processus vital que la religion l’est devenue. Ainsi, cette religion naturelle *a priori* amoral devient un moyen de renforcement de la morale sociale. En retraçant la genèse de cette morale religieuse, Bergson revient sur la

¹⁰⁷ J. Nabert, « Les instincts virtuels et l’intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion* » dans le Dossier critique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 612.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 6.

corrélation entre la morale et la religion, en s'opposant à Kant, et sur la définition de la notion de "primitif" qu'il discute avec Lévy-Bruhl et Durkheim.

Au premier abord, précisons que les concepts de "religion statique" et de "religion primitive" sont synonymes dans la pensée bergsonienne. La notion de "religion primitive" empruntée aux débats théologiques portant sur les croyances anciennes de l'humanité y possède une autre signification. Chez Bergson, elle renvoie à la religion telle que sortie de la nature. Elle correspond à la forme élémentaire de la croyance qui regroupe la magie, la mythologie, le totémisme, la croyance aux esprits et aux divinités. Cette croyance née de la fonction fabulatrice de l'esprit humain est la première forme de religiosité, elle est même « *la raison d'être de la fonction fabulatrice* »¹⁰⁹. Ainsi, l'esprit serait, sous l'impulsion de l'*instinct virtuel*, à l'origine de toutes les grandes œuvres de l'humanité, notamment de la religion. Comment procède-t-il ?

La nature, chargée de veiller sur l'*élan vital*, a développé cette fonction pour contrecarrer l'intelligence dans sa visée égoïste mettant la vie en danger. Jankélévitch explicite ces dangers en ces termes : « *L'intelligence ne tarde pas, à force de curiosité et d'indiscrétion, à entraver le confort de l'espèce ; en développant chez le civilisé l'appréhension de la mort, en favorisant l'égoïsme de l'individu, en patronnant les techniques homicides, par sa faillibilité même* »¹¹⁰. Face à ces maux, l'intelligence se sent impuissante à les résoudre à elle seule. L'exemple le plus patent est celui de la représentation de la mort. L'homme ne peut s'empêcher de se faire une idée de la mort qui, pourtant, l'angoisse. Devant cette angoisse, elle ne peut trouver d'issue, c'est pourquoi la nature vient à son secours, en lui insufflant la fonction fabulatrice. Cette dernière met en place une représentation de l'au-delà, qui vient compenser la peur de la mort, d'où la naissance de la religion. Dit autrement, la religion naît de la réaction de l'esprit contre la représentation angoissante de la mort. De fait, Bergson demeure convaincu que la religion contribue à l'acceptation de l'idée de mort, cette réalité inéluctable qui ralentit le mouvement vital, au risque de désorienter l'intelligence. En recourant à l'image d'une vie dans l'au-delà où l'humanité pourra continuer de vivre après sa mort terrestre, l'intelligence a réussi à garantir une certaine tranquillité à l'homme, tranquillité qui, rappelons-le, reste innée chez les végétaux et les autres animaux qui n'ont pas conscience de l'idée de mort.

En un mot, cette image de vie *post-mortem* permet à l'homme d'accepter sa propre mort. C'est en ce sens que Bergson définit la religion comme « *une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort* »¹¹¹. Cette définition renvoie à la fonction première de la religion qui consiste à conserver la vie sociale en utilisant l'imaginaire ou la croyance populaire. Cette première fonction reste indissociable de la seconde qui vise le renforcement de la volonté individuelle puisque, en plus de participer au maintien de la cohésion sociale, la religiosité aide l'homme à se surpasser devant le danger, l'incertitude et la peur de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁰ JANKELEVITCH V., *Henri Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 188.

¹¹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 137.

l'échec. D'où la seconde conception bergsonienne de la religion comme « *une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence* »¹¹².

En réalité, l'image de vie *post-mortem* permet non seulement de tranquilliser l'homme, mais aussi de poser l'idée d'un principe de survie et de communication entre les vivants et les morts. Ce qui intéresse Bergson dans la religion, c'est le rapprochement qu'elle opère entre les deux mondes : l'au-delà et le monde terrestre. Ce rapprochement fait du premier un principe d'action pour le second, puisque la force que l'intelligence accorde à cette image fictive de l'au-delà suffit à l'animer et à la propulser vers l'action. L'analogie entre les « *croyanances implicites* » du psychologue Camille Bos et la religion statique de Bergson permet d'explicitier l'idée de croyance comme source d'action. Le psychologue écrit : « *L'acte le plus simple, le plus spontané, comme celui de manger, implique une certaine croyance générale à la réalité de la vie, croyance qui résulte [...] d'une espèce d'« impératif vital »* »¹¹³.

Cette analogie met en évidence l'obligation morale qu'implique la croyance. Autrement dit, elle témoigne que les représentations intellectuelles, sentiments et croyances religieux ont un réel impact sur la volonté de l'homme. Quand l'intelligence est animée par la crainte ou par le besoin, sa relation aux forces imaginaires s'exprime sous forme de soumission ou de piété. Ainsi sont nées les pratiques cultuelles. Par exemple, observe Bergson, « *pour écarter un danger ou pour obtenir une faveur, on offrira au mort ce que l'on croit qu'il désire* »¹¹⁴. Ces pratiques religieuses ne sont pas universelles mais relatives, puisque chaque société invente ses croyances et pratiques religieuses.

De ce qui précède, retenons que la religion naturelle répond à l'instinct de survie devant le danger, en donnant à l'homme les raisons de s'attacher à la vie. Dans ses deux premières formes, l'animisme et la magie, elle joue aussi bien la même fonction que dans ses formes plus évoluées, notamment le polythéisme ou le monothéisme. Elle doit, de ce fait, être perçue comme une réalité naturelle voulue par la vie elle-même à un moment critique de son processus évolutif. Elle correspond au début de l'humanité, au moment où elle se démarque des animaux. À ce stade, l'activité de l'intelligence n'est tournée que vers la conservation de l'individu et de la société primitive. Autant dire que la conscience est encore au plus bas degré de son développement, ne visant que la conservation de la vie, comme le résume Bergson :

« *L'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale : là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant ; l'homme a été posé alors globalement, avec cette intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer [...] tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société, l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions, qu'avait voulu la nature* »¹¹⁵.

¹¹² *Ibid.*, p. 127.

¹¹³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 142.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 196.

Cette première forme de religion est issue de la société naturelle. Elle participe simplement à la conservation de la vie, en écartant le danger. Toutefois, cette pensée religieuse n'impliquait *a priori* aucune idée de moralité. Mais d'où viennent ses pratiques que l'on qualifie d'immorales ?

3.1.3.2.3. **Les excès religieux comme source d'immoralité**

Chez Bergson, la religion naturelle et la morale n'ont pas émergé conjointement. Bien qu'elles entretiennent, par la suite, une certaine corrélation, « *il n'en demeure pas moins vrai que la morale s'est précisée à part, que les religions ont évolué à part, et que les hommes ont toujours reçu leurs dieux de la tradition sans leur demander d'exhiber un certificat de moralité ni de garantir l'ordre moral* »¹¹⁶. Ce qui revient à dire que l'obligation imposée par la religion statique est avant tout sociale, mais non morale ; ce qui crée un décalage entre le fait social et le fait moral. Cette distinction nous autorise à dire qu'à l'origine la religion était amoral, parce que ses interdictions ne correspondaient pas forcément aux actes immoraux, tels que nous l'entendons. Cela n'exclut pas pour autant une certaine implication morale de la religion car, selon le philosophe, elle participe à la discipline de la vie sociale. De ce point de vue, la religion joue aussi une fonction morale.

Dans sa définition de la religion statique, Bergson touche du doigt le problème de l'origine de mal sans le nommer. Ses propos laissent entendre que la Vie ou l'énergie créatrice n'a pas engendré la mort, puisqu'elle est une poussée menant la vie de l'avant. Ainsi écarte-t-il l'idée d'une intention malveillante de la nature. En d'autres termes, aucune valeur morale n'accompagne l'*instinct virtuel* à l'origine de la religion. Or, si la nature et l'instinct ne sont pas responsables du mal, alors se pose la question de l'origine du danger contre lequel réagit l'intelligence, question qui renvoie à l'idée du mal. Faut-il alors attribuer au hasard la source du mal ?

Nous répondons par la négative car, dans la perspective bergsonienne, parler du hasard revient à soutenir l'irrationalité de la vie, ce qui est contraire à sa thèse. Si des dérives s'observent c'est parce que la faculté de fabulation reste limitée pour deux principales raisons. Dans un premier temps, elle fait appel à l'adhésion de tous, puisqu'elle a besoin du consentement de tous pour que ses imaginations aient de la créance. De fait, si la croyance première sert de référence, autrement dit de critère de vérité, c'est parce qu'elle est objet d'un consensus. De l'avis de Bergson, c'est ce consensus qui en faisait une référence pour le commun, jusqu'à ce que sa place lui soit ravie par la science moderne. C'est ce qui ressort de sa remarque : « *Tant que la science expérimentale ne se sera pas solidement constituée, il n'y aura pas de plus sûr garant de la vérité que le consentement universel* »¹¹⁷.

Or, ce consentement universel ne saurait tolérer de défaillances individuelles, car elles remettraient en cause sa crédibilité. D'où l'intolérance qui pousse les autres membres de la société à l'hostilité envers un réfractaire, puisqu'à leurs yeux, « *la*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

vérité ne recouvrera son intégrité que s’il se rétracte ou disparaît »¹¹⁸. Parce que la société est garante de la survie de l’individu, ce dernier doit se soumettre à ses coutumes établies à partir des habitudes récurrentes ou de l’imaginaire social, ce qui pose le problème de leur objectivité. D’où la seconde source de l’immoralité : la volonté humaine.

La fabulation dépend aussi de la volonté humaine, car l’homme transpose ses qualités aux dieux, du moins, à ses représentations de la divinité et des forces surnaturelles. C’est tout l’enjeu de son anthropomorphisme. Il peut affecter ses limites aux divinités et s’octroyer leurs qualités. De ce fait, même si elle est voulue par la nature, la religion porte l’empreinte humaine. En s’appuyant sur la création des divinités, Bergson affirme : « *Le panthéon existe indépendamment de l’homme, mais il dépend de l’homme d’y faire entrer un dieu, et de lui conférer ainsi l’existence* »¹¹⁹. En d’autres termes, l’idée de dieu est une réalité innée, mais la fonction attribuée à la divinité reste tributaire de l’homme. Aussi existe-il une solidarité entre la divinité et l’homme, ce qui explique la bienveillance de certaines divinités et la méchanceté d’autres.

Cette distinction n’est pas seulement théorique, mais aussi d’ordre pratique si l’on sait que, dans la pensée bergsonienne, la religion appartient aussi à la sphère de l’action. Plus précisément, la religion peut se définir comme un ensemble d’actes émanant de la croyance. Suivant la fonction attribuée à la divinité, elle pourra participer soit à la solidarité soit à l’hostilité entre les peuples. Même les pratiques cultuelles seront orientées vers la solidarité ou vers l’hostilité. Chaque peuple cherchera à obtenir la faveur divine pour répondre à ses propres besoins, en tenant compte du sentiment qui l’anime. Pour l’auteur des *Deux sources*, il n’est pas étonnant de voir que si deux nations religieuses sont rivales ou alliées, que leurs dieux soient aussi des adversaires pouvant même se livrer à la guerre ou des alliés.

Cependant, tant que la relation avec la divinité permet à l’homme de maintenir la cohésion sociale et d’assurer sa survie individuelle, la religion joue pleinement son rôle social et individuel. Si, au contraire, la foi religieuse ne sert que l’intérêt individuel, elle participera alors à la déstabilisation sociale. L’intérêt de l’individu doit toujours être coordonné et subordonné à celui de la société, puisque la nature fait de lui un être profondément social. Sa vulnérabilité l’oblige à vivre dans une certaine dépendance sociale, que son égoïsme aura tendance à rompre. En outre, cette prise de conscience de sa vulnérabilité doublée de la tendance égoïste, que Bergson appelle « *la rançon de l’intelligence* »¹²⁰, est à l’origine du mal. En fait, l’intelligence tergiversera sans cesse entre ces deux, tantôt attirée par la sociabilité tantôt la repoussant. De cet attrait ou de cette répulsion dépendra la volonté humaine. Autant dire que c’est l’homme même qui introduit la moralité dans ses représentations, en les orientant par simple commodité vers le bien ou vers le mal.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 216.

Ainsi, Bergson résout la question du mal en partant de la fonction fabulatrice pour éviter de faire de l'intelligence une faculté de mort. Jean Greisch nous fait remarquer la subtilité de la démarche bergsonienne quand il écrit :

« Pour Bergson, la fonction fabulatrice, en travaillant sur la longue durée, cède à une logique de la surenchère qui est également une "logique de l'absurde", soumise à la double pression de la répétition et de l'exagération, transformant l'irrationnel en absurde et l'étrange en monstrueux »¹²¹.

L'auteur de *L'évolution créatrice* confirme, une fois de plus, que c'est l'intelligence dans sa fonction fabulatrice qui, cherchant à rationaliser toutes les situations, bascule dans la dérive. Elle s'expose à une ambiguïté pouvant engendrer l'effet contraire, parce que, souligne Bergson, « elle donne à l'Événement une unité et une individualité qui en font un être malicieux ou méchant peut-être mais rapproché de nous, avec quelque chose de sociable et d'humain »¹²². Plus précisément, c'est dans sa tentative de rationalisation d'obstacle, comme la mort ou la crainte de l'échec, pour aider l'homme à le dominer, que l'*instinct virtuel* introduit une cause soit bienveillante soit malveillante qui expliquera le résultat de l'action. Autant dire que le succès et l'échec sont attribués respectivement à la bienveillance et à la malveillance de cette cause. De ce fait, si l'homme réussit c'est parce qu'il jouit de la faveur de cette cause, s'il échoue c'est parce qu'elle lui est défavorable. Conscient de la dualité de cette cause, l'homme cherchera toujours à attirer sa faveur en lui offrant des sacrifices de plus en plus onéreux. Telle est la raison d'être des sacrifices et des offrandes.

Ce que déplore le philosophe dans ces inventions religieuses c'est l'exagération qui s'observe au cours de l'histoire. Au début, l'homme offrait des aliments, puis des animaux. D'imagination en imagination, il finira par immoler des êtres humains en sacrifice, comme si les divinités l'exigeaient de lui. Aussi s'indigne-t-il : « Puérilités, monstruosité, la liste est interminable de pratiques inventées ici par la stupidité humaine »¹²³. Ces pratiques irrationnelles ne sont pas spécifiques aux primitifs, mais communes à tous les groupes qui s'enferment dans la clôture ou reproduisent des actes inhumains, qu'ils soient archaïques ou modernes.

Par cette remarque, Bergson remet en cause la notion de *mentalité primitive* de l'anthropologue Lucien Lévy-Bruhl. Rappelons que ce dernier suppose l'existence d'une humanité primitive où l'esprit aurait atteint un développement rudimentaire qui expliquerait ses actes et pratiques barbares, état qui aurait évolué, voire disparu avec la civilisation. Or, pour le philosophe, la structure fondamentale de l'esprit humain demeure la même, depuis l'état rudimentaire jusqu'à la modernité. L'esprit s'adapte simplement aux besoins sociaux qui changent, mais il demeure capable du pire comme du meilleur.

¹²¹ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, op. cit., p. 359.

¹²² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 165.

¹²³ *Ibid.*, p. 142.

Bergson fait d’une pierre deux coups en revenant à la notion de *mentalité collective* du sociologue Durkheim. Il lui concède, explique Jean Greisch, « *que les représentations collectives peuvent avoir leur “siège social” dans les institutions, le langage et les mœurs, mais [...] il ne saurait y avoir de divorce entre la mentalité individuelle et la mentalité primitive* »¹²⁴. Selon l’auteur des *Deux sources*, la notion de *mentalité primitive* n’est pas une réalité historique révolue, mais une tendance latente dans l’humanité. Ce qui explique que certaines sociétés anciennes ont considérablement progressé, en adoptant de nouvelles pratiques parfois meilleures parfois pires. De là, nous pouvons déduire qu’il fait allusion à l’époque moderne qui, à ses yeux, symbolise une certaine régression de l’humanité, malgré le développement intellectuel et technique qu’elle connaît.

Dans cette critique, Bergson veut aussi souligner la tentation sociale de recourir à tous les moyens possibles, même aux superstitions pour parvenir à ses fins individuelles et sociales. Ces superstitions viennent renforcer l’intelligence humaine dans sa décision d’agir, pour évacuer toute idée d’échec dans son projet. Elles deviennent, de ce fait, des causes occultes, voire mystiques, qui s’ajoutent aux causes naturelles de l’action humaine. Il résume cette idée en ces termes : « *C’est seulement quand on ne se sent plus capable de s’aider soi-même qu’on s’en remet à une puissance extra-mécanique* »¹²⁵. Pour convaincre, il donne l’exemple des divinités protectrices de la cité conçues comme moyen d’assurer la victoire et la paix des hommes. Ainsi, la superstition religieuse donne à l’homme une certitude anticipée de son succès. Elle comble la marge entre l’incertitude qui pouvait l’empêcher d’agir par peur de l’échec et l’assurance d’un succès. Elle lui apporte la confiance en soi devant la tentation de se décourager par crainte de l’échec ou par peur de la mort, comme le résume cette affirmation : « *La religion est moins de la crainte qu’une réaction contre la crainte, et elle n’est pas tout de suite croyance aux dieux* »¹²⁶. Partant de là, Bergson définit la religiosité comme une réaction née de l’intelligence confrontée au danger. Cette réaction intellectuelle est propre à l’homme qu’il soit primitif ou civilisé. La différence vient du fait que l’homme religieux attribue la cause à une entité occulte et l’homme moderne aux lois physiques, mais tous deux croient à une causalité.

La superstition produit, par la même occasion, différentes croyances, donnant naissance aussi aux différentes sociétés dont les membres partagent la même foi, tout en se démarquant des autres sociétés. Du coup, elle introduit une clôture entre les différentes sociétés religieuses. On comprend dès lors que la religion statique ne peut exister que dans une société où « *individu et société se conditionnent donc, circulairement* »¹²⁷. De ce point de vue, cette religion devient *infra-intellectuelle* puisqu’elle ne cherche que l’adhésion des individus. La conséquence d’une telle clôture est le risque permanent de mort qui plane au-dessus de toutes les sociétés religieuses closes. Ce risque peut émaner de l’intérieur comme de l’extérieur. En effet, certains

¹²⁴ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 355.

¹²⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 147.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 210.

individus chercheront toujours à défier la société, et les sociétés entre elles chercheront à se conquérir. C'est là l'échec de *l'instinct virtuel* destiné à focaliser l'intelligence sur la vie, à susciter la cohésion sociale et la confiance en soi nécessaires à l'homme pour poursuivre son élan créateur. Toutefois, cet échec de la religion naturelle ne signe pas, pour autant, la fin de la vie, puisque l'humanité contournera la clôture et orientera l'effort créateur dans une autre direction en créant une nouvelle forme de religion : la religion dynamique.

3.1.3.3. **La religion dynamique ou l'ouverture universelle**

3.1.3.3.1. **La religion dynamique ou l'émotion comme principe d'attachement à la vie**

L'émergence de la religion dynamique apporte un nouvel élan à l'humanité, que Bergson conçoit comme une nouvelle création dans le mouvement vital. À ses yeux, elle représente le premier grand progrès de l'humanité, car elle correspond à l'étape où l'esprit s'élève jusqu'au principe vital, étape qui donne une nouvelle orientation et une nouvelle force au courant de vie. Cependant, ce courant vital ne traverse pas de la même manière tous les humains à cause des obstacles liés à sa finitude et à la matérialité. Chez certains, sa force reste insuffisante pour continuer ; chez d'autres, elle tourne en rond et c'est seulement chez les mystiques qu'elle se poursuit en rompant la digue qu'est la clôture imposée par la nature. Cette libération du courant de vie a permis aux mystiques de coïncider avec l'élan originel et de remonter à la source de la vie, où ils ont puisé une vitalité accrue, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires¹²⁸.

En invitant l'humanité à vivre une fraternité universelle, ils ont réactualisé l'*élan d'amour* que la clôture, dressée par la religion statique, avait estompé temporairement en constituant des sociétés closes. Parce que l'amour ne disposait pas d'une force suffisante pour continuer son chemin, la clôture a engendré une haine virtuelle entre les hommes. Comme l'affirme Bergson, les instincts sociaux, que la nature avait développés pour l'appuyer, ont abouti à la formation de sociétés portées « à lutter les unes contre les autres bien plutôt qu'à s'unir pour se constituer effectivement en humanité »¹²⁹. Pour lui, la formation de société close renvoie à un arrêt de l'*élan vital* et à une déviation risquant d'estomper l'*élan d'amour*. Mais, cet élan créateur parvient toujours à contourner les menaces. C'est dans cette optique qu'il a fait émerger des génies pour reprendre l'*élan d'amour*, là où il a été arrêté pour le continuer.

La reprise de l'*élan d'amour* correspond à l'apparition de la religion dynamique. Cette dernière ne renvoie pas à une religion particulière, mais à « l'ascension graduelle de la religion vers des dieux dont la personnalité est de plus en plus marquée, qui entretiennent entre eux des rapports de mieux en mieux définis ou qui tendent à s'absorber dans une divinité

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 241.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 248.

unique »¹³⁰. Ainsi, même si elle vient chronologiquement après la religion naturelle ou close, la religion dynamique n’en dérive pas par un simple élargissement. Autrement dit, le passage entre les deux ne peut s’opérer que par une rupture, parce qu’elles présentent une différence de nature qui rend impossible l’élargissement du premier par le second. En réalité, ces deux formes religieuses se situent dans le prolongement du dualisme clos/ouvert, d’où la nécessité d’opérer un saut dans la pensée.

En faisant de l’émotion le principe d’attachement de la vie dans la religion dynamique, principe qui remplace la fabulation dans la religion statique, Bergson jette le pont reliant les deux. À scruter de près, le lien entre ces deux formes de religion, il serait plus juste de dire que la religion dynamique transfigure la première forme de religiosité à laquelle peuvent se rattacher toutes les autres formes religieuses de l’humanité qui, malgré leur nombre et leur différence, répondent toutes à la nécessité de défendre la vie exposée en permanence aux dangers. Somme toute, si la religion statique a réussi à conserver la vie, en attachant momentanément l’homme à son élan originel, sous la contrainte de la société c’est grâce aux superstitions religieuses issues de la fonction fabulatrice.

Paradoxalement, c’est là que réside la fragilité de l’attachement à la vie, de la cohésion sociale et de la confiance en soi qu’elle procure à l’homme. De fait, l’homme ne tardera pas à éprouver la limite de cette religion statique et à remettre en cause son fondement : la fabulation. De là, apparaissent d’autres dangers nés de la clôture religieuse, dangers qui menacent d’extinction l’espèce humaine, si rien n’est fait pour les stopper. Mais puisque la nature veille sur l’intelligence et la vie, elle intervient, une fois de plus, pour impulser un nouvel élan qui fait passer l’intelligence de la clôture à l’ouverture universelle, de la religion statique à la religion dynamique. Comment l’intervention de la nature aboutit-elle à la religion dynamique ?

La nature ramène l’homme à l’essentiel, la conservation de la vie, et à la finalité universelle, l’amour universel, dont il s’éloigne à cause des dérives intellectuelles. En effet, en tant qu’être prévoyant et toujours en quête de solutions pour anticiper les événements, l’homme crée sans cesse des situations angoissantes qui finissent par le plonger dans une constante inquiétude. Celle-ci le conduit à « *un relâchement momentané de l’attachement à la vie* »¹³¹. Il va jusqu’à s’écarter du sens réel de la vie et à se détourner des superstitions religieuses fondant l’harmonie sociale. De l’avis de Bergson, ce bouleversement de l’ordre social atteste que l’homme ne peut s’attacher durablement à la vie sans aucune forme de contrainte morale ou religieuse. Néanmoins, il peut s’attacher à la vie sans pression, s’il coïncide avec son principe créateur. Plus précisément, quand son âme parvient intuitivement au principe vital, elle demeure attachée à la vie.

Cet exploit spirituel s’opère avec la religion dynamique, quand elle révèle l’amour-émotion. Ainsi, l’attachement à la vie passe de la représentation extérieure à un sentiment intime provoquant une transformation intérieure. En ce sens, nous

¹³⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹³¹ *Ibid.*, p. 222.

convenons avec Worms, que la religion dynamique « procure en effet une réponse à l'angoisse et à la souffrance née de la représentation intelligente de la vie, aux problèmes théoriques et pratiques, plus forte encore que celle de la religion statique : à la sécurité fournie illusoirement par celle-ci »¹³². En effet, le principe vital communique à l'âme sa force créatrice débordante, que l'homme cherchera à son tour à communiquer aux autres vivants. « De fait, poursuit Worms, le contact qui s'établit par la morale et la religion entre la vie humaine et le principe de la vie en général s'atteste d'abord dans les relations entre les hommes, dans leur expérience morale et religieuse elle-même »¹³³. Par la religion dynamique, Bergson fait transiter le désir de s'attacher à la vie de l'intelligence au cœur, de la croyance intellectuelle à la relation intime avec le principe vital. Somme toute, c'est de cette relation d'amour entre l'homme et son créateur que Bergson fait dépendre l'attachement à la vie, raison laquelle il considère la mystique complète comme la religion dynamique par excellence.

3.1.3.3.2. *La mystique complète comme prototype de la religion dynamique*

La mystique bergsonienne renvoie à une nouvelle étape du processus moral de l'humanité, lorsque le philosophe l'y intègre comme forme d'attachement à la vie. Contrairement à la religion statique qui pousse l'homme à s'attacher à la vie à partir de représentations imaginaires, la mystique l'invite à s'attacher à la vie à partir d'une vraie connaissance du principe créateur. En révélant aux philosophes, en particulier à Bergson, la nature du principe créateur, la mystique dévoile aussi l'origine et le sens de la vie. C'est en ce sens que résonnent ces propos de Jean Greisch : « Tel est le service inestimable que les mystiques rendent au philosophe : ils lui indiquent "d'où venait et où allait la vie" »¹³⁴.

Soulignons que c'est la nature même du principe de la vie et de sa relation avec l'homme qui intéresse Bergson. D'où son choix pour la mystique chrétienne qui fait de l'amour l'essence du principe et de l'homme son objet d'amour. Pour lui, le mystique chrétien témoigne par sa vie de l'existence d'un Dieu-amour, dont il se sait aimé et dont le contact l'embrase d'un amour qui le propulse dans son élan créateur. Après ce contact divin, sa volonté reste empreinte d'une ardente charité, qu'il cherche à communiquer aux autres. C'est à ce titre que les mystiques deviennent des « *adjutores Dei* »¹³⁵, c'est-à-dire des collaborateurs de Dieu. Ainsi, en tant que créatures, et par conséquent des patients, ils deviennent aussi des créateurs, c'est-à-dire des agents pour les autres hommes, et des continuateurs de l'action du principe. Ils dépassent, de ce fait, leur nature pour épouser la nature du principe et prolonger son acte qui n'est autre que l'effort créateur de la vie en général. Telle est la connaissance que laisse transparaître l'expérience mystique. Elle témoigne

¹³² WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 314.

¹³³ *Ibid.*, p. 273.

¹³⁴ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 365.

¹³⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 246.

que la connaissance du principe et de l’essence de la vie peut pousser l’homme à agir moralement par amour pour son créateur et ses semblables.

De là, nous pouvons déduire que le critère de démarcation entre la religion statique et la religion dynamique reste l’ancrage dans la réalité. Bergson s’inscrit dans la tradition philosophique, remontant aux anciens, qui établit une relation étroite entre le savoir et la sagesse, l’ignorance et l’immoralité. En réalité, le passage de la religion statique à la religion dynamique correspond au passage de la simple superstition religieuse à l’action morale. Cette transition confirme le pragmatisme poussé de Bergson qui fait de « *l’action le critérium de la croyance* »¹³⁶, selon l’expression de Camille Bos. On comprend mieux quand il décrit la mystique comme étant le prototype de la religion dynamique, en la faisant correspondre à « *l’identification de la volonté humaine avec la volonté divine* »¹³⁷, c’est-à-dire à l’étape où la volonté humaine rencontre la volonté divine et prolonge son action créatrice.

Cependant, pour entrer en contact avec ce principe dont l’essence demeure spirituelle, le mystique est d’abord amené à vaincre la matérialité, en se libérant de la clôture qui entrave son retour vers le principe. Si le mystique complet est parvenu à l’élévation spirituelle, c’est parce qu’il a dominé la matière et laissé son âme habitée par la présence divine, ce qui accroît sa puissance d’action et brise la clôture, comme en témoigne l’assertion suivante : « *Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l’entraînera, l’âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l’espèce et l’individu se conditionnent l’un l’autre, circulairement* »¹³⁸. En effet, avec sa force accrue ou, selon l’expression bergsonienne, « *sa surabondance de vitalité* »¹³⁹, l’âme est impulsée vers un nouvel élan embrassant l’humanité entière. Elle passe ainsi de la clôture à l’ouverture universelle, de la société close à la société ouverte, de la religion statique à la religion dynamique. Si l’on considère la différence de nature entre ces deux religions, le passage de la religion statique à la religion dynamique ne peut s’opérer que par un saut, passage que Bergson préfère qualifier de transfiguration. En un mot, la mystique révèle une émotion capable de briser toutes les clôtures et de transfigurer l’humanité. Cette émotion c’est l’amour.

3. 1. 3. 3. 3. **L’amour, l’élément religieux caché derrière la mystique et la religion dynamique**

Bergson introduit la mystique dans sa métaphysique parce qu’elle ouvre au transcendant. Il la pense comme une expérience supra-intellectuelle qui dévoile l’émotion créatrice ou essence divine, l’amour. Dans sa démonstration, il se réfère aux mystiques chrétiens qu’il considère comme étant plus proches de la mystique à l’état pur, c’est-à-dire la mystique dépouillée des formules sensibles telle que les

¹³⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 246.

visions, les allégories et les formules théologiques¹⁴⁰. En réalité, c'est cette mystique qui dévoile l'émotion créatrice dans sa pureté dont parle Bergson. De ce point de vue, la mystique bergsonienne se distingue des mystiques classiques. Ici, notre auteur se situe dans l'optique de William James qui distingue la quintessence de la forme pour la religion qui, rappelons-le, dépasse la religion au sens restreint du terme. Or, c'est dans la quintessence que se dégage l'émotion pure¹⁴¹ que Bergson fait correspondre à l'amour créateur. Là se résume toute l'essence de la mystique et du sentiment religieux chez lui. En effet, sa mystique, en tant qu'auxiliaire ou méthode d'approche de la réalité transcendante, possède avant tout une valeur métaphysique et morale, car elle révèle la nature de Dieu sur laquelle se fonde la vraie morale, celle de l'amour.

La notion bergsonienne d'amour se présente comme une émotion créatrice d'une humanité quasi-divine appelée à s'accomplir. Le concept d'*élan d'amour* résume bien cette spécificité de l'amour. Il renvoie à une force créatrice, une ardeur qui se communique d'une âme à l'autre. Bergson le compare à la passion amoureuse qu'il définit comme un sentiment surnaturel tel qu'on le retrouve dans les romans du moyen-âge. Il va plus loin dans sa comparaison entre l'émotion mystique et l'amour romanesque car, selon lui, il faut inverser la donne : c'est le langage amoureux qui copie celui du mysticisme. Il écrit à ce propos :

« *Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien* »¹⁴².

De cette comparaison, se dégagent des similitudes entre la passion amoureuse et l'émotion religieuse, qui disposent aux mêmes attitudes envers l'objet aimé : attachement, adoration, dévouement, etc. Toutefois, des différences subsistent entre ces deux passions, puisque le sentiment est d'origine humaine, tandis que l'émotion mystique est d'origine divine. De plus, le sentiment né de la perception de l'objet peut conduire à la déception, parce que le sujet peut se faire des illusions sur la personne aimée, en lui prêtant des qualités qu'elle n'a pas. Or, l'émotion mystique, impulsée par le principe créateur, trouve son ancrage dans la réalité. Ici encore une différence de nature se dégage entre l'émotion humaine et l'émotion divine, différence que Bergson cherche à surmonter en jetant le pont entre la réalité humaine et la réalité transcendante grâce à la mystique. De fait, tout homme, ayant vécu en union avec Dieu, reste empreint de cette émotion divine qui devient non seulement son principe de vie, comme le souligne Johannes F.M. Schick : « *L'émotion, qui transporte pour Bergson cette qualité métaphysique de la vie, c'est l'amour* »¹⁴³, mais aussi son

¹⁴⁰ Cf. FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 102.

¹⁴¹ Lettre à W. James du 6 janvier 1903 dans BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 579-580.

¹⁴² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 39.

¹⁴³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 162.

principe d’action. On comprend dès lors que la religion dynamique se présente comme une religion *supra-intellectuelle*¹⁴⁴, parce qu’elle traduit l’émotion en action.

Dans sa métaphysique, Bergson insiste particulièrement sur la puissance agissante de cet amour à l’intérieur, comme à l’extérieur. À ses yeux, l’amour est capable d’ébranler toute la personnalité et de supprimer toutes les frontières que les hommes élèvent entre eux pour devenir universel. D’où l’usage du concept d’*émotion supra-intellectuelle* pour désigner cet amour qui tourne l’âme vers l’humanité entière, amour qui anime le mystique complet. Cependant, il convient de noter que cet amour n’est pas l’apanage des mystiques. Puisqu’il est issu de principe vital, il reste commun à tous les êtres cosmiques. En réalité, c’est lui qui cherche à s’actualiser tout au long de l’histoire, chaque fois qu’un effort d’ouverture s’opère dans la vie. Dans le passage de la religion statique et à la religion dynamique, c’est cet amour qui se dévoile aussi.

Par ailleurs, même si les mystiques incarnant la religion dynamique sont rares, leur héritage laisse transparaitre quelque chose de l’émotion créatrice, que l’on peut retrouver dans les religions inspirées du vrai mysticisme, y compris le christianisme. Bergson les appelle les religions mixtes, car elles contiennent une essence diluée de l’amour créateur. Mais, malgré sa réduction, le restant de l’amour originel suffit pour soulever une partie de l’humanité. Cette essence diluée est contenue dans la religion dynamique, ce qui lui donne la force de dépasser la clôture et la religion statique, tout en jouant la même fonction qu’elle. En effet, tout comme la religion statique, la religion dynamique contribue à l’attachement à la vie, mais en évacuant la superstition.

En définitive, la religion dynamique apporte sa réponse à l’attachement à la vie, en partant de la connaissance du principe vital. Avec la mystique, déclare Bergson, l’« *attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n’est qu’amour* »¹⁴⁵. Parce que l’amour correspond à la passion qui déborde de l’être supérieur, il peut entraîner toutes ses créatures dans son élan. En faisant émerger la mystique complète à l’aube de l’époque moderne, tout se passe comme si Bergson réveille l’*instinct virtuel* à l’aube de la grande révolution industrielle qui bouleversera l’humanité entière. Il le met aux aguets des dérives morales qui découleront de cette révolution. Lorsque la guerre industrielle éclatera, cet instinct reprendra les rennes pour chevaucher l’intelligence et l’orienter vers l’ouverture universelle.

3. 1. 3. 4. *La déviation spirituelle ou les paradoxes de l’époque moderne*

L’analyse historique prouve que la théorie religieuse et morale de Bergson correspond à une pure spéculation, parce qu’elle explique ce que devrait être

¹⁴⁴ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 196.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 224.

l'humanité si elle n'était guidée que par l'intelligence entourée d'une frange d'intuition. Dans la réalité, cette humanité procède autrement, si l'on se réfère aux guerres dévastatrices qu'elle a vécues au XX^e siècle. L'auteur voit dans ces souffrances morales l'égaré spirituel de l'humanité, du fait de l'éloignement de son principe de vie et d'amour. Précisons que la spiritualité¹⁴⁶ bergsonienne consiste à rapporter l'univers entier et son principe à une conscience. Pour saisir la thèse bergsonienne, scrutons de près son analyse spirituelle, voire mystique, de l'humanité à partir de l'ère industrielle.

3.1.3.4.1. **L'ère industrielle** : *le premier palier de la mystique complète*

L'époque moderne reste une étape décisive dans l'histoire humaine. Elle marque le triomphe de l'esprit scientifique et de l'invention mécanique, triomphe qui complète le sacre de l'homme parmi les autres espèces. En effet, grâce à son intelligence, il invente des armes et des outils qui allègent son labeur et lui garantissent plus de sécurité. Avec ce succès, l'homme semblait plus que jamais proche de sa destinée, car les machines ont révolutionné sa vie tant du point de vue économique que socio-politique.

Pour Bergson, toutes ces transformations industrielles, sociales et politiques préparaient l'humanité à un véritable développement spirituel, voire mystique. De fait, il reste convaincu que ce triomphe industriel a pour finalité l'élévation de l'esprit humain vers son principe créateur et la continuation de la création. Faut-il rappeler que l'humanité a pour mission de continuer l'œuvre de création biologique certes, mais surtout spirituelle. Elle vise, entre autres, la création d'une fraternité spirituelle unie par l'amour. De ce point de vue, la mécanique participe à la mission de l'humanité, comme le confirme son propos : « *On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d'aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous* »¹⁴⁷. Autrement dit, la mécanique était destinée à aider l'esprit humain dans son élévation, en le débarrassant des soucis matériels. Elle devait favoriser la coïncidence de l'âme avec l'élan originel et le retour à la source même de la vie, étape que seuls les mystiques chrétiens ont réussi à franchir. En effet, le progrès technique a levé l'obstacle majeur qui empêchait l'humanité de s'élancer vers sa destinée, en résolvant le problème matériel. Ainsi, ce progrès a jeté les bases de la spiritualité, plus précisément celles de la mystique complète.

Mais, se désole Bergson, cette opportunité a échappé à l'homme moderne, qui devait s'en saisir pour sceller son essor spirituel. De là, vient le premier échec ayant conduit l'humanité à son égarement, puisqu'elle a préféré la matérialité. Tout se passe comme si l'humanité disposait de tous les atouts pour atteindre sa finalité. Malheureusement, elle a dévié de son chemin, en s'éloignant du vrai sens de la vie. Dans sa quête ontologique, elle est devenue par son orgueil son auto-référence.

¹⁴⁶ Cf. SITBON-PEILLON B., « Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice », *op. cit.*, p. 290.

¹⁴⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 329.

Saint Augustin explicite la perversion de l’homme avec clarté, quand il définit cet orgueil comme « *une fausse grandeur qui, délaissant celui à qui l’âme doit demeurer unie comme à son principe, prétend devenir en quelque sorte son principe à soi-même ; et cela quand l’âme se complaît trop à soi* »¹⁴⁸. Ce délaissement du principe créateur est, en somme, à l’origine de la déchéance humaine, car son amour égoïste a fini par engendrer toutes sortes de vices. Cette perversion humaine n’est voulue ni par la nature ni par Dieu. Elle reste un acte volontaire, étant donné que l’humanité possède la capacité de modifier ses orientations et la liberté de l’exercer même contre la nature. C’est dire que le mal est un accident de la nature.

Bergson pense que, tout au long de l’histoire, l’humanité tergiverse entre l’amour originel et l’amour de soi-même, le premier renvoie à l’élan spirituel et le second à la matérialité. Ces deux types d’amour correspondent respectivement à l’amour universel et à l’amour clos, entre lesquels la volonté humaine oscille en permanence dans son cheminement vers la destinée universelle. Tout au long du développement technique, l’humanité se trouve tiraillée entre la matérialité et la spiritualité. Et au XIX^e siècle elle semble capituler devant la matérialité, au détriment de la spiritualité qui s’avère fondamentale.

3.1.3.4.2. *La "dé-spiritualité" ou l'égarément dans la matérialité de l'humanité*

La morale bergsonienne trouve sa source dans le principe créateur. Pour coïncider avec lui, il suffit de vaincre la résistance de la matérialité. En effet, l’homme est attiré par ce principe qui l’invite à une élévation spirituelle, mais les besoins matériels tendent à détourner son élan spirituel. Il se retrouve, de ce fait, confronté à une aspiration spirituelle et à une aspiration matérielle, ce qui crée en lui une double tendance. La première tendance le pousse à rentrer dans son intériorité pour se réaliser en coïncidant avec *l’élan vital*. La seconde l’oriente vers l’extériorité, c’est-à-dire vers la recherche de bien-être et de plaisir dans la matérialité. Cette quête aboutit à sa dispersion et à son égarement, puisqu’elle fait du luxe et du confort la finalité humaine. Ce sont ces deux tendances, aux yeux de Bergson, qui s’observent à l’origine de son développement intellectuel et moral.

Cette double attirance révèle que l’homme est un être spirituel et empirique, possédant un dedans et un dehors. Par conséquent, on ne saurait négliger ni écarter l’une ou l’autre dimension dans l’étude de l’homme. L’auteur des *Deux sources* réfute ici la dualité corps/esprit de ses devanciers, car l’homme demeure un tout à appréhender comme une unité. Pour se réaliser, il doit parvenir à concilier ces deux dimensions de son être, c’est-à-dire à faire la liaison entre la vie spirituelle et la pratique concrète, comme le souligne Henri Hude¹⁴⁹.

Si l’on convient que Bergson fait de l’amour l’essence de l’être, cela revient à dire que l’amour peut se vivre comme une réalité spirituelle, plus précisément la rencontre deux désirs, celui de Dieu et celui de l’homme, et comme réalité

¹⁴⁸ SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. 2, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁹ Cf. ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d’une conversion*, *op. cit.*, p. 95.

empirique, c'est-à-dire un amour portant sur des objets matériels. Avec le triomphe industriel, c'est la seconde tendance qui semble prendre le dessus sur la spiritualité. Autant conclure qu'avec l'époque moderne nous assistons à une perte de spiritualité. Comment expliquer cette défaillance spirituelle de l'humanité ?

Le développement technique atteint au XX^e siècle est sans nul doute un grand succès pour l'intelligence humaine en général et pour la civilisation occidentale en particulier. Paradoxalement, il a aussi causé le plus de malheurs pour l'humanité. Il est même devenu source d'angoisse. Force est de constater que ses conséquences ne sont pas seulement bénéfiques pour l'humanité, mais aussi funestes. En effet, la technique a permis d'améliorer les conditions de vie, de baisser les taux de mortalité, faisant de l'humanité un "corps démesuré". Parallèlement, elle a permis de perfectionner l'arsenal guerrier, en créant des armes de pointe plus dévastatrices que jamais, comme le redoutait Bergson.

Kant envisageait déjà une telle menace dans la Septième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle*. Il voyait dans le progrès de la technique et de la science un risque de dérive morale, s'il reste orienté vers le bien-être, ainsi qu'en témoigne sa remarque : « *Nous sommes civilisés, jusqu'à en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tous ordres. Mais s'il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour moralisés* »¹⁵⁰. Pour lui, la civilisation ne peut se construire sur les conditions matérielles, elle va de pair avec le développement intégral de l'humanité entière. Cette crainte kantienne sera aussi partagée par Nietzsche qui qualifie la civilisation industrielle de "*situation d'épuisement de la civilisation occidentale*" et d'"*impasse vitale*", pour emprunter les expressions de Nicolas Rousseau¹⁵¹.

Ainsi Kant, Nietzsche et Bergson soutiennent l'idée d'un égarement de l'humanité dans sa quête de sens et de valeurs au cours de l'ère industrielle. Pour eux, la civilisation moderne a substitué la quête du confort à celle de sa béatitude ou de sa finalité, consacrant toute son énergie, voire tout son être à cette finalité matérielle. Autant dire que son progrès technique semble orienté dans une direction unilatérale : la satisfaction de son orgueil. Le pire reste à craindre si son essor orgueilleux n'est pas stoppé avant qu'il n'atteigne un seuil irréversible, car la concurrence déloyale et la rivalité en sourdine, que se livrent les États modernes, exposent l'humanité aux pires dangers. De l'avis de Bergson, l'homme moderne a même dépassé ce seuil, en créant une guerre industrielle mondiale. L'humanité a sombré dans la barbarie et si rien n'est fait, cette barbarie l'exterminera.

Toutefois, une parenthèse s'impose à ce niveau, car lorsqu'on parcourt le procès de la technique, il semble que l'auteur des *Deux sources* s'insurge contre le progrès industriel et technique. Or, il l'approuve. Il est même convaincu que l'industrie reste incontournable pour l'humanité, car elle concourt à la réalisation de la vie, comme il le déclare : « *L'avenir immédiat va dépendre en grande partie de l'organisation de l'industrie* »¹⁵². S'il remet en question le vertigineux essor industriel, c'est pour souligner le besoin de rationaliser sa recherche et son usage, c'est-à-dire d'encadrer le

¹⁵⁰ *Idée d'une histoire universelle* dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 199.

¹⁵¹ Cf. RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 414-416.

¹⁵² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 310.

développement moral et politique des sociétés modernes, d’autant plus que le risque de s’éloigner du sens même de la vie y est imminent. Or, le développement industriel avait pour premier objectif de débarrasser l’intelligence des soucis matériels. Il l’a réussi en partie grâce aux machines.

Paradoxalement, ce progrès a fini par détourner l’attention humaine des réalités transcendantes et donc de la mystique, ce que synthétise Bergson en disant que la machine s’est retournée contre la mystique¹⁵³. Si le philosophe attribue la mystique complète à l’Occident, c’est parce qu’elle est le berceau de la révolution industrielle. Autrement dit, c’est à cette industrie qu’elle doit le succès de l’esprit sur la matérialité, succès qui l’ouvre à la vraie mystique et à la spiritualité c’est-à-dire à l’élévation vers le principe supérieur. En réalité, l’industrie offre à l’homme une disposition favorable à exploiter pour s’unir au principe. Ce qui revient à dire que l’expérience mystique exige aussi un effort personnel, un consentement pour se libérer de la matérialité. Ainsi, le processus spirituel s’observe à deux niveaux : au niveau individuel et au niveau social. Il passe par le développement psychologique et social.

L’exemple de l’époque moderne, obnubilée par la superficialité, reste la plus riche d’enseignements. Si l’élan mystique a échoué c’est justement parce que l’humanité moderne s’est enfermée dans la matière. Les deux grandes guerres témoignent de cet enfermement de l’esprit dans la matérialité et de l’échec de l’élan *d’amour* à entraîner l’humanité dans un courant spirituel. Force est de constater que le succès industriel assure à l’homme que l’intelligence peut résoudre toutes ses préoccupations. Conscient de son potentiel intellectuel, il continue de créer sans arrêt d’autres besoins matériels que l’intelligence doit satisfaire. Ce qui finit par pousser l’humanité à passer des besoins vitaux aux besoins superficiels, comme le luxe et le confort, d’où la remarque bergsonienne : « *Toute notre civilisation est aphrodisiaque* »¹⁵⁴. Comment est-elle donc arrivée à cette perte de spiritualité ou à sa “déspiritualisation” ? Pour le comprendre, il suffit partir des deux tendances de l’esprit humain que Bergson appelle la loi de dichotomie et la loi de double frénésie.

3. 1. 3. 4. 3. **Oscillations entre la "loi de dichotomie" et la loi de "double frénésie"**

Bergson voit dans la vanité la source de toutes les déviations du monde moderne et de toutes ses grandes inventions depuis la découverte de l’Amérique jusqu’à l’invention de l’automobile. Pour lui, c’est en passant de frénésie en frénésie, que l’humanité a créé des œuvres gigantesques, tout en s’éloignant de sa destinée : l’amour universel. Or, si elle ne s’arrête pas, le risque d’extermination qui le guette sera effectif, raison pour laquelle il se penche sur ce développement matériel en s’appuyant sur la double loi de dichotomie et de frénésie. Par ces lois de dichotomie et de double frénésie, il explique les tendances de l’époque moderne à

¹⁵³ Cf *Ibid.*, p. 250.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 322.

l'ouverture et les dérives morales nées de cette ouverture. Comment Bergson les présente-t-il ?

Par la loi de dichotomie, il entend « *la réalisation, par la seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que vues différentes prises sur une simple vue* »¹⁵⁵. C'est dire que la vie se présente comme une seule tendance qui se dédouble en prenant deux directions que l'homme est libre d'emprunter. La première direction est celle de la mysticité et de l'élan d'amour universel. La seconde est celle du repliement et de l'orgueil qui dégénère en conflit.

La loi de double frénésie, quant à elle, se définit comme « *l'exigence immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout* »¹⁵⁶. Autrement dit, si l'homme emprunte une des deux voies précitées, il ne peut s'arrêter à mi-chemin, il va jusqu'à bout avant de rebrousser chemin. S'il a le malheur d'emprunter la voie du repliement, il la poursuivra jusqu'à la guerre.

Pour illustrer ces deux lois à partir de l'effort industriel, disons que la première explique comment cet effort s'est créé avec deux orientations possibles : soit libérer l'esprit de la matière pour le faire coïncider avec le principe créateur, soit maintenir l'esprit dans la matière pour l'asservir au confort, au luxe et au bien-être. La seconde loi explique comment l'humanité délaisse une des deux voies, plus précisément la voie de la mysticité, pour suivre l'autre jusqu'à la rencontre d'un obstacle qui lui fait rebrousser chemin. En effet, en se ruant vers l'orgueil et le bien-être, l'humanité s'est éloignée de la tendance originelle, correspondant à l'autre direction abandonnée, pour se précipiter dans la frénésie du confort qui a dégénéré en guerres exterminatrices.

En faisant contribuer la technique à sa quête de luxe et de confort, ses dérives se sont accentuées. Bergson illustre cet amour de bien-être en s'appuyant sur les pays industriels. Il y voit l'intelligence à l'œuvre pour dépasser les problèmes de surpopulation, de débouchés et de marchés liés à l'industrie. De fait, le développement industriel a favorisé une surpopulation et une ouverture aux autres pays pour les besoins de commerce et de matières premières. Ces conséquences seront accompagnées d'un lot de misères imprévu, que l'intelligence ne peut résoudre. En effet, la crainte de la rupture des échanges et de leur insuffisance poussera les pays industriels à développer une réaction anticipative. Ils chercheront à étendre leur domination sur d'autres pays pour écouler leurs produits et disposer de matières premières, afin de garantir le bien-être de leurs citoyens. Dans leurs ambitions, ils seront confrontés à la résistance des pays convoités.

De là, viennent les guerres de conquête qui se poursuivront jusqu'au XX^e siècle. Bergson les qualifie de guerres accidentelles, parce qu'ayant pour motif le bien-être, comme en témoigne son assertion :

« Sans être précisément menacé de mourir de faim, on estime que la vie est sans intérêt si l'on n'a pas le confort, l'amusement, le luxe, on tient l'industrie nationale pour insuffisante si elle

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 316.

¹⁵⁶ *Ibid.*

*se borne à vivre, si elle ne donne pas la richesse ; un pays se juge incomplet s’il n’a pas de bons ports, des colonies, etc. »*¹⁵⁷.

Cette assertion récapitule, par ailleurs, les causes de la première guerre mondiale qui, de l’avis de Bergson, n’est qu’une guerre de conquête pour accroître les richesses des belligérants. Ici, nous ne pouvons passer sous silence l’étonnement, que nous partageons avec plusieurs de ses commentateurs, sur la participation de Bergson à une telle guerre qu’il critique *a posteriori* avec virulence.

Par ailleurs, ce qui nous impressionne c’est l’habileté avec laquelle Bergson recadre son analyse de la guerre dans le mouvement vital. Il fait correspondre cette période belliqueuse à un arrêt ou, du moins, à une bifurcation de l’*élan d’amour* issu de la vie. Ce paradoxe se justifie si l’on considère que la vie produit des faits parfois contradictoires, en cherchant à se dépasser et à dépasser la matérialité qui la freine dans son élan spirituel. On comprend mieux la représentation bergsonienne du processus vital en forme de spirale, puisque l’humanité crée toujours des nouveautés qu’elle intègre dans son avancée. Chaque situation la conduit à une ouverture, mais une ouverture dirigée vers un intérêt particulier qui finit par engendrer une hostilité.

Depuis l’apparition du machinisme, l’humanité ne cesse de créer de nouveaux besoins, faisant appel à d’autres solutions qui bien souvent dégénèrent en conflit. Ainsi, toute l’histoire de l’humanité se résume dans les choix successifs entre le repliement sur soi et l’ouverture aux autres, que Bergson appelle les “*alternances de flux et de reflux*”¹⁵⁸. Même les États modernes sont passés par cette alternance, ce qui explique les rivalités et les guerres entre eux. Ici encore, nous retrouvons l’idée de dédoublement permettant de comprendre le passage de l’amour humain à l’orgueil. Soulez explicite la démarche bergsonienne en ces termes : « *Tout se passe comme si, confronté à une impasse ultime, Bergson tentait de faire jouer une dernière fois la structure la plus fondamentale de son œuvre et la révélait, pour ainsi dire, à livre ouvert* »¹⁵⁹. Il reste évident que le problème méthodologique, auquel est confronté notre auteur pour penser l’histoire d’alors, l’oblige à ajouter la double loi de dichotomie et de frénésie pour expliquer les comportements immoraux.

Du point de vue moral, ces guerres et rivalités entre États renvoient à une déchéance humaine de l’amour ou encore à une déviation du mouvement vital. Cependant, aucun de ces maux ne peut arrêter cet élan, car l’intelligence humaine entourée de l’instinct virtuel parvient toujours à rebrousser chemin devant les atrocités. C’est ainsi que dans la frénésie, elle rappelle à l’humanité l’urgence d’une ascension vers le principe, en l’invitant à se libérer de la matérialité qui l’engue. En un mot, l’intelligence intuitive lui rappelle sa finalité qui consiste à « *parachever la création de l’espèce humaine et de faire ce qu’elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l’aide de l’homme lui-même* »¹⁶⁰.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 308.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 311.

¹⁵⁹ SOULEZ P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d’aujourd’hui », 1989, p. 293.

¹⁶⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 248.

Telle qu'elle est présentée, cette finalité bergsonienne renvoie plus à un idéal que l'humanité peine à réaliser du fait des obstacles qui la contraignent souvent à dévier. Si l'humanité entière parvenait à vivre cet amour, elle aurait débouché inéluctablement sur la création d'une fraternité universelle : *l'humanité divine*. Malheureusement, excepté les mystiques complets, tous les autres hommes ont échoué. Cet échec vient de l'ignorance puisque pour vivre dans la fraternité universelle, l'humanité doit comprendre que l'amour correspond au sens de la vie. Si les hommes se livrent à la guerre, c'est parce qu'ils ignorent la nature de l'amour. D'où la mission de Bergson de les aider à découvrir l'amour comme sens de la vie.

En somme, l'évolution humaine oscille entre progrès et dérives, entre tentatives d'élévation de l'esprit et d'attachement à la matérialité. Son enfermement dans la matérialité engendre l'immoralité, d'où la nécessité de renforcer sa spiritualité.

3.1.4. **Le "supplément d'âme" ou l'urgence de refonder la morale**

Devant les pires atrocités, la philosophie morale et la religion restent optimistes, car étant convaincues que l'humanité n'est pas vouée à la mort. Pour elles, l'homme porte en lui de quoi se dépasser lui-même, s'il le veut. Bergson est convaincu que « *l'avenir de l'humanité reste indéterminé, parce qu'il dépend d'elle* »¹⁶¹. En tant qu'être libre, l'homme est devenu un danger pour lui-même, danger que lui-même peut éviter. Il lui suffit d'un tuteur bienveillant et prévoyant pour l'aider à se sauver. Dans la perspective religieuse, Dieu est ce bienfaiteur ; dans la philosophie bergsonienne, c'est la nature qui accomplit le rôle de bienfaiteur. Cependant, le salut du genre humain exige un effort spirituel de sa part, qu'il soit un effort de redressement de sa nature corrompue, comme l'affirme saint Augustin¹⁶², ou de retour au principe vital comme chez Bergson. Ce retour répond à un besoin de spiritualité qui, rappelons-le, se distingue de la religion, car dans le langage bergsonien, la spiritualité s'entend comme un renouvellement de l'esprit, plus précisément de la réflexion morale. Parce que l'humanité a perdu sa moralité avec le triomphe de la matérialité, elle a besoin de renouvellement moral que le philosophe traduit par son concept de "supplément d'âme".

3.1.4.1. *La morale bergsonienne comme "supplément d'âme"*

L'amalgame autour de ce concept cache le sens que lui assigne le philosophe. Il convient dès lors de repréciser que par le vocable "supplément d'âme", Bergson entend la nécessité de rechercher de nouvelles sources de valeurs, autrement dit une nouvelle morale. Il perçoit d'ailleurs la morale comme un élan spirituel, un

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶² Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. 2, *op. cit.*, p. 167.

retour à la source pour reprendre la direction originelle. Ce retour doit aboutir à la création d’une communauté spirituelle orientée vers le Bien. L’humanité ne peut parvenir à cette finalité que si elle se limite au strict nécessaire pour vivre. Avec l’avènement du machinisme, l’intelligence était sur la bonne voie pour résoudre les besoins vitaux, afin d’épargner à l’homme le souci matériel pouvant l’éloigner de sa finalité. L’intelligence ne s’est pas arrêtée là, elle s’est orientée dans d’autres besoins non vitaux.

Bergson reproche au progrès industriel d’être à l’origine de la création de besoins superficiels, quand il déclare : « *Sans contester les services qu’il a rendu à l’humanité en développant largement les moyens de satisfaire des besoins réels, nous lui reprocherons d’en avoir trop encouragé d’artificiels* »¹⁶³. C’est cette artificialité qui empêche l’homme d’accéder à l’essentiel : l’élan d’amour. La morale bergsonienne appelle l’homme à renoncer à la superficialité, en simplifiant son style de vie afin d’élever son esprit vers le principe créateur. Ce retour à la simplicité comme remède aux maux qui gangrènent l’humanité moderne est aussi préconisé par Rousseau, ainsi qu’en témoigne son assertion : « *La plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la Nature* »¹⁶⁴.

Ajoutons que besoin de simplicité et de spiritualité reste valable aussi bien pour l’homme individuel que pour l’humanité entière. C’est ce qui ressort de l’analogie qu’opère Bergson entre le corps humain et l’Humanité, qu’il appelle le « grand corps humain », pour généraliser les conclusions. Cette analogie l’autorise aussi à élargir les conséquences de l’essor industriel de Europe à l’humanité entière. Ainsi, de même que la mécanique a accrue le pouvoir du corps individuel en améliorant son existence ; de la même manière, elle a agrandi le “grand corps humain”. En plus, avec la collaboration de la science et de la technique, l’homme a vu sa force matérielle s’accroître et son espèce devenir la plus grande réussite matérielle sur la planète.

Cependant, si l’homme se compose d’un corps et d’un esprit, les avantages industriels n’ont bénéficié qu’à sa dimension corporelle. Bergson pense que son impulsion spirituelle n’a pas suivi l’extension de son corps devenu démesuré. D’où, la disproportion entre le corps et l’esprit, disproportion qui crée un grand vide à combler entre les deux. Tout se passe comme si l’âme de l’humanité est demeurée primitive, alors que son corps s’est considérablement transformé et modernisé, d’où le vide créé. Contrairement à Bergson, Simondon y perçoit plutôt une saturation, car ce « corps démesuré » est devenu un ensemble « sursaturé » qui fait appel à une nouvelle forme d’individuation¹⁶⁵. Que l’on parle de vide ou de saturation, le constat reste le même : il y a un échec dans l’articulation entre la mécanique et la

¹⁶³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 327.

¹⁶⁴ ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 74-75.

¹⁶⁵ Cf. G. Simondon, *Du mode d’existence des objets technique*, Paris, Aubier 1957, p. 201-210 cité dans le Dossier critique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 615-617.

mystique. Autrement dit, le développement matériel de l'humanité n'a pas été accompagné d'un développement spirituel proportionnel, c'est-à-dire d'une forte activité de l'esprit permettant une réflexion approfondie pour éviter les immoralités du XX^e siècle. Le philosophe explique : « *Les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux [...] sont autant de définitions de ce vide* »¹⁶⁶. Tous ces problèmes font appel à un renouveau moral.

Devant les tragédies du XX^e siècle, il est évident que la solution pour les éradiquer reste d'ordre moral. Comme l'affirme Bergson, « *il y faudrait de nouvelles réserves potentielles, cette fois morales* »¹⁶⁷ qui, en réalité, doivent venir de la philosophie morale. En d'autres termes, la tâche lui incombe de « *trouver des solutions [efficaces] au problème créé par ces techniques* »¹⁶⁸, plus précisément de rechercher les causes des guerres occasionnées par elles et d'aider l'humanité à échapper au pire. Le philosophe-diplomate témoigne par-là de sa conviction profonde que le salut de l'humanité est entre les mains de la philosophie, parce qu'elle dispose d'un atout particulier : le pouvoir de convaincre pour amener toute l'humanité à adhérer à la morale. Elle n'a besoin ni d'arme, ni de sanction pour cela, mais juste de son savoir-faire. En tant qu'activité intellectuelle, elle peut appréhender l'esprit de l'intérieur grâce à sa méthode intuitive et dévoiler sa réalité.

Ainsi, la philosophie intuitive débouche sur la spiritualité, c'est-à-dire qu'elle fait découvrir à l'esprit sa vérité par introspection. Dès lors, il peut se percevoir comme un acte d'invention et une puissance créatrice. Faut-il rappeler que, pour Bergson, la vie elle-même est invention et l'intelligence demeure la pièce-maîtresse de cette invention, puisque c'est elle qui s'adapte à toutes les situations, en créant toujours des réponses appropriées. Cette créativité résume l'essence humaine, idée que développe Gouhier : « *Ce qui fait que l'homme est homme, c'est parce qu'il est l'être par lequel un monde s'ajoute au monde* »¹⁶⁹. En saisissant cette essence créatrice de l'humanité, le bergsonisme se rapproche de la réalité.

La redécouverte de la réalité comme créatrice de nouveautés conduit Bergson à une refondation morale qui tienne compte d'une telle essence. Il entend désormais apporter sa réponse au problème de l'immoralité, en partant de cette réalité. À ses yeux, les théories philosophiques ont prouvé leurs limites, parce qu'elles n'affectent pas la volonté. Leur intellectualisme les pousse à spéculer sur la réalité comme une essence figée et inconsistante ou comme un idéal. Autant dire que la persistance de l'immoralité révèle de « *l'insuffisance de la philosophie purement théorique* »¹⁷⁰, insuffisance que tentera de corriger la théorie bergsonienne.

En homme d'action, Bergson n'existe pas à désertier le champ diplomatique, où l'avait entraîné son amour patriotique, pour revenir à la philosophie avec à la clé des expériences politiques et internationales incontestables, mais surtout

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Présentation de Worms dans *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 84.

psychologiques pour refonder la morale. C’est sa nouvelle morale, celle de l’amour, qui incarne le “supplément d’âme”. De toutes les théories morales en philosophie, seule celle de Bergson se fonde sur la réalité créatrice de la vie et de l’esprit. Contrairement aux théories classiques qui interdisent et sanctionnent, la morale bergsonienne invite l’humanité à s’assumer spirituellement et matériellement dans l’intérêt de tous. Elle exhibe un fondement moral inhérent à la vie : l’élan originel de l’amour. L’apport moral des mystiques se résume justement dans le dévoilement de l’amour-émotion comme principe de moralité pour l’humanité.

En somme, selon Bergson, cet amour fondement de la vraie morale a persisté tout au long de l’histoire humaine, mais demeure voilé pour les esprits non-avertis. De fait, cet amour-émotion se retrouvait déjà dans la morale classique sous forme de résidu déposé dans la conscience sociale. Le philosophe spiritualiste compare d’ailleurs cette émotion à un feu dont les cendres, c’est-à-dire la morale sociale, rappellent la force impulsive pour la volonté. C’est aussi cette force morale que symbolise l’émotion des sages de l’humanité, tels que Socrate. Si leur morale a subsisté après leur disparition, c’est justement à cause de cette émotion qu’elle a propagée. Cette émotion héritée des grandes personnalités morales persiste encore, comme il l’explique :

« Justement parce que nous nous trouvons devant la cendre d’une émotion éteinte et que la puissance propulsive de cette émotion venait du feu qu’elle portait en elle, les formules qui sont restées seraient généralement incapables d’ébranler notre volonté si les formules plus anciennes [...] ne leur communiquaient par contagion quelque chose de leur caractère obligatoire »¹⁷¹.

En définitive, c’est cette émotion diffusée par les personnalités morales, qui cherche à se communiquer à l’humanité entière. Certes, sa force a été diluée, raison pour laquelle elle prend plus de temps pour gagner toutes les âmes, mais elle seule peut les conduire à leur élévation et à l’accomplissement de la destinée universelle. Là réside toute l’importance du mysticisme, en tant qu’instrument de propagation de cette amour-émotion, ce qui conduit Bergson à retracer l’historique de la mystique pour mettre en évidence son apport moral dans la quête du “supplément d’âme” pour l’humanité.

3. 1. 4. 2. **L’apport du mysticisme dans le renouveau spirituel**

3. 1. 4. 2. 1. **Le retour à l’élan originel ou la spiritualisation de la vie**

Tout au long de l’histoire, plusieurs courants ont participé à l’élévation spirituelle de l’humanité, mais à des degrés différents. Deux doctrines, souligne Bergson, se sont principalement distinguées dans ce domaine : l’ascétisme et le mysticisme. Ces dernières résument la démarche spirituelle menant au transcendant, en particulier au principe supérieur. Elles enseignent, de fait, les moyens favorisant

¹⁷¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 47.

l'élévation de l'âme, autrement dit comment l'âme peut peser sur la matière pour se détacher d'elle¹⁷² et entrer en communion avec le transcendant.

Cependant, dans la logique bergsonienne, la doctrine ascétique a échoué dans sa démarche, puisqu'elle invite l'homme à renoncer au vouloir-vivre. Or, ce dernier participe à son être. Tout comme Schopenhauer, Bergson rejette l'idée d'une renonciation à la volonté de vivre inhérente à la vie et déterminante dans la distinction entre l'homme et l'animal. Toutefois, il consent à une certaine forme d'ascèse volontaire motivée par l'amour du genre humain, car il y voit un des moyens permettant à l'homme de s'affranchir de la matérialité. Si le mystique a réussi à accéder à l'élévation, c'est parce qu'il possède une certaine capacité à contourner la matérialité sans renoncer à la vie. La "dépossession de soi" manifeste bien le renoncement à la matérialité. D'où son opposition à Schopenhauer, pour qui, la personne qui vit de l'ascèse par hédonisme reste irrationnel et infructueux. Chez Bergson, dans l'ascèse mystique, tout est orienté vers l'amour, ce qui lui donne un sens positif. En fait, pour lui, « *ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation* »¹⁷³ comme une contrainte, mais de l'accepter délibérément, si l'on prend conscience de ses effets positifs. En invitant l'homme à renoncer aux besoins superficiels, la doctrine ascétique lui rappelle qu'il faut se contenter de l'essentiel pour parvenir au bonheur. Autrement dit, le retour à la simplicité, en se débarrassant de la superficialité, lui permet de vivre pleinement. Tel est l'apport de l'ascétisme dans le processus spirituel et moral de l'humanité que Bergson minimise, contrairement à celui du mysticisme, tout en reconnaissant son intérêt.

Ainsi, l'ascétisme prépare la montée vers le principe créateur. Il favorise la libération de la matérialité, principal obstacle pour l'ascension de l'âme. Tout comme l'ascétisme, l'élan mystique introduit l'âme dans l'intimité divine et lui dévoile son essence véritable, en la dépouillant de toute la superficialité qui la masque. À vrai dire, le mysticisme doit sa réussite à son sens de l'ascèse, c'est-à-dire au renoncement à tous les profits et intérêts superficiels qui enferment l'homme dans la clôture, comme l'exprime son affirmation : « *L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules* »¹⁷⁴. De là, concluons que l'élan mystique se réduit à un acte spirituel visant le salut de l'humanité.

Cet élan mystique cherche à la replacer dans son élan originel afin de retrouver le sens de la vie, ce qui explique que Bergson considère l'apparition de la mystique comme la première tentative de retour de l'humanité à l'élan originel et à la spiritualité. Il considère la Renaissance comme l'aube de la mystique complète et, par ailleurs, l'antichambre des temps modernes qui verront le basculement du monde, parce qu'elle correspond non seulement à l'époque des grandes efflorescences artistiques et intellectuelles, mais surtout religieuses et mystiques en Occident. Il fait remonter la réapparition de l'élan mystique aux XV^e et XVI^e siècles, siècles des grands mystiques espagnols : Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Pour lui, d'ailleurs

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 329.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁴ *Ibid.*

le grand mérite de l’Espagne vient de cette mystique. Dans ses “Discours de Madrid”, il fait son éloge en tant que terre de mystiques, plus exactement la Patrie des deux grands mystiques.

Or, vu le contexte historique dans lequel émerge cette mystique complète ayant pour but d’entraîner l’humanité entière dans un processus de spiritualisation, c’est-à-dire l’union intime avec son principe créateur, tout se passe comme si elle était d’avance vouée à l’échec. Cependant, malgré toutes les tribulations de l’époque moderne : révolution industrielle, capitalisme moderne, réformes politiques et institutionnelles, divorce entre philosophie et religion, etc. ; la mystique bergsonienne réussira à creuser son chemin dans l’histoire, en s’adaptant elle aussi. Cette mystique triomphera des tares de la modernité, notamment de l’amour du confort et du luxe.

Bergson adosse le salut de l’humanité à la mystique pour deux raisons : elle correspond au domaine de prédilection de l’âme, point focal de l’itinéraire spirituel, et possède une haute moralité. Dans sa théorie, le philosophe apprécie particulièrement sa visée pratique. Il fait coïncider sa forme complète avec l’étape où l’expérience mystique qui allie contemplation et action, c’est-à-dire quand l’âme remplie de la présence divine est propulsée vers l’action, comme le confirme son assertion : « Elle [l’âme] élimine de sa substance tout ce qui n’est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l’utilise »¹⁷⁵. La principale résistance de l’âme venant des besoins matériels, son dépouillement participe à la finalité universelle. Dès lors, le choix de la mystique se justifie, puisqu’elle renvoie à l’ultime étape de l’élévation spirituelle, coïncidant avec l’adhésion de la volonté humaine au vouloir divin, étape où l’homme a fini de dompter la matérialité. C’est dans cet ordre d’idées que Bergson définit le mystique comme « une individualité qui franchirait les limites assignées à l’espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l’action divine »¹⁷⁶.

En résumé, le mystique cherche à communiquer à l’humanité entière un élan spirituel et l’invite à poursuivre l’acte créateur de vie. Mais si l’on se réfère à l’histoire mystique, force est de constater que cette noble mission est loin d’être achevée. Elle semble même proche de l’échec.

3.1.4.2.2. **L’échec mystique**

Dans l’interprétation bergsonienne de la mystique, le triomphe de cette dernière réside dans le retour à la simplicité qui lui fait découvrir son essence véritable : l’amour. Ainsi, la vocation mystique consiste à dévoiler l’amour et à propager l’élan d’amour qui mènera l’humanité entière à sa destinée : l’humanité divine. Tel est le long processus que l’humanité cherche à réaliser sans en prendre conscience, si l’on analyse *a posteriori* l’histoire spirituelle, religieuse, morale et même politique.

Aux yeux de Bergson, l’humanité avait bien débuté son processus mystique menant à l’amour originel avec l’avènement de l’industrie. En effet, si le principal obstacle à l’élévation de l’âme reste la matière, cette dernière semblait reléguée au second plan si l’on considère que ses besoins matériels étaient presque résolus par

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁷⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 233.

l'industrie. En favorisant l'amélioration de ses conditions matérielles, l'on pouvait s'attendre à une libération de l'homme pour vaquer à ses préoccupations spirituelles. Du moins, la révolution industrielle faisait miroiter cet espoir pour l'humanité, car elle a réellement bouleversé toutes organisations sociales, politiques et économiques. Toutes ces transformations « *prouvent expérimentalement que les masses ne sont pas condamnées à une vie de servitude et de misère comme une nécessité inéluctable : la délivrance devient possible dans un sens tout nouveau* »¹⁷⁷. Cette délivrance correspond à la purification spirituelle de l'humanité. Paradoxalement, l'humanité va s'égarer en détournant la mécanique de sa finalité spirituelle. Elle choisira de s'enfermer dans le cercle de la matérialité, plus précisément dans l'amour du luxe et du confort.

En brisant la clôture de la matérialité, la mystique complète inaugure la nouvelle voie que l'humanité doit emprunter pour opérer les transformations morales, sociales et politiques indispensables pour son bonheur. Cette voie n'est autre que l'ouverture à l'*élan d'amour*, source de la vraie morale. Si, on remonte aux origines de la mystique, on peut voir que les différentes formes de mystiques incomplètes et complètes ont participé au dévoilement de l'élan originel de l'amour. Autant dire que cet élan mystique coïncide d'une certaine manière avec l'*élan d'amour*. Bergson considère l'élan mystique comme inhérent à la vie et donc à l'humanité, ce qui fait de tous les hommes de potentiels mystiques. C'est à ce titre qu'ils peuvent saisir l'écho de la mystique et adhérer à la mysticité.

Malheureusement cet appel à la mysticité va échouer. La première raison de cet échec est liée à la difficulté de l'élan mystique à entraîner l'humanité entière à sa suite. De fait, pour que la morale soit efficace, il faut que tous les hommes suivent le mouvement de l'*élan d'amour*, en vivant de l'amour universel, à l'instar des mystiques complets. C'est à cette seule condition que l'acte constitutif de l'*humanité divine* peut s'accomplir. En reprenant la marche¹⁷⁸ de la vie là, où elle s'était arrêtée en s'enfermant dans la clôture, la mystique a ouvert à l'humanité la voie vers sa destinée. Mais, observe Bergson, elle semble encore hésitante. Or, il faut que la totalité ou, à défaut d'obtenir la totalité, qu'une partie de l'humanité adhère, tout en espérant qu'elle finira par entraîner le reste. Donc, si l'adhésion totale de l'humanité à l'*élan d'amour* correspond au triomphe de l'élan mystique, ce triomphe est loin d'être réalisé.

Ce qui constitue une autre difficulté pour la mystique c'est qu'elle doit patienter encore et attendre le moment opportun. Mais vu la finitude des hommes qui communiquent l'émotion créatrice, il s'avère nécessaire de trouver d'autres alternatives pour conserver l'élan, de crainte que le feu de l'amour ne s'éteigne par manque de mystiques. C'est ce qui explique, soutient Bergson, la création de communautés de disciples autour des grands mystiques. De là, vient la ramification de l'élan mystique dans le but de conserver l'amour créateur. Ainsi, ces « *sociétés spirituelles* »¹⁷⁹, comme il les appelle, se présentent comme des gardiennes de l'*élan d'amour*. En attendant l'intervention de la providence en sa faveur, l'amour-émotion

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 250.

doit se contenter de rayonner dans ces petits foyers de charité créés par les grands mystiques.

Or, vu le nombre restreint de ces foyers, force est de constater que leur émotion reste insuffisante pour entraîner l’humanité entière dans leur élan. Telle est l’autre raison de l’échec de l’élan. Faut-il, dès lors, penser que l’élan *d’amour* est condamné à disparaître de la vie ? Dans son optimisme, Bergson fait résider la force mystique dans sa patience et son espérance. Il demeure convaincu que les hommes les plus réticents finiront par adhérer à l’amour s’ils découvrent leur essence commune. Il affirme : « *Si quelques-uns suivent, et si les autres se persuadent qu’ils le feraient à l’occasion, c’est déjà beaucoup : il y a dès lors, avec le commencement d’exécution, l’espérance que le cercle finira par être rompu* »¹⁸⁰. Tout cela n’est qu’une question de temps et de volonté, comme nous pouvons le constater, quand il déclare que « *demain la voie sera libre, dans la direction même du souffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s’arrêter* »¹⁸¹.

En attendant que les conditions matérielles soient favorables à sa propagation générale, l’élan mystique reste à l’état latent. Certes, il ne sera pas restauré immédiatement pour l’humanité entière. Mais, l’essentiel est que son appel à l’amour continue de retentir dans le monde pour gagner de plus en plus de cœurs et, au moment opportun, tous les hommes adhéreront à l’élan *d’amour* qu’elle aura diffusé. Le grand mérite des génies mystiques c’est d’avoir découvert le chemin à suivre pour retourner au principe originel de la vie, autrement dit à l’Amour. Cette découverte est à l’origine de l’élargissement de leur amour au genre humain et de la bienveillance à son égard. Ainsi, ils ont dévoilé le vrai fondement de la morale humaine, l’amour, qui sauvera l’humanité des stupidités menaçant son existence. Telle est l’essence de l’enseignement de la mystique qu’il ne faut pas perdre de vue.

L’autre raison de l’échec mystique s’explique par les dérives morales occasionnées par son ouverture à l’universalité. De fait, la nécessité de passer de la clôture à l’ouverture imposée par le contexte moral a engendré des effets contraires. Elle a abouti à une ouverture en vue de la domination des autres. Ce qui explique les guerres de conquête et les rivalités entre peuples. Or, en proposant une ouverture, la mystique visait la construction d’une fraternité universelle. Pour comprendre ce paradoxe, il faut partir de la société close et de sa morale. Selon Bergson, les contraintes de la morale close ont conduit à une inversion de la tendance naturelle de la vie, autrement dit au passage de l’amour à la haine.

Si la morale est voulue par la nature, qui veille précieusement à la conservation de la vie, c’est parce qu’elle contribue à son maintien. Elle est prête à intervenir si le besoin se ressent, d’où la création de nouveautés chaque fois que la vie est menacée par des dangers physiques ou par des immoralités. En ce sens, la création de nouvelles espèces et de nouvelle morale par la mystique s’explique par l’intervention de la nature, ainsi qu’en témoigne notre auteur : « *Pour peu que l’intelligence ait dérangé l’instinct, vite il faudra qu’elle [la nature] s’emploie à remettre les choses en place et à*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 333.

défaire ce qu'elle a fait »¹⁸². Ce qui revient à dire que l'intelligence peut représenter aussi un obstacle à l'évolution de la vie. C'est le cas par exemple quand elle s'attache à la matérialité au risque de se détourner du sens de la vie, que le mystique vient rétablir.

Par ailleurs, l'appel mystique pour l'ouverture universelle dépasse la nature. Elle n'est pas le fruit d'une variation naturelle, comme le laisse entendre Bergson : « *L'humanité ne se fût pas modifiée, au point qu'une société unique, embrassant tous les hommes, apparût comme possible* »¹⁸³. L'ouverture n'est ni imposée ni prévue par la nature, bien qu'elle l'ait rendu possible. En d'autres termes, la nature a doté l'espèce humaine d'un instinct guerrier, mais sans viser l'extinction de sa vie. C'est la raison pour laquelle elle laissait la porte ouverte à une éventuelle solution pour dépasser cet instinct guerrier, cette solution n'étant rien d'autre que l'ouverture des clôtures établies par les hommes. L'ouverture mystique contribue justement à l'effort de la nature pour contrecarrer tout danger intellectuel. Bergson explique : « *Des menaces de guerre peuvent déterminer plusieurs petites sociétés à s'unir pour parer au danger commun* »¹⁸⁴.

La guerre illustre la fonction disruptive de l'intelligence que la nature cherche à contenir en inspirant à la société close l'union avec d'autres pour se défendre. Bruno Karsenti résume avec concision ce danger quand il affirme que « *l'individu, source autonome d'actions, imprime à l'espèce des variations telles qu'elle en vienne à se disloquer* »¹⁸⁵. D'une certaine façon, cette affirmation, ce commentateur met bien en évidence le paradoxe de l'intelligence, cette faculté d'invention pour continuer l'effort créateur de la vie, faculté qui paradoxalement parvient à remettre en cause cet effort créateur dont elle est issue. Il voit en l'intelligence le grand perturbateur du processus moral de l'humanité. Une question demeure : comment expliquer la formation de la fonction disruptive de l'intelligence ?

3.1.4.3. De la mystique à la mysticité de la vie dans la pensée bergsonienne

La fonction disruptive de l'intelligence vient sans nul doute de la mysticité que Bergson établit et sur laquelle il s'appuie pour fonder sa nouvelle morale. En réalité, l'appel des mystiques fait écho à la mysticité du philosophe lui-même. Précisons que par mysticité, nous entendons la place prépondérante que le philosophe accorde au sentiment d'amour dans sa théorie morale, conception qu'il expose sommairement à la fin du dernier chapitre de l'ouvrage *Les deux sources*¹⁸⁶. Nous dirons même que la mystique chez lui n'est qu'un moyen de propagation de cette mysticité. C'est là une des difficultés de la conception bergsonienne de la mystique. Il nous semble

¹⁸² *Ibid.*, p. 95.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁸⁵ Introd. de Karsenti BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 31.

¹⁸⁶ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 253.

que le philosophe propose une mysticité qui lui est spécifique, en faisant de l’amour le sens de la vie et le fondement moral, mysticité qu’il appuie sur le mysticisme classique dans sa démonstration.

Ces deux formes de mysticité, qui se côtoient dans sa réflexion morale, sèment une grande confusion dans l’esprit du lecteur. Mais Bergson reste logique dans sa pensée puisqu’il utilise la mysticité religieuse comme méthode, conjuguant ainsi les deux facultés de connaissance, l’intuition et l’intelligence, dans sa réflexion morale. Plus précisément, il considère la mystique comme l’étape où « *la frange de l’intuition qui entoure l’intelligence s’élargit assez pour s’appliquer tout le long de son objet* »¹⁸⁷. Parce que le retour à l’élan originel ne peut s’opérer que par l’instinct intuitif entourant l’intelligence, notre philosophe fait correspondre l’intuition mystique à ce retour intuitif. De ce retour à la source de la vie, surgit la nouvelle force qui embrasera l’humanité entière : l’amour ou *élan d’amour*.

Son choix de l’amour comme principe moral justifie la différence de nature d’avec les autres formes d’amours filial, paternel, maternel, conjugal, patriotique, etc. Certes cette distinction n’est pas exempte de critique puisque l’amour universel peut naître à partir d’un amour particulier. Mais ce qui importe pour Bergson, c’est la conversion de l’âme et des tendances naturelles, c’est-à-dire leur passage de l’émotion naturelle à l’émotion supra-naturelle embrassant l’humanité entière, ce qui fait dire à Florence Caeymaex que l’émotion, plus précisément l’amour, « *est ce par quoi l’espèce humaine sort des mains de la nature et s’affirme comme création de nouveauté* »¹⁸⁸. On comprend mieux l’intérêt bergsonien pour la notion chrétienne d’amour-charité, fondement de l’éthique chrétienne, qu’il assimile à l’*émotion supra-intellectuelle*, fondement de sa propre morale.

À l’examiner de près, cette nouvelle morale, la morale de l’amour, n’est pas une invention de la nature, mais plutôt la sienne. Dans le même ordre d’idées, la création d’une société unique ou *humanité divine*, finalité universelle, qu’il considère comme un rêve, renvoie à son rêve personnel pour l’humanité. Pour le démontrer, notre auteur pousse à bout son parallélisme entre la création de la vie et celle de l’amour. Il déclare :

« *De même qu’il s’est trouvé des hommes de génies pour reculer les bornes de l’intelligence, et qu’il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu’il n’avait été possible de donner tout d’un coup à l’espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s’en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l’humanité en général dans un élan d’amour* »¹⁸⁹.

Ce parallélisme entre l’évolution de la vie et celle de l’amour lui permet d’ailleurs de remonter aux origines même de la vie et d’y greffer l’*élan d’amour*, légitimant ainsi son statut de principe et de fondement moral. Ce statut attribué à l’amour le hisse au-dessus de la nature et fait de lui le seul garant du respect et de l’égale dignité des hommes.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸⁸ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 97.

En définitive, que retenir du besoin de “supplément d'âme” ? Il correspond à l'urgence d'élaborer une nouvelle morale capable de vaincre la matérialité qui empêche l'homme de vivre en paix et en harmonie avec ses semblables. En effet, Bergson reste convaincu que la vraie morale doit être fondée sur le sens même de la vie. Elle doit contenir les intérêts égoïstes et matérialistes qui n'engendrent qu'immoralités et souffrances. Il voit d'ailleurs dans les guerres du XX^e siècle un conflit entre la puissance morale et la puissance matérielle. On peut aisément deviner que la puissance morale est incarnée par la France, comme en témoignent ses discours de guerre, et la puissance matérielle par l'Allemagne. Autrement dit, son pays incarne le modèle d'une civilisation aux valeurs universelles méritant d'être propagées, alors que son adversaire incarne la barbarie. C'est là l'argument majeur qu'il convoqua pour persuader Wilson, le président américain, de s'allier à la France lors de la première guerre mondiale.

Mais, avec le recul philosophique, il finit par se rendre à l'évidence de la vraie nature humaine. Dans l'humanité, en effet, la barbarie comme la civilisation sont deux états de développement jamais acquis à l'avance, ni une fois pour toutes, ce qui le conduit à repenser la morale en partant de cette conviction. Pour ce faire, il propose de remonter à l'origine de la vie pour saisir la source de toute moralité. C'est dans cette optique que la mystique lui sert d'instrument pour rappeler l'existence d'une réalité spirituelle et universelle fondant la vraie morale. Par la même occasion, il rétablit la spiritualité évacuée de la philosophie française. Dès lors, Bergson se fait le messager qui veut délivrer ses concitoyens de l'obscurantisme. Parce que la solution efficiente face aux stupidités humaines dépend de cette spiritualité, il la restaure et la prolonge par sa théorie morale de l'amour.

3.2. LA REFONDATION BERGSONIENNE DE LA MORALE

Dans la pensée de Bergson, toute l'histoire religieuse et politique peut contenir dans sa théorie morale qui présente l'amour comme le vrai principe, établissant ainsi une relation étroite entre l'amour et la morale. Il faut dire que chez lui le problème du fondement de la morale et de la religion, problème élargi à la politique, fait appel à une refondation métaphysique qui correspond avec sa métaphysique de l'amour. Contrairement à ses devanciers, en particulier Kant, Bergson préfère déduire le principe moral de l'expérience, ce qui explique qu'il s'appuie sur des expériences morales, religieuses, mystiques et politiques. De son étude, il conclut que l'amour est le principe suprême de la moralité, capable d'établir des relations humaines vraies, pacifiques et durables. La morale fondée sur l'amour devient indubitablement juste et efficiente, parce que garante de la liberté, de l'égalité et de la dignité de tous les hommes.

Cette morale de l'amour favorise d'ailleurs la création d'une fraternité universelle : *l'humanité divine*. Parce que tous les hommes sans exception, du premier au dernier vivant, sont issus d'un élan originel d'amour, ils sont tous objets d'amour, créés par amour et pour l'amour. En un mot, leur origine, leur essence et leur destinée résident dans l'Amour. Précisons cependant qu'ils sont créés en tant que

personnalités, c’est-à-dire des consciences individuelles appelées à s’accomplir dans l’amour. Dans leur processus, elles se confronteront aux multiples obstacles de la vie. Ce sont ces obstacles qui les contraignent à bifurquer de l’*élan d’amour*, en engendrant la haine, l’ostracisme et les guerres. Ces maux, contraires à l’amour, semblent remettre en question l’idée d’un élan universel de l’amour.

Mais ce n’est là, qu’une méconnaissance de la nature de l’amour et de son corollaire l’*élan d’amour* car, en tant que principe inaltérable, il ne peut être estompé. Aussi réussit-il toujours à resurgir chez d’autres individus et à poursuivre son itinéraire. Parce que l’humanité, obsédée par les progrès spectaculaires de la technique, avait fini par oublier sa raison d’être, l’amour, elle s’est enlisée dans une convoitise mortelle. Or, l’élan créateur la veut pour la vie et l’amour. C’est pour cette raison qu’il inspire toujours des solutions pour sauver cette humanité en perdition. Ces solutions passent par certains êtres exceptionnels, les sages et les mystiques, qui ont pour mission de rappeler à l’humanité sa destinée : l’amour universel. Pourtant, son élan reste enfoui dans les profondeurs, attendant son heure pour embraser l’humanité entière.

Quelle est cette heure ? Arrivera-t-elle un jour ? Pourquoi l’humanité a-t-elle dévié de l’*élan d’amour* ? La société a-t-elle échoué dans sa morale ? Quelle morale aidera l’humanité à vivre dans la fraternité. Voilà autant de questions qui articuleront notre analyse de la morale bergsonienne de l’amour.

3.2.1. La nouvelle méthode pour penser la morale

Si la nécessité d’une morale pour l’humanité demeure incontestable, la question de la méthode divise les théoriciens. Pour Bergson, il est même urgent de trouver une méthode objective pour mener la réflexion morale car, pense-t-il, l’échec de la morale classique est lié à sa méthode demeurée trop intellectualiste pour convaincre les hommes. Ce constat le conduit d’abord à résoudre la question méthodologique, avant d’élaborer sa propre théorie morale. Vers la fin du premier chapitre de l’ouvrage *Les deux sources*, il expose brièvement cette nouvelle méthode. D’ailleurs, pour lui, c’est là le grand mérite de cet ouvrage, comme il l’affirme dans son d’indignation contre Loisy.

Cette méthode, permettant « *d’aller chercher l’expérience à la source [...] de remonter le courant de l’existence jusqu’à sa source première qui est la vie* »¹⁹⁰, c’est sa méthode intuitive philosophico-mystique. En scrutant l’épistémologie bergsonienne, en effet, nous retrouvons son intuition philosophique prolongée par l’intuition mystique comme seule méthode pour penser la source de la morale : l’amour. Ce qui confirme que sa morale de l’amour n’est que le prolongement de sa métaphysique. Plus exactement, sa théorie morale et sa théorie métaphysique de l’amour constituent les deux versants de sa pensée de 1932. Sa nouvelle méthode qu’il présente pourtant comme le cœur de l’ouvrage *Les deux sources*, il l’expose brièvement. Mais, la

¹⁹⁰ Cf. texte de Camille de Bello, o.p. dans WORMS F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle, op. cit.*, p. 138.

place prépondérante qu'il lui accorde nous oblige à nous attarder sur la démarche et sur les hypothèses majeures de sa démonstration.

3.2.1.1. **Un raisonnement par l'absurde**

Au premier abord, l'élaboration de la méthode bergsonienne pour penser la morale se perçoit comme une entreprise complexe. Bergson opère une synthèse de plusieurs méthodes. Il déclare :

« *La vérité est qu'il faut procéder par tâtonnement et recoupement, suivre à la fois plusieurs méthodes différentes dont chacune ne mènerait qu'à des possibilités ou des probabilités : interférant entre eux, les résultats se neutraliseront ou se renforceront mutuellement ; il y aura vérification et correction réciproque* »¹⁹¹.

Cette méthode à la charnière de la biologie, de la mystique, de la philosophie, de la sociologie, en un mot, de toutes les sciences humaines embrasse un champ très vaste. En fait, sa réflexion morale part de la nature à Dieu, et de Dieu à l'homme en passant par la biologie, la philosophie, la mystique et la religion. Elle embrasse le réel et le transcendant, ce qui explique sa méthode atypique qui doit suivre le processus dynamique de la vie depuis les origines jusqu'à son accomplissement. En ce sens, le philosophe pense la morale comme un processus et non comme un ensemble de lois fixant les codes de conduites. On comprend dès lors que sa réflexion morale suive l'évolution vitale, en mettant l'accent sur les interactions individuelles et sociales.

Pour remonter à l'origine de la sociabilité et de l'immoralité qui gangrène l'humanité du XX^e siècle, Bergson part de l'idée d'une nature idéale avec une morale pure, c'est-à-dire non modifiée par l'homme civilisé, et pose un raisonnement par l'absurde, comme il en témoigne :

« *La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme pour la propagande et par l'exemple : l'effet, une fois, obtenu compléterait rétrospectivement sa cause ; des sentiments nouveaux, d'ailleurs évanouissants, susciteraient la législation nouvelle qui semblait nécessaire à leur apparition et qui servirait alors à les consolider* »¹⁹².

Le constat qui se dégage est que sa démonstration part d'un état fictif pour aboutir à l'élaboration de la morale fondée sur l'amour, émotion révélée par la mystique. Et même la mystique, dans sa pureté qu'il fait coïncider avec la vraie morale, n'a jamais existé. Autant dire que Bergson élabore sa théorie morale à partir de concepts fondamentaux, tels qu'émotion, élan, amour, mysticité, etc., qui constituent la charpente de sa théorie de l'amour. Précisons que l'élan qui traverse l'humanité pour aboutir à la morale nouvelle n'est autre que l'*élan d'amour*, puisque Bergson a dépassé la dimension biologique que l'*élan vital* illustrait, pour se

¹⁹¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 292.

¹⁹² *Ibid.*, p. 78.

consacrer à la dimension morale où le concept d'*élan d'amour* joue le même rôle que l'*élan vital* dans sa philosophie de la vie.

Son analogie entre les deux élans, celui de la vie et celui de l'amour, explicite le processus évolutif de l'amour, essence universelle, sur lequel se fonde la vraie moralité. Ce qui justifie son choix de la métaphysique l'amour comme le soubassement de sa morale. Ainsi, l'une ne peut se comprendre sans l'autre. Bergson pouvait même s'arrêter à la métaphysique de l'amour et en déduire une morale. Mais, par souci de transparence, il préfère exposer sa propre méthode pour asseoir sa morale.

Cette méthode pour penser le fondement moral se veut d'abord métaphysique et positive, car l'auteur entend le saisir par l'expérience, avant de le conceptualiser. Partant de l'expérience humaine, il cherche à saisir les forces qui poussent la volonté à agir moralement. Il déclare : « L'obligation, comme on pourrait le croire, n'est pas descendue d'en haut, c'est-à-dire d'où les maximes sont déduites ; elle est remontée d'en bas, je veux dire du fond des pressions, prolongeables en aspirations, sur lequel la société repose »¹⁹³. Ainsi, il comptait partir du vécu de certains hommes, les soldats pendant la première guerre mondiale, pour remonter au fondement moral.

Or, force est de constater qu'il commence par poser des hypothèses, celles de clôture et d'ouverture. Ce qui revient à dire sa démarche consiste à déduire la réalité d'un état idéal, démarche que nous assimilons à un raisonnement par l'absurde. Pour mieux la comprendre, il convient d'examiner les hypothèses de clôture et d'ouverture qui lui servent de support dans son raisonnement.

3.2.1.2. **Les hypothèses de clôture et d'ouverture**

Le problème de la clôture et de l'ouverture qui sous-tend la pensée bergsonienne de l'amour, se dessine aussi en toile de fond de sa théorie morale. De fait Bergson présente l'amour comme un élan universel qui progresse en oscillant entre la clôture et l'ouverture. Cette polarisation de l'amour justifie d'ailleurs sa portée morale chez Bergson. Cependant, il convient de noter que ces hypothèses, ou dualisme clos/ouvert, font l'objet d'amalgame, voire de contresens, qu'il convient de dépasser pour mieux saisir sa morale.

Rappelons d'abord que la pensée bergsonienne débouche sur une polarisation. Le philosophe y fait évoluer toutes les tendances et déterminations de la vie entre deux extrémités : amour clos/amour ouvert, société close/société ouverte, morale close/morale ouverte, mais ne les oppose nullement, contrairement à ce qu'attestent certains de ses commentateurs, en particulier les sociologues Albert Bayet et Georges Gurvitch¹⁹⁴. De l'avis de ces derniers, Bergson oppose le clos et l'ouvert et les conçoit comme des entités inconciliables. Ainsi, leur thèse réduit sa pensée à un dualisme que lui-même rejette. Dès lors, comment définir les notions de clôture et d'ouverture pour concilier ce dualisme ?

¹⁹³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁴ Cf. Dossier critique dans *Ibid.*, p. 597, ss.

Dans sa métaphysique, la clôture désigne toutes les pratiques, qu'elles soient morales, religieuses ou politiques, non-fondées sur l'amour universel, parce qu'étant soumises à une logique d'action interne limitée aux groupes restreints. Cette limite, qui implique une hostilité virtuelle à l'égard des étrangers au groupe, fait appel à une ouverture pour endiguer toute hostilité ou tout ostracisme, dont les conséquences ne peuvent qu'être humainement déplorables. Selon Bergson, la situation du XX^e siècle, qui impulsa sa quête morale, correspond à un état de clôture faisant appel à une ouverture.

Pour éviter de sombrer dans le pessimisme face aux tribulations humaines, il préfère penser la morale à partir d'hypothèses. En fait, la démarche bergsonienne consiste à partir « *d'une fin qui ne serait que provisoire et qui exigerait par conséquent un effort sans cesse renouvelé* »¹⁹⁵ pour atteindre la source morale. Cette fin provisoire c'est l'amour clos qui fait appel à un effort continu de création, pour ramener l'humanité à sa destinée finale : la fraternité universelle. Ainsi, cet état de clôture renvoie à un état fictif qui met en exergue les paradoxes de l'humanité soumise aux seules lois naturelles, état qui contraste avec celui d'ouverture.

Aussi entend-il par l'hypothèse d'ouverture, d'où il fait découler les notions de justice, de liberté et d'égalité, toutes les pratiques visant l'amour universel, autrement dit l'amour du genre humain. Cette ouverture aboutit à la construction d'une fraternité englobant l'humanité entière. Parce que l'amour originel, qui s'actualise dans le cours de l'histoire et progresse vers son accomplissement, ne peut se contenter de groupes et sociétés restreints, il doit les dépasser et créer une fraternité universelle. Or, ce dépassement ne peut s'opérer que si l'amour gagne tous les cœurs. Mais, vu le contexte historique marqué par les guerres et les hostilités de tout sorte, l'humanité semble plus disposée à la clôture qu'à l'ouverture, à la haine qu'à l'amour du genre humain.

Dans la logique bergsonienne, en somme, le clos et l'ouvert se présentent comme deux pôles entre lesquels l'homme doit choisir, et de son choix dépend l'orientation de sa vie. Pour autant, si paradoxal que cela puisse paraître, Bergson ne les oppose pas. Il les pense dans une relation dynamique et une logique de l'altérité. Parce que la vie s'explique à partir du principe de différenciation, toutes ses déterminations parfois contradictoires, comme le clos et l'ouvert, peuvent s'inscrire dans une polarisation dialectique. D'ailleurs, le philosophe préfère l'image de la spirale pour illustrer la négation et le dépassement constant qu'opère l'homme tout au long de l'évolution.

Ce dualisme clos/ouvert ne renvoie pas à deux états s'excluant mutuellement, mais à deux états qui alternent en permanence dans l'histoire, visant des formes de plus en plus élevées. C'est en ce sens qu'il fait remarquer que « *la société close s'est toujours constituée en se refermant après s'être momentanément ouverte* »¹⁹⁶. Cette assertion infirme la critique de Gurvitch¹⁹⁷ stipulant que Bergson n'admet aucun passage

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹⁷ Cf. « La théorie sociologique de Bergson » cité dans le Dossier critique dans *Ibid.*, p. 613.

possible entre une société close et une société ouverte. Ce qui est contraire à sa perspective, car toute société vit dans la tension permanente du désir de dépasser les clôtures. Autrement dit, elle alterne entre l’ouverture et la fermeture qui, toutes deux, conditionnent son progrès. Parfois, elle fait des bonds, parfois elle échoue ; mais chaque fois qu’elle réussit à briser une clôture, son élan progresse un peu plus vers sa finalité. D’où nous concluons que le processus d’ouverture ne s’opère pas une fois pour toutes.

Bien que la société humaine, ou l’*humanité humaine*, soit encore loin de son accomplissement, c’est-à-dire de la création d’une *humanité divine*, elle s’y rapproche tout de même. En outre, ce sont là les deux types d’humanité : l’*humanité humaine* et l’*humanité divine*, qui incarnent respectivement la clôture et l’ouverture. Entre ces deux extrémités, Bergson conçoit une étape intermédiaire : la société mixte qui correspond à la société réelle, c’est-à-dire à la sienne, où les deux tendances s’entremêlent. Ainsi, dans sa philosophie, la “mixité” peut être pensée comme une différence ontologique qui concilie deux tendances contraires : l’actuel et le virtuel. De manière plus explicite, disons que la société mixte comporte une part d’*humanité divine*, en tant que virtualité, et d’*humanité humaine* comme une actualité habitée par la tension virtuelle, mieux encore un état de clôture dominé par la tension d’ouverture.

3.2.1.3. *La tension entre clôture et ouverture comme expression de la finitude de l’élan d’amour*

3.2.1.3.1. *De la société close à la société ouverte*

L’humanité a donné progressivement naissance à la forme de société la plus élevée. Autrement dit, sa vie sociale a aussi connu une évolution réelle, c’est-à-dire des progrès et des transformations profondes. Elle est passée de la forme sociale la plus élémentaire à la société civilisée, de la société close à la société ouverte. Mais quelle distinction Bergson fait-il entre ces deux formes de vie sociale ?

La société close représente la société naturelle dominée par l’instinct primitif qui pousse les hommes à la cohésion sociale pour leur survie. En ce sens, elle semble analogue à la société animale orientée par l’instinct vers la finalité de l’espèce. Cependant, à cause de l’intelligence, la société humaine se distingue de la société animale qui reste une simple réalité biologique régie par des lois mécaniques. Pour Bergson, il n’a jamais existé d’homme sans intelligence ni sans société. Même à l’état rudimentaire, l’intelligence détermine l’orientation sociale de l’humanité depuis ses débuts. D’où sa conviction que la société est l’apanage de l’homme. Parler de “société animale” c’est utiliser un langage métaphorique.

Cette précision permet de clarifier le sens du concept “primitif” qu’il attribue à la première forme de société humaine. Contrairement à la sociologie qui oppose le primitif au civilisé, pour Bergson, « *le primitif est disponible comme une attitude mentale*

cohérente qui peut faire retour à la conscience du civilisé en cas de danger »¹⁹⁸. Cette conception du primitif en fait un état latent qui se retrouve aussi bien dans les sociétés peu évoluées, que dans les sociétés plus civilisées. Ainsi, le civilisé demeure un primitif latent, puisqu'il conserve en lui l'instinct naturel auquel il peut recourir à tout moment, surtout en cas de danger. En termes bergsoniens, nous dirons que l'état naturel demeure sous le vernis de la civilisation. Ce qui nous autorise à penser qu'il peut, à tout moment, se laisser dominer par l'instinct. On comprend mieux la comparaison de Bergson qui stipule que « *le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissances et d'habitudes, qu'il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient* »¹⁹⁹. Cette affirmation nous édifie davantage sur la différence entre le civilisé et le primitif qu'il ne faut pas confondre avec le barbare, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer.

Chez Bergson, l'attitude primitive ne renvoie pas à la barbarie, au sens premier du mot, c'est-à-dire au sauvage qui n'est autre que l'animal, puisque le primitif est un être social et intelligent radicalement différent de l'animal. Il est soumis à des obligations sociales différentes des nôtres. De fait, la nature dispose tout homme à une sociabilité restreinte, autrement dit à une société close organisée en vue d'un intérêt naturel, à savoir la conservation de la vie et la sécurité, les deux finalités que Bergson assigne à la société naturelle. Cette organisation sociale et morale impose la solidarité uniquement entre les membres. Cette exclusivité laisse deviner que la société close ne bannit ni l'ostracisme, ni l'indifférence envers les étrangers. En d'autres termes, la clôture sous-tend une hostilité virtuelle, puisque sa morale ne s'applique qu'à l'intérieur du groupe.

En somme, la société close, voulue par la nature et composée d'êtres intelligents, dispose de la liberté de choisir sa propre organisation sociale. Mais, en réalité, cette liberté se limite au cercle restreint, car son organisation ne vise que le maintien de la pression sociale, c'est-à-dire l'obligation morale chez les membres du groupe. Pour atteindre son objectif, la société close s'appuie sur des institutions, qu'elles soient religieuses, morales ou politiques, pour résister au danger de l'intelligence qui la menace en permanence de dissolution. À ce propos, Florence Caeymaex fait remarquer que les institutions sont justement faites « *pour une société close, c'est-à-dire : un tout déterminé et limité dont la discipline assure la cohésion interne et la défense contre les menaces extérieures* »²⁰⁰. Notons au passage que l'homme est naturellement porté à la résistance face à l'obligation sociale. Bergson va même plus loin en soulignant que « *le mécontentement est congénital* »²⁰¹ chez lui. Ce mécontentement le pousse toujours à la quête de transformations dont dépend son progrès. C'est cette ambition qui a suscité en lui l'aspiration de dépasser l'intention de la nature : le besoin d'une société ouverte qui, dans un premier temps, dégénère malheureusement en guerres de conquête et de domination au XX^e siècle.

¹⁹⁸ Cf. Note 55 dans *Ibid.*, p. 382.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 215.

²⁰¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 293.

Or, l’ouverture aux autres devait aboutir à la création d’une société ouverte, opposée à la société close, qui correspond à une fraternité universelle unissant tous les hommes. Comme telle, elle représente un idéal de vie difficile à réaliser. Seules quelques âmes d’élite essaient, selon Bergson, de la matérialiser, mais non sans difficulté. En effet, la société ouverte se construit progressivement à travers des individualités exceptionnelles, notamment les mystiques. Ces derniers coïncident avec l’effort créateur de la vie pouvant entraîner le reste des hommes à leur suite. D’où la vocation des mystiques : conduire l’humanité à son accomplissement, c’est-à-dire la construction d’une société universelle. Pourquoi le besoin d’ouverture à l’universel alors que la nature a voulu des sociétés closes ?

Parce que ces dernières sont confrontées, tout au long de l’histoire, à différents obstacles, elles assistent au risque grandissant d’extinction de la vie même. De là, est né le besoin de dépasser cette sociabilité close devenue un danger pour l’humanité. Plus précisément, cette sociabilité au service de la vie a fini par pousser des hommes et des sociétés au repli sur eux-mêmes, laissant libre cours à l’hostilité, ce qui explique toutes les guerres et haines qui affligent l’humanité. Aussi, assiste-on à une déviation humaine de l’élan originel de l’amour. D’où le besoin de dépasser la clôture, en appelant à une ouverture universelle par un effort de retour à l’élan originel. Les mystiques représentent justement ces individus qui, par leur retour à l’*élan vital*, reprenne l’*élan d’amour* menacé d’extinction pour le continuer.

En conclusion, précisons que ces deux types de sociétés, close et ouverte, n’ont jamais existé²⁰² dans leur originalité. Bergson même souligne avec insistance que la société purement instinctive n’a jamais existé dans l’histoire de l’humanité, ni n’existera la société ouverte dans l’avenir. De fait, la première société est une réalité fictive qui contraste avec la seconde qui renvoie à la destinée universelle. Autant dire que la vraie société ouverte demeure un idéal de vie et d’amour que l’humanité n’atteindra jamais. Toutefois, elle s’achemine de manière asymptotique vers son accomplissement. Les hypothèses de travail de Bergson traduisent cette tendance.

Dans le concret, il n’existe que deux formes de sociabilité : la société instinctive et mécanique symbolisée par les colonies d’animaux grégaires et la société intelligente, celle des hommes. La première forme peut renvoyer d’une certaine manière à une société primitive. En ce sens, elle peut désigner une société humaine peu évoluée et la société intelligente à une forme supérieure. Cette analogie permet à l’auteur de *L’évolution créatrice* de saisir les caractéristiques fondamentales de la société humaine qui, contrairement à la société animale, reste soumise à deux facteurs influents : la variabilité et l’intelligence. Ces deux éléments inhérents à son être font de toute société humaine une société instinctive et intelligente, mais à des degrés différents, capable modifier son penchant naturel. Parce que l’humanité jouit d’une liberté d’action, celle-ci lui permet de donner différentes directions à son processus de socialisation. Au-delà de ces deux formes de vie sociale, Bergson entrevoit deux types d’amour déterminant la moralité de chaque groupe : l’amour clos et l’amour ouvert.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 85.

3.2.1.3.2. *Amour clos et amour ouvert : deux principes d'action et de relation*

Dans la théorie bergsonienne, le concept d'amour comporte des différences suivant son domaine d'application. La distinction entre société close et société ouverte met en évidence deux types d'amour : *l'amour clos* et *l'amour ouvert*. De même qu'il y a une différence de nature entre la plante et l'homme issus du même *élan vital*, de même il y a une différence de nature entre l'amour de la société close et celui de la société ouverte. Pour autant, ces amours ne doivent pas se concevoir en termes d'opposition, mais dans une dynamique dialectique parce qu'étant issus du seul et même élan originel de l'amour à différente époque de son processus. Ainsi, chaque type d'amours correspond à une tendance de cet élan originel. Il devient clos, si l'élan se déploie dans un groupe restreint ; il devient ouvert, s'il embrasse l'humanité entière. Comment Bergson les définit-il ?

L'amour clos, c'est-à-dire le sentiment naturel, unit les êtres humains ayant des liens de parenté ou appartenant à la même sphère sociale ou politique. Cet amour instinctif ne s'applique qu'aux groupes partageant un intérêt commun. Ce choix d'une catégorie déterminée de personnes rend cet amour exclusif, parce que portant sur un nombre restreint d'individus et, par conséquent, implique une exclusion. D'où la synthèse bergsonienne : « *C'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit* »²⁰³. En termes plus explicites, cet amour clos engage l'individu à chérir particulièrement les membres de sa communauté, mais n'interdit pas de haïr les autres. Cet amour naturel est indéradicable en l'homme. Même devenu civilisé, il garde ce penchant naturel. Devant certaines situations, c'est cet amour instinctif qui lui dicte la conduite à adopter. L'éducation cherche à corriger ce penchant, en apprenant à aimer tous les hommes, mais ne l'annihile pas. Ce qui revient à dire que la société invite l'homme à élargir simplement son amour clos à tous ses semblables.

La différence de nature qu'établit le philosophe entre les deux formes d'amour, close et ouverte, rend cet élargissement impossible. En effet, l'amour ouvert ayant pour objet le genre humain, visant donc l'universalité, n'est pas naturel en l'homme. Ce dernier l'acquiert par l'apprentissage ou par l'imitation, comme le confirme Bergson : « *Aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis* »²⁰⁴. Chez lui, l'amour ouvert se dévoile par l'intermédiaire de personnalités extraordinaires ayant découvert son origine. Cependant, il ne dépend ni de l'humanité, ni ne se réduit à la morale, car il les dépasse. De fait, la morale n'est qu'un moyen permettant d'atteindre et de se laisser envahir par l'amour universel. Elle invite l'homme à demeurer dans cet amour en lui fixant des règles de conduites appropriées. Mais, même si celles-ci venaient à disparaître, l'amour subsisterait.

En outre, ce qui importe le plus dans le dualisme amour clos/amour ouvert c'est la question du passage de l'un à l'autre. Pour Bergson, ce n'est pas par un

²⁰³ *Ibid.*, p. 28.

²⁰⁴ *Ibid.*

simple élargissement que l’on peut passer du clos à l’ouvert, de l’amour de la patrie et de la famille à l’amour du genre humain. La différence entre eux explique que l’on ne peut passer de l’amour comme sentiment naturel à l’amour ouvert « *par une dilation de soi* »²⁰⁵. Le premier amour se contente de cercles restreints, tandis que le second est une émotion qui relie un individu à l’autre, jusqu’à embrasser l’humanité entière. Jankélévitch commente ce passage en ces termes :

« *Entre l’humanité et les divers groupements nationaux et domestiques, le rapport est le même qu’entre le tout et la partie : une partie se compare à une autre, mais non pas au tout ; or, l’humanité, par définition, est le tout. Pour aimer l’humanité, pour passer “à la limite”, il faut donc une décision soudaine, une conversion, une “métabole”* »²⁰⁶.

Ainsi le passage de la clôture à l’ouverture universelle ne s’effectue que par un bond, comme l’illustre le processus de *l’élan d’amour*. En effet, si l’on s’appuie sur ce processus, l’amour se dévoile *a posteriori* comme un acte simple constitué d’une multiplicité infinie d’efforts. Il passe des cercles familial, social et patriotique à l’ouverture universelle par l’apparition soudaine des mystiques, comme des étoiles filantes dans la vie. Ce passage devint plus explicite avec sa théorie morale où les deux formes d’amour donnent deux orientations radicalement opposées : une morale close et une morale ouverte.

3.2.1.3.3. Les deux tendances de la moralité : clôture et ouverture

Bergson fait de l’amour clos et de l’amour ouvert des principes moraux avec des portées divergentes. L’amour clos engendre une morale close et l’amour ouvert une morale ouverte. Nous porterons d’abord notre attention sur la morale close impulsée par l’amour clos, parce qu’elle fait cohabiter la moralité et l’immoralité, l’amour et la haine. En effet, l’auteur des *Deux sources* part de cette morale close pour déduire l’existence d’une immoralité virtuelle implicite à toute clôture. Tout se passe comme si, dès ses débuts, *l’élan d’amour* contenait une hostilité virtuelle, qu’il cherchera à dépasser par la suite. Ou encore, qu’il ouvre une brèche à l’immoralité qui le déstabilisera à son tour. Ici, tout porte à croire que Bergson transpose l’hypothèse darwinienne de la lutte pour la survie dans sa théorie morale, pour expliquer le besoin de dépassement de la morale close par la morale ouverte. En insérant une tension conflictuelle à l’intérieur de *l’élan d’amour*, tension née de la coexistence de l’amour et de la haine virtuelle, il introduit l’immoralité symbolisée par les guerres et rivalités étatiques dans le processus d’amour de l’humanité. D’où naît l’urgence de déraciner cette haine virtuelle, en passant de la morale close à la morale ouverte.

Tout l’enjeu de notre thèse sur *l’élan d’amour* réside dans le passage de la morale close à la morale ouverte et plus généralement de la clôture à l’ouverture universelle de l’amour, passage qui doit s’opérer sans rupture pour sauvegarder l’unité ontologique établie à partir de *l’élan d’amour*. Pour mieux le saisir, il convient d’élucider les caractéristiques de chaque morale en commençant par la première : la morale close.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 34.

²⁰⁶ JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson, op. cit.*, p. 185.

Au premier abord, cette morale a pour but la conservation individuelle et sociale. Elle est garante de l'intérêt de l'individu et de la société. Pour ce faire, elle doit maintenir la cohésion sociale en obligeant tous les individus à se soumettre aux exigences sociales. De ce point de vue, elle correspond à la morale d'une société naturelle, ou encore celle d'une nation dictée par l'amour ou l'intérêt commun du groupe. Henri Hude voit un exemple de cette morale close chez Bergson lui-même, quand il justifie son refus d'adhérer au catholicisme par sympathie et solidarité avec ses coreligionnaires juifs. Il écrit : « *Il faut même souligner ce que cette décision a de caractéristique. Il ne s'agit sans doute que faiblement d'une sorte de mouvement instinctif ou de réaction viscérale : voilà qui relèverait seulement pour Bergson de la morale close* »²⁰⁷.

Cette morale close se présente comme un ensemble de devoirs imposés à tous les membres de la même manière, c'est pourquoi Bergson la qualifie d'obligation impersonnelle et générale. Tout individu en tant qu'être foncièrement social est tenu d'adhérer à cette obligation, au moins intellectuellement, car elle est fondée sur la pression sociale qui, précise le philosophe, « *n'ébranle pas la volonté* »²⁰⁸. Elle essaie de pousser l'individu à agir de manière instinctive, s'il se persuade qu'il le fait pour le bien de la société et pour son propre bien.

Si, dans son processus de socialisation, l'homme est porté vers une inclination naturelle à agir en vue de cette finalité sociale ; pourtant, il demeure naturellement réticent à l'ordre social. Il semble tergiverser sans cesse entre résistance et obéissance sociale. En termes kantien, nous dirons qu'il oscille entre l'insociabilité et la sociabilité. C'est dans cette optique que Bergson parle de clôture comme correspondant à « *l'attitude d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes* »²⁰⁹ pour désigner cette attitude, puisque l'individu semble tourner en rond entre les deux tendances sans s'ouvrir au-delà de sa société. Toutefois, cette clôture n'annihile pas la liberté individuelle. Car même si l'individu demeure tourné vers lui-même, il se sent « *évidemment libre de suivre son goût, son désir ou son caprice* »²¹⁰. Ce repliement sur soi n'est pas *a priori* immoral, car il invite l'individu à développer des valeurs comme le dévouement, le don de soi, etc.

Ce sont plutôt les conséquences de l'inflexion qui peuvent s'avérer désastreuses pour la société. Même si la société pose des devoirs *a priori* conformes aux exigences fondamentales, elle peut dans la pratique ouvrir la brèche aux dérives. De fait, des paradoxes naissent de la pratique morale, ainsi que le souligne Bergson : « *Elle dit que les devoirs définis par elle [la société] sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l'exercice s'en trouve suspendu* »²¹¹. De là, nous pouvons déduire que cette morale porte vers l'amour comme une inclination naturelle, mais n'exclut pas l'ostracisme. Ce

²⁰⁷ ÉCHIVARD J.-B., H. HUDE, et P. MAGNARD, *Philosophe au seuil d'une conversion*, op. cit., p. 95.

²⁰⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 31.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

²¹¹ *Ibid.*, p. 26.

qui explique que, dans une nation, l’amour des concitoyens n’interdit pas de haïr les autres, idée qu’illustre notre auteur en affirmant qu’en temps de guerre, « *le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites ; ils sont méritoires* »²¹². Un tel paradoxe peut se concevoir dans une morale restreinte, notamment celle de la nation, mais non dans la morale universelle.

Cette morale ouverte à l’humanité entière exclut toutes pratiques immorales envers ses semblables, c’est-à-dire envers le genre humain. Elle correspond à la morale humaine qui découle de l’amour de l’humanité entière. De ce point de vue, elle devient une morale *antinaturelle*, puisque la nature n’a voulu que des sociétés closes régies par une morale close. Contrairement à cette dernière, la morale ouverte reste une invention humaine. Elle demeure, aux yeux de Bergson, le grand « *apport du génie humain* »²¹³ incarné par les grandes personnalités morales de l’humanité : les sages et les saints. Toutefois, elles ne sont pas à l’origine de cette morale complète, mais de simples instruments qui dévoilent la source morale, en vivant de l’amour universel.

L’homme peut aussi accéder à cette morale de manière intuitive, en la tirant du fond de son âme à la lumière de la conscience²¹⁴, autrement dit, par une intuition. En réalité, l’émotion qui fonde cette morale, n’est rien d’autre que l’amour créateur de l’*élan vital* qui est à l’origine de la vie et de l’humanité. C’est pour cette raison qu’il suffit à l’homme d’un effort d’attention pour coïncider avec cet amour originel. L’expérience mystique correspond justement à cette coïncidence avec l’amour créateur qui fonde sa moralité. En effet, le mystique reste animé par cette émotion originelle qui l’impulse dans un *élan d’amour* pour l’humanité entière, amour qui le pousse à l’action pour répondre aux besoins du genre humain. Ainsi, la morale mystique, ou morale ouverte, se limite à un nombre restreint d’individus, mais reste accessible à tous ceux qui découvrent l’amour comme essence commune à tous les hommes.

Bergson donne deux exemples pour illustrer la portée de chaque morale : l’un portant sur la notion de devoir et l’autre sur celle de justice. Pour lui, en effet, la différence entre le devoir civique et le devoir humain s’inscrit dans cette logique. Le devoir envers ses concitoyens reste un devoir envers une frange de l’humanité, par conséquent, il n’inclut pas l’humanité entière. Or, le devoir envers l’humanité ne tolère aucune exclusion. D’où l’on déduit que la morale close part d’un principe relatif, tandis la morale ouverte part d’un principe universel. Quant à la notion de justice absolue, elle s’oppose à la justice naturelle, car son universalité implique l’égalité et la réciprocité entre tous les individus. Aussi, passer d’une justice naturelle, comme celle de la loi du talion— Œil pour œil, dent pour dent — à une justice universelle, en tant qu’« *affirmation pure et simple du droit inviolable, et de l’incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs* »²¹⁵, relève d’un ordre supra-naturel. De ces

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 34.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

exemples, il ressort que l'homme ne peut passer du relatif à l'absolu, de la clôture à l'ouverture universelle par un simple élargissement, mais par un nouvel élan. De manière plus explicite, disons que le passage de la morale close à la morale ouverte s'opère par un saut ou, selon les expressions de Jankélévitch²¹⁶, un "saut discontinu" ou un "bond périlleux", car il est impossible d'élargir la première jusqu'à obtenir une morale absolue, puisque leur différence est de nature.

En conclusion, la distinction entre morale close et morale ouverte n'est qu'opératoire. De fait, la morale close et la morale ouverte représentent les deux formes de moralité qui n'ont jamais existé, raison pour laquelle nous les considérons plutôt comme des hypothèses de travail permettant d'expliquer la différence entre une morale particulière et une morale universelle, et leur fondement commun : l'amour.

3.2.2. **L'amour comme fondement** métaphysique de la morale

Bergson pense la morale comme une réalité inhérente à la vie, raison pour laquelle il convient de chercher son fondement dans la nature même. Pour lui, le principe d'une morale universelle, pouvant emporter l'adhésion de tous, doit être déduit de l'essence de la vie, essence qui, par ailleurs, demeure commune à tous les hommes. Pour la saisir il faut posséder une vraie connaissance de la nature humaine et, de là, déduire la morale absolue. C'est là l'objectif de sa réflexion qui commence d'abord par une relecture de l'histoire morale de l'humanité, dans laquelle il montre que, de la forme morale primitive à la plus évoluée, le fondement demeure le même : l'amour.

3.2.2.1. *La double portée métaphysique et morale de l'amour*

Bergson accorde au concept d'amour une double portée métaphysique et morale. En ce sens, il affirme : « *Avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence* »²¹⁷. Cette émotion renvoie à l'amour qu'il présente d'une part comme la clé de voûte qui ouvre à la compréhension de l'unité de vie, unité qu'il défend déjà dans *l'Essai*. Si dans ce premier ouvrage, il s'appuie sur le concept de *durée* pour la reconstituer ; dans l'ouvrage de 1932, cette reconstitution de l'unité peut aussi s'opérer à partir du concept d'*élan d'amour*, depuis les origines jusqu'à son accomplissement avec la création d'une *humanité divine*. D'autre part, toute sa refondation métaphysique de la morale s'articule autour du concept d'*amour*. Somme toute, c'est le principe d'amour qui opère le dépassement de toute clôture, plus exactement, le

²¹⁶ JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson, op. cit.*, p. 187.

²¹⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 46.

passage de la société close à la société ouverte, de la morale close à la morale ouverte, de la religion statique à la religion dynamique, de la politique nationaliste à la politique internationale.

Cette double orientation de l’amour-émotion explique la corrélation entre sa métaphysique et sa morale de l’amour dans le livre de 1932, si l’on considère que sa métaphysique de l’amour représente sa théorie explicative de l’amour, tandis que la morale renvoie au vécu concret de l’amour, à sa mise en application par la volonté. Autant dire que la morale se définit comme une continuité de l’action humaine pour maintenir l’unité de la vie. Ainsi, de part et d’autre, c’est le même amour-émotion qui se manifeste avec une portée métaphysique et une portée morale.

3.2.2.1.1. **La portée métaphysique de l’amour** révélée par la mystique

Bergson reste persuadé que la philosophie doit s’appuyer sur la mystique pour penser la vie et la morale, mais sans s’enfermer dans la mystique. De manière plus explicite, disons que la philosophie doit s’approprier l’idée de Dieu révélée par la mystique, puis se détacher d’elle et penser le processus créateur de la vie à partir de l’essence divine : l’amour. On comprend mieux son inspiration de la mystique qui lui permet d’établir une corrélation entre création et amour d’un côté ; de l’autre, entre amour et morale. D’où l’originalité de sa démarche qui rompt avec celle des théoriciens antérieurs de la morale. Aussi, Bergson ne tarit pas d’éloges à l’égard des mystiques parce que, justement, « ils sont ouvert une voie où d’autres hommes pourront marcher [et] indiquer au philosophe d’où venait et où allait la vie »²¹⁸. De son étude mystique, il découvre que la nature divine se résume à l’amour qu’il insère dans sa quête morale.

Cette inspiration l’autorise à faire du « *sublime amour* »²¹⁹ l’essence de son principe créateur et son principe d’action. L’amour devient ainsi le fondement moral qui fait « *devenir soi-même « élan d’amour » [ou encore] devenir amour* »²²⁰, pour emprunter l’expression de Waterlot. C’est, du moins, ce qui se dégage de l’observation de l’expérience mystique, en laquelle le retour à l’élan originel laisse entrevoir une transformation incroyable de la personne en matière d’amour. Dans l’optique bergsonienne, la morale se présente de ce fait comme une création. Henri Gouhier précise à ce propos qu’« *elle est beaucoup plus que connaissance du bien ou soumission au devoir : il y a en elle création et recréation de sentiments* »²²¹. C’est dire que la connaissance divine, tirée de l’expérience intérieure, amène l’homme à changer son regard sur l’univers, sur l’humanité entière et sur lui. Car, aux yeux de Bergson, il va de soi que si l’homme découvre l’origine de l’amour du genre humain, il agira en

²¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 268.

²²⁰ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 264.

²²¹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, p. 81.

connaissance de cause. Il sera habité par la haute moralité, c'est-à-dire la morale ouverte à l'humanité entière, dépassant la morale close voulue par la nature. En effet, le sentiment humain, opposé au sentiment social, rend les hommes non seulement fiers de leur humanité, mais aussi solidaires et fraternels, comme le laisse entendre cette assertion bergsonienne : « *Vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes* »²²². Parce que cet amour universel impose à l'homme des devoirs envers tous ses semblables sans exception, au nom de leur essence commune qu'il partage avec le principe, toute obligation morale imposée auparavant par la société sociale se meut en devoirs de charité. D'où la pertinente remarque de Jankélévitch stipulant qu'avec Bergson, « *l'obligation sociale s'évapore en charité et en amour* »²²³. L'amour devient ainsi le principe d'action de l'homme épris d'amour pour l'humanité.

Cette thèse bergsonienne s'oppose à celle de Nietzsche qui fait de la haine le fondement moral. Le philosophe allemand explique ce renversement des valeurs morales à partir de l'expérience du peuple juif :

« *Voici ce qui s'est passé : de la souche de cet arbre de vengeance et de haine, de la haine judaïque – la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs [...] de cette haine sortit quelque chose du non moins incomparable, un amour nouveau, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes d'amours* »²²⁴.

Malgré cette opposition, la pensée de Bergson peut être rapprochée de celle de Nietzsche, car toutes deux tentent une conciliation entre la théorie et la pratique dans leurs réflexions morales. De plus, tous deux font de l'émotion le pivot de toute pratique et réflexion morale. Cependant, Bergson va plus loin en identifiant cette émotion morale à l'amour, qu'il considère comme le vrai principe moral. Il invite d'ailleurs toute morale religieuse, comme philosophique, à partir de cet amour-émotion pour élaborer une théorie efficiente. Sans cette conception de l'amour, toute doctrine échoue dans sa conceptualisation morale. De là, nous pouvons sans risque de nous tromper conclure que l'importance qu'il accorde au christianisme vient de son fondement éthique : l'amour-charité. C'est ce que laisse entendre son propos, quand il soutient que c'est « *par la supériorité de sa morale qu'une religion gagne les âmes et les ouvre à une certaine conception des choses* »²²⁵. En réalité, cette émotion lui vaut le statut de seule religion possédant une mystique complète.

Par ailleurs, si l'humanité s'est éloignée de ce fondement, c'est parce qu'elle a perdu les traces de l'amour-émotion. D'où l'importance de lui rappeler d'abord le processus originel de l'amour et sa participation à la genèse de la morale. Ce rappel lui permettra de comprendre que l'amour ne vient pas d'une représentation

²²² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 67.

²²³ V. Jankélévitch, 'Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson', *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p.101-117, reproduit dans Bergson, Paris, PUF, 1959, p. 182-199 cité dans le Dossier critique de *Ibid.*, p. 670.

²²⁴ NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 93.

²²⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 45.

intellectuelle, mais de la vie elle-même, plus précisément de l’énergie créatrice « *qui est le nom spirituel de l’élan vital* »²²⁶, comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron, énergie créatrice que nous jugeons plus pertinent d’appeler *élan d’amour* dans la morale bergsonienne. Comment expliquer son apport moral pour l’humanité ?

3.2.2.1.2. *La force morale de l’élan d’amour*

En partant de l’observation psychologique des soldats dans les moments tragiques de la première guerre mondiale, Bergson en tire des leçons de morale sur l’émotion. En fait, de « *la résistance morale et l’énergie extraordinaire des soldats [...] il comprit la puissance de l’émotion collective et personnelle* »²²⁷. Cette découverte de la puissance de l’émotion sera très fructueuse pour sa quête morale. Comme le fait remarquer Jean-Louis Vieillard-Baron, Bergson considère que la guerre n’est qu’un échec des idées face aux passions²²⁸. De là, il déduit que les passions sont plus efficaces que les idées et même la raison pour affecter la volonté. Par conséquent, en leur redonnant leur vraie place dans la vie, autrement dit en les orientant vers la finalité de la vie, la création d’une fraternité universelle, leur succès sera plus garanti que celui des théories morales spéculatives. Dans cette optique, il entreprend une étude des passions, en particulier l’amour patriotique poussant les soldats à sacrifier leur vie, pour en saisir la force morale. Dans son article “La signification de la guerre”, il soutient : « *L’énergie de nos soldats est suspendue, elle, à quelque chose qui ne s’use pas, à un idéal de justice et de liberté* »²²⁹

Soulignons que ce raisonnement bergsonien s’apparente à celui de Maine de Biran lorsqu’il situe la naissance de la conscience morale dans le psychisme humain. Il écrit : « *Pour que l’être sensible et intelligent soit de plus agent moral, il faut qu’il transporte pour ainsi dire son moi au sein de chaque forme semblable à la sienne, en lui attribuant un moi, une volonté, un pouvoir d’agir, des sentiments, des affections et des droits pareils aux siens* »²³⁰. Les deux philosophes s’accordent sur l’idée que l’émotion, correspondant à la sympathie chez Maine de Birane et à l’amour chez Bergson, dispose d’une force impulsive pour l’homme, ce qui explique son statut de fondement moral.

Cette émotion est inhérente à la vie, raison pour laquelle chaque individu peut la sentir et la suivre. Toutefois, elle reste limitée et virtuelle, ce qui explique son besoin d’être développée par l’intelligence et sa dépendance à l’aspiration humaine. De fait, l’humanité peut l’orienter suivant ses propres ambitions, bien que sa finalité première soit d’abord positive puisqu’elle reste destinée à l’accomplissement de l’humanité. C’est cette intervention humaine qui la rend fluctuante dans divers

²²⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 89.

²²⁷ *Ibid.*, p. 84.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 83.

²²⁹ BERGSON H., *Mélanges, op. cit.*, p. 1107.

²³⁰ Maine de Biran, Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion, *Oeuvres*, t. X-1, p. 110-111 cité par ANTOINE A., dans *Maine de Biran: sujet et politique*, 1. éd., Paris, Presses Univ. de France, coll. « Philosophies », n° 122, 1999, p. 115.

domaines : science, art, morale, religion, etc. Rappelons que, dans la perspective bergsonienne, la création artistique et technique dévoile aussi bien l'émotion créatrice à travers leurs œuvres, que la morale et la religion. Ce qui fait dire à Jean-Louis Vieillard-Baron que « *le point émotionnel où se rejoignent et se côtoient le mystique, l'artiste et le philosophe, est dans cette émotion supra-intellectuelle* »²³¹. Ainsi cette émotion se situe à l'origine du progrès et de toutes les inventions humaines. Depuis l'éveil de sa conscience jusqu'au XX^e siècle, l'homme a opéré des exploits dans la transformation de la nature, et surtout de sa personne. Somme toute, l'humanité a connu plusieurs transformations : matérielles, sociales, politiques, et spirituelles.

Ce qui intéresse particulièrement Bergson ce sont les transformations spirituelles, autrement dit psychologiques. D'ailleurs, l'apport de son étude psychologique sur l'émotion reste considérable dans sa théorie morale et politique. Comme le soutient Sébastien Miravète, il demeure évident que Bergson cherche à « *décrire le fonctionnement d'une conscience comprise comme une conscience animée, en son fond, par une préoccupation morale* »²³². Cette préoccupation morale se réalisera politiquement, puisque la finalité de sa pensée correspond à la construction d'un grand corps politique. Faut-il rappeler qu'au-delà de la question du fondement de la morale, Bergson voit dans la réflexion une quête de solutions aux immoralités sévissant alors entre les États ? S'il s'attache à l'émotion, l'amour, c'est parce qu'elle dispose d'une force intérieure capable de propulser l'individu, voire l'humanité entière vers le progrès moral et politique. Ainsi, Bergson trouve dans cet amour-émotion un élément de réponse à sa préoccupation morale et politique.

Pour y parvenir, il propose une définition élargie de l'émotion qui dépasse le psychisme individuel. Il la présente comme une expérience d'ordre psychique, applicable à tous les hommes, et produisant des effets plus ou moins spectaculaires et proportionnelles à sa force impulsive. Dans son « *Compte rendu de la Psychologie de la croyance de Camille Bos* », notre auteur explique l'impact des images issues de la fonction fabulatrice sur la volonté en corrélation avec l'émotion en ces termes : « *Les idées introduites dans notre esprit sont acceptées ou rejetées selon qu'elles sont en harmonie ou en désaccord avec nos émotions* »²³³. En un mot, c'est cette puissance impulsive de l'amour qui fait de lui un principe d'action et un fondement moral déterminant l'individu à agir ou à ne pas agir. Telle est l'émotion supra-intellectuelle.

En distinguant l'émotion infra-intellectuelle de l'émotion supra-intellectuelle, la seule génératrice d'idées et d'actions, à laquelle il s'attache, tout se passe comme si Bergson voulait éviter tout amalgame entre la définition générale de l'émotion et sa propre définition. En effet, dans sa théorie morale, seule l'émotion supra-intellectuelle trouve sa place, puisqu'elle impulse la volonté, ainsi qu'en témoigne sa métaphore : « *Si l'atmosphère de l'émotion est là, si je l'ai respiré, si l'émotion me pénètre,*

²³¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 89.

²³² MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergon's philosophy*, *op. cit.*, p. 361.

²³³ *Ibid.*, p. 111.

j’agirai selon elle, soulevée par elle »²³⁴. Parce qu’elle dispose d’une force d’attraction et répulsion, l’émotion peut déterminer le comportement moral de l’individu. Elle peut susciter intérieurement en l’homme une obligation morale qu’il peut honorer ou rejeter, suivant qu’il écoute sa conscience ou ses désirs égoïstes. C’est dans cet ordre d’idées que le philosophe conçoit l’obéissance comme « *une nécessité avec laquelle on discute, et qui s’accompagne par conséquent d’intelligence et de liberté* »²³⁵. D’où l’implication de la responsabilité du sujet, car son action découle d’un choix délibéré. Cependant, l’émotion supra-intellectuelle, à l’origine de l’obligation morale, dépasse la rationalité pure, car elle inclut la liberté qui se manifeste à travers sa créativité. Somme toute, l’émotion trouve son efficacité dans sa force créatrice capable d’entraîner l’homme sans résistance dans son élan.

Pour le résumer, disons que l’amour-émotion est une énergie capable d’ébranler toute notre personnalité²³⁶. Il oriente le progrès de l’histoire, puisque c’est lui qui inspire toutes les actions participant à la création de l’*humanité divine*, la destinée universelle. Les égarements et immoralités occasionnés par le triomphe industriel ne renvoient qu’à une déviation de la vocation humaine qui consiste à aimer toute la création, comme son principe créateur lui-même.

Cette vocation d’aimer que Bergson attribue, par ailleurs, à l’humanité témoigne de son humanisme. De fait, comment ne pas voir en lui un philosophe épris d’amour pour le genre humain, même en pleine terreur du XX^e siècle, quand il fait de l’amour l’essence et la finalité de vie ? Même son projet de création d’une fraternité universelle, finalité de sa pensée de l’entre-deux-guerres témoigne de son sentiment humaniste. De plus, en élargissant sa théorie morale à l’éthique chrétienne fondée sur la charité, il y trouve un moyen de justifier son humanisme. De fait, la charité est teinte d’un profond humanisme, puisqu’elle exige un respect absolu de la dignité humaine. Elle opère une conciliation entre amour et morale, faisant de l’amour le fondement de tout devoir moral. En effet, la théologie chrétienne présente l’homme comme une image du Dieu-Amour, qui doit être traité et aimé comme tel. Les mystiques ont compris cela, ce qui les pousse à vivre la charité, d’où leur exemplarité morale qu’apprécie le philosophe.

En conclusion, Bergson propose de refonder la morale sur le principe d’amour universel en conciliant empirisme et métaphysique. Pour réussir son projet, il choisit de s’appuyer sur l’intuition mystique pour dépasser la limite empirique de l’intelligence, l’empêchant d’accéder à la transcendance ; or, le principe moral est une réalité transcendante. D’où la complexité de la démonstration bergsonienne. Aussi pensons-nous que c’est là une des raisons justifiant le peu d’intérêt accordé à sa théorie de l’amour et de l’*élan d’amour*, que certains commentateurs commencent à rétablir, comme en témoignent les articles consacrés à l’amour chez Bergson. Mais, force est de constater que la quasi-totalité des articles néglige la corrélation entre l’amour et son corollaire l’*élan d’amour* d’un côté et, de l’autre, la

²³⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 45.

²³⁵ *Ibid.*, p. 93.

²³⁶Cf. FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 161.

corrélation entre sa métaphysique de l'amour et sa morale. Or, sa théorie de l'amour demeure capitale dans la compréhension de sa morale. De là, nous concluons que la négligence du concept d'*élan d'amour* réduit la réflexion de la morale bergsonienne puisque, de même qu'on ne peut penser sa métaphysique de la vie sans le concept d'*élan vital*, de même on peut penser sa morale de l'amour sans le concept d'*élan d'amour*.

3.2.2.2. **De la pression sociale à l'élan d'amour**

Dans son analyse, Bergson attribue l'échec des morales antérieures à leurs fondements, parce que ces derniers ne permettent pas d'élaborer une morale adaptée à tous les hommes. Dès lors, il devient urgent de trouver un principe universel déduit de l'essence humaine. Ce principe correspond à l'amour originel qu'il ajoute à la pression sociale, première origine de la morale naturelle. Ainsi Bergson accepte, dans un premier temps, une double origine de la morale : la pression sociale et l'*élan d'amour*²³⁷, avant de les concilier car, si l'on s'approche de l'élan originel de la vie, cette dualité converge vers l'unité. Ce qui donne en réalité une morale mixte. Mais, avant d'élucider cette unité morale, il convient d'abord d'explicitier cette double origine.

3.2.2.2.1. *La double origine de la morale : "pression sociale" et "élan d'amour"*

Si toutes les sociétés sont convaincues de la nécessité d'une morale et du rôle essentiel de l'éducation dans sa transmission, c'est parce qu'elle répond à un besoin vital. Malgré la multiplicité et les variations que l'on observe d'une société à l'autre, la morale vise partout le même objectif : conduire tous les hommes à s'attacher à la vie pour leur survie et leur sécurité. L'homme ne peut satisfaire cette obligation morale que sous la contrainte extérieure ou intérieure, la contrainte extérieure venant de la société et la seconde de lui-même, voire de son être. Partant de ce constat, Bergson décline une double origine morale : une sociale et une métaphysique. Il attribue l'origine sociale à la morale primitive et l'origine métaphysique à la morale absolue. Pour saisir cette double origine, il faut se référer aux deux moyens de transmission qu'utilisent respectivement la morale sociale et la morale absolue : le dressage et la mysticité.

Par dressage, le philosophe entend une méthode qui consiste à inculquer des valeurs aux individus. Si l'on regarde de près, ce procédé ne convient qu'à la morale sociale, mieux encore à la morale héréditaire, qui se contente de transmettre au fil du temps des habitudes sociales devenues impersonnelles. Cette morale s'adresse à l'intelligence, puisqu'elle pousse l'homme à intérioriser la discipline sociale, comme si l'intériorisation de cette dernière suffisait à faire de lui un honnête homme²³⁸. Cette première forme morale devient statique, à force d'inculquer par

²³⁷ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 98.

²³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 100.

dressage des us et coutumes provenant d’un passé lointain. Pour découvrir son fondement, il faut remonter aux origines de l’autorité sociale.

L’observation des sociétés naturelles dévoile ce fondement, la pression sociale, sous-jacent à toute organisation sociale. Comme l’affirme le philosophe, « *il a fallu creuser la vie sociale en tant que discipline exigée par la nature, et creuser la nature elle-même en tant que créée par la vie en général* »²³⁹ pour découvrir ce fondement naturel. C’est cette thèse que démontre son analyse du processus moral à l’aube de l’humanité, dans laquelle il explique l’émergence de la morale sociale comme une nécessité de discipliner les instincts et l’intelligence, à partir du mouvement vital. Cette première morale s’appuyant sur la pression sociale pour amener les hommes à l’obéissance s’avère efficace certes, mais son efficacité reste liée à la soumission aveugle des hommes. Or, puisque ces derniers sont naturellement poussés à la résistance, ils ne tarderont pas à la remettre en cause et à la fragiliser. D’où l’échec de cette morale sociale et le besoin d’une morale absolue, c’est-à-dire celle qui fait appel à la mysticité.

La morale transmise par mysticité est celle qui s’acquiert par l’imitation d’un modèle. Selon Bergson, l’homme peut parvenir à la moralité en imitant des personnalités morales, notamment les sages et les mystiques, parce qu’à travers leur existence témoignant d’une union intime avec le principe créateur, ils laissent transparaître la vraie essence humaine sur laquelle se fonde la morale absolue : l’amour. En effet, leur expérience intérieure permet de découvrir la vraie nature du principe créateur, l’émotion créatrice ou amour créateur, à laquelle ils participent et leur vocation d’aimer comme lui. Autant dire que leur vie incarne l’amour originel qu’ils cherchent à communiquer ou, du moins, à rappeler à l’humanité entière. Même leur contact et leur souvenir parviennent à communiquer une ardeur propulsant la volonté vers le bien.

Bergson parle de mysticité, parce que cette ardeur renvoie au sentiment d’amour qui envahit l’homme, amour du principe et puis amour des hommes entre eux, non en référence au mysticisme classique. À vrai dire, il réduit ce mysticisme au sentiment d’être l’« *instrument d’un Dieu qui aime tous les hommes d’un égal amour et qui leur demande de s’aimer entre eux* »²⁴⁰. Ce qui revient à dire que la personnalité morale est celle qui se laisse envahir par le flux d’amour venant du principe créateur. Si l’on observe les mystiques, ils laissent transparaître cette réalité morale plus complète et dynamique, car ils dévoilent l’existence de ce flux qui les traverse et cherche à gagner l’humanité entière, comme l’explicite notre auteur :

« *Ils le ressentent comme un élan d’amour. Amour auquel chacun d’eux imprime la marque de sa personnalité. Amour qui est alors en chacun d’eux une émotion toute neuve, capable de transposer la vie humaine dans un autre ton. Amour qui fait que chacun d’eux est aimé ainsi pour lui-même, et que par lui, pour lui, d’autres hommes laisseront leur âme s’ouvrir à l’amour de l’humanité* »²⁴¹.

²³⁹ *Ibid.*, p. 287.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 332.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

En d'autres termes, chaque âme mystique possède en lui une force morale, qui se communique à tous ceux qui l'approchent ou qui ont eu écho de son vécu. Toute sa vie, l'élu cherche à transmettre aux autres hommes cette passion amoureuse capable de transformer moralement l'humanité et même de la diviniser. Toutefois, il convient de préciser que ce principe moral, l'*élan d'amour*, ne se découvre pas par pure spéculation, mais par une expérience intérieure : l'intuition. Si Bergson fait coïncider la mystique avec la morale ouverte ou absolue, c'est parce qu'il y voit un moyen de dévoilement de manière intuitive de la source de tout amour et fondement de la vraie morale. En somme, ses paroles et actes reflètent cet amour originel qui cherche à gagner l'univers entier. Pour résumer, rappelons qu'une double approche de l'origine de la morale peut s'opérer : de l'intérieur et de l'extérieur. En partant des obligations sociales, on peut considérer la société comme origine et régulatrice d'actions créées par elle. Elle établit ainsi une morale fondée sur la pression sociale. Mais en partant d'une introspection de la vie, une autre source morale se dévoile : l'*élan d'amour*.

La distinction entre morale fondée sur la pression sociale et morale fondée sur l'*élan d'amour*, plus précisément le dualisme morale close/morale ouverte, donnerait à penser que Bergson soutient l'existence de deux morales. Or, Il nie l'existence réelle de morales fondées uniquement sur la pression sociale ou uniquement sur l'*élan d'amour*. En fait, l'idée de morale fondée uniquement sur la pression sociale est déduite d'une spéculation sur l'état d'une société naturelle idéale qui, en réalité, n'a jamais existé. Cette morale naturelle n'est qu'une hypothèse permettant de comprendre l'origine de la pure obligation sociale. Quant à la morale absolue fondée sur l'amour du genre humain, la plus profonde aspiration de l'humanité, elle demeure un idéal que propose Bergson pour mettre fin aux hostilités. En outre, il n'y existe qu'une seule morale et une unique source.

La complémentarité entre les deux témoigne, selon notre auteur, qu'il n'y a qu'une seule morale dont l'origine est à chercher dans la nature. En fait, la morale fondée sur la pression sociale, garante de la conversation de l'individu et de la cohésion sociale, est dictée par l'instinct de survie. Elle provient de la fonction fabulatrice de l'intelligence, elle-même partie de la Vie. Or, l'*élan d'amour*, tout comme l'intelligence, dérive de la Vie, ce qui permet de déduire que la morale fondée sur l'*élan d'amour* trouve aussi sa source dans la vie. Ainsi, la Vie se présente comme l'unique source morale.

Aux yeux du philosophe, il ne fait aucun doute que la première origine morale, si l'on peut encore s'exprimer ainsi, a bien été perçue par certains théoriciens. Même les philosophes intellectualistes ont saisi la pression sociale, mais sans plus. Ce qui leur a échappé c'est l'*élan d'amour*. De là, vient leur conception erronée du fondement moral. Dans la théorie bergsonienne, la morale absolue, que cherchent les théoriciens, absorbe la morale sociale. Elle intègre la pression sociale, en le dépassant, puisqu'elle adjoint à cette pression une aspiration profonde de l'humanité : l'amour universel. Ainsi, pression et aspiration se recourent pour donner lieu à une morale complète. Un regard croisé entre les deux, qu'il accuse ses prédécesseurs d'opposer, permet de déceler leur continuité et leur fondement commun. Aussi,

entend-il unifier le fondement de la morale primitive, la *pression sociale*, et celui de la morale absolue, l'*amour*, en les replaçant dans le grand mouvement de la vie.

3.2.2.2.2. *La morale mixte ou la conciliation entre le sens social et sens métaphysique de la morale*

La nouvelle morale bergsonienne, à la charnière de la morale close et de la morale ouverte, fait appel à la pression sociale et à l'*élan d'amour*. Pour l'expliquer, le philosophe fait correspondre les hypothèses de morale close et de morale ouverte aux deux extrémités de cette seule et même morale. Il note à ce propos : « *La morale comprend deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine, et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure* »²⁴². En réalité, toutes deux partent d'un même principe, l'amour originel comme inclination vers autrui, qui pousse à agir pour son bien. Cependant leur portée varie, car la morale close ne vise que la conservation individuelle et sociale, tandis que la morale complète la dépasse pour devenir universelle. D'ailleurs, il serait plus juste de concevoir la morale bergsonienne comme une morale dynamique, c'est-à-dire un processus de dépassement de la morale close par la morale ouverte. C'est dans cette optique que le philosophe parle de morale mixte, idée que commente Florence Caeymaex en ces termes :

« *L'image du plan intermédiaire utilisé laisse entrevoir comment, en l'homme, les faits moraux résultent du compromis de deux forces (pressions et aspiration, impulsion et attraction, obligation et appel, conservation et création. L'intelligence est l'opérateur de ce compromis* »²⁴³.

De fait, la morale close, correspondant à la morale originelle inscrite dans l'essence de la société, préexiste et persiste dans la morale ouverte. Cette dernière hérite à son tour du caractère impérieux de la morale close, sans cet impératif, aucune vie sociale n'existerait, parce qu'étant garant de sa cohésion. Autant dire que ce caractère demeure inhérent à toute société. Il a certes évolué, mais reste fondamental pour la vie sociale, ce que confirme cette affirmation bergsonienne : « *L'humanité a beau s'être transformée, nous prétendons que les tendances en quelque sorte organiques à la vie sociale sont restées ce qu'elles étaient à l'origine* »²⁴⁴. On comprend dès lors que la morale ouverte n'abroge pas la morale close, mais l'absorbe pour l'ouvrir à l'universalité. Au fait, ces deux formes morales cohabitent dans l'humanité restent complémentaires, parce que l'une ne peut se concevoir sans l'autre, raison pour laquelle, dans sa théorie, Bergson entend concilier la pression sociale et l'aspiration individuelle, l'obligation et l'attraction, l'impératif et l'appel à l'amour, en passant du sens social au sens métaphysique de la morale.

L'enjeu de la métaphysique bergsonienne de l'amour se joue dans la complémentarité des deux morales, plus précisément dans le passage de la clôture à l'ouverture universelle en morale, puis en religion et en politique. De fait, en ramenant la double origine de la morale à une seule, la vie même, il attribue à cette dernière

²⁴² *Ibid.*, p. 53.

²⁴³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, *op. cit.*, p. 224.

²⁴⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 54.

un autre sens, l'amour, dont il fait son essence et sa finalité. Ce qui l'autorise à élaborer une morale de l'amour avec une portée politique internationale.

Dans le passage de la morale sociale à la métaphysique de l'amour, Bergson s'appuie sur les hypothèses de clôture et d'ouverture pour expliquer le processus moral, plus précisément le passage de la pression sociale à l'aspiration universelle à l'amour. Parce que la morale sociale et la morale fondée sur l'*élan d'amour* sont différentes par nature, Bergson envisage le passage de la première à la seconde comme un bond²⁴⁵. Jankélévitch explicite ce passage en ces termes : « *L'humanité, par définition, est un tout. Pour aimer l'humanité, pour passer "à la limite", il faut donc une décision soudaine, une conversion, une "métabolé"* »²⁴⁶. En effet, le respect de la dignité et l'amour du genre humain prônés par la seconde morale sont d'un autre ordre que l'amour et le respect existants dans la clôture. Jean Greisch résume cette différence de manière concise, quand il écrit : « *Nous pourrions remarquer la différence entre la morale close et la morale ouverte en opposant au "Je me sens obligé" qui caractérise la première le "Je me sens appelé" (sous-entendu : à suivre un exemple aussi formidable) propre à la seconde* »²⁴⁷.

Dans ce passage, le philosophe ne parle pas de rupture, mais de continuité entre les deux morales pour sauvegarder leur unité ontologique. Pour ce faire, il change de méthode en introduisant l'expérience mystique comme un nouvel élan qui hausse l'humanité à des destinées nouvelles²⁴⁸. Cet élan renvoie aussi à une nouvelle morale dans la vie, puisque Bergson fait correspondre l'émotion mystique à une force de propagation capable d'ébranler non seulement les âmes rencontrées, mais aussi toutes les barrières sociales, c'est-à-dire les clôtures qui empêchent les âmes de s'ouvrir à l'universel.

En termes bergsoniens, disons que l'amour clos, c'est-à-dire celui entaché de profits ou d'intérêts comme la conservation du corps pour l'individu et la sécurité pour le citoyen, représente un obstacle à l'ouverture universelle, obstacle que l'*élan d'amour* doit vaincre. En brisant le flux naturel de l'amour, qui enferme l'individu dans une société close, l'amour triomphe de la matérialité et se révèle par la même occasion comme une force capable de métamorphoser l'humanité et de dépasser la morale close, en s'élargissant à la dimension universelle.

C'est cette puissance de l'amour que Bergson cherche à prouver en retraçant l'historique de l'*élan d'amour*. Il se sert de cet amour-émotion comme un fil d'Ariane, qu'il fait coïncider avec la passion des Prophètes d'Israël, le sentiment religieux et mystique qui anime Socrate, les saints et tous les sages de l'humanité. Ces grandes personnalités morales, à ses yeux, possèdent un style de vie contraire à l'attitude close. D'ailleurs, si elles sont incomprises, c'est parce qu'elles bouleversent l'ordre social naturel. Ce bouleversement leur vaut souvent d'être considérés comme des marginaux, voire des malades. Or, comme le défend Bergson, leur santé mentale

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28.

²⁴⁶ V. Jankélévitch, "Les deux sources de la morale et de la religion de M. Bergson dans *Ibid.*, p. 672.

²⁴⁷ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 350.

²⁴⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 48.

est attestée par la puissance spectaculaire même de leurs actions et de la force de propagation de leur émotion ou passion. Pour illustrer cette puissance communicative de l’émotion morale, il emploie la métaphore de l’émotion musicale. Il explique :

« *Quand la musique pleure, c’est l’humanité, c’est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n’introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu’on pousserait dans une danse. Ainsi, procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme on pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement* »²⁴⁹.

La plus éminente personnalité morale demeure sans nul doute le Christ, parce que son émotion trouve encore un écho favorable dans l’humanité après une histoire bimillénaire certes, mais surtout parce qu’il véhicule un message d’amour dans les *Évangiles*. Ce message insuffle un souffle nouveau dans les relations interpersonnelles, sociales et politiques, en inversant les valeurs de son époque. Son “Sermon sur la montagne”, dont Bergson fait éloge, attribue le bonheur aux plus petits, aux blessés de la vie et aux gens simples que le Christ propose en modèle, alors que la société juive prenait comme référence morale et religieuse les grands hommes de la société, c’est-à-dire les prêtres et les docteurs de la Loi, gardiens du Décalogue reçu par Moïse. Pour le philosophe, ces dignitaires juifs maintenaient encore la clôture, puisqu’ils incarnaient la fidélité à la tradition juive. Leur distinction entre juifs et non-juifs, pour n’appliquer la justice divine ou la justice transcendante qu’à leurs coreligionnaires, confirme leur enfermement dans un cercle restreint que brise le Christ en prônant une justice et un amour universels.

En somme, cette ouverture universelle correspond à un triomphe de l’*élan d’amour*. Elle certifie que cet élan dispose d’une puissance capable de transposer la vie humaine dans un registre universel. Si l’on observe le processus de l’amour dans la vie, on peut constater que c’est cet *élan d’amour* qui cherche à se manifester depuis les origines. Or, cet élan trouve sa source dans la vie, ce qui permet de conclure que la Vie est l’unique source de la morale.

3.2.2.3. La vie comme unique source de la morale

Bergson attribue à la morale une unique source, la Vie, que seule l’expérience et l’intuition permettent de saisir. Cette source reste cependant difficile à saisir à cause des nombreuses déterminations que prend la vie dans son évolution. De l’avis de Bergson, si la morale classique s’est égarée dans sa réflexion morale, c’est parce qu’elle n’a pas saisi l’unité de la vie à travers ses différentes déterminations. Elle s’est leurrée en attribuant à la morale une origine sociale, parce qu’ignorant que la société n’est qu’une détermination de la vie. Or, sa vraie origine vient de la vie même.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

3.2.2.3.1. *Le fondement biologique de la morale*

Dans *Les deux sources*, l'auteur attribue à la morale un fondement biologique. C'est dans cette optique qu'il compare les hyménoptères et les sociétés humaines, puisque la nature a introduit dans la structure de ces insectes un instinct grégaire analogue à l'obligation morale impliquée dans la fonction fabulatrice qui, rappelons-le, est à l'origine de la morale sociale. Cette dernière évolue en donnant naissance à la morale ouverte, ce qui fait d'elle le prolongement de la morale originelle. En utilisant la mystique comme méthode expérimentale pour coïncider avec le principe créateur, Bergson veut prouver que la source morale se trouve dans le principe même de la vie. Il écrit à ce propos : « *On conçoit que la vie, qui a dû déposer l'espèce humaine en un tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des personnalités privilégiées qui se sont retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin* »²⁵⁰. Cette impulsion nouvelle, dévoilant la communauté d'essence entre le principe vital et l'humanité, correspond à l'*élan d'amour* qui traverse les mystiques complets. Elle dévoile aussi le fondement moral par l'intermédiaire des mystiques. Comme l'affirme Gouhier, « *l'éthique présuppose, comme la poétique, des inspirés* »²⁵¹.

De plus, ajoute Bergson, cette communauté d'essence explique l'aspiration humaine à l'amour. Bien qu'ignorant le fait, l'homme aspire à l'amour parce qu'il correspond à sa vocation et à sa béatitude. Nous pouvons même comparer cette humanité qui aspire à l'amour avec le cochet du char qui, dans l'allégorie platonicienne de l'attelage ailé, poursuit le cortège des dieux pour entrer dans la félicité. De même que le cochet est animé par un désir ardent, de même l'humanité est animée par un amour ardent qui nourrit son désir d'aimer le menant au bonheur. C'est dire que son bonheur, elle ne peut l'atteindre qu'en vivant l'amour et ses exigences.

Telle est la vraie morale fondée sur l'amour, capable de pousser l'homme à adhérer aux obligations de l'amour sans résistance, morale qui prend sa racine dans la création. Toutefois, pour être efficace, cette morale de l'amour est tenue d'associer la pression à l'aspiration, ses deux fondements, qu'on a tendance à dissocier, mais qui se complètent pour constituer la morale absolue. On comprend, dès lors, que la morale bergsonienne de l'amour emprunte à la morale originelle ce qu'elle a d'impératif pour détenir une force de coercition permettant de transmettre l'élan originel de l'amour à tous les hommes sans résistance. De ce fait, si l'on veut parvenir à l'unique source, il faut s'appuyer sur la pression et sur l'aspiration, les deux forces agissant sur la volonté, la première provenant de la société et la seconde du « supra-social »²⁵² c'est-à-dire du principe vital. Ainsi, Bergson accepte la double origine de la morale, mais qui tend à s'unifier quand on s'approche du principe de la vie, car il voit dans la pression sociale et l'*élan d'amour* deux manifestations complémentaires destinées à la conservation de la vie. Pour s'en convaincre, il suffit de replacer le processus moral dans celui de la vie en général.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 103.

²⁵¹ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 81.

²⁵² Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 65.

De là, naît l’idée d’une morale mixte qui renvoie à la morale bergsonienne. Cette dernière n’est pas une morale composite mais, comme le précise Florence Caeymaex, sa mixité fait référence à l’*historicité*, car elle se perçoit comme une morale dynamique. De fait, la morale bergsonienne jette le pont entre la morale statique et la morale ouverte. Elle évolue dans la confrontation avec la matérialité symbolisée par les institutions morales, religieuses, philosophiques et politiques qui tentent de la fonder soit sur la pression, soit sur l’affection. Or, selon Bergson, il est plus judicieux d’envisager leur complémentarité, ce qu’il tente de faire dans sa théorie, en élaborant un processus historique de la morale depuis les origines jusqu’au projet idéal d’une fraternité cosmopolitique.

En résumé, retenons que, pour Bergson, l’obligation morale fondée sur l’essence de la vie s’applique à l’humanité entière, voire à l’univers, puisque l’homme partage la même essence avec tous les êtres cosmiques. Pierre Montebello qualifie d’ailleurs la morale bergsonienne de « *forme d’éthique fondée sur le sens même du cosmos* »²⁵³, plus précisément, l’amour. En fondant la vraie morale sur l’essence universelle, le philosophe pense remporter l’adhésion de tous à sa morale. En définitive, seule cette morale fondée à la fois sur la pression et l’aspiration demeure efficace pour garantir la dignité et l’égalité entre tous les hommes. Pour s’en convaincre, découvrons le sens bergsonien de la vie : l’amour.

3.2.2.3.1. **L’amour comme vrai sens de la vie**

La métaphysique bergsonienne de l’amour a pour finalité de démontrer que l’amour correspond au sens de la vie, pour convaincre l’humanité d’en vivre. En tant qu’essence du principe créateur, toutes les créatures participent à cet amour certes, mais l’humanité y occupe une place privilégiée, car elle est la seule espèce consciente et capable de vivre d’amour. Ainsi, l’amour universel dont témoigne le mystique n’est rien d’autre que « *l’amour de Dieu pour tous les hommes* »²⁵⁴. Cet amour destiné à la création d’une fraternité universelle devient la finalité de la vie

Dans le raisonnement bergsonien, si les théories morales antérieures ont déployé beaucoup d’efforts désordonnés et inefficaces, c’est parce qu’elles n’ont pas saisi le vrai sens de la vie, l’amour, qui fonde la vraie morale²⁵⁵. Aucune d’elles n’a pu apporter à l’humanité le souffle nécessaire, le “supplément d’âme”, pour éviter les immoralités de l’ère moderne. Même les philosophes qui ont découvert la finalité de la vie, à l’instar des stoïciens qui prônent un cosmopolitisme c’est-à-dire l’idée d’une fraternité universelle entre tous les hommes, ont échoué dans leur réflexion morale parce qu’ils n’ont pas saisi le rôle principal de l’amour. C’est la raison pour laquelle les stoïciens par exemple fondent leur cosmopolitisme sur l’égale participation de tous les hommes à la raison. Aux yeux de Bergson, leur échec vient de leur intellectualisme, parce qu’ils ont voulu faire adhérer

²⁵³ MONTEBELLO P., *L’autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, coll. « Drama », 2015, p. 6-7.

²⁵⁴ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 247.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 330.

intellectuellement les hommes à cet amour fraternel. Certes, leur projet cosmopolitique demeure en soi pertinent, mais reste un idéal « *devant lequel on s'inclinera avec respect* »²⁵⁶.

C'est cette méconnaissance de la place de l'amour dans l'humanité qui conduit Bergson à aider l'humanité à retrouver son élan originel, qu'elle avait abandonné par orgueil et par amour pour le confort et le luxe. En retournant à la source de la vie, l'idée de création d'une fraternité universelle, en tant que destinée universelle, trouve sa justification. Contrairement aux tentatives antérieures, dans la théorie bergsonienne, cette fraternité ne peut qu'être fondée sur l'essence commune des hommes : l'émotion créatrice de la vie ou *élan d'amour*.

De prime abord, cette destinée universelle semble insaisissable à cause des paradoxes émanants du processus historique de l'amour. Le premier paradoxe, selon lui, vient de la médiocrité des hommes vivant sur terre. En effet, si l'on considère les catastrophes récurrentes marquant profondément l'histoire humaine, tout porte à croire que l'homme est incapable d'aimer ses semblables. Notons au passage que Bergson élabore sa théorie de l'amour au moment où le souvenir de la première guerre mondiale, la plus meurtrière jusqu'alors, reste vif dans les esprits traumatisés. Pourtant, dans son optimisme invétéré, Bergson, tout comme Jean-Jacques Rousseau, ose encore croire à la bonté naturelle de l'homme.

Pour saisir cette nature humaine, il suffit de changer d'approche. Le philosophe reste convaincu que ce n'est pas à partir des actes immoraux qu'il faut chercher à comprendre le sens de l'humanité, ni de la vie en général. Mais il faut partir de l'essence même de l'humanité qui, en réalité, correspond au terme du processus de la vie et de l'amour. À ce titre, elle ne représente qu'une infime partie de l'univers, de la vie et de l'amour. Elle n'est pas issue par accident de la nature ; mais en est le but même. Elle est la seule espèce « *capable d'aimer et de se faire aimer* »²⁵⁷. Ainsi, Bergson fait de l'amour l'essence commune à tous les hommes. L'égalité naturelle entre eux vient justement de cette communauté d'essence. L'inviolabilité des droits de la personne trouve son fondement dans cette égalité naturelle.

Cependant, si l'on suit de près l'évolution de l'humanité, la seule espèce qui a réellement actualisé l'*élan d'amour*, cette essence semble problématique, car l'actualisation de l'amour laisse apparaître un autre paradoxe lié à la finitude humaine. Pour le philosophe, les absurdités ne doivent pas cacher que, même s'il est la raison d'être de la vie sur la terre, l'homme demeure un être limité pouvant toujours dévier dans son action. Il dispose d'une liberté pouvant soit hisser l'*élan d'amour* au plus haut sommet de la vie, soit l'abaisser. C'est dire que sa liberté créatrice ne suffit pas à elle seule pour l'épargner des dangers. Il peut rencontrer dans son progrès des conditions parfois favorables, parfois défavorables, qui affecteront son amour pour ses semblables.

Ce sont là les causes des déviations qui éloignent l'homme de sa destinée. Vu ces aléas affectant son existence, il serait plus rationnel, pense Bergson, de remonter à la source de la vie pour connaître réellement l'homme. D'où l'importance de

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 247.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 271.

s’appuyer sur la mystique ayant effectué cet effort de retour à la source. C’est en ce sens que Nadia Yala Kisukidi décrit la mystique bergsonienne comme étant « *le procédé de recherche en philosophie, fournissant l’expérience humaine d’un dépassement des limites de cette expérience* »²⁵⁸. Ce dépassement opéré par la mystique pour découvrir le sens réel de la vie rompt l’intellectualisme orienté vers l’action et vers l’extérieur. Parce que l’intériorité lui échappe, cette doctrine livre une conception partielle, voire erronée de la vie, de l’univers et de la relation de l’homme à l’univers. Bergson critique cette attitude intellectualiste en ces termes : « *Comme l’action est ce qui compte, comme il est entendu que nous sommes là où nous agissons, on a coutume d’enfermer la conscience dans le corps minime, de négliger le corps immense* »²⁵⁹. De là, vient le réductionnisme de la vie et la décomposition de l’acte de création qui, pourtant, demeure unique. De fait, de l’impulsion initiale à l’humanité, c’est le même élan qui poursuit son acte de création de l’univers, le “corps immense”, et de l’homme, ce qui explique leur destinée commune.

Pour appréhender ce processus créateur, il faut procéder par intuition des sens et de la conscience. Cette démarche dévoilera ce processus de l’intérieur, comme un acte simple et indivisible, dans lequel on peut replacer l’homme et l’univers. De l’extérieur, l’intelligence n’y voit qu’un ensemble d’étapes juxtaposées, qu’il faut reconstituer pour obtenir un processus vital. Or, cette juxtaposition ne permet de saisir ni l’essence de la vie, ni son effort de création, c’est-à-dire « *le geste qui suscite l’espèce humaine, ou plus généralement des objets d’amour pour le créateur* »²⁶⁰.

En somme, c’est ce processus intérieur qui coïncide avec l’élan d’amour qui fonde la vraie morale. Tel est l’apport moral du mysticisme complet, que Bergson fait correspondre à l’étape où l’homme, envahi par l’émotion, n’agit que par amour et pour l’amour des autres, ce qui fait de sa vie un appel à l’amour. Ainsi, quand on l’analyse en profondeur, la mystique dévoile le secret de la vie, c’est-à-dire son sens et sa destinée, comme en témoigne Bergson : « *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* »²⁶¹. Mais en réalité le seul philosophe parvenu à ce secret, c’est Bergson lui-même. Il se présente comme celui qui a découvert la réalité métaphysique de l’amour, en tant qu’origine, essence et destinée de l’univers. Ce qui l’autorise à l’ériger comme fondement métaphysique de sa morale. Aussi convenons-nous avec Johannes Schick que l’amour se définit, dans la pensée bergsonienne de 1932, comme force métaphysique et « *la base ontologique de l’intersubjectivité d’hommes libres et égaux* »²⁶². Ici encore, notre auteur maintient l’unité vitale en faisant de l’amour une essence commune à tous les vivants.

²⁵⁸ KISUKIDI N.Y., *Bergson ou l’humanité créatrice*, op. cit., p. 67.

²⁵⁹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 274.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 276.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 248.

²⁶² FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 164.

Pour conclure, l'amour bergsonien dépasse le simple sentiment. Il se présente comme un principe créateur de vie et d'action pour l'humanité, qui permet de fonder la morale de l'amour. Qu'apporte-elle à l'humanité ?

3.3. LA FINALITE DE LA MORALE BERGSONI ENNE

La morale bergsonienne peut se résumer en un mot : l'amour, car elle se présente comme un appel à l'amour ²⁶³ du genre humain, destiné aux hommes de toute époque et de tout pays. Même la métaphysique qui la sous-tend se comprend comme un message chargé d'amour. Dès lors, cette morale bergsonienne, en tant qu'aspiration suscitée par l'amour du genre humain qui laisse plus de liberté et de créativité à l'homme, sort des sentiers battus de la morale classique qui se réduit à un ensemble d'interdits et de permis pesant sur l'homme. À la place des sanctions, elle offre la capacité de discernement, la responsabilité et la liberté de décider. Ce qui, par le fait, procure au sujet la joie et l'allégresse. Et si elle parvient à s'universaliser, elle divinise l'humanité. De là, nous déduisons que cette morale aboutit à une finalité spirituelle et politique.

Dans cet avant dernier chapitre de notre étude, il s'agira pour nous d'exposer dans un premier temps sa finalité spirituelle, puis sa finalité politique. Et puisque Bergson lui-même propose des moyens de diffusion de cette morale, force nous est alors de les parcourir.

3.3.1. Finalité spirituelle de la morale **de l'amour**

3.3.1.1. *Un amour héroïque*

Pour éviter de tomber dans la même erreur que ses devanciers, la spéculation pure, Bergson propose de concilier raison et émotion, ou mieux encore d'adjoindre à la raison « *l'émotion comme puissance qui, en émouvant, met en mouvement les hommes* »²⁶⁴. Sans l'implication effective de la volonté, sa morale demeurerait inefficace. En effet, même si l'homme est animé d'amour pour Dieu et pour ses semblables, mais sans s'engager à vivre concrètement cet amour, il se présente, d'après saint Augustin, comme « *un homme de bonne volonté* »²⁶⁵ désirant la rectitude. Parce que la morale implique une action droite impulsée par des affections bienveillantes, tout homme moral doit agir pour le bien de ses semblables. En réalité, ce qui rend complète une morale, c'est sa force impulsive qui pousse à l'action. De ce fait, la dimension pratique de la morale ne peut être occultée par les belles formules. On comprend dès

²⁶³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 78.

²⁶⁴ RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, op. cit., p. 402.

²⁶⁵ SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*. 2, op. cit., p. 154.

lors que Bergson préfère l'éthique chrétienne à toutes les théories morales, puisqu'il désire une morale pragmatique invitant l'humanité entière à vivre concrètement l'amour fraternel.

Il faut ajouter que la preuve de l'efficacité d'une morale vient de sa capacité d'ouverture à l'universalité et de son adoption par tous les hommes. Elle doit embraser tous les cœurs et toutes les volontés, en suscitant un comportement conforme à l'amour professé. Tant qu'elle demeure purement théorique, elle ne pourra ni ébranler la conscience morale, ni impulser la volonté humaine. L'auteur de *L'évolution créatrice* déclare avec insistance : « *Nous ne saurions trop le répéter, ce n'est pas en prêchant l'amour du prochain qu'on l'obtient* »²⁶⁶. Somme toute, c'est ce pragmatisme qui distingue sa théorie des morales antérieures qu'il veut dépasser.

Toutefois, reconnaît le philosophe, la pratique d'une telle morale ne relève pas de l'ordinaire. Elle paraît ambitieuse voire idéale, mais justement, précise-t-il, « *la vérité est qu'un idéal ne peut devenir obligatoire s'il n'est déjà agissant ; et ce n'est pas alors son idée qui oblige, c'est son action* »²⁶⁷. En d'autres termes, aimer l'humanité entière exige des efforts surhumains, raison pour laquelle il nous fait remarquer « *qu'il faut passer par l'héroïsme pour arriver à l'amour* »²⁶⁸. Une telle morale ne se retrouve en réalité que chez le mystique complet, ce héros ayant posé des actes d'amour audacieux, parce que sa force vient Dieu, comme le sous-entend l'assertion de James : « *L'extase mystique rend sa volonté plus énergique pour atteindre l'idéal auquel il aspire* »²⁶⁹. Le vécu de tous les mystiques complets rappelle justement que l'amour, qui dépasse tout, pousse au sacrifice héroïque de sa vie pour Dieu et les autres, comme en témoigne l'histoire de Jeanne d'Arc, cette figure patriotique qui va jusqu'au martyr pour sauver son pays.

Parce que l'amour coïncide avec son essence, quand l'humanité voit un acte d'amour héroïque, elle ne peut demeurer insensible, ce qui explique que les exemples des héros trouvent un écho favorable dans toutes les âmes. C'est dans cette optique que Bergson présente le « Christ des Évangiles » comme un modèle de moralité absolue, puisque sa charité universelle le porte à donner sa vie pour le genre humain. Selon lui, il n'est pas nécessaire d'adhérer à sa doctrine pour admettre la valeur de son exemple de vie et d'enseignement. Le juif, le musulman et même le non-croyant peut convenir que son témoignage de vie est héroïque. Dans *Les deux sources*, l'auteur attribue une grandeur d'âme semblable à celle du Christ à Socrate et à tous les grands héros de l'histoire qui ont posé des actes héroïques menant au don de leur vie.

En somme, cette morale est assimilable à un plaidoyer invitant l'humanité à s'aimer sans discrimination et ce qui permet d'authentifier le comportement moral ce sont les fruits qu'il produit : la joie et l'allégresse.

²⁶⁶ BERGSON H., *Correspondances*, op. cit., p. 50.

²⁶⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 288.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁶⁹ JAMES W., *L'expérience religieuse: Essai de Psychologie descriptive*, traduit par Frank ABAUZIT, 2e éd., Paris, Genève, Félix Lacan/ Librairie Kündig, 1908, p. 352.

3.3.1.2. **Une morale de la joie et de l'allégresse**

La philosophie bergsonienne se définit comme une philosophie de la joie depuis l'*Essai*²⁷⁰ jusqu'à sa conclusion de 1932. Malgré le sombre tableau que dresse l'auteur dans son herméneutique de l'histoire moderne, une note singulière de joie la traverse. Si l'on considère son optimisme et son espérance à l'endroit du genre humain, nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que Bergson la place au cœur de la vie.

De plus, il fait de la joie le critère de distinction de la morale absolue qui, soutient-il, ne s'évalue ni en valeur ni en perfection, mais au sentiment de joie qu'elle suscite, rejetant ainsi les critères classiques de la morale antérieure. À vrai dire, chez lui, chaque morale produit un sentiment, mais il existe une différence de nature entre ces sentiments. La morale close qui renvoie à une réalité purement naturelle suscite du plaisir, parce que limitée à la recherche de bien-être. De ce point de vue, elle reste inférieure à la morale ouverte fondée sur une réalité métaphysique. Notons ici qu'il y a un relent de l'héritage platonicien chez Bergson malgré sa démarcation. De fait, bien qu'il rejette le dualisme sensible/spirituel, le philosophe français convient avec Platon de la prépondérance de la réalité spirituelle et des fruits qu'elle produit, notamment la joie et l'allégresse.

À ses yeux, la supériorité de la morale absolue vient de la joie²⁷¹ qu'elle procure, ce sentiment purement intérieur qui dépasse le plaisir, ce que confirme sa déclaration : « *Il suffit que dans la joie de l'enthousiasme il y ait plus que dans le plaisir du bien-être, ce plaisir n'impliquant pas cette joie, cette joie enveloppant et même résorbant en elle ce plaisir* »²⁷². En réalité, la joie provient de l'élan originel qui marche joyeusement vers son accomplissement. Elle est inhérente à la vie et, à chaque progrès, elle jaillit spontanément. Or, si la puissance créatrice, fondement de la morale ouverte, fait défaut à la morale close, cela l'empêche de créer un nouvel élan et donc de progresser. Quand l'humanité tourne dans la clôture c'est par défaut ou essoufflement de l'élan créateur. Ainsi, la supériorité de la morale ouverte vient de l'émotion créatrice qui favorise le passage de la clôture à l'ouverture, autrement dit le « *passage de la considération du groupe [...] à la considération d'une humanité et d'êtres humains qui seraient appelés, aussi différents soient-ils, à vivre la fraternité* »²⁷³. Somme toute, c'est ce passage du naturel au spirituel qui procure la joie, idée que nous retrouvons aussi chez Maine de Biran de manière plus explicite, quand il écrit :

« *L'âme, pendant qu'elle s'afflige sensiblement des peines d'autrui, peut se réjouir intellectuellement des souffrances du corps [...] Ainsi elles naissent et se développent dans la société qu'elles ont formée et qu'elles conservent, ces vertus célestes, la pitié, l'humanité, ("caritas, generis*

²⁷⁰ BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 6-8.

²⁷¹ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 95.

²⁷² BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 49.

²⁷³ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 260.

human?») , la bienveillance, la générosité , etc. ; nobles besoins d’une nature élevée, principes d’actions morales qui, loin de s’identifier avec les besoins physiques, avec les passions et intérêts personnels, sont essentiellement opposés, au contraire, à tous ces mobiles d’une activité animale subordonnées aux sensations »²⁷⁴.

Bergson va même plus loin dans ses propos en soutenant que l’élan d’amour, le fondement moral, est en lui-même un enthousiasme. Dès lors, il n’est pas étonnant que l’un des signes tangibles de cette morale soit la joie. Celle-ci devient même, selon lui, un critère de satisfaction qui indique à l’humanité si elle a atteint sa destinée ou non le fruit de l’accomplissement de l’amour universel pour l’humanité. Cela nous autorise à penser que l’accomplissement humain est d’ordre moral, il coïncide avec le “supplément d’âme” qui manque à l’humanité pour atteindre sa destinée ultime : la création de l’*humanité divine* ou fraternité universelle. En effet, cette morale aide à dompter la matérialité qui détourne l’humanité de l’élan intérieur qui le conduit au principe créateur et la transfigure. Mais faut-il encore que l’humanité accepte de se libérer de la matérialité et de se focaliser sur la spiritualité capable de l’introduire dans l’union intime avec son principe supérieur. C’est de ce retour à la source de la vie et à la simplicité, retour effectué par les mystiques, que jaillit la joie intérieure, puisqu’il libère de toute vanité et des égarements qui en découlent. D’où l’exclamation bergsonienne : « *La Joie serait en effet la simplicité que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d’au-delà dans une expérience scientifique élargie* »²⁷⁵. Telle est la conclusion finale de sa réflexion morale de 1932, conclusion qui renvoie à son souhait pour l’homme moderne englué dans la frénésie du luxe et du confort. En prônant le retour à la spiritualité, le philosophe l’invite à renoncer à cette frénésie, en simplifiant son style de vie et ses besoins.

S’il considère que seule la mystique complète est parvenue à ce nouveau spirituel, c’est parce qu’elle représente une expérience intérieure et, donc, comporte une dimension spirituelle prodigieuse, c’est pourquoi son amour procure de la joie. Cet amour spirituel dépasse l’amour purement humain portant au plaisir, parce qu’il découle de l’acte créateur même de la vie, comme en témoigne l’expérience mystique qui symbolise le « *retour au réel dans sa plénitude, c’est-à-dire le réel comme acte de créer et de donner dans la surabondance* »²⁷⁶. En ce sens, la création mystique est assimilable à l’acte de procréation, finalité de l’amour sexuel.

Cette procréation mystique demeure cependant supérieure à la procréation biologique résultant de l’amour sexuel, car la puissance de son émotion, parce qu’étant infinie et intemporelle, dépasse toutes les autres formes d’amour y compris l’amour sexuel. En somme, la morale complète coïncide avec la libération de la matérialité. Lorsque les hommes arrivent à « *s’en délivrer*, précise Bergson, ils

²⁷⁴ Maine de Biran, Les fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion cité dans *Maine de Biran, op. cit.*, p. 116.

²⁷⁵ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 338.

²⁷⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII, op. cit.*, p. 266.

ressentent un soulagement, puis une allégresse »²⁷⁷. En termes plus explicites, la morale de l'amour correspond au triomphe de l'esprit sur la matérialité pure et à son élévation vers son principe créateur, l'amour. Quand l'homme se laisse absorber par l'amour spirituel, il éprouve une joie immense identique à l'extase qui transporte le mystique dans un autre monde, celui de la félicité. D'ailleurs, aux yeux de Bergson, toute vie empreinte d'amour comporte une certaine mysticité. Car, entre deux êtres qui s'aiment, l'écart se resserre à tel point qu'ils tendent vers l'unité de pensée et d'action, de cœur et de volonté, ainsi que le résume son assertion : « *Plus de séparation radicale entre celui qui aime et ce qui est aimé [...] et la joie est sans borne* »²⁷⁸. En fait, cette joie d'aimer et d'être aimé représente une profonde aspiration humaine. Chaque homme porte en lui le désir profond d'aimer et d'être aimé. C'est ce que comprend Bergson en proposant d'ajouter cette aspiration humaine à la morale pour la rendre efficace.

Pour conclure, disons que ces états d'âme : amour héroïque, joie et allégresse, permettent d'évaluer et d'authentifier la morale absolue que prône Bergson. Plus leur intensité est élevée, plus l'homme s'approche de son accomplissement et de la finalité universelle. À l'opposé, moins ces états d'âme sont présents chez l'homme, plus il doit travailler à sa réalisation et à celle de la vie en général. Ceci est valable autant pour l'homme pris individuellement, que pour l'humanité entière. À l'échelle universelle, cette finalité spirituelle doit se traduire par des changements politiques.

3.3.2. La finalité politique **de la morale de l'amour**

3.3.2.1. **L'idée d'une Supra-Nation pour l'humanité divine**

La morale bergsonienne a pour finalité ultime la création d'une fraternité universelle qu'il nomme l'*humanité divine*, telle que nous l'avons définie dans la seconde partie de notre travail. Ici, nous nous contenterons de rappeler que cette notion renvoie à un grand Corps politique rassemblant l'humanité entière, autrement dit une Supra-nation qui abrite la fraternité universelle. Dans cette Supra-nation, tous les hommes jouiront de liberté et de droits égaux en tant que frères des uns et des autres. Ce projet cosmopolitique bergsonien n'est pas un idéal imaginaire car, selon lui, il se situe dans le prolongement de la création de l'*humanité humaine* qui renvoie à l'humanité d'alors, celle du XX^e siècle, peinant à trouver sa voie de salut face aux hostilités et aux guerres fratricides. Mais c'est là aussi le mérite des hommes d'État de trouver les voies et moyens pour réaliser cette finalité politique, comme il le confie à Gremil du journal *La dépêche de Toulouse* en 1914 : « *Quel est le rôle des hommes d'État ? C'est d'avoir le sens des impossibilités et d'y conformer leur conduite, en tâchant de*

²⁷⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 50.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 244.

dominer les possibilités »²⁷⁹. C’est dire qu’au final rien n’est impossible à l’homme, pourvu qu’il soit conscient des difficultés et accepte de les affronter pour créer la fraternité mondiale.

L’optimisme du philosophe de l’amour nourrit sa conviction politique : la possibilité de créer une législation universelle juste et équitable. La création d’une telle loi suppose un effort de rupture d’avec les systèmes politiques traditionnels, tels que le conservatisme ou encore l’hégémonisme. En plein terreur de la guerre, Bergson ose croire que l’humanité parviendra un jour à la construction d’une seule nation, la “cité divine”²⁸⁰, sa véritable patrie sur terre. La forte connotation augustinienne de cette notion nous oblige à passer par la théorie du philosophe théologien, saint Augustin, pour saisir le sens bergsonien, sans pour autant faire de lui un philosophe chrétien d’obéissance augustinienne.

Dans le *Livre XIV* de *La Cité de Dieu*, saint Augustin distingue deux cités ou sociétés, la cité divine et la cité humaine, qui ne s’opposent pas radicalement, puisque la cité divine est en gestation dans la cité humaine. Cependant, son avènement demeure tributaire de la volonté humaine, car seul l’homme qui choisit de vivre de l’amour de Dieu et de ses semblables peut accéder à cette société²⁸¹ divine. Saint Augustin présente d’ailleurs la vie terrestre comme un pèlerinage vers la cité divine, autrement dit la vie éternelle. Tout au long de sa vie, l’homme habité par l’amour de son Créateur doit mener une vie exemplaire et aimer ses semblables. À l’opposé, si une société choisit de vivre d’un amour égoïste, amour qui finit toujours par engendrer le mal et la cupidité, elle reste simplement humaine.

Ce dualisme divine/humaine se retrouve aussi chez Bergson, quand il parle de société humaine, de *cité divine*, d’*humanité divine* et d’*humanité humaine*. D’ailleurs, les hypothèses de clôture et d’ouverture ne renvoient-elles pas respectivement à l’amour replié ou égoïste et à l’amour ouvert, c’est-à-dire celui du genre humain ? De là, faut-il conclure que Bergson s’attache directement à saint Augustin ? Il semble plus prudent de penser que leur affiliation s’opère indirectement, par l’intermédiaire de Kant et de Leibniz. De fait, la notion de “cité divine” se retrouve aussi chez Leibniz et de manière plus voilée chez Kant quand il parle “de règne des fins”, ainsi qu’en témoigne Delbos :

« Cette idée d’un règne des fins, exposée par Kant rappelle la conception augustinienne de la Cité de Dieu, mais telle que Leibniz l’avait philosophiquement représentée par la notion d’un règne de la grâce distinct du règne de la nature tout en étant en harmonie avec lui, et en détermine en outre le contenu par une interprétation morale des pensées de Rousseau sur les rapports de la volonté et de la loi, sur la participation de chacun à l’établissement de la “république” »²⁸².

Il convient cependant de nous appuyer plus sur Kant, que sur son maître Leibniz, puisqu’il sert de pont entre ce dernier et Bergson. Pour nous, il demeure évident que le projet cosmopolitique kantien éclaire davantage sur la manière de

²⁷⁹ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1040.

²⁸⁰ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 67.

²⁸¹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 2, op. cit., p. 154.

²⁸² KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 47.

construire la “cité divine” bergsonienne, c’est-à-dire sa Nation fraternelle et universelle où résidera l’*humanité divine*, sans ignorer les apports augustinien et leibnizien que défend Bouaniche²⁸³. En effet, pour ce commentateur chevronné, Bergson doit à saint Augustin la conviction que la conversion totale de soi ne suffit pas pour entrer dans la “cité divine”, d’où l’importance pour ce philosophe chrétien de s’ouvrir à la grâce divine. À Leibniz, Bergson doit l’idée d’une cité divine habitée par des esprits vivant en communion avec Dieu, cité qui se situe dans le prolongement de l’univers. Précisons que chez Bergson cette cité n’est pas une réalité céleste, une promesse eschatologique à posséder dans l’au-delà, mais une réalité terrestre, un grand Corps politique, une Cité universelle, ou encore une Supra-nation telle que la présente Kant dans son projet cosmopolitique.

Tout comme ses prédécesseurs, Bergson admet que l’avènement de la société universelle, l’*humanité divine*, fait appel à une volonté morale et politique de tous les hommes. Gouhier affirme sans ambiguïté qu’« *en posant l’humanité comme la dernière espèce, par la suite, comme la raison d’être de la vie sur la planète, Bergson l’avait reconnue comme capable de sauver dans chaque individu cette exigence de dépassement qu’est l’élan créateur* »²⁸⁴. Il voit ainsi dans l’*humanité divine* le vainqueur des aléas de l’élan vital, y compris des turbulences politiques. Pour Bergson, si la volonté humaine est motivée par une vraie connaissance du sens de la vie : l’amour originel dont sont issus tous les hommes, leur divinisation ne saurait tarder.

Telle est la réponse qu’il entrevoyait en 1914 déjà, réponse qu’il ne réussit à élaborer qu’en 1932 avec sa théorie morale. Au début du premier conflit mondial, l’académicien écrivait dans le *Bulletin des armées de République* ces propos visionnaires : « *À la force qui ne se nourrit que de la brutalité, nous opposons celle qui va chercher en dehors d’elle, au-dessus d’elle, un principe de vie et de renouvellement* »²⁸⁵. En d’autres termes, à la force matérielle de l’Allemagne, puisque c’est d’elle qu’il s’agit, la France doit opposer une force morale découlant du principe de la vie, l’amour, pour sauver l’humanité. Il participe à ce salut de l’humanité en lui rappelant son vrai sens : l’amour.

Parce qu’il croit à la possibilité de ce salut, il combat tout pessimisme à l’égard de l’humanité. Il affirme avec certitude que « *l’avenir dépend de nous, il est ce que le feront les libres volontés humaines* »²⁸⁶. Il demeure convaincu que l’homme dispose de la force pour transformer son destin, nous dirons même qu’elle est inscrite dans ses gènes. Cette force c’est la puissance créatrice de l’amour, capable de transfigurer moralement la vie. En faisant de l’*élan d’amour* le fondement moral, Bergson pense raviver cette force morale.

Certes, son entreprise semble utopique, car l’humanité n’a pas encore adhéré à cette morale de l’amour diffusée par la mystique, mais Bergson reste confiant, car

²⁸³ Cf. WATERLOT G., *Bergson et la religion*, op. cit., p. 229-230.

²⁸⁴ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 98.

²⁸⁵ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1106.

²⁸⁶ Conférence sur la guerre et la littérature de demain du 23 mai 1915 dans *Ibid.*, p. 1151.

il faut du temps pour qu’elle envahisse l’humanité entière. Ainsi, à défaut d’embrasser la totalité, il mise sur une frange de l’humanité comme en témoigne son propos : « *Si quelques uns suivent et le reste des hommes se persuadent qu’ils le feraient à l’occasion, c’est déjà beaucoup* »²⁸⁷. Les mystiques chrétiens représentent déjà cette frange de l’humanité qui, par leur témoignage de vie, montrent aux autres la voie à suivre pour réaliser leur destinée divine, ce qui fait dire à Gouhier que : « *le christianisme vu par Bergson est une sorte de levain révolutionnaire* »²⁸⁸. C’est pourquoi il s’appuie sur le christianisme pour illustrer et corroborer sa réflexion philosophique sur l’amour.

En résumé, l’avènement de l’État universel et de l’*humanité divine* relève de la responsabilité humaine et de la vraie connaissance de l’amour. Dans la pensée bergsonienne, l’amour dépasse le simple sentiment affectif, il est le fondement de la vraie morale, parce que correspondant à l’essence même de la vie. Mais comment expliquer alors le paradoxe que vit l’humanité, étant donné qu’à la place fraternité, les États se livrent à la guerre ? C’est ce mal qui gangrène la vie et affecte les relations interpersonnelles et surtout inter-étatiques, que Bergson tente d’expliquer en passant de la sphère psychologique à la sphère politique. Ainsi, sa pensée se parachève dans la politique, avec l’idée de création d’un nouveau régime politique fondé sur l’amour universel. Il reste donc à savoir si la seule construction de régime enlèvera la convoitise du cœur des hommes, qui se manifeste même dans la famille, là où les personnes sont censées s’aimer naturellement.

3.3.2.2. La politique **comme création d’une fraternité universelle**

Même si la pensée de Bergson ne se range pas dans la philosophie politique, elle ouvre à la réflexion sur le politique²⁸⁹, si nous nous référons à son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans lequel le dépassement de sa métaphysique et de sa morale de l’amour se réalise dans la politique. En termes plus précis, sa finalité métaphysique et morale correspond à l’élaboration d’une politique internationale fondée sur l’amour, ou mieux encore à une démocratie universelle et fraternelle. Même le mysticisme y participe, ce qui explique l’intérêt politique qu’il lui accorde dans son interprétation. Chez lui, en effet, l’âme mystique ne peut demeurer éternellement dans son union avec Dieu, elle doit redevenir elle-même, tel le prisonnier évadé de la caverne platonicienne, avec pour mission de témoigner de l’amour divin qu’il a expérimenté profondément, en créant des communautés fraternelles. Toute sa vie durant, le mystique est chargé de convaincre tous les hommes et toutes les nations à vivre dans la fraternité, par ailleurs, finalité de la morale bergsonienne, que Miravète définit avec justesse comme « *un acte de*

²⁸⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 50.

²⁸⁸ GOUHIER H., *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 138.

²⁸⁹ Cf. SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 265.

fraternisation »²⁹⁰. Ainsi, le domaine de prédilection de la mystique bergsonienne reste la politique.

Soulignons toutefois que Bergson n'entend pas élaborer une théorie purement politique, il s'attarde sur quelques problèmes politiques (fondement de la démocratie, les causes politiques de la guerre et les faiblesses d'une instance politique internationale comme la SDN) et esquisse quelques ébauches de solutions pour la mise en œuvre de sa "politique du frère", comme le nomme Nadia Yala Kisukidi. Dès l'abord, la politique bergsonienne se conçoit comme une gestion des relations fraternelles entre les nations, du moment que l'humanité est condamnée à s'aimer pour sa propre survie. Le philosophe fait dépendre son salut de la fraternité universelle, finalité première du fait politique. De ce fait, toutes les institutions internationales régulatrices des relations politiques, culturelles ou économiques entre les peuples doivent être fondées sur l'amour universel.

Bergson refuse toute politique d'isolement et de domination. À la suite de Spinoza, il défend l'importance de l'unité entre tous les hommes, comme en témoigne son affirmation : « *Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations et d'enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d'eux un seul plus apte, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés* »²⁹¹. Ainsi, tous deux partagent la conviction que la solidarité entre tous les peuples reste salutaire pour l'humanité. Elle ne doit pas être réservée aux particuliers qui risquent d'épuiser leurs richesses sans couvrir les besoins de l'humanité entière ; mais, il incombe à tous sans exception de secourir les nécessiteux pour l'harmonie de l'humanité.

Le philosophe français va plus loin que son prédécesseur qui parle de sympathie et de solidarité. Pour lui, il faut créer une fraternité universelle pour éradiquer les guerres, si l'on sait que les principales causes sont l'orgueil et l'ostracisme. À défaut de les éliminer, il faut les atténuer ; et les solutions doivent venir des instances politiques. Les choix politiques comporteront des risques certes, mais c'est le seul moyen pour l'humanité de parvenir à la paix et à l'amour, puisqu'elle ne peut plus retourner en arrière dans son processus évolutif. Même si elle veut renoncer, son degré de civilisation ne le lui permet plus, parce qu'il est irréversible. Dès lors, il ne lui reste plus qu'à assumer et à faire avec.

Si l'on s'arrête sur le dernier chapitre intitulé "*Remarques finales*" de l'ouvrage de 1932, Bergson analyse la politique avec le même schème de pensée que la morale et la religion, c'est-à-dire en usant des hypothèses de clôture et d'ouverture. Son analyse le fait remonter à la source vitale où la vraie politique doit prendre aussi sa source. Il pose d'abord l'idée de démocratie et celle d'une organisation internationale, arbitre entre les peuples, comme des idéaux que l'humanité est appelée à actualiser. Mais, les limites liées à l'élan et à la matière font obstacle à la réalisation immédiate de ces projets politiques, obstacle que l'élan général de la vie et de l'amour cherche à renverser en impulsant un souffle nouveau dans l'humanité, en particulier chez les mystiques. Ces derniers tenteront de libérer l'humanité des

²⁹⁰ MIRAVÈTE S., *The numerical and moral conception of real time in Bergson's philosophy*, *op. cit.*, p. 362.

²⁹¹ SPINOZA B. de, *Éthique*, *op. cit.*, p. 483.

clôtures qui l’empêchent de parvenir à sa destinée, mais non sans difficultés. Leur échec à entraîner l’humanité à leur suite prouve que l’ouverture à l’amour universel n’a pas encore fini de faire son chemin dans les cœurs. Autrement dit, la politique de l’ouverture n’est pas encore effective, c’est pourquoi l’humanité entière ne suit pas. En attendant que la providence intervienne en sa faveur, il faut rester confiant et optimiste.

À vrai dire, cette politique de l’ouverture n’était pas encore élaborée ni divulguée. Si l’on scrute de près l’analyse bergsonienne, la politique qui sous-tend la fraternité universelle n’est pas défendue par les autres systèmes et idéologies politiques déjà en place. En réalité, il manquait encore un théoricien, ce théoricien n’est autre que Bergson lui-même, et cette politique c’est son plaidoyer de l’amour.

3.3.2.2.1. La vraie **démocratie fondée sur l’amour** universel

Bergson envisage une autre conception de la politique, en attribuant une essence évangélique à la vraie démocratie qu’il expose très peu dans l’ouvrage de 1932. Avait-il déjà perçu « *les liens existant entre le politique, l’économique et les attitudes psychologiques* »²⁹² quand il insérait une réflexion politique dans sa théorie générale de la vie ? Tout porte à croire que son expérience de philosophe spiritualiste, de diplomate et de membre d’une organisation politique lui a permis de comprendre les interactions entre ces différents domaines. En faisant de la mystique l’instrument de propagande de sa morale destinée à transformer l’ordre politique mondial, il n’épargne pas la dimension économique, puisque la solidarité concerne aussi le partage des biens matériels. Il faut en conclure que l’apport de la mystique, c’est-à-dire la découverte de la communauté d’essence entre tous les hommes, donne une nouvelle orientation politique à l’humanité et un changement des principes économiques.

Pour répondre à cette finalité, Bergson invite les hommes d’État à choisir le régime le plus approprié : la démocratie. Il la présente comme étant la seule en mesure de défendre la communauté d’essence et de veiller au partage équitable des biens entre tous, du moins selon les besoins de chacun. Ainsi, ce régime devient garant de l’harmonie et de la paix entre les hommes, raison pour laquelle il le considère comme synonyme de paix²⁹³. Pour le comprendre, il faut saisir son fondement.

En distinguant les fausses démocraties, celles connues dans l’histoire, de la vraie démocratie, il propose un critère de démarcation entre elles, l’amour universel, qu’il pense comme étant le fondement de la vraie démocratie. Il le fait dériver de la source même de la vie, et par conséquent de l’essence humaine découlant de cette source. Ainsi, toute démocratie, désirant établir une justice absolue et garantir les droits humains, doit se référer à cette égalité naturelle et essence commune entre

²⁹² J.-B. Duroselle, préface de l’ouvrage d’Y.-H. Nouailhat, France et Etats-Unis, août 1914-avril 1917, Publications de la Sorbonne, 1979, p.3 cité dans *Bergson politique*, *op. cit.*, p. 45.

²⁹³ Cf. « Mes missions de 1917-1918 » dans BERGSON H., *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1561.

les hommes. « Bergson peut ainsi expliquer généalogiquement tout ce qui gravite autour « des droits de l'homme » non seulement comme principe régulateur de l'idéal, mais aussi comme pratique politique »²⁹⁴. En s'appuyant sur processus de l'amour, le philosophe parvient aussi à retracer le processus politique de l'humanité, autrement dit ses tentatives, ses échecs et ses succès. Sa description du contexte politique d'alors, qu'il assimile à une société close, élucide certaines pratiques immorales, comme l'orgueil ou encore l'illusion d'inégalité naturelle, conduisant les hommes à la guerre et à l'extermination de leurs semblables. Soulez²⁹⁵ voit juste quand il donne raison à Bergson qui pense que l'exclusion de l'autre, caractéristique du politique en tant que tel, porte en germe l'extermination.

Les contradictions perceptibles dans les états démocratiques laissent deviner que leur fondement n'est pas l'amour du genre humain, ce qui affecte les relations entre les personnes elles-mêmes, entre les personnes et les institutions, et entre les États. D'où l'échec, depuis la Grèce antique, des démocraties qui prônent l'égalité entre les citoyens et qui, paradoxalement, cautionnent certaine discrimination, parce que fondées uniquement sur la raison ou l'amour patriotique. Or, si elles portaient du vrai sens de la vie et de l'humanité, elles ne toléreraient ni inégalité, ni aliénation, ni exploitation de l'homme par l'homme. En ce sens, Bergson considère les États démocratiques cautionnant tous ces maux, voire un seul d'entre eux, comme des pseudo-démocraties.

La vraie démocratie apparue, à son avis, plus tard dans l'histoire est celle fondée sur l'amour, bien qu'il n'en donne pas les détails historiques. Celle-ci dépasse la "fausse démocratie" connue jusque-là, car elle invite l'humanité entière à vivre dans la liberté, la fraternité et l'égalité au nom de l'appartenance commune à la même essence, l'amour. On comprend dès lors son assertion qui stipule que « la démocratie est d'essence chrétienne »²⁹⁶. À ses yeux, la vraie démocratie garante de la paix, de la liberté et de l'égalité, ne peut se vivre sans l'amour fraternel. Elle ne devient réelle que si les citoyens découvrent qu'ils partagent une seule essence qui fait d'eux des frères.

Parce que les notions de liberté et d'égalité restent des concepts apparemment contradictoires, remarque Bergson, elles ont besoin d'un moyen terme qui les relie : l'amour. De fait, la liberté, en tant que capacité à s'autodéterminer, laisse à l'individu la latitude de se créer en permanence. Or, tous les hommes ne disposent pas de la même capacité d'autodétermination. Vu sous cet angle, il semble contradictoire de parler d'égalité entre les individus. D'où la pertinente question bergsonienne :

« Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables »²⁹⁷ ?

²⁹⁴ SOULEZ P., *Bergson politique, op. cit.*, p. 285.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 283.

²⁹⁶ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 300.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 300-301.

En ramenant cette réflexion politique dans le processus évolutif de la vie, cette contradiction s’accroît davantage. Mais, partant du sens de la vie, sa tournure devient autre, puisque que sa finalité conduit à mettre l’amour par-dessus tout. Si l’on considère que l’amour correspond à l’essence et à la destinée de l’humanité, son processus aboutissant à l’accomplissement de l’amour donnera naissance à une fraternité universelle. Parce que la découverte de la nature de l’amour lui donnera une nouvelle force qui la portera au-delà de l’intention de la nature, mais cette fois-ci dans un élan positif, l’humanité sera transfigurée, voire divinisée. Elle progressera en inversant l’instinct social qui l’enfermait dans la société close. C’est en ce sens que la vraie démocratie fondée sur l’amour est définie par Bergson comme un état d’âme ou encore « *un grand effort en sens inverse de la nature* »²⁹⁸. Ainsi, l’amour fraternel qui anime tous les concitoyens d’un État démocratique les pousse à une ouverture entre eux d’abord et, petit à petit, à l’humanité entière. De ce fait, le sentiment d’appartenance à la patrie se confondra à celui d’appartenance à l’humanité, ce qui donne au grand État, dont rêve Bergson, des chances d’exister et de durer. Dans ce contexte, l’amour devient la « *force de cohésion s’exerçant du dehors et d’en haut sur l’ensemble* »²⁹⁹ qui maintient l’unité entre les citoyens. D’où la conclusion bergsonienne : le patriotisme « *couvre un grand pays et soulève une nation, qui aspire à lui ce qu’il y a de meilleur dans les âmes* »³⁰⁰. En un mot, c’est cette passion qui inspire la création d’une Supra-nation englobant l’humanité entière.

Certes, cette idée de création d’un unique État, incarnant la vraie démocratie fondée sur l’amour universel, demeure « *une direction où achemine l’humanité* »³⁰¹, autrement dit un idéal de vie, qui ne se réalise en vérité que dans une communauté de mystiques. Or, un État composé uniquement de mystiques n’a jamais existé. Est-ce à dire que l’existence de la vraie démocratie dans l’histoire est une illusion bergsonienne, puisqu’il l’assimile aux communautés religieuses fondées par les mystiques ? Nous dirons qu’il voit ces communautés comme des prototypes de la vraie démocratie, car sa conception renvoie à une réflexion plus générale visant même les institutions internationales. Les commentateurs de Bergson y voient d’ailleurs une histoire des institutions politiques de l’Europe et de leur fondement religieux, en particulier celle « *des idéaux politiques de la modernité (liberté, égalité et fraternité)* »³⁰². Aussi soutenons-nous que l’originalité de l’étude bergsonienne vient, d’une part, de son intégration dans l’histoire de la vie réelle ; d’autre part, de sa métaphysique de l’amour qui lui donne une grande ouverture. Cette ouverture met en évidence la corrélation entre la politique, la morale et la religion qui, toutes, trouvent leur source dans la vie : l’amour. Dès lors, même les organisations politiques doivent être fondées sur cet amour originel.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 302.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 294.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 295.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 301.

³⁰² FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, *op. cit.*, p. 231.

3.3.2.2.2. *L'amour comme fondement des institutions politiques internationales*

Au lendemain de la première guerre mondiale, naît l'idée de création d'une instance internationale pour arbitrer entre les nations : la Société des Nations (SDN). Bergson perçoit cette fondation comme une ébauche de solution pour éradiquer les guerres. Cette idée d'organisation internationale est due en grande partie au Président Wilson, même s'il a été emporté par la mort avant de voir son succès. Selon notre philosophe, les premiers "grands bienfaiteurs de l'humanité" qui ont réellement œuvré pour la paix et la démocratie ce sont les fondateurs de la Société des Nations³⁰³. Il les nomme ainsi parce qu'il voit en eux des hommes très optimistes pour le salut de l'humanité. Il classe aussi parmi ces grands bienfaiteurs, les auteurs des différentes Déclarations des droits de l'homme (celles de 1789, 1793 et 1795). Il considère leurs actions déterminantes pour la fraternité universelle, puisque leur mouvement d'ouverture, à l'origine des nouvelles lois régissant de nouveaux types de sociétés, correspond à un élargissement de l'amour patriotique encore clos. Il soutient avec concision qu'« *il y avait là un cercle dont on ne serait pas sorti si une ou plusieurs âmes privilégiées, ayant dilaté en elles l'âme sociale, n'avaient brisé le cercle en entraînant la société derrière elles* »³⁰⁴. Ce qui revient à dire que tous ceux qui ont marqué l'histoire politique du monde peuvent aussi être considérés comme des mystiques. Leur apparition dans l'histoire correspond, selon l'expression de Caterina Zanfi, à « *un des plus grands efforts produits par l'humanité afin de déjouer la nature ou de s'y opposer à travers la civilisation et pour détourner la société des tendances à la clôture* »³⁰⁵.

Malgré les efforts déployés par la SDN, cette instance n'a pas réussi à endiguer les guerres, elle s'est vue fragilisée par le retrait de plusieurs pays. D'où l'indignation bergsonienne : « *Ainsi fut perdue l'occasion unique qui s'était offerte au monde, depuis la prédication de l'Évangile, de passer l'esprit évangélique dans les rapports entre nations* »³⁰⁶. En tant que membre-fondateur déçu, Bergson prend du recul pour penser ses faiblesses et remédier au projet.

À son avis, il ne fait aucun doute que c'est son fondement même qui est en cause. Elle a échoué pour deux raisons : son impuissance et son ignorance de l'origine de l'immoralité. De fait, pour qu'une instance politique internationale soit efficace, elle doit disposer d'une autorité absolue. Dans la réalité, celle-ci faisait défaut à cette organisation, raison pour laquelle, elle a été contestée et abandonnée par certains États-membres. Bergson souligne à ce propos que « *c'est une erreur dangereuse de croire qu'un organisme international obtiendra la paix définitive sans intervenir, d'autorité, dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration* »³⁰⁷. Rappelons qu'à l'origine, cette instance internationale devait servir de cour de justice entre les

³⁰³ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 306.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁵ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 235.

³⁰⁶ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1566.

³⁰⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 309.

peuples, disposant même du droit de recourir à la force pour sanctionner les récalcitrants. Cette première version de la SDN correspond à celle du Président Wilson³⁰⁸ que Bergson préfère nuancer car, selon lui, l’usage de la force ne peut convaincre du bien-fondé de cette organisation internationale.

L’histoire a donné raison au philosophe puisque devant son impuissance, les États ont opté pour une solution factice favorisant le libéralisme qui, à ses yeux, n’est qu’un transfert du conflit sur le marché³⁰⁹. Il pense la rivalité sur le marché comme la satisfaction, d’une autre manière, de l’instinct guerrier. Aussi demeure-t-il convaincu de l’urgence et de la nécessité de mettre définitivement fin aux conflits armés et d’établir une réglementation³¹⁰ contre le libéralisme. Cette tâche, il la confie aux organisations politiques mondiales, en particulier à la SDN. Lui-même porte ce souci dans son cœur. Il se livre à la quête de solutions en tant que membre puis, après sa démission, en tant que penseur.

À la place de l’usage de force et de la guerre économique, il propose de reconsidérer les causes du conflit et d’apporter une solution adaptée. Ce qui le conduit à la conclusion que le problème du marché des matières premières et des produits de consommation, et celui de la démographie sont les principales causes des guerres³¹¹. À ce titre, ils doivent être traités autrement que par la domination, l’occupation, l’exploitation ou encore la fermeture des frontières. Il convient dès lors de promouvoir des politiques adaptées aux pays et à leurs ressources. Contre le libéralisme, Bergson prône une coopération économique et la mise en place d’une organisation qui régule les échanges commerciaux et harmonise les politiques économiques entre les États. Somme toute, il invite à un échange commercial équilibré et à une solidarité entre les peuples, afin que tous puissent jouir des biens matériels selon leur besoin et avec modération. Il rejette par la même occasion tout repli sur soi et toute accumulation de biens pour le plaisir de posséder.

Face au phénomène de dépeuplement et de surpeuplement, la première cause des guerres du XX^e siècle, selon lui, il prône « une réglementation »³¹². Suivant la situation de chaque pays, il faut une politique démographique adaptée : soit la mise en place d’un système d’allocations familiales pour encourager le renouvellement de la population des pays vieillissants, par exemple en France, soit recourir à un système de répression pour limiter les naissances, comme ce fut le cas en Chine. De là, nous pouvons déduire que la recherche de la paix durable et la solidarité ne dispensent pas l’effort et la participation responsable de chaque pays à son propre développement. Par exemple, si un pays ne parvient pas à nourrir sa population, il doit réguler les taux de natalité pour que chacun puisse se nourrir et accéder à l’éducation. Si c’est un pays où la main d’œuvre fait défaut à cause du vieillissement de sa population, il doit encourager une croissance de la natalité pour ne pas exploiter les ouvriers étrangers qu’il emploie.

³⁰⁸ SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 290.

³⁰⁹ Cf. note 130 dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 509.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 338.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 308.

³¹² *Ibid.*, p. 309.

Bergson défend ainsi le principe d'échange des biens et des personnes soucieux de l'équité et du respect des droits de chacun, puisque tous les hommes sont égaux et frères. L'auteur des *Deux sources*, de ce fait, s'inscrit dans le sillage des grands défenseurs de la liberté et de la dignité inaliénables de l'homme. Il traduit du point de vue juridique ses solutions pour garantir la paix et la fraternité universelle. Car c'est là, une manière d'établir une justice incommensurable et absolue qui découle de l'élan originel de l'amour. D'ailleurs, selon lui, toutes les chartes promulguant les droits humains participent à la réactualisation de l'*élan d'amour*.

Le second motif de l'échec de la SDN vient justement de l'ignorance de cet *élan d'amour*. Or, le mal qu'elle veut attaquer à la racine ne peut se comprendre sans cet élan, puisqu'il n'est qu'une déviation de celui-ci. Autrement dit, cette institution internationale doit d'abord saisir l'origine de l'immoralité, plus précisément l'instinct guerrier et son mécanisme pour l'orienter vers la paix, comme le sous-entend cette assertion bergsonienne : « *Même si la Société des Nations disposait d'une force apparemment suffisante [...] elle se heurterait à l'instinct de guerre que recouvre la civilisation* »³¹³. Tant que cette origine n'est pas saisie, toutes les solutions proposées demeurent caduques, inappropriées ou insuffisantes pour faire adhérer à la fraternité humaine les récalcitrants. Ces derniers, qui ne sont autres que l'Allemagne et ses alliés, ont repris les armes parce que n'étant pas convaincus du bien-fondé de cette instance.

Il devenait dès lors urgent, aux yeux de Bergson, de changer de principe d'union pour éviter l'effondrement de la SDN, qui guette de manière générale toutes les grandes organisations politiques. Pour lui, le « *principe, seul capable de neutraliser la tendance à la désagrégation, est le patriotisme* »³¹⁴, car ce sentiment d'appartenance peut susciter l'adhésion de tous ceux qui se sentent membres de ces instances et écarter le risque de dislocation de l'organisation en question. Parce que le sentiment patriotique « *s'est composé lentement, pieusement, avec des souvenirs et des espérances, avec de la poésie et de l'amour, avec un peu de toutes beautés morales qui sont sous le ciel* »³¹⁵, il prend en compte les aspirations sociales et humaines. Sans cette conviction, ces organisations se confronteront à la résistance et au rejet.

Récapitulons son analyse de la SDN en disant que, malgré les échecs, l'idée d'une instance politique regroupant tous les peuples demeure salutaire. Cette organisation internationale possède un grand mérite, car elle a au moins laissé espérer qu'en temps de guerre une solution autre que militaire reste possible. En fait, elle dispose tous les membres au dialogue en vue de la quête d'une paix durable. De l'avis bergsonien, la création d'une instance politique internationale est déjà un grand pas vers l'abolition de la guerre, mais insuffisant pour endiguer l'immoralité. Est-ce la raison véritable de sa démission en 1925 et de sa volte-face qui l'amènent loin des organismes politiques internationaux, auxquels il accordait une importance capitale dans l'élimination ou l'atténuation des causes de la guerre³¹⁶ ? Difficile de répondre à sa place. Ce qui semble évident par contre, c'est qu'il a adhéré au projet

³¹³ *Ibid.*, p. 306.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 294.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 295.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 308.

de sa création parce qu’il y croyait et, s’il s’est retiré, c’est parce qu’elle ne paraît pas aussi efficace qu’il ne l’espérait.

En définitive, chez lui, la seule solution qui vaille c’est le retour à la philosophie pour penser la question de l’origine de l’immoralité et proposer une théorie morale efficace. D’où l’intérêt de son dernier ouvrage de 1932 où il expose sa morale fondée sur l’amour universel. Cette dernière représente l’unique planche de salut pour l’humanité, puisqu’elle répond à une aspiration profonde du genre humain. Dès lors il ne reste plus qu’à mettre en œuvre des voies et moyens pour sa diffusion dans l’univers. Lui-même en propose d’ailleurs quelques-uns.

3.3.3. Les moyens de diffusion de **la morale de l’amour**

Il est généralement admis que la morale se transmet par l’éducation ou par l’imitation. Pour Bergson, la morale de l’amour se transmet aussi de trois manières : la mysticité, l’éducation et la connaissance métaphysique de l’amour. La première voie est celle révélée par les mystiques, la seconde reste l’éducation et la troisième celle du philosophe lui-même. Les deux premières sont plus accessibles à l’humanité car, depuis les origines, elle a toujours connu des éducateurs et des personnalités exceptionnelles qui ont vécu cet amour universel et ont essayé de la transmettre par leur exemple. La troisième voie, qui consiste à enseigner aux hommes que le sens et l’essence de leur vie résident dans l’amour, est celle proposée par Bergson même, quand il fait de l’amour le fondement de la moralité. Dans toutes les voies de transmission possibles : la mysticité, l’éducation ou la connaissance métaphysique de l’amour, la finalité demeure la même : le triomphe de l’amour dans la vie.

3.3.3.1. *La mysticité comme voie de diffusion de l’amour*

Le meilleur moyen de diffuser l’amour est l’imitation de personnalités morales, notamment les mystiques complets, ce que Bergson appelle la transmission par la mysticité. Dans son discours de fin de présidence de l’Académie des sciences morales et politiques, il partageait déjà le mérite de cette mysticité lorsqu’il reprenait ces propos du rapporteur de la cérémonie : « *La liberté de l’enfant, aiguillée dans le sens mystique, serait plus activement sollicitée que par la seule ambition de sa dignité propre, ou bien du lien social, ou du devoir abstrait* »³¹⁷. Toutefois, précise-t-il, le plus grand mérite des mystiques réside dans leur manière de communiquer, car ils essaient de propager leur élan d’amour avec douceur. Autrement dit, ils évitent de recourir à la violence ou d’enfreindre les libertés individuelles. Ils appellent simplement et pacifiquement les hommes à vivre de l’amour universel par leur témoignage de vie. C’est dans cette optique que Bergson oppose la morale chrétienne à la morale stoïcienne bien

³¹⁷ BERGSON H., *Mélanges*, op. cit., p. 1120.

qu'elles aient la même finalité, puisqu'elles convergent vers la fraternité universelle. Ce qui les oppose c'est le témoignage de vie du théoricien. De fait, si l'ardeur des stoïciens³¹⁸ reste incontestable, elle n'inclut pas forcément la pratique. Or, aussi belle que soit une théorie morale, si elle ne se traduit pas en actes, elle demeure vaine.

Paradoxalement, c'est dans cette douceur que réside en partie l'échec de la morale de l'amour, puisque le petit nombre de mystiques peinent à la diffuser à l'échelle planétaire par un simple témoignage de vie. Bien qu'étant animé du désir de rallier l'humanité à leur cause, ils ne peuvent agir autrement. Dès lors, le « *flux descendant qui voudrait à travers eux, gagner les autres hommes* »³¹⁹, autrement dit l'*élan d'amour*, doit continuer son évolution chez eux. Ainsi, chaque mystique doit actualiser cet *élan d'amour*, ne serait-ce qu'en se laissant traverser par lui. En imprégnant sa personnalité d'amour et en en vivant, il participe de cette façon à son évolution.

De toute évidence, le mystique ne peut faire autrement, si l'on sait qu'il n'est ni violent ni rhéteur. Il n'a pas besoin de discourir ni de s'emballer dans des raisonnements, il doit simplement chercher à expérimenter intérieurement la présence divine. C'est cette union à Dieu qui le transfigure, laissant transparaître en lui un style de vie exceptionnel, raison pour laquelle il est perçu comme une personne modeste, sombre et austère, mais aussi comme un sage bienveillant et vertueux. Cependant, à cause de son ineffabilité, elle ne peut convaincre l'humanité d'adhérer à cette morale, pourtant salutaire pour elle. D'où le besoin d'un interprète qui n'est autre que Bergson lui-même.

On comprend que sa théorie morale rend compte de la pratique morale des mystiques chrétiens confessant et témoignant de l'existence d'un Dieu-Amour. Ce qui importe dans leur témoignage c'est l'amour comme essence divine et humaine qui fonde la moralité. L'humanité ne doit pas perdre de vue que l'amour correspond au sens de la vie. Elle doit veiller à sa transmission autant qu'à celle des vertus. Or, jusqu'à ce jour cette morale de l'amour n'a pas encore envahi l'humanité. Pour autant, il ne faut pas désespérer de la transformation des hommes, car la finalité de la vie, la fraternité universelle, peut aussi être accomplie dans l'éducation. Il suffit de l'orienter vers l'amour d'autrui.

3.3.3.2. **L'éducation à l'amour d'autrui**

L'éducation reste incontournable pour la morale, car elle est le premier vecteur de transmission des valeurs. Depuis l'Antiquité, tous les philosophes admettent le rôle crucial de l'éducation dans la transformation de la société. Bergson reprend à son compte cette conviction, en pensant l'éducation comme un moyen incontournable de pacification et d'édification d'une société humaine plus fraternelle et plus solidaire. En prônant une éducation à l'amour, il emboîte le pas à

³¹⁸ Cf. BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 59.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

Spinoza et à Kant qui voyaient déjà dans l’éducation des citoyens un moyen de préparer le changement d’orientation morale.

Chez Spinoza, par exemple, la relation entre éducation et guerre demeure réelle, même si l’orientation de sa pensée diffère de celle bergsonienne. Pour lui, l’éducation requiert de l’art et de la vigilance. Enseigner la vertu suppose de la patience et de la délicatesse, autrement elle peut finir de manière tragique, étant donné que l’éducation ratée peut pousser les jeunes à la guerre. Ainsi, contrairement à Bergson qui considère l’éducation comme solution à la guerre, Spinoza voit dans son échec la cause de la guerre. Il explique :

lorsque les enfants et adolescents « *ne peuvent plus supporter les réprimandes de leurs parents, ils se réfugient dans le service militaire et préfèrent les inconvénients de la guerre et l’autorité d’un tyran aux commodités domestiques et aux punitions paternelles, et souffrent qu’on leur impose n’importe quel fardeau pourvu qu’ils se vengent de leurs parents* »³²⁰.

Quant à la position kantienne, elle s’apparente à celle de Bergson, puisqu’il pense l’éducation comme une priorité pour la paix. C’est pour cette raison qu’il invite les États à déployer un grand effort « *de formation interne du mode de pensée* »³²¹. Bergson, pour sa part, soutient que l’éducation favorisant la connaissance mutuelle entre les nations peut supplanter la haine virtuelle entre elles. Pour lui, l’ouverture universelle, tout comme la paix³²², se prépare par l’éducation. Si l’on considère que la guerre vient d’une disposition naturelle à l’ostracisme, il devient alors urgent de préparer les plus jeunes à l’entente mutuelle en intégrant dans leur apprentissage la culture et la langue des étrangers. De fait, il demeure convaincu que la connaissance de la langue et de la culture d’autrui est un moyen de lutte contre l’ostracisme, car elle permet de lever les préjugés, les suspicions et d’entrer en contact avec lui. De ce point de vue, la langue joue « *le rôle d’inhibiteur de haine envers l’ennemi* »³²³, comme le souligne Caterina Zanfi. Ainsi, Bergson invite à une éducation ouverte qui prépare à la rencontre des autres et à l’ouverture des cœurs dès le plus jeune âge. C’est une manière de transformer cet effort d’aimer en habitude quasi instinctive.

Dans la réalité, l’éducation est orientée vers d’autres finalités comme l’acquisition du savoir et du savoir-faire, plus que celle du savoir-être. En cette ère de la technologie, les politiques éducationnelles misent plus sur la créativité et la compétitivité des jeunes pour accroître leur technocratie aux yeux du monde, que sur l’apprentissage des valeurs morales. Elles encouragent à la rigueur l’éducation civique pour garantir l’harmonie, ou plutôt la tolérance, entre les citoyens. Or, la tolérance couvre juste les brasiers de l’ostracisme qui, à la moindre frustration, éclate en conflit.

De cet examen des moyens classiques de transmission de la morale, nous retenons que Bergson ne les rejette pas, mais les pensent encore limités, constat qui lui inspire une autre solution plus efficiente : faire un plaidoyer de l’amour pour

³²⁰ SPINOZA B. de, *Éthique, op. cit.*, p. 483.

³²¹ Septième proposition de l’Idée d’une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 199.

³²² Cf. ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande, op. cit.*, p. 247.

³²³ *Ibid.*, p. 248.

aider l'humanité à prendre conscience de l'intérêt de vivre de l'amour au détriment de tous les avantages matériels. Il va de soi que la découverte de la primauté de l'amour dicte d'autres attitudes et habitudes pacifiques durables. Tel est l'objectif de sa métaphysique de l'amour que nous avons tenté d'exhiber depuis le début. Autrement dit, cette métaphysique représente la voie choisie par Bergson pour propager l'amour dans les cœurs et convaincre l'humanité de s'aimer.

3.3.3.3. **La métaphysique de l'amour comme** *moyen de conviction morale*

Comme souligné plus haut, la théorie bergsonienne de l'amour, centre d'intérêt de notre étude, que nous avons développée jusque-là, renvoie à l'ultime solution morale que prône le philosophe pour le salut du genre humain. À cette étape de notre étude, nous ne pouvons la reprendre intégralement, mais nous nous contenterons d'en faire l'économie. Pour la résumer, avec son corollaire : la morale de l'amour, disons que le philosophe part de sa propre conception de l'amour qu'il a voulu démontrer objectivement en s'appuyant sur l'expérience pour échapper à l'intellectualisme pur. Dans sa réflexion morale, il se donne pour tâche d'élaborer une explication rationnelle de la conciliation entre amour et moralité expérimentée par la mystique, mais de manière empirique. Ainsi sa métaphysique de la mystique vient en appoint à la doctrine mystique sans se substituer à elle, pour l'aider à exhiber le fondement de la vraie morale, l'amour, dont elle vit. Commentant la démarche bergsonienne, Brigitte Sitbon précise que « *l'émotion mystique est bien une émotion, mais une émotion supra-intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle comprend en soi, virtuellement, une intellectualité, qui peut parfaitement être déterminée et authentique* »³²⁴. Même s'il se dit un fidèle interprète de la mystique, il ne manque pas de lui attribuer un sens qui lui est spécifique pour l'intégrer logiquement dans sa pensée. Aussi convenons-nous avec Worms que le mysticisme bergsonien se comprend comme un instrument de pensée, quand il écrit :

« *C'est seulement ce besoin de Dieu, cette faiblesse ou cette "humilité divine", qui a besoin des hommes, qui devient pour le mystique cette force, cette surabondance de vie, et en même temps ce calme, cette sérénité, cette joie tranquille et active tout à la fois, qui va le caractériser aux yeux des hommes* »³²⁵.

De ce qui précède, nous avons conclu que c'est l'amour, l'émotion supra-intellectuelle qu'il déduit de l'expérience mystique, qui fonde la vraie morale. Sa confrontation des différentes expériences mystiques lui permet de garantir l'objectivité de sa théorie morale de l'amour. Par ailleurs, en se faisant l'interprète de la mystique, il cherche non seulement à justifier la place qu'il accorde à l'amour dans sa morale, mais aussi à rendre sa morale plus efficace et moins oppressante que les morales antérieures.

³²⁴ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 111.

³²⁵ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 313.

Cette morale bergsonienne se perçoit comme une synthèse entre la morale close, autrement dit la morale sociale, et la morale ouverte, ce qui fait d’elle une morale dynamique « *qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l’exigence sociale* »³²⁶. Parce qu’elle se veut une aspiration universelle adaptée même aux plus réticents à l’ordre moral, elle emprunte à la première sa forme naturelle d’imposer l’obligation et y ajoute l’aspiration universelle à l’amour. C’est sur cette notion d’aspiration qu’il faut mettre l’accent si l’on veut que la morale soit adoptée par tous. D’ailleurs Bergson n’hésite pas à faire de l’aspiration un second fondement de la morale, comme nous l’avons développé plus haut. Aussi renvoyons-nous au premiers chapitres de cette troisième partie de notre étude.

En conclusion, Bergson élabore une théorie de l’amour sous-jacente à une nouvelle morale capable de dépasser les guerres fratricides qui minaient la vie au XX^e siècle. Dans son pragmatisme, il va même jusqu’à proposer des moyens de diffusion de cette morale de l’amour salutaire pour le genre humain. Aujourd’hui encore les conflits religieux et politiques semblent nourris par les mêmes causes que dénonçaient Bergson, à savoir l’ostracisme, la xénophobie, l’amour du confort et l’orgueil. Dès lors, nous ne pouvons passer sous silence ces questions : où en est-on avec les leçons bergsoniennes ? Quelles sont les failles de sa théorie de l’amour ?

3.4. PERTINENCE ET LIMITES DE LA THEORIE L’AMOUR

La théorie métaphysique de l’amour et morale bergsoniennes, dans l’ouvrage de 1932, nous livrent de riches enseignements tant sur le fond que sur la forme. De plus, la méthode mystico-philosophique, qui ancre sa réflexion dans le vécu et l’histoire générale de l’humanité, rend sa démarche de l’auteur originale. Pour en rendre compte, il nous incombait de l’analyser d’abord pour elle-même. Ce que nous avons tenté de faire jusque-là. À présent, nous voulons l’apprécier à sa juste valeur sans trop nous appesantir sur ses limites que dénotent ses nombreux commentateurs, à l’occasion, nous mentionnerons quelques-unes. Mais cela ne diminue en rien la pertinence de sa théorie de l’amour ancrée dans la vie, relent de son évolutionnisme, qui rejoint l’homme dans sa réalité. Au fil du développement de cette théorie, Bergson nous invite à une introspection et à une projection dans l’histoire passée, le vécu présent et la projection vers le futur de l’humanité. Autant dire qu’on ne peut rester indifférent au voyage diachronique qu’il propose au lecteur de l’ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. Que retenir donc ?

³²⁶ GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion.*, op. cit., p. 350.

3.4.1. L'optimisme envers l'humanité

À la sortie du labyrinthe métaphysique de Bergson, bien que nous n'ayons guère fini de résoudre toutes les énigmes rencontrées, nous demeurons enthousiastes et confiantes pour notre humanité. À l'instar du philosophe, nous considérons la vie comme un mystère que nous ne finirons jamais de comprendre, car elle progresse toujours de manière imprévisible et pleine de promesses. Malgré les souffrances qui gangrènent notre existence d'êtres mortels, nous restons optimistes. Cependant, avec tout l'enthousiasme que sa théorie de l'amour suscite en nous, nous nous rendons à l'évidence qu'elle frôle parfois l'utopie, bien que son auteur l'ait voulu la plus réaliste possible, s'appuyant sur des faits historiques.

Bergson propose certes un projet bien ambitieux en faisant de l'amour fraternel le fondement de toutes relations personnelles et institutionnelles à l'échelle individuelle, comme à l'échelle mondiale, et en invitant les hommes à s'aimer par-dessus tout. Ce qui rend son application concrète problématique. Malgré cette limite, nous restons convaincues, à la suite de Bergson, que dans une époque aussi bouleversée et tragique qu'est la nôtre, il convient mieux de favoriser une philosophie ancrée dans la positivité, pour aider l'humanité à s'élever au-dessus ces maux. Et Worms de nous faire remarquer que « *“la positivité” finit toujours par l'emporter, dans un amour qui dépasse toutes les haines, et une joie qui dépasse toutes les souffrances, aussi réelles et indubitables soient-elles* »³²⁷. Aussi pouvons-nous croire que, malgré la sinuosité de son itinéraire de vie, l'humanité parviendra à son accomplissement, même si actuellement elle « *gémît, à demi écrasé sous le poids des progrès qu'elle a faits* »³²⁸.

La solution doit venir de l'homme, mais il faut d'abord que chacun mesure l'impact de son action et prenne conscience de sa part de responsabilité dans les dérives, tout en portant un regard positif. Ce que fait Bergson en proposant des alternatives et des solutions pour recadrer l'humanité dans son élan originel devant aboutir à sa divinisation sur une planète déjà réfractaire. Il l'explicite en ces termes : « *Ce que je voulais rappeler, c'est que, vu les conditions toutes particulières faites à la vie sur notre planète, l'homme avait à fournir un effort tout particulier pour remplir sa mission et retrouver Dieu* »³²⁹. Pour lui, la question de l'origine de l'immoralité et celle du vrai fondement moral sont dépendantes. De là, il découvre que l'amour est l'essence de la vie, l'unique source créée par Dieu., comme le montre sa métaphysique de l'amour.

Paradoxalement, vu le contexte dans lequel il élabore sa théorie de l'amour, la période de l'entre-deux-guerres, aucun indice ne laisse présager la présence, même latente de l'amour dans l'humanité. Pourtant, Bergson le pense comme étant l'origine, l'essence et la destinée de la vie. Il va plus loin en le faisant coïncider avec l'essence du principe créateur et la finalité de son œuvre que l'homme doit parachever. Ainsi, même si *a priori* l'amour semble avoir disparu de l'humanité d'alors,

³²⁷ FRANÇOIS A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, op. cit., p. 258.

³²⁸ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 338.

³²⁹ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 152.

il reste possible de le retrouver à l’état originel. Il suffit de remonter à la source, autrement dit à la vie même, ainsi qu’il le déclare :

« Il est vrai que si l’on descendait jusqu’à la racine de la nature elle-même, on s’apercevrait peut-être que c’est la même force qui se manifeste directement en tournant sur elle-même, dans l’espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l’intermédiaire d’individualités privilégiées, pour pousser l’humanité en avant »³³⁰.

De cette assertion, il ressort que le philosophe fait coïncider l’origine de la morale avec la vie, ce qui fait de la morale une détermination de la vie. Cette immanence de la morale à la vie rend le processus moral plus ou moins identique à celui de l’*élan vital*, d’où ses paradoxes et ses contradictions, mais aussi ses progrès.

En résumé, l’optimisme bergsonien dévoilé dans les moments les plus tragiques de l’histoire le révèle comme un homme pacifique épris d’amour pour le genre humain. En pleine terreur de la guerre, Bergson propose une morale de l’amour, visant l’adhésion totale et sans résistance de l’humanité, qui doit sa force de conviction à son essence même, c’est-à-dire à l’amour parce qu’il correspond à une aspiration profonde et universelle. D’où la seconde conviction que nous retenons de lui : l’amour comme principe.

3.4.2. **Le vrai sens de l’amour** : principe ontologique et moral

L’amour est un concept riche de sens qui sert à traduire un langage autant métaphysique, qu’affectif, érotique ou encore sexuel. L’on comprend dès lors pourquoi le vocabulaire chrétien a voulu éviter toute confusion en différenciant les notions d’*agapè* et d’*éros*. Notre auteur aussi cherche à éviter tout amalgame dans sa métaphysique, lorsque son intuition lui donne de créer le concept d’*élan d’amour*. Il lui assigne deux principaux sens. D’abord, il le fait correspondre au second principe ontologique, présent uniquement dans son ouvrage de 1932, qui s’ajoute au premier, l’*élan vital*, qui sert de charpente à son raisonnement pour justifier l’unité ontologique présente dans sa pensée depuis l’*Essai*. Dans *Les deux sources*, cette unité renvoie à l’essence commune au principe créateur et à ses créatures, à Dieu et aux hommes : l’amour.

C’est là aussi une des difficultés cruciales de la compréhension de sa métaphysique, car le rapport entre Dieu, l’*élan* originel de la vie et de l’amour, et l’homme reste ambigu. Bien qu’il reconnaisse en dernier ressort que Dieu est la source ³³¹ de cet *élan* originel, l’ambiguïté de sa réponse laisse deviner l’idée d’une immanence divine dans l’*élan* et l’humanité, doublée d’une transcendance divine. En faisant coïncider une part de Dieu avec l’*élan* et l’humanité, pour expliciter l’idée d’immanence, et en considérant parallèlement Dieu comme la cause transcendante, il tente de concilier les notions d’immanence et de transcendance *a priori* contraires. Or, comme le lui reprochent certains de ses commentateurs, cette

³³⁰ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 48.

³³¹ Lettre à Tonquédec du 12 mai 1908 dans *Mélanges*, op. cit., p. 767.

différentiation sommaire entre ces deux notions ne précise pas avec netteté son point de vue sur le rapport entre Dieu et l'élan de vie et d'amour. En 1932, Bergson se réfugie derrière la mystique pour dissimuler son opinion, subterfuge que Waterlot explicite avec clarté :

« Nous avons vu que Bergson écrit, au début du chapitre sur la religion dynamique, que le mystique ne se demande pas s'il est en contact avec «la cause transcendante de toutes choses" ou seulement "sa délégation". Et s'il ne se le demande pas c'est parce qu'il n'est pas dans la situation du philosophe »³³².

C'est dire que, contrairement à la philosophie qui spéculé sur la nature de Dieu, la mystique ne pose pas de question, mais se contente de la saisir par l'expérience. Bergson invite alors la philosophie à s'appuyer sur cette expérience mystique, pour éviter de tomber dans les antinomies quand elle veut tenir un discours sur Dieu. Ainsi, il évacue cette question de l'immanence et de la transcendance divine et maintient son unité.

Par ailleurs, en suivant l'évolution de l'élan d'amour, cette unité se constitue, malgré les oscillations entre clôture et ouverture qui semblent la remettre en question. Or, ce ne sont là que des hypothèses pour une démonstration expérimentale appuyée sur les mystiques et les sciences de son époque, en particulier la thermodynamique. En fait, une forte résonance de la thermodynamique se dégage, quand Bergson déclare : « C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général »³³³. En d'autres termes, le passage de l'amour clos à l'amour ouvert par la puissance dissipative de l'amour. Ce qui revient à dire, de manière simpliste, que l'amour ouvert se fait à travers les amours particuliers qui se défont, en s'élargissant toujours. Brigitte Sitbon-Peillon développe cette idée comme suit :

« Si ces sociétés(ouvertes) vont vers un ordre plus grand, et donc une diminution de leur entropie, c'est grâce à la "surabondance d'énergie", que "répandent" par ailleurs, ces "âmes d'élites" que sont les mystiques, les héros et les saints, énergie tournée vers l'humanité entière, et permettant par là d'augmenter l'entropie de l'univers »³³⁴.

Ainsi, chaque fois que l'amour ouvert se met en place, c'est parce qu'il a réussi à absorber des relations restreintes entre les hommes pour les ouvrir à une sphère d'amour plus étendue. C'est de cette manière que l'élan d'amour finira progressivement par embrasser l'humanité entière. Telle est le processus que retrace la métaphysique bergsonienne de l'amour depuis l'origine de la vie jusqu'à l'avènement de l'humanité divine.

Le second sens du concept d'élan d'amour correspond chez Bergson au fondement de la morale absolue dérivant de l'essence universelle : l'amour. À le scruter de près, le processus moral coïncide avec celui de l'élan d'amour qui explique l'origine de l'égalité naturelle et de la dignité de tous les hommes, ainsi que la communauté des droits humains. De ce fait, le philosophe attribue à l'amour une essence

³³² WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *op. cit.*, p. 285.

³³³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 225.

³³⁴ SITBON-PEILLON B., « Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice », *op. cit.*, p. 296.

métaphysique, comme le laisse entendre le commentaire d’Arnaud Bouaniche qui stipule qu’à travers l’amour, « *ce n’est pas seulement notre destinée morale qui se trouve révélée, mais surtout notre origine métaphysique* »³³⁵. Ce qui confirme que sa morale ne peut se comprendre sans sa métaphysique de l’amour, où il démontre l’enchevêtrement entre l’*élan d’amour* et l’*élan vital*. De là, émerge pourtant un paradoxe : si l’amour est l’essence de la vie, pourquoi l’humanité est-elle si portée à la haine qui semble même inscrite dans ses gènes ?

Pour Bergson, la vie n’est à l’origine ni de la haine, ni du mal, mais ces maux découlent de la déviation de l’*élan d’amour*, le seul élan issu de la vie. Plus précisément, les déviations comme les progrès de l’humanité s’expliquent par sa liberté, c’est-à-dire sa capacité à s’autodéterminer. Parce que son élan d’amour reste marqué par la finitude, l’humanité est loin d’être parfaite et donc exempte d’erreur. De ce fait, qu’il prenne une orientation positive favorisant sa réalisation ou une orientation négative compromettant son existence, l’homme demeure toujours responsable de ses choix. Or, ces choix ne sont jamais définitifs puisque l’homme tâtonne toujours. Dans ses quêtes, il peut progresser, s’arrêter, rebrousser chemin ou s’égarer, d’où les différents mouvements qui rythment son évolution. En termes bergsoniens, on pourrait dire que dans son élan, il arrive bien souvent que l’humanité progresse dans l’amour, s’arrête, reprend son mouvement, s’égare et dévie de l’*élan d’amour*. Ce dernier ne s’estompe jamais, ce qui explique qu’il réussit toujours à resurgir dans la vie à travers certains individus. La mystique témoigne de la capacité de l’acte créateur, « *en tant qu’il est l’effet d’une émotion morale, qu’il appellera même “l’amour”* »³³⁶, à poursuivre son mouvement qui doit aboutir au triomphe de l’amour. Mais entre l’origine et le triomphe final de l’amour, l’humanité doit parcourir un chemin sinueux, tiraillée entre amour et désamour, tergiversant entre effort de fermeture imposée par la nature et effort de dépassement.

Cette tension dans l’amour explique la double tendance qui habite l’humanité depuis les origines, dualisme qui explique ses progrès tant sur le plan psycho-religieux que socio-politique, mais aussi ses régressions. Contrairement à ses prédécesseurs, notamment Schopenhauer qui réduit l’amour à sa dimension sexuelle, le philosophe français lui redonne son sens premier. Pour lui, cette réduction ne rend pas entièrement justice à l’amour, car il dépasse le corporel. Ainsi formulé, il peut être enfermé dans le langage érotique, ce que redoute Bergson. Or, l’amour est avant tout une réalité spirituelle et métaphysique.

Si l’on observe la civilisation actuelle, la crainte de Bergson semble fondée, puisque l’érotisme y est devenu un centre d’intérêt majeur. Or, dans sa comparaison entre l’amour-principe et l’amour sexuel, l’auteur de l’ouvrage *Les deux sources* défend la supériorité de l’amour originel qu’il pense plus réel que l’amour sexuel, idée qu’exprime Waterlot en ces termes : « *L’amour-passion ne peut qu’être toujours différencié dans son accomplissement, car ce qui magnifie la femme et l’amour qu’on attend d’elle ou*

³³⁵ WATERLOT G., *Bergson et la religion*, op. cit., p. 230.

³³⁶ WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, op. cit., p. 245.

qu'on projette sur elle est en même temps ce qui le rend impossible»³³⁷. L'amour sexuel, comme tout amour clos ayant pour finalité le plaisir, entraîne toujours l'humanité dans une quête effrénée et insatiable pouvant conduire aux dérives.

Bergson ne condamne pas pour autant l'amour conjugal, mais précise qu'il doit d'abord orienter l'homme vers une quête de l'absolu, car l'amour purement érotique fait courir le risque d'une instrumentalisation de l'être aimé. Il peut faire oublier la dignité de sa personne et le respect de son corps. Michela Marzano écrit à ce propos : « *Le corps humain [...] est l'incarnation d'une personne. Il est le lieu où naissent et se manifestent ses désirs, ses sensations, ses émotions ; il est le moyen par lequel chacun peut démontrer quelle sorte d'être moral il est* »³³⁸. Cet amour restreint peut ainsi aboutir à l'échec s'il fait du simple plaisir sa finalité.

Devant la montée de l'individualisme, le risque de la société actuelle c'est de mettre l'accent sur le besoin de créer des relations, surtout sexuelles. Mais pourquoi une telle orientation ? Est-ce parce que, comme le souligne Michela Marzano, « *nos relations à l'autre les plus intenses sont les relations sexuelles, et que le désir érotique est toujours une ouverture à autrui à la fois dans sa corporéité et dans sa subjectivité* »³³⁹ ? Cette intensité que souligne l'auteur ne doit pas pourtant occulter la complexité de la sexualité et de l'érotisme dont elle fait appel, complexité qui nécessite une réflexion éthique poussée. Or, il semble que notre époque s'est engagé dans la promotion des relations sexuelles sans l'accompagner de réflexion éthique, ce qui ouvre la brèche aux dérives sexuelles et au libertinage que les sanctions pénales ne peuvent empêcher.

Si, pour Bergson, notre civilisation était déjà aphrodisiaque³⁴⁰ vu le surpeuplement d'alors ; pour Waterlot, il ne fait aucun doute qu'elle est devenue érotique, orientant même la fonction fabulatrice de l'intelligence vers "la suggestion érotique" à des fins commerciales. De fait, si l'on observe toutes les campagnes commerciales et publicitaires, elles sont bien souvent teintées d'un érotisme ouvert ou masqué. Et comment ne pas penser à la profusion des sites de rencontres et d'accompagnement pour voler au secours des célibataires ? Parce qu'on croit que seul l'amour conjugal rend heureux, il faut travailler à son triomphe dans la vie.

Ainsi, l'amour matériel a fini par prendre la place de l'amour spirituel, au sens bergsonien du terme, l'humanité semble de plus en plus sombrer dans l'illusion et s'éloigner de la connaissance réelle de sa nature, ce qui ne fait qu'augmenter sa frénésie et son insatiabilité en amour sans parvenir à la joie intérieure. Certes l'humanité connaît des joies de l'amour, mais celles-ci sont souvent éphémères, parce que nourries de critères matériels, raison pour laquelle quand les épreuves se présentent, l'amour est abandonné. Or, la vraie joie née du vrai amour se renforce et se fortifie au fil des épreuves et des souffrances de la vie. Même au niveau inter-

³³⁷ FRANÇOIS A., C. RIQUEUR, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes. VIII*, op. cit., p. 263.

³³⁸ « Etique du corps et de la sexualité » dans THIAW-PO-UNE L.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2006, p. 495.

³³⁹ *Ibid.*, p. 497.

³⁴⁰ Cf. CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 154.

étatique, l’amour fraternel entre les peuples, s’acquiert aussi au prix de sacrifices et de renoncements pour le bien de l’humanité entière, surtout pour la paix durable.

3.4.3. La philosophie de **l’amour** : une solution pour la paix

Devant l’échec des politiques à instaurer une paix durable, une seule solution s’impose : recourir à la métaphysique de l’amour. En se tournant vers elle, Bergson va avec la conviction qu’elle seule peut sauver l’humanité, car elle permet de déceler l’origine de l’immoralité qui se trouve dans l’instinct originel. Plus précisément, ce qui pousse les hommes à la tuerie c’est l’instinct guerrier voulu par la nature. À ce titre, cet instinct guerrier ne peut être supprimé, mais seulement contrecarré pour amener les hommes à renoncer aux guerres accidentelles. Si l’humanité veut les éviter, elle doit d’abord en déterminer les causes et les résoudre en amont. D’où l’intérêt d’une réflexion morale pour saisir ses causes qu’il ramène à l’orgueil humain.

Comme professeur au lycée Henri-IV, Bergson insistait déjà sur la capacité des devoirs de charité à vaincre l’égoïsme, parce qu’ils obligent l’homme à se tourner vers les autres et à œuvrer pour l’intérêt général. Il voyait ainsi dans le sentiment une force morale capable d’aider l’homme à cultiver des dispositions positives : esprit de sacrifice, pitié, dévouement, etc., pour le bien et le service du genre humain. Ce qui explique son inspiration de l’éthique chrétienne pour faire dériver les immoralités de l’orgueil humain. En fait, si la charité permet de dépasser l’orgueil humain, rien n’interdit d’en faire un principe moral. Dans sa métaphysique, le philosophe-diplomate suit la logique chrétienne en expliquant l’immoralité comme résultante d’une déviation, plus expressément de l’orgueil humain, et ensuite fait de l’amour le fondement moral pour restaurer la communion, voire la fraternité, entre les hommes.

Par ailleurs, si dans le dévoilement cette morale de l’amour, l’apport des mystiques reste considérable, il demeure aussi limité. En réalité, ces prototypes bergsoniens ont échoué dans leur diffusion parce qu’ils ont disparu sans entraîner l’humanité entière. Ce qui pose la question de la continuité de la morale de l’amour. Autrement dit, avec la mort des mystiques chrétiens, piliers de sa morale de l’amour, celle-ci semble vouée à la disparition. Or, en tant que détermination de la vie, la morale ne peut disparaître de la vie.

Selon l’auteur des *Deux sources*, la morale a connu un moment de latence et devant les drames du XX^e siècle, elle a besoin d’être réactualisée ; Bergson est le philosophe auto-proclamé à avoir réussi cette entreprise. Il ne la crée pas, mais l’exhibe simplement pour taire les immoralités, les guerres et tensions, ce qui l’inscrit dans la droite ligne du spinozisme. Nous trouvons en effet sous la plume que Spinoza que « *les âmes ne se vainquent pas par les armes, mais par l’Amour et la*

Générosité »³⁴¹. Bergson ne dit pas autrement chose quand il démissionne de la SDN, optant pour la morale de l'amour.

En plus, cette option bergsonienne semble répondre aussi à l'injonction kantienne, si l'on se rappelle que Kant pensait déjà à une solution philosophique pour aider l'humanité à comprendre le processus moral malgré l'apparence absurde de son histoire. C'est, du moins, ce qui ressort de son assertion : « *Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine doit être considéré comme possible, et même comme favorable à ce dessein de la nature* »³⁴². Comme il précisera par la suite, la concrétisation de ce projet revient à l'Europe, en particulier à la philosophie postérieure. Il lui confie d'élaborer la théorie cosmopolitique en s'appuyant sur l'histoire politique et technique. En son temps, le philosophe allemand a tenté sans y parvenir et c'est au tour de Bergson d'assurer la révéle. Il accomplit ainsi le rêve kantien en montrant le sens rationnel de l'histoire de l'humanité, pour justement l'aider à enrayer ses projets meurtriers.

Pour autant, il reste encore un long chemin à parcourir. Bergson reconnaît avoir déblayé la voie à la nouvelle philosophie sur laquelle la société pourra s'appuyer pour atteindre sa finalité. À la fin de l'ouvrage de 1932, il confie à la postérité la construction de cette « *philosophie qui élèvera l'humanité au-dessus d'elle-même et lui donnera plus de force pour agir* »³⁴³. En réponse à cette invitation bergsonienne, Scheler appelle d'abord les philosophes, en particulier allemands et français que le sentiment nationaliste avait divisés pendant la guerre, à dépasser les tensions et à s'unir entre eux, avant de penser le sort humain. Ils seraient ainsi les premiers acteurs dans la création d'un État cosmopolite et joindraient de ce fait la pratique à la théorie. Il écrit :

« *Je soutiens cette position de principe selon laquelle la République spirituelle cosmopolite, l'éternelle et durable République spirituelle de tous les esprits engagés dans la recherche pourra à nouveau s'ériger si les savants de tous les pays s'accordent une sorte d'amnistie spirituelle pour tout ce que la psychose nationaliste de la guerre a pu leur faire dire : l'amitié personnelle mais bien seulement la cause commune* »³⁴⁴.

Il faut reconnaître ici que la fracture dans le monde philosophique, à laquelle Bergson lui-même a participé, avait aussi besoin d'être réparée, comme pour dire que le travail d'unification et de fraternisation doit commencer par ceux qui le théorisent d'abord.

En outre, nous voulons aussi nous inscrire dans cette postérité bergsonienne en analysant la pertinence sa métaphysique de l'amour, puisque l'idée de création d'une fraternité universelle entre tous les hommes nous semble d'une haute portée.

³⁴¹ SPINOZA B. de, *Éthique*, op. cit., p. 483.

³⁴² Neuvième proposition de l'Idée d'une histoire universelle dans KANT E., *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 202-203.

³⁴³ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 136.

³⁴⁴ M. Scheler, *Bergsons-Heft*, BSB, Ana 315, B, I, 99, ff. 1-2 cité par Caterina Zanfi dans *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 230.

De nos jours, l'évolution de notre humanité vers une surhumanité, l'*humanité divine*, semble compromise. Dès lors, nous nous interrogeons à son sujet : Insérée dans un système mécanique, la conscience humaine est-elle réellement en train de s'accomplir ou de régresser ? À la suite de Bergson, nous demeurons optimistes pour son avenir. Même si son herméneutique de l'histoire du XX^e siècle s'accompagne d'une mélodie funeste et que « *Les Deux sources se terminent donc sur une double alternative : mourir ou vivre, vivre seulement ou bien vivre* »³⁴⁵, comme le souligne Soulez, la position bergsonienne est déjà tranchée, car l'humanité doit choisir de vivre et de bien vivre. Elle doit parvenir à la création d'une fraternité universelle.

Certes nous ne pouvons balayer d'un revers de mains les difficultés réelles à faire de l'amour le socle de la mondialisation, vu la montée du capitalisme, du protectionnisme, du nationalisme et des courants extrémistes. Mais, il faut admettre que tous ces courants ont fait leur preuve dans le passé, pour peu que l'on se réfère à l'histoire. Est-ce, comme le souligne Bergson, parce que les hommes oublient vite les souffrances du passé qu'ils n'en tirent pas toutes les leçons pour l'avenir ?

De plus, devant le nombre croissant des foyers conflictuels dans le monde, l'impuissance des forces de coalition internationales à rétablir la paix durable entre les nations, la peur grandissante de léguer à la postérité une terre souillée de sang, infertile ou minée, ou encore une haine meurtrière pour venger des ascendants, force est de constater que l'humanité n'a plus rien à perdre en exploitant la théorie morale de l'amour de Bergson. Ce dernier nous rappelle que la responsabilité et la volonté de l'humanité entière demeurent déterminantes pour son avenir, ce qui est vrai, c'est pourquoi à tous les niveaux l'engagement à vivre dans la paix et l'amour doit être réel. Le besoin d'une conversion, c'est-à-dire un changement d'orientation dans la vie est incontournable et implique des renoncements auxquels l'humanité doit consentir pour son bonheur. Car, malgré les erreurs et blessures du passé qui ont laissé des souffrances et des cicatrices difficiles à oublier, il faut que l'amour puisse fleurir dans tous les cœurs.

Ainsi, le principe métaphysique d'*élan d'amour* nous offre, selon l'expression de Johannes Schick, « *une base ontologique pour l'intersubjectivité dans notre vie quotidienne avec l'autre* »³⁴⁶. Il peut nous aider à dépasser tous les préjugés et illusions qui nourrissent les frustrations et les hostilités qui affectent le contexte actuel. Partir de la liberté et de l'égalité naturelle entre tous les hommes, au nom de notre appartenance commune à la même nature, nous amène à la reconnaissance de l'autre comme notre prochain et notre *alter-ego*. Alors seulement, la reconstruction harmonieuse de notre planète et son avenir seront légués avec optimisme aux générations futures. En définitive, c'est l'effort à vivre dans l'amour qui demeure le seul « *effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux* »³⁴⁷.

³⁴⁵ SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 284.

³⁴⁶ FRANÇOIS A., C. RIQUIER, A. FENEUIL, et G. WATERLOT, *Annales bergsoniennes*. VIII, op. cit., p. 167.

³⁴⁷ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 338.

CONCLUSION

L'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* livre les ultimes convictions de Bergson, de manière brève, avant de les expliciter dans ses correspondances et entretiens qui ont suivi sa publication. À sa lecture, nous percevons une théorie de l'amour sous-jacente à la morale bergsonienne que bon nombre de commentateurs explorent depuis des décennies, mais sans trop prêter attention à la place, pourtant, centrale qu'y occupe l'amour. Pour nous, il reste évident que Bergson y fait un plaidoyer de l'amour, à travers sa théorie morale fondée sur l'amour, plus qu'il ne met en place une nouvelle méthode pour penser la morale, comme il le laisse croire. En mot, le mot-clé de cet ouvrage demeure l'amour, dont il explique l'origine, la nature et la finalité, si nous suivons le processus évolutif du philosophe dans tous ses déploiements et déterminations.

L'originalité de ce processus vient du contexte historique dans lequel il a été écrit certes, mais surtout du paradoxe ou de la tension qui fait osciller l'humanité de l'amour à la haine et de la haine à l'amour dans un même élan de dépassement ou de régression. Cette tension dualiste permet de considérer la Vie, l'unique source, comme un *élan d'amour* qui, dans son évolution, a vu la haine et les immoralités dériver d'elle, sans pour autant être responsable de ces maux. Ce génie bergsonien, inspiré par plusieurs courants, laisse l'image d'un philosophe humaniste, optimiste, universaliste et pragmatique.

Même si les failles ne manquent pas à sa théorie de l'amour qui, de fait, exprime plus son souhait voire son rêve pour l'humanité, il faut reconnaître qu'elle ébauche une nouvelle manière de penser. Celle-ci sort l'homme des concepts, dans lesquels l'enfermaient la science et l'intellectualisme, et l'insère dans l'histoire de la vie en général. Cette approche permet d'inclure d'autres dimensions de son être, telles que la morale, la politique, la religiosité, la vie affective, etc. qui, parfois dépassent l'objet de la philosophie. D'où l'intérêt d'une approche pluridisciplinaire dans l'étude du vivant, en particulier de l'être humain, pour ne pas le dénaturer et l'aider à se réaliser dans la vie et l'amour.

CONCLUSION

Au terme de notre parcours dans le labyrinthe bergsonien, il nous semble important de rappeler notre démarche. Tout est parti de la lecture du dernier ouvrage de Bergson où le concept d'*élan d'amour* fait son apparition pour la première fois dans son corpus. Ce concept a suscité notre interrogation et motivé notre recherche qui nous ont menés à la découverte de sa théorie de l'amour implicite à sa métaphysique de la vie.

Lorsqu'on considère le contenu et le déploiement du bergsonisme depuis l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* jusqu'au dernier ouvrage *Les deux sources de la morale et de religion*, il se présente comme une philosophie de la vie. Bergson tente d'y dégager les différentes caractéristiques et formes vitales, y compris l'amour, depuis ses origines jusqu'à son époque marquée par les tensions et guerres. L'originalité de sa pensée tient du fait qu'il est sorti de l'idéalisme pour bâtir une pensée philosophique sur le concret de l'existence humaine. En effet, les événements socio-politiques bouleversants du XX^e siècle, qui ont conduit l'humanité enfermée dans la conscience égoïste à la dérive et à l'abaissement de la dignité de la personne, n'ont pas manqué d'influer la pensée de l'auteur. À partir de son expérience personnelle, il consacre sa responsabilité de penseur à l'éveil et à la formation des consciences car, selon lui, l'humanité ne peut se reconstruire que si elle accepte de repartir de sa source. Pour y parvenir, elle doit d'abord déceler l'origine de l'immoralité qui l'en éloigne. Le philosophe entreprend cette quête de l'origine de l'immoralité et de solution pour y remédier, ce qui le fait passer de la philosophie de la vie à la réflexion morale.

En scrutant ce mouvement de pensée, nous sommes parvenus à la découverte d'une métaphysique de l'amour chez Bergson. Cette théorie se présente comme un processus général de l'amour qu'il appelle *élan d'amour*. L'orientation évolutionniste de sa pensée explique le dévoilement progressivement de cet *élan d'amour* qui traverse la vie depuis les origines, en passant par les règnes végétal et animal, jusqu'à l'humanité. De là, se dégagent quelques questions : comment se manifeste cet *élan d'amour* dans la vie ? Quelle est sa portée métaphysique et morale dans la pensée bergsonienne ? Quels sont les enjeux et la pertinence d'une telle métaphysique de l'amour ? Cette théorie de l'amour est-elle en continuité ou en rupture avec sa philosophie de la vie ? Quelle place occupe-t-elle dans le corpus bergsonien ? Et, parce que sa pensée ne semble pas être élaborée pour les générations passées seulement, nous ne saurons l'honorer sans l'actualiser. C'est là notre problématique de recherche qui nous a introduit dans le labyrinthe bergsonien, puisque la réponse à ces questions nécessite un tour d'horizon de sa pensée.

Le temps de recherche nous a permis de parcourir ses ouvrages et les principales questions qui les jalonnent : la liberté, la durée, la conscience, la mémoire et la vie. Avec cette relecture à partir de l'*élan d'amour*, on apprécie davantage la théorie de la vie qu'il expose dans *L'évolution créatrice* que parachève *Les deux sources*. Cependant, ce dépassement ne rompt pas l'unité de sa pensée qui commence avec la question de la liberté que le scientisme remettait en cause du fait de la négation de la durée. Or, celle-ci est la condition *sine qua non* de la liberté, puisqu'elle entraîne la vie et la conscience dans un mouvement imprévisible, créateur de nouveautés.

La réhabilitation de cette durée conduit d'abord Bergson à la découverte de l'intuition comme méthode philosophique permettant d'appréhender les réalités psychologiques et la vie dans son dynamisme, puis à l'idée d'une unité de la vie depuis ses origines jusqu'aux formes les plus complexes. Bien qu'elle soit perceptible *a posteriori*, cette unité demeure sous-jacente au processus qui part de la matière inerte à l'homme, de la torpeur végétale à l'intelligence créatrice du XX^e siècle.

Paradoxalement, lorsqu'on regarde l'histoire, la vie semble évoluer en désordre, ce qui a poussé Bergson à chercher un principe explicatif pour rendre compte de ce processus apparemment chaotique, ce principe c'est l'*élan vital*. S'il est généralement admis que l'*élan vital* est le principe créateur qui lui a permis de reconstituer l'unité temporelle, biologique et spirituelle dans sa théorie de la vie ; dans sa théorie de l'amour, cette unité peut être reconstruite à partir du principe d'*élan d'amour*.

Pour nous, dans le dernier ouvrage, l'unification de la vie morale, religieuse et politique s'opère par le principe d'*élan d'amour*. En fait, celui-ci représente le vrai principe moral que sa théorie de l'amour justifie. En somme, ce que nous appelons la métaphysique de l'amour de Bergson, c'est l'explication du fondement de l'égalité dignité et des droits communs de tous les hommes que prône sa morale. Lorsqu'il pense l'amour comme essence commune à tous les hommes, essence provenant de leur créateur, il veut rétablir l'égalité naturelle entre eux. Si l'auteur entreprend ce vaste chantier d'humanisation, c'est parce que de nombreuses idéologies et d'ambitions hégémoniques ont nié une telle conception. Faire de l'amour la clé de voûte pour comprendre le mouvement général de l'amour qui dérive de Dieu et traverse la création entière, tel est l'objectif de Bergson.

Ainsi, notre auteur rend à la notion d'amour ses lettres de noblesse en philosophie, car son image de concept galvaudé avait fini par lui coûter son expulsion du champ philosophique. On comprend dès lors la place de son concept d'*élan d'amour* dans sa métaphysique pour éviter les ambiguïtés. Même si ce concept reste riche de sens, il possède une signification bien définie dans l'ouvrage de 1932. Pour le comprendre, il faut l'assimiler à l'*élan vital* puisqu'il joue dans la théorie de l'amour le même rôle que l'*élan vital* dans sa théorie de la vie et possède les mêmes caractéristiques.

Pour résumer la théorie bergsonienne de l'amour, retenons que le processus se subdivise en trois étapes correspondant à la classification des espèces : "amour végétal", "amour animal" et l'amour humain comportant à son tour deux parties. La première partie, que nous appelons la déchéance de l'amour, correspond au moment critique où l'*élan d'amour* traverse des turbulences, c'est-à-dire les périodes de conflits et d'hostilité. Même si ces obstacles l'ont affecté, cet élan poursuit son évolution. À force de persévérer, il a fini par s'engager dans une nouvelle voie, que nous faisons correspondre à la seconde partie de son processus : la résurgence de l'amour dans l'histoire.

Chez Bergson, c'est la mystique qui coïncide avec le retour à l'élan originel de l'amour. Il s'inspirera d'elle pour élaborer sa métaphysique dans laquelle il dévoile l'amour comme étant le sens de la vie. Il le définit comme principe d'ouverture morale, religieuse et politique qui oriente la vie vers sa destinée : l'amour fraternel.

En somme, ce processus de l'amour explique la création de différentes formes d'amour. De l'amour naturel à l'amour surnaturel, de l'"amour végétal" à l'amour mystique, de la source de l'amour à l'homme, toutes ces formes d'amour sont issues du seul et même *élan d'amour*. Cependant l'amour humain demeure supérieur, parce que l'humanité est la seule espèce ayant la capacité d'aimer et de répondre par la réciproque à l'amour divin.

En considérant l'amour comme une réalité inhérente à la vie, le projet bergsonien de refondation de la morale à partir d'un principe naturel et immanent à la vie prend forme. Le statut accordé à l'amour permet au philosophe d'en faire le fondement de sa morale en réponse à la crise du XX^e siècle. Pour lui, l'échec de toutes les morales antérieures vient de l'ignorance de l'amour comme principe de vie et d'action. Aucune doctrine n'a découvert la morale fondée sur l'amour, à l'exception de la mystique. Cette dernière qui y est parvenue de manière empirique, n'a pourtant pas réussi à la conceptualiser. À vrai dire le théoricien parvenu à saisir le sens de la vie, l'amour, et à élaborer une théorie morale à partir de ce sens c'est lui, Bergson. Sa théorie morale présente l'amour comme l'essence commune à tous les êtres issus de la même source : la Vie. Cette communauté d'essence justifie d'une part la capacité d'aimer présente dans l'espèce humaine et virtuelle dans les autres espèces et, d'autre part, l'égalité naturelle entre tous les hommes. Toutefois, observe notre auteur, le mérite de l'homme n'est pas de posséder cette capacité d'aimer, mais de l'élever au plus haut sommet. Nous dirons même que dans sa pensée, l'homme se définit comme un "être-pour-l'amour" qui doit vivre et se laisser envahir par l'amour. Il est destiné à la béatitude et à la perfection, s'il vit dans l'amour. Au terme, l'humanité constituera une seule fraternité : *l'humanité divine*. Bergson demeure persuadé que c'est cette finalité que la vie cherche à atteindre dans son processus sinueux depuis les origines. Même si les guerres et les hostilités témoignent du contraire, pour lui, la vie progresse vers cette finalité.

La méconnaissance de l'amour, comme tel, est à imputer à l'intelligence, la faculté de connaître. La vraie morale et la métaphysique de l'amour lui ont échappé, parce qu'elle s'est égarée dans la matérialité. L'amour du confort et du luxe a fini par l'obséder, l'éloignant du vrai sens de la vie. Pour saisir ce sens, il lui suffit de revenir à elle-même et d'appréhender les choses de l'intérieur. Ce retour à l'essentiel la fera coïncider avec l'essence de la vie et entrer en contact avec son principe créateur. De là, elle découvrira l'amour universel qui deviendra son principe d'action.

De ce qui précède, retenons que le philosophe conçoit une relation étroite entre connaître l'amour et l'agir par amour, découvrir l'amour du genre humaine et aimer l'humanité entière. Telle est la conviction que défend Bergson dans *Les deux sources*. C'est en ce sens qu'il confie à son ami Chevalier : « *Ce livre [...] est plus dépouillé. C'est que je suis plus sûr de ce que j'y dis que de ce que je dis dans l'Évolution créatrice* »¹. Même s'il expose un avis personnel, il reste fidèle à l'esprit philosophique et à la pensée évolutionniste. Il maintient l'intuition comme méthode philosophique qu'il prolonge avec l'intuition mystique pour expliquer l'élargissement de sa pensée au

¹ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 155.

principe créateur. Ce dernier, en tant que réalité transcendante, dépasse l'intuition philosophique, raison pour laquelle le philosophe s'appuie sur la mystique. Pour maintenir l'orientation évolutionniste de sa morale, il ajoute à l'*élan vital* un autre principe ontologique : l'*élan d'amour*. Celui-ci lui permet d'explicitier l'évolution morale de l'humanité et surtout les paradoxes de l'époque moderne.

Dès lors, il devient évident que dans l'ouvrage de 1932, Bergson va plus loin dans sa réflexion morale amorcée en 1907 où il faisait de la personnalité le terme de la création. En 1932, sa théorie morale aboutit à l'idée de création d'une *humanité divine* comme finalité de la vie. Il y définit la morale comme l'acte de création le plus élevé de la vie dont l'homme peut s'approprier pour transformer son être individuel et social. Cette capacité de création de soi par soi fait de lui, du point de vue moral, un être unique dans la vie et dans l'amour. Selon l'auteur des *Deux sources*, plus l'homme vit de l'amour universel, plus il s'accomplit, raison pour laquelle il considère les saints, les mystiques et les sages comme des surhommes. À ses yeux, ceux-ci ont réussi à actualiser l'*élan d'amour* que des obstacles empêchaient d'évoluer depuis l'impulsion initiale de la vie. À travers eux, cet amour originel est parvenu à se frayer son chemin, malgré la matérialité et la finitude de son élan, et à poursuivre son mouvement. En somme, si dans sa forme infra-rationnelle cet amour se retrouve dans les sociétés primitives, dans sa forme supra-rationnelle, il ne se retrouve que chez les saints et mystiques. Jean Guilton rapporte à ce sujet les propos de son ami : « *Les primitifs et les saints sont donc pour moi les deux points extrêmes où vient aboutir l'évolution des vivants* »². Précisons que le "primitif" renvoie chez lui à un état naturel persistant même dans la civilisation et l'homme primitif correspond à l'homme naturel et intelligent soumis aux instincts qu'il cherche à dompter.

Selon Bergson, pour saisir l'essence humaine et l'origine de l'obligation morale, il faut partir de cet état primitif que le progrès industriel a affecté, en l'éloignant l'homme de sa destinée et de son image divine. Aussi propose-t-il la mystique comme moyen de restauration et de sauvegarde de l'élan originel. Il la considère comme un appel à l'amour universel qu'il reprend dans sa morale. C'est ce qui nous fait dire que sa théorie morale est assimilable à un plaidoyer pour l'amour du genre humain et pour la fraternité universelle, autrement dit, un appel à l'amour adressé à l'humanité entière. Cette théorie morale fondée sur l'amour du genre humain reste originale et pertinente si l'on prend en considération le contexte dans lequel elle a été élaborée.

Malgré cette originalité, elle présente des limites épistémologiques et conceptuelles. L'auteur en est conscient quand il déclare : « *Mon livre, je le crains, ne satisfera guère personne : sur le problème du mal, sur la survie et le métapsychisme, sur les femmes, on dira que j'en ai dit trop ou trop peu* »³. Force est de constater que les insatisfactions ne manquent pas à la lecture de son ouvrage. Ici, nous nous contenterons d'en évoquer quelques-unes. Comme nous l'avons déjà souligné, l'approche épistémologique, notamment le passage de la philosophie à la mystique et de la mystique à la philosophie, est l'un des points faibles de sa métaphysique. Même si l'auteur fait

² GUITTON J., *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, coll. « Vocations IX », 1960, p. 176.

³ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 154-155.

du problème de méthode pour penser la morale le principal objectif des *Deux sources*, sa tentative pose de réels problèmes. Son aventure nous semble même périlleuse, si nous considérons la complexité des domaines de savoirs qu'il recherche à embrasser dans une seule méthode. De la biologie à la théodicée, de la paléontologie à la religion, de la morale à la politique, en passant par la psychologie, la sociologie et l'anthropologie, Bergson veut trouver une démarche adaptée à toutes ces disciplines sans cesser d'être philosophe. Mais comment en tant que philosophe, peut-il interroger toutes ces disciplines pour en tirer la quintessence sans entrer dans la peau d'un spécialiste de chaque domaine ?

Si l'on scrute sa métaphysique, il essaie de les interroger en tant que philosophe, puisqu'il en va de sa crédibilité, parfois de manière sommaire voire réductionniste. On comprend que la réception de l'ouvrage de 1932 soit sujette à la polémique, surtout dans les milieux chrétiens. Son choix de rester fidèle à l'esprit philosophique rend incompréhensibles les critiques qui attendent plus d'expertise de sa part sur certaines questions biologiques, mystiques ou théologiques. Il demeure évident qu'il ne faut pas attendre de la philosophie ce qui dépasse son domaine. Rien ne la dispense de s'ouvrir aux autres domaines et, comme le rappelle Waterlot, « *si l'on consent à l'écouter, elle peut être source de profonds renouvellements dans des domaines très variés de la culture* »⁴. Ce qui revient à dire qu'une étude philosophique ne peut disqualifier une approche spécialisée dans le même domaine. Les deux études seront complémentaires.

Cette complémentarité aurait permis de résoudre le problème méthodologique du passage de la philosophie à la mystique. Rappelons que Bergson ramène la mystique à une méthode qu'il inclut dans sa métaphysique de l'amour pour ne pas diluer l'essence philosophique. Dès lors, sa morale de l'amour se comprend comme une récupération philosophique de la morale des mystiques qu'il extrait du cercle religieux pour la conceptualiser. C'est là que naît dans son discours la confusion entre la philosophie et la théologie. Certains auteurs ont même vu dans sa démarche une tentative de conciliation des deux disciplines. De plus, le témoignage qu'il rend aux mystiques chrétiens dans l'ouvrage de 1932 est perçu comme une défense, voire une apologie du christianisme.

À notre avis, cette apologie serait tronquée puisque le philosophe n'aborde pas les questions fondamentales sur la révélation et les dogmes de la religion chrétienne, car elles ne relèvent pas de la philosophie⁵. En réalité, lui-même avoue sa réticence à certains dogmes comme celui du péché originel, argument qu'il avance pour justifier son refus de conversion au catholicisme. L'autre raison permettant de nuancer cette idée d'apologie du christianisme, c'est le contre-témoignage de certains chrétiens, en Allemagne surtout, qui l'ont conduit à choisir les mystiques comme prototypes de sa morale. Il faut dire qu'il distingue l'institution religieuse de l'esprit évangélique dont il fait l'éloge, ce qui est tout à fait compréhensible. Là, nous ne pouvons que lui donner raison, puisque cet esprit est parfois figé par l'institution comme en témoignent la période de l'inquisition et, aujourd'hui encore,

⁴ WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *op. cit.*, p. 288.

⁵ Cf. CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 163.

l'existence de lobbys dans l'Église catholique et d'églises particulières fermées sur elles-mêmes ou discriminatoires.

Une autre limite de sa pensée vient du principe de dichotomie employé pour expliquer l'évolution de l'amour à partir de l'*élan d'amour*. Pour surmonter les paradoxes, c'est-à-dire les haines et conflits, Bergson fait osciller la vie entre amour et désamour, haine et tentative de dépassement sans rompre l'unité vitale. Il attribue à l'*élan d'amour* une double tendance lui permettant d'engendrer en permanence un effet et son contraire comme l'amour et la haine, idée que résume l'expression de Jean Guittou : « *La vie dichotomise toujours* »⁶. Bertrand Husserl explicite davantage cette dichotomie :

« *Tout l'univers est le choc et le conflit de deux mouvements opposés : la vie qui grimpe vers le haut la matière qui retombe vers là-bas. La vie est une grande force, une vaste impulsion vitale donnée, une fois pour toutes, depuis le commencement du monde, qui rencontre la résistance de la matière et lutte pour se frayer un chemin à travers elle et qui apprend graduellement à se servir la matière au moyen de l'organisation* »⁷.

Par ailleurs, cette méthode dichotomique accorde au mal une importance dans le progrès de la vie, même si elle est secondaire. Sur ce point Bergson se rapproche de Kant qui explique l'histoire humaine à partir de paradoxes. Ici encore son héritage kantien qu'il rejette, réapparaît.

En outre, malgré la polémique que suscite sa démarche, Bergson a du mérite d'avoir innové une nouvelle manière de penser. De fait, il faut voir sa démonstration comme sa tentative de bâtir un système métaphysique à partir de l'expérience réelle et du raisonnement. Comme il le confie à Chevalier :

« *Je viens de montrer aux philosophes qu'il existe une certaine expérience, dite mystique, à laquelle ils doivent, en tant que philosophes, faire appel, ou dont ils doivent tout au moins tenir compte. Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique* »⁸.

Bergson se positionne ainsi comme défenseur de l'interdisciplinarité. Il nous invite à briser le cloisonnement dans lequel s'enferment les disciplines ayant un même objet d'étude et les prétentions de suprématie entre elles. S'il est vrai que toute science est quête de l'absolu qui échappera toujours à l'intelligence, le chercheur doit être humble et ouvert au dialogue. Certes, chaque science peut dévoiler quelques parcelles de vérités, mais la totalité de l'absolu restera hors de portée. En associant les découvertes des différentes disciplines, l'humanité en possèdera une connaissance plus vaste.

L'autre mérite qui revient à Bergson, c'est d'avoir redonné à la mystique et à la spiritualité leur place dans la philosophie en France, comme le fit son ami William James aux États-Unis. Faut-il le préciser, cette notion comportait, et comporte aujourd'hui encore, une connotation péjorative puisqu'elle s'emploie « *pour qualifier*

⁶ GUITTON J., *La vocation de Bergson*, op. cit., p. 102.

⁷ RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*, op. cit., p. 902-903.

⁸ CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 152.

toute opinion sentimentale et mal définie, sans fondement logique ou pratique »⁹ ou un état pathologique. Bergson lui-même a débuté l'étude mystique avec ces préjugés, avant de lui attribuer une portée métaphysique. Comme l'observe James, « *les mystiques manifestent un penchant bien marqué pour certaines conceptions proprement philosophiques, dont l'une est l'optimisme et l'autre le monisme* »¹⁰. Chez Bergson, la complémentarité entre la mystique et la philosophie permet de saisir la nature de Dieu et la finalité humaine. À son exemple, nous devons nous départir d'apriorisme et de préjugés dans la quête de vérité. À sa suite, le monde actuel pourrait engager des processus d'ouverture qui vont au-delà des catégories préétablies qui opposent les hommes et les peuples sur la base des préjugés.

À une époque où le rapport entre le religieux et le politique était distant voire conflictuel, alors qu'une bonne articulation du politique et religieux était nécessaire pour servir l'homme et la société, il faut reconnaître à Bergson cette belle initiative de tenter la conciliation entre les deux. Aujourd'hui encore, dans certains pays, l'on peine à trouver la juste mesure. Une trop grande immixtion du religieux dans le politique reste source de problèmes pour bon nombre d'Etats ; mais, aussi une ignorance ou une exclusion totale du fait religieux peut déséquilibrer la vie en société. Notre propos n'est pas d'engager ici une telle réflexion, mais l'héritage bergsonien nous en donne la possibilité. Nous voulons juste souligner l'effort bergsonien. Dans *Les deux sources*, le philosophe montre la fécondité de leur interaction « *en donnant des exemples d'impact de la mystique sur l'évolution des mœurs et des régimes politiques* »¹¹. Toutefois, il envisage une séparation des pouvoirs, par respect du principe démocratique, qui n'exclut pas l'idée de complémentarité et d'une influence positive du religieux dans le politique pour le bien et le respect de la dignité humaine.

Du point de vue conceptuel, la théorie bergsonienne soulève quelques difficultés de compréhension relatives aux concepts-clés. L'exemple de la notion de mystique est assez édifiant. Comme en témoigne Philippe Soulez, « *la notion de "mystique" a donné lieu à une foule de malentendus, en dépit des efforts déployés par Bergson pour en quelque sorte la "démystifier"* »¹². Il faut dire que sa définition de la mystique complète, dont il fait l'éloge, ne convient qu'à la mystique chrétienne occidentale de l'époque moderne, écartant de ce fait les autres courants. Marie Cariou qualifie d'ailleurs cette description bergsonienne de la mystique de caricaturale et de stéréotypée, quand elle écrit : « *Bergson oscille et se défend mal d'un complexe « occidentaliste » assez étonnant chez ce penseur juif qui prône par ailleurs l'universalité de l'éthique et la mort des sociétés closes* »¹³. Pour elle, Bergson ne cherche qu'à rendre témoignage au christianisme occidental qu'il n'a jamais désavoué ouvertement.

La critique de Marie Cariou s'entend par le fait de l'usage des concepts comme fraternité universelle, ou amour universel, qui remontent à certaines sources chrétiennes. En effet, dès les premiers siècles de notre ère, le christianisme s'inspirant

⁹ JAMES W., *L'expérience religieuse: Essai de Psychologie descriptive*, op. cit., p. 326.

¹⁰ *Ibid.*, p. 353.

¹¹ CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, op. cit., p. 134.

¹² SOULEZ P., *Bergson politique*, op. cit., p. 276.

¹³ CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, op. cit., p. 135.

des paroles bibliques à vulgariser la nécessité pour l'humanité de se sentir unie dans la fraternité. Selon saint Jean, l'un des évangélistes auxquels Bergson se réfère, le Dieu créateur, source de la vie, est Amour. L'homme, sa créature, serait alors créé dans l'amour, par amour et pour l'amour. Quant à saint Paul qui porta le souci de l'expansion du christianisme à toutes les nations de la terre, il exhorte ses adeptes à cultiver la conscience d'un amour universel envers tous. Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave ni homme libre, vous êtes tous des frères, leur dit-il.¹⁴ L'arrière fond de la pensée philosophique de Bergson sur la figure des mystiques, surtout lorsqu'il parle de la mystique occidentale, remonte alors à ces sources qui constituent le terreau religieux sur lequel il fonde sa morale de l'amour.

Pour notre part, une telle ouverture de Bergson ne dévalorise pas sa métaphysique de l'amour. Nous dirons qu'il adhère plus à sa morale de la charité qu'à l'institution. Rappelons qu'à la parution du livre *Les deux sources*, Bergson est encore dans la ligne de mire du Vatican qui a indexé *L'évolution créatrice*. De plus il est déçu par le comportement de certains chrétiens en Europe. Pour ces raisons, le philosophe éprouve des sentiments mitigés envers le christianisme, mais reste attaché à son fondement moral et à son fondateur Jésus-Christ, le seul à vivre cette morale de l'amour à la perfection. À la lecture de son dernier ouvrage, il fait passer son souci moral avant les questions de foi et d'adhésion au christianisme.

En outre, si la notion de mystique semble la plus problématique dans *Les deux sources*, elle n'est pas la seule. D'autres notions telles que la religion ou la biologie gagneraient aussi être élucidées pour une meilleure compréhension de sa pensée.

En résumé, Bergson a élaboré une théorie morale fondée sur l'amour en déployant un grand esprit philosophique, un savoir encyclopédique, une audace et un profond humanisme. Tout cela rend sa pensée inclassable parmi les doctrines philosophiques antérieures. Ce qui retient particulièrement notre attention dans cette métaphysique c'est sa définition de l'amour, car bien que s'affiliant aux philosophes du sentiment avec réserve, il fait de l'amour une faculté d'aimer visant l'être. Jean Guitton résume cette orientation bergsonienne en ces termes : « *La pente de son amour [...] le portait plutôt vers l'être universel que vers un individu particulier* »¹⁵. Cette corrélation entre amour et être explique la coïncidence du processus général de l'amour avec l'histoire de la vie ou l'être. Caterina Zanfi voit dans cette démarche un « *entrelacement des réflexions philosophiques de Bergson avec sa propre vie et la participation aux événements historiques* »¹⁶. En fait, sa métaphysique de l'amour propose une explication des événements catastrophiques de XX^e siècle avec une note optimiste. Tout porte à croire qu'il cherche à susciter une lueur d'espérance en faisant apparaître la mystique au moment où l'on pensait que l'amour avait disparu de la vie.

Il est convaincu que devant la haine et l'immoralité, il revient à l'humanité de s'approprier l'*élan d'amour* menant au bonheur et à l'*humanité divine* qui n'est autre qu'une République fraternelle englobant le monde entier. Ainsi Bergson se fait l'héritier de la philosophie politique, reprenant le projet cosmopolitique hérité de

¹⁴ Cf. Lettre aux Galates 3,28.

¹⁵ GUITTON J., *La vocation de Bergson*, op. cit., p. 132.

¹⁶ ZANFI C., *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., p. 235.

l'école du Droit naturel et repris par Kant. Il les dépasse cependant, en proposant une Fraternité universelle à la place d'un grand État visant la coexistence pacifique et l'ouverture universelle entre États. Cette finalité ne peut se réaliser si les hommes continuent d'ignorer la place de l'amour dans la vie. C'est pour lutter contre cette méconnaissance de l'amour que Bergson a élaboré sa métaphysique de l'amour, c'est-à-dire le processus de l'*élan d'amour* depuis l'impulsion initiale de la vie jusqu'à son accomplissement. Telle est la thèse que nous avons voulu démontrer dans notre travail de recherche.

À notre humble avis, le vrai sens de la vie dans la philosophie bergsonienne n'est finalement dévoilé que dans sa métaphysique de l'amour sous-jacente à sa théorie morale. En partant de l'ouvrage *Les deux sources*, nous avons tenté de rendre explicite sa théorie qui fait de l'amour le sens de la vie et le fondement moral. Certes, un double sens de la vie se dessine généralement dans les écrits du philosophe, mais dans cet ouvrage, il lui attribue un sens précis. Pour nous, il demeure évident que lorsqu'il élabore le processus général de l'amour, l'*élan d'amour*, et une morale fondée sur l'amour, il ramène la finalité de la vie à l'amour. Ce processus l'autorise à élargir l'amour aux plantes et aux animaux, comme pour dire que si les végétaux et animaux sont capables d'aimer, à plus forte raison l'homme. Aussi soutient-il la supériorité de l'amour humain capable, selon lui, de dépasser toute immoralité. En considérant l'amour comme essence du principe créateur, essence humaine et finalité universelle, Bergson lui accorde une place unique dans la vie et surtout la morale. Cette réflexion sur l'amour sacre notre auteur comme "philosophe de l'amour" et particulièrement "théoricien de la morale de l'amour".

Dans cette étude, nous ne prétendons nullement avoir innové cette piste de réflexion qui, en fait, s'inscrit dans la droite ligne de Frédéric Worms et Jean-Louis Vieillard-Baron. Ce dernier, dans son ouvrage *Le secret de Bergson*, retrace l'unité de la pensée bergsonienne de la vie à partir des concepts de durée, de conscience et d'*élan vital*. Nous partageons sa conception du bergsonisme comme pensée de l'unité qui fait tenir la vie sur une ligne qui part de la durée au mysticisme. Cette unité dans la pensée de Bergson est aussi perçue par Worms dans son ouvrage *Bergson ou les deux sens de la vie*. Nous dirons même que notre travail prolonge son étude. Il y distingue le double fondement, biologique et métaphysique, et les deux orientations pratique et théorique de la morale bergsonienne, dualité de sens qui n'affecte pas l'unité de la vie. Pour nous, l'unité reste maintenue quand Bergson pense la métaphysique de l'amour et la morale fondée sur l'amour comme deux faces de la même réalité, la Vie ; la première correspondant à la partie théorique et la seconde à la partie pratique.

Au terme de notre étude, nous demeurons conscientes qu'elle peut laisser chez notre lecteur des insatisfactions ou des désaccords, puisque nous ne possédons ni le monopole de la vérité, ni la maîtrise parfaite du bergsonisme. Au contraire, nous restons redevables à tous nos devanciers qui l'ont exploré avec pertinence. C'est l'occasion de magnifier leurs efforts pour nous faciliter sa compréhension.

Nous admettons que notre quête a été jalonnée d'obstacles levés non sans peine. Le principal obstacle reste la rareté des commentaires sur la conception

bergsonienne de l'amour et sur l'*élan d'amour*. Pour pallier la difficulté, nous avons choisi de nous appuyer sur d'autres philosophes ayant traité la question de l'amour. Force est de constater que nos tentatives de rapprochement entre ceux-ci et Bergson relèvent parfois de l'intuition. L'autre difficulté rencontrée est l'abondance des écrits de Bergson et des commentaires. Pour cerner notre sujet, nous avons eu du mal à choisir les ouvrages appropriés. Notre passion pour la lecture nous dispersait sans cesse. L'appui du directeur thèse a été considérable pour garder le fil conducteur de notre étude. En somme que retenir de notre étude ?

Elle se présente comme une analyse conceptuelle, plus précisément une lecture de l'ouvrage de 1932 à partir du concept d'*élan d'amour* qui, jusque-là, semble négligé. Cette lecture, précisons-nous, n'est ni la dernière, ni la seule possible de la pensée bergsonienne. Elle se veut une modeste contribution à l'élucidation et à l'actualisation de l'héritage bergsonien pour l'humanité entière. Pour nous, il reste évident que le philosophe a posé de nouvelles bases pour les réflexions morales, anthropologiques et écologiques. De fait, sa métaphysique et sa morale appellent à une conversion du regard sur l'univers entier. Cette conversion changera les traitements actuels de l'humain, de la faune et de la flore que bon nombre d'associations et de politiques dénoncent.

Par ailleurs, nous ne pouvons achever notre étude sans évoquer que la pensée bergsonienne, élaborée dans un contexte historique plus ou moins similaire au nôtre, constitue aujourd'hui encore un outil d'analyse des nouvelles formes de conflits que traverse la société du troisième millénaire. Son appel pressant à l'universalité de l'amour ne contraste-t-il pas avec le communautarisme, le sectarisme et le fondamentalisme qui montent en puissance dans le monde ? Du point de vue politique, il offre à tout observateur de la scène internationale une clé de lecture des dangers du nationalisme enfermant les peuples sur eux-mêmes et de l'ostracisme même envers les plus vulnérables.

De plus, en insérant la mystique dans sa métaphysique pour saisir l'essence de la vie et de l'humanité, Bergson nous fait comprendre que l'homme est un mystère qui dépasse la raison. Cela ne dispense pas de l'étudier, mais de le considérer comme tel. Il nous invite aussi à vivre dans l'amour, au nom de notre appartenance au genre humain, et à en faire le fondement des relations personnelles à toutes les échelles, y compris l'échelle mondiale, nous poussant de ce fait à bouleverser l'ordre actuel du monde. Il nous montre ainsi comment combler le fossé qui se creuse de jour en jour entre les riches et les pauvres à l'intérieur des sociétés et des Etats, entre les pays riches et les pays pauvres. Il nous inspire une voie de dépassement de la politique de rentabilité et de la technocratie qui sapent le fondement moral de la vie.

En définitive, à la lecture du chef-d'œuvre *Les deux sources de la morale et de la religion*, on ne peut qu'être habité par les sentiments qui furent ceux du philosophe lui-même. Tout se passe comme si son émotion philosophique et son *élan d'amour* se réactualisent en nous. Bergson nous transmet son amour pour l'humanité et son optimisme qui suscitent en nous le désir de participer activement à la défense du respect de la dignité de toutes personnes, surtout les plus vulnérables. En somme,

Bergson nous entraîne dans son *élan d'amour* à être femme de pensée et d'action dans la création d'une fraternité universelle.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE HENRI BERGSON

Introduction à la métaphysique, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France (PUF), coll. « Quadrige », 2013.

Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit, 8^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.

Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Flammarion, coll. « GF », n°1485, 2012.

La pensée et le mouvant : essais et conférences, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.

Sur le pragmatisme de William James, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

La vie et l'œuvre de Ravaisson, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Écrits philosophiques, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Le rire, 13^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010.

L'évolution créatrice, 11^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

L'énergie spirituelle, 9^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Durée et simultanéité, 4. éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Les deux sources de la morale et de la religion, 10. éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.

Correspondances, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

Œuvres Complètes, Paris, PUF, 2001.

Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique : au lycée Henri-IV, 1. éd., Paris, PUF, coll. « Cours », 1992.

Mélanges, Paris, PUF, 1972.

ÉTUDES BERGSONIENNES

Abiko S., A. François, et C. Riquier (dir.), *Annales bergsoniennes. VI, Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

Baka Okpobé C., *Élan vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2016.

Barthélémy-Madaule M., *Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Sup. Philosophes », 1968.

Barthélémy-Madaule M., *Bergson*, Paris, Éditions du Seuil, coll.« Écrivains de toujours 77 », 1967.

Barthélémy-Madaule M. et V. Jankélévitch, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Bastiani F. (dir.), *Bergson, Jankélévitch, Levinas*, Paris, Éditions Manucius, coll. « Les Aldes, études et recherches », 2017.

Bouaniche A., F. Keck, et F. Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Paris, Ellipses, 2004.

Cariou M., *Lectures bergsoniennes*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions », 1990.

Chevalier J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1959.

Deleuze G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Diagne S.B., *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions, 2014.

Échivard J.-B., H. Hude, et P. Magnard, *Philosophe au seuil d'une conversion : Bergson*, Paris, Les Presses universitaires de IPC, 2016.

Feneuil A., *Bergson: mystique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2011.

François A. (dir.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin, coll. « Etudes & commentaires », 2010.

François A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2008.

François A. et N.Y. Kisukidi (dir.), *Annales bergsoniennes. VII, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

François A., C. Riquier, A. Feneuil, et G. Waterlot, *Annales bergsoniennes. VIII*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

Gouhier H., *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J. Vrin, 1999.

Greisch J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », vol. 3/3 Vers un paradigme herméneutique, 2004.

Guitton J., *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, coll. « Petite Renaissance », 2007.

Guitton J., *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, coll. « Vocations IX », 1960.

Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Kisukidi N.Y., *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013.

LEFEUVRE M., *La Réhabilitation du temps : Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, Budapest, Kinshasa [etc.], L'Harmattan, 2005.

Madelrieux S., *Bergson et James, cent ans après*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Maurel M.-C. et P.-A. Miquel, *Nouveaux débats sur le vivant*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », n° 2003, 2003.

Miquel P.-A., *Sur le concept de nature*, Paris, Hermann, coll. « Visions des sciences », 2015.

Miquel P.-A., *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2014.

Miquel P.-A., *Le vital : aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Editions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2011.

Miquel P.-A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007.

Sébastien Miravète. La durée bergsonienne comme nombre et comme morale. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2011. Français. <NNT: 2011TOU20023>. <tel-00690362> .

Montebello P., *L'autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, coll. « Drama », 2015.

Perru O., *Science et itinéraire de vie : la pensée de Bergson*, Paris, Éditions Kimé, « Collections "Philosophie en cours" », 2009.

Pigler A., *Plotin, une métaphysique de l'amour : l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2002.

Riquier C. (dir.), *Bergson*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012.

Russell B., *Histoire de la philosophie occidentale : en relation avec les événements politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Les Belles lettres, 2011.

Soulez P., *Bergson politique*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989.

Soulez P. et F. Worms, *Bergson : biographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

Verdeau P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2011.

Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Félin, coll. « Les marches du temps », 2007.

Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *Bergson : la durée et la nature*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2004.

Waterlot G., *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur « Les deux sources de la morale et de la religion »*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Worms F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2013.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. V, Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

Worms F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes. I, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

Worms F. et C. Riquier, *Lire Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2011.

Zanfi C., *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2014.

ARTICLES

BARREAU H., « Bergson face à Spencer », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n°2, p. 219–243.

DOUCOT J., « Le vivant en activité », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 245–268.

GUIBAL F., « Bergson, penseur de l'expérience spirituelle », *Études. Revue de culture contemporaine*, octobre 2015, n° 4220, p. 43-55.

HENNING C., « Trinh Xuan Than," Nous sommes des poussières d'étoiles" », *Bayard*, 01/12/2016 p.

NARBONNE J.-M., « L'Un modèle de la pensée religieuse de Bergson ? », *Association Centre-Sèvres*, 2012, vol. 75, Cahier 1, coll. « Archives de Philosophie », p. 77-86.

RAYMOND M., « Servais (Th.) Pinckaers, Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire », *Revue des Sciences Religieuses*, 1986, vol. 60, n° 3, p. 273-273.

SITBON-PEILLON B., « Bergson : Centenaire de L'évolution créatrice », *Archives de Philosophie*, 20 octobre 2008, n° 2, p. 195–199.

WATERLOT G., « Dieu est-il transcendant ? », *Archives de Philosophie*, 2008, vol. 71, n° 2, p. 269–288.

OUVRAGES GENERAUX

ALQUIE F., *Leçons de Philosophie 2 : Méthodologie, morale, philosophie générale*, Paris, Didier, 1971.

ANTOINE A., *Maine de Biran : sujet et politique*, 1. éd., Paris, Presses Universitaire de France, coll. « Philosophies », n° 122, 1999.

ARNOULD J., *Dieu versus Darwin : les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* Paris, Albin Michel, 2007.

ASTOR D., K. ANSELL-PEARSON, J.-L. BACKES, *al.*, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2017.

BALLANFAT M., *La Métaphysique*, Paris, Ellipses-Marketing, coll. « Philo-notions », 1999.

- BASLEZ M.-F., *Saint Paul*, Saint-Amand-Montrond, Fayard, 1993.
- BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Cerf ; Bayard ; Fleurus-Mame, 2009.
- BRUGUES J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1991.
- CHARRAK A. et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », n° 12, 2004.
- CHEVALIER J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.
- DARWIN C., *La descendance de l'homme : les facultés mentales de l'homme et celles des animaux inférieurs*, traduit par Serge NICOLAS, Paris, L'Harmattan, 2006.
- DARWIN C., *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, traduit par Edmond BARBIER, Paris, Flammarion, 1992.
- DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduit par Marie-Odile GOULET-CAZE, Paris, Librairie générale française, coll. « La poche », 1999.
- DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS éditions, 2008.
- ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.), *La Bible de Jérusalem : la Sainte Bible*, Nouvelle éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1985.
- ÉPICTÈTE, *Manuel d'Épictète*, traduit par Emmanuel CATTIN, Paris, Flammarion, 2015.
- FOLSCHÉID D., *Les grandes philosophies*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
- HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 280, 1995.
- HUME D., *Traité de la nature humaine. Livre III : De la Morale*, traduit par Philippe FOLLIOU, Québec, Éditions électroniques "Les classiques des sciences sociales", 2007.
- JAMES W., *Le pragmatisme*, traduit par Ferron NATHALIE, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007.
- JAMES W., D. LAPOUJADE, et S. GALETIC, *Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, Paris, Seuil, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2007.
- KANT E., *Œuvres philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, vol. II.

KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1975.

KANT E., *Critique de la raison pure*, traduit par André TREMESAYGUES et traduit par Bernard PACAUD, Paris, Presses universitaires de France, 1944.

KECK F., *Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église : La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

KOWALSKA F., *Le petit journal*, Paris, Apostolat de la Miséricorde divine, 2010.

LAMARCK J.-B. de M. de, *Philosophie zoologique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 707, 1994.

LEIBNIZ G.W., *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2003.

LEIBNIZ G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 582, 1990.

LEMOINE L., É. GAZIAUX, D. MÜLLER, et R. DAVIDAS (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

LENOIR F. et Y. TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Le livre des sagesse : l'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002.

LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, coll. « Terre humaine », n° 3009, 1955.

MAUREL M.-C. et P.-A. MIQUEL, *Nouveaux débats sur le vivant*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », n° 2003, 2003.

MAZLIAK P., *Les fondements de la biologie : le XIX^e siècle de Darwin, Pasteur et Claude Bernard*, Paris, Vuibert, 2002.

MENISSIER T., *Éros philosophe : une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Philosophie, épistémologie », 1996.

MEVEL J.-P. (dir.), *Dictionnaire Hachette*, Paris, Le Robert, 2013.

MIQUEL P.-A., *Qu'est-ce que la vie ?* Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007.

MONGA C., *Anthropologie de la colère : société civile et démocratie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1994.

N'DA P., *Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain*, Paris, Présence africaine, 1987.

NDIAYE M.A. et A.A. SY, *L'Afrique Face Au Défi de la Modernité : La Quête D'identité Et la Mondialité*, Éditions Silex / Nouvelles du Sud, 2006.

NIETZSCHE F., *Œuvres*, traduit par Patrick WOTLING, Paris, Flammarion, 2003.

NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1998.

NIETZSCHE F.W., *L'Antéchrist ; suivi de ; Ecce Homo*, traduit par Jean-Claude HEMERY, Paris, Gallimard, 2009.

NIMMO C. (dir.), *Le petit Larousse illustré [2016] : 90000 articles, 5000 illustrations, 355 cartes, 160 planches ; chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2015.

OUATTARA V., *Idéologie et tradition en Afrique noire : pour une nouvelle pensée africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Points de vue », 2001.

PIGLER A., *Plotin, une métaphysique de l'amour : l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2002.

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

PLATON, *Timée ; Critias*, traduit par Luc Éditeur scientifique BRISSON, Paris, Flammarion, 1992.

PLOTIN, *Traité 45-50*, Paris, Flammarion, 2009.

PLOTIN, *Traité 7-21*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2003.

PLOTIN, *Traité 1-6*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2002.

POPPER K.R. et J. MONOD, *La logique de la découverte scientifique*, traduit par Nicole THYSSEN-RUTTEN et traduit par Philippe DEVAUX, Paris, Payot, 1973, 1973.

ROBERT P., A. REY, et J. REY-DEBOVE, *Le petit Robert 1 : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Nouvelle éditions 1990., Paris, Le Robert, 1990.

ROTUREAU G., *Amour de Dieu, amour des hommes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, coll. « GF 1428 », 2009.

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche Libretti », n° 19319, 2004.

ROUSSEAU J.-J., *Les Confessions*, édition révisée et augmentée., Paris, Garnier frères, coll. « Classiques Garnier », 1980.

SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu 2 : Livres XI à XVII*, traduit par Louis MOREAU, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », n° 76, 1994.

SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation 2. 2.*, Paris, Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER A., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, CHRISTIAN et JADIECKE, Paris, Éditions Alive, coll. « Textes philosophiques », 1998.

SCHOPENHAUER A. et G. DANVILLE, *L'amour sexuel : sa métaphysique. Suivi de L'amour selon les philosophes*, traduit par A. BURDEAU, Paris, Éditions Stalker, coll. « Demogor-gon », 2008.

SENGHOR L.S., *Ce que je crois : négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Éditions Grasset, coll. « Ce que je crois », 1988.

SENGHOR L.S., *Chants d'ombre suivi de Hosties noires : poèmes*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.

SPENCER H., *Les premiers principes*, traduit par M. E. CAZELLES, 7^e éd., Paris, Félix Laca-n, 1894.

SPINOZA B. de, *Éthique*, traduit par Bernard PAUTRAT, 4^e éd., Paris, Éditions du Seuil, 2014.

TROUILLARD J., *Raison et mystique : études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2014.

VAYSSE J.-M., *Dictionnaire Kant*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Dictionnaire », 2007.

WIENAND I., *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, Éditions scientifiques in-ternationales, coll. « Publications universitaires Européennes, Philosophie » n°690, 2006.

WEBOGRAPHIE

LAROUSSE É., *Encyclopédie Larousse en ligne - Première Guerre mondiale*, http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Premiere_Guerre_mondiale/122569, consulté le 16 février 2017.

INDEX

Alquié, 305, 415
Augustin, 270, 324, 329, 367, 372, 373, 419
Baruzi, 244, 269, 271
Baslez, 173, 176, 182, 192, 415
Benoît XVI, 180, 238, 415
Bergson, 3, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 105, 106, 107, 108, 114, 124, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 139, 140, 141, 142,
143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178,
179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 285, 286, 287, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313,
314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358,
359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376,
377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385,
386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394,
395, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405,
406, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 416
Borne, 173, 238
Bouaniche, 45, 96, 171, 174, 373, 390, 412
Bruguès, 25, 26, 179, 180, 181, 182, 183, 238,
278, 279, 415
Caeymaex, 338, 345, 360, 364
Cariou, 141, 404, 412
CHEVALIER, 143, 214, 387, 391, 400, 401, 402, 403,
412, 416
Darwin, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 72, 74, 77,
415, 416, 417
de Belloy, 200, 340
Delbos, 18, 288, 292, 293, 372, 416
Deleuze, 52
Driesch, 76
During, 51
Durkheim, 240, 243, 276, 294, 295, 296, 304,
305, 306, 311, 316, 416
Échivard, 191, 207, 214, 215, 324, 349, 412
Feneuil, 24
Flamand, 116, 117, 123
Folscheid, 137, 416
FRANÇOIS, 73, 74, 76, 93, 98, 100, 149, 171, 193,
216, 218, 226, 228, 237, 238, 247, 248, 259,
261, 285, 286, 287, 298, 308, 312, 320, 321,
331, 338, 345, 352, 354, 355, 356, 360, 366,
369, 370, 378, 385, 387, 391, 394, 411, 412
Gouhier, 24, 94, 171, 189, 190, 196, 202, 222,
230, 234, 236, 237, 245, 268, 270, 331, 352,
363, 373, 374, 412
Greisch, 212, 235, 319
Guibal, 27, 195, 415
Guitton, 167, 188, 191, 196, 205, 206, 207, 214,
268, 401, 403, 405, 413
Guyon, 147, 185
Hude, 191, 207, 214, 215, 324, 349, 412
Hume, 277, 284, 285, 286, 287, 291, 293, 416
Iwano, 237
Jadiecke, 17, 153, 419
James, 65, 66, 67, 321, 368, 403, 404, 411, 413,
416
Jankélévitch, 57, 220, 221, 255, 311, 348, 351,
353, 361, 412, 413
Jean, 3, 30, 35, 62, 116, 117, 123, 124, 125, 127,
128, 139, 147, 178, 181, 188, 191, 194, 195,
196, 205, 206, 207, 212, 214, 215, 235, 244,
262, 269, 271, 272, 278, 286, 310, 315, 316,
319, 333, 354, 355, 361, 365, 401, 403, 405,
406, 418, 419
Jeanne d'Arc, 30, 172, 173, 368
Kant, 18, 19, 31, 44, 45, 46, 47, 57, 58, 60, 105,
128, 140, 149, 153, 154, 155, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 276, 277, 279, 284, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 303,
311, 325, 339, 372, 384, 393, 403, 406, 412,
416, 419
Karsenti, 87, 196, 197, 200, 213, 232, 302, 309,
337
Kolakowski, 162, 163, 206, 417
Kowalska, 172, 174, 178, 417
Lamarck, 62, 417
Leibniz, 289, 372, 417
Lévi-Strauss, 296, 307, 417
Maine de Biran, 354, 369, 370, 415
Ménissier, 108, 417
Miquel, 68, 71, 75, 76, 77, 79, 413, 417
Miravète, 247, 355, 374, 375
Montebello, 364, 413
Nadia Yala Kisukidi, 16, 70, 366, 375
Narbonne, 235, 236, 415
Nietzsche, 73, 74, 76, 149, 159, 188, 189, 261,
262, 263, 264, 265, 272, 325, 353, 412, 415,
418, 419

Pigler, 111, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
 126, 129, 130, 413, 418
 Platon, 19, 30, 31, 35, 39, 41, 42, 43, 54, 91, 105,
 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114,
 116, 117, 118, 121, 124, 126, 127, 129, 137,
 149, 150, 151, 160, 164, 187, 195, 207, 222,
 264, 278, 281, 282, 301, 369, 417, 418
 Plotin, 19, 30, 31, 91, 106, 108, 110, 111, 112,
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 150,
 151, 160, 164, 178, 187, 194, 281, 282, 413,
 418
 Popper, 198, 418
 Pouget, 269
 Prochiantz, 248
 Romeyer, 26, 199, 214
 Rotureau, 177, 272, 273, 418
 Rousseau, 30, 31, 106, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 160, 190, 261, 262,
 263, 264, 269, 270, 271, 293, 303, 325, 330,
 365, 372, 416, 418
 Russell, 132, 136, 137, 287, 403, 413
 saint Jean, 172, 178
 saint Jean de la Croix, 147, 172, 194, 272
 saint Paul, 30, 172, 176, 183, 188, 271, 272
 Saint Paul, 173, 176, 182, 192, 405, 415
 sainte Thérèse d'Avila, 147, 172
 Schick, 228, 321, 366, 394
 Schopenhauer, 17, 18, 30, 31, 73, 74, 76, 92, 106,
 107, 108, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 155, 156, 158, 159, 160, 166, 261, 263, 277,
 287, 333, 390, 412, 419
 Sitbon, 69, 323, 385, 389, 415
 Socrate, 17, 42, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
 114, 137, 141, 149, 153, 164, 276, 277, 278,
 279, 280, 281, 282, 283, 289, 332, 361, 368
 Soulez, 40, 99, 101, 328, 374, 377, 380, 394, 404,
 414
 Spencer, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 71, 74, 307,
 414, 419
 Spinoza, 30, 31, 106, 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 160, 190, 268, 269,
 375, 384, 392, 393, 419
 Than, 71, 415
 Trinh Xuan Than, 81
 Trouillard, 116, 195
 Verdeau, 38, 44, 86, 414
 Vicenti, 142
 Vieillard-Baron, 35, 77, 269, 286, 354, 355, 406,
 414
 Waterlot, 93, 100, 171, 226, 228, 236, 238, 248,
 285, 287, 300, 308, 312, 320, 321, 331, 338,
 345, 352, 354, 355, 356, 360, 366, 369, 370,
 373, 378, 385, 389, 390, 391, 394, 402, 412,
 414, 415
 Wienand, 272, 419
 Worms, 21, 40, 44, 46, 47, 51, 52, 53, 56, 59, 69,
 77, 78, 80, 82, 83, 88, 96, 164, 171, 174, 185,
 186, 190, 199, 200, 203, 213, 217, 218, 219,
 247, 255, 298, 319, 331, 340, 385, 387, 390,
 406, 412, 414
 ZANFI, 254, 261, 268, 379, 384, 393, 405, 414

La métaphysique de l'amour chez Bergson

Résumé

La métaphysique de l'amour chez Bergson se dévoile dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'auteur y propose une théorie évolutionniste de l'amour, en parallèle avec celle de la vie. Cette théorie qui retrace l'élan d'amour depuis les origines de la vie jusqu'à l'avènement de l'*humanité divine*, c'est-à-dire la fraternité universelle, a pour objectif de convaincre les hommes que l'amour correspond à l'essence et à la destinée humaines. Cette conviction permet à Bergson d'élaborer une morale fondée sur l'amour en réponse à la situation tragique de l'Europe de l'entre-deux-guerres.

Dans son projet, il se confronte au problème épistémologique pour accéder au principe créateur de la vie, la source qui a impulsé l'amour. Pour contourner la difficulté, il élargit sa philosophie à la mystique. La conciliation entre ces deux domaines engendre d'autres problèmes qui ont fini par obstruer sa métaphysique de l'amour.

En outre, l'originalité de sa pensée tient du fait qu'il est sorti de l'idéalisme pour bâtir une pensée philosophique sur le concret de l'existence humaine.

Mots clefs : Bergson, élan d'amour, élan vital, humanité divine, mystique, morale, métaphysique, évolutionnisme.

Bergson, Metaphysics of love

Summary

The metaphysics of love in Bergson's philosophy is revealed in the book *The Two Sources of Morality and Religion*. The author proposes an evolutionist theory of love, in parallel with that of the life. This theory which traces the process of the impulse of love from the origins of life to the advent of divine humanity, that is to say the universal brotherhood that embraces the whole of humanity. This belief allows Bergson to develop a love-based morality in response to the tragic situation of Europe. 'between two wars.

In his project, he confronts the epistemological problem to access the creative principle of life, the source of the love. To circumvent the difficulty, he resorts to mysticism. The conciliation between these two domains generates other problems. The originality of his thought lies in the fact that he came out of idealism to build a philosophical thought on the concrete of human existence. Indeed, the unfortunate and upsetting sociopolitical events of the twentieth century, which led the whole of mankind to disgrace, have not failed to influence the author's thinking.

Keywords: Bergson, impulse of love, impulse of live, divine humanity, mysticism, moral, metaphysics, evolutionism.