

Foi mystique et raison critique

Un débat de l'entre-deux guerres *(Bremond, Loisy, Bergson, Baruzi).*

François TRÉMOLIÈRES

Jean Baruzi, dans sa thèse sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1^{re} éd. 192), après une lecture minutieuse de l'œuvre du grand mystique espagnol (sans doute la première tentative de ce genre de la part d'un philosophe et point de référence obligé encore aujourd'hui pour qui s'intéresse aux « enjeux philosophiques de la mystique »), en vient à définir la foi comme « méthode », une méthode, écrit-il, « qui consiste à ne jamais accepter les données perceptibles, m'apparussent-elles comme incontestablement surnaturelles ». La foi mystique, poursuit Baruzi,

par une mystérieuse alchimie (...) rejoint partiellement ici la raison critique. Mais, alors que la raison critique désagrège les phénomènes et parvient à dissocier par l'analyse ce qui est illusoire et ce qui est fondé, la foi mystique aspire avant tout à dépasser le point de vue de l'analyse. La raison critique va en deçà de l'apparence ; aucune synthèse dont elle ne cherche à démêler le mystère. La Foi mystique, au contraire, va au-delà de l'apparence. Elle reprocherait aux faits aperçus non pas d'être trop obscurs, mais d'être trop nets et trop tranchés¹.

Cette « foi nue », selon l'expression de Jean de la Croix, est donc l'instrument d'une critique de l'apparence, de toute « expérience pseudo-surnaturelle » écrit encore Baruzi – qui finit par la décrire comme expérience d'un « entendement pur », seule à même de nous conduire à « une sorte de conscience de l'en soi des choses ».

L'intéressant est qu'ici la « foi mystique » n'est pas opposée à la « rationalité », en tout cas pas dans le sens d'une opposition facile rationnel / irrationnel

1. J. Baruzi, *op. cit.*, Paris, Salvator, 1999 (rééd. de la 2^e éd., Paris, Alcan, 1931), p. 563.

(renforcée dans une longue tradition anti-mystique). Baruzi prend soin de distinguer deux niveaux dans la critique que fait Jean de la Croix de la méditation : un niveau « faible », si je puis dire, qui tient d'après lui à l'insuffisance de l'outillage conceptuel de Jean de la Croix et qui est donc discutable (autrement dit : si la critique sanjuaniste de la méditation tient à une conception appauvrie de l'activité intellectuelle, elle ne porte pas quand il s'agit d'œuvres puissantes comme celle de Leibniz – pour prendre un exemple cher à Baruzi – ou celle de Malebranche...) ; et un niveau « fort », à savoir que malgré l'insuffisance de cette conception, la critique de Jean de la Croix résiste, atteint bien quelque chose d'important. Et c'est là l'apport propre du travail philosophique de Baruzi (appuyé sur un travail philologique et littéraire visant à tirer des écrits du saint, de l'écart en particulier entre la poésie et le commentaire, pour mieux dire de l'insuffisance en Jean de la Croix du commentateur à l'égard du poète, un contenu autre que celui qui se donne comme doctrine) : le philosophe vient relayer le mystique, il fait mieux que lui sur le terrain proprement philosophique – tout en étant dépendant de lui pour l'essentiel, c'est-à-dire une *expérience* dont la citation ci-dessus laisse penser qu'elle est celle de *limites* de la raison. La raison s'éprouve dans ses limites, et cette épreuve donnerait les moyens d'une métaphysique même après Kant, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de cette citation, les moyens d'aller *au-delà* de la critique (du criticisme).

Mon hypothèse est que c'est dans ce climat post-kantien que la mystique devient (est devenue) un enjeu philosophique – dont Baruzi nous offre ici une première illustration. C'est autre chose que la « réaction » que l'on a souvent observé à une certaine domination, dans la philosophie française (et dans l'Université de la fin du XIX^e siècle), du kantisme et du positivisme : il y aurait eu alors un tournant « mystique » et spiritualiste, un appel à « l'intuition » *versus* l'intellect, voire au « sentiment ». Réaction dont Bergson serait le symbole, ou pour mieux dire le promoteur et principal représentant : c'est ainsi en tout cas qu'un certain anti-bergsonisme schématisera les choses, surtout après-guerre (cf. Benda). Et chez ceux-là mêmes qui avaient été éveillés à la philosophie par Bergson, qui lui devaient un intérêt nouveau pour la métaphysique – je pense à Maritain – cet anti-bergsonisme se fera d'ailleurs violemment anti-kantien. Or les bergsoniens auraient plutôt eu tendance à parler pour leur compte d'un « nouveau positivisme »², avec la notion déterminante d'*expérience*. Et Bergson lui-même, à coup sûr, prétendait exercer la

2. Voir Édouard Le Roy : « Un positivisme nouveau », *Revue de métaphysique et de morale* n° 9, 1901, p. 138-153.

philosophie en « science rigoureuse », attentive aux enseignements de ce que nous appellerions sciences « dures ».

De cette perception d'« enjeux philosophiques de la mystique » on pourrait trouver, à la même époque que Baruzi, un témoignage dans l'emploi par Bremond et Loisy de l'expression de « philosophie religieuse », ainsi que dans l'importance qu'ils accordent à la notion de « mysticisme ».

Il faut peut-être rapidement rappeler de qui il s'agit. L'abbé Henri Bremond (1861-1933) est surtout connu comme l'auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours* (onze tomes parus de 1911 à sa mort)³ et c'est bien à ce titre qu'il va nous intéresser : comme historien de la spiritualité française du XVII^e siècle (il est bien le « découvreur » de ce continent mystique, qu'allait arpenter après lui Michel de Certeau). Il eut aussi une certaine célébrité littéraire et mondaine, précisément dans ces années de l'entre-deux guerres, pour avoir déclenché, à l'occasion de son élection à l'Académie française (en 1912), la « querelle de la poésie pure ».

Alfred Loisy (1851-1934) a fait une carrière d'exégète de la Bible et d'historien des débuts du christianisme, en particulier à la chaire d'histoire des religions au Collège de France. Mais ce fut tout l'opposé d'une carrière tranquille : son élection au Collège suit de quelques mois l'encyclique *Pascendi* (1908) qui condamnait le modernisme, dont l'Église de Rome le tenait pour un des principaux représentants. Il avait en tout cas cristallisé sur lui tout le scandale de l'usage des sciences historiques pour l'exégèse et l'histoire sainte. Ses livres avaient été mis à l'index en 1908. Prêtre, il fut excommunié *vitandus* (« à éviter absolument ») en 1909 et se détacha du catholicisme.

Quel lien entre les deux hommes ? Bremond, avant son grand œuvre, a été proche du modernisme – au point d'être suspect à sa hiérarchie, d'abord au sein de la Compagnie de Jésus (qu'il quittera en 1904), puis à Rome (mise à l'index de sa *Sainte Chantal* en 1913). Il avait suivi les cours de Loisy dès 1901 (à l'époque aux Hautes Études) et leur correspondance durera jusqu'à sa mort. Elle montre de réelles affinités intellectuelles – par delà d'évidentes différences de tempérament. Bremond est toujours resté fidèle à Loisy, il est même l'auteur d'une sorte d'apologie, publiée sous le pseudonyme de Sylvain Leblanc en 1931 (le secret ne sera levé qu'en 1972, par Émile Poulat⁴) : *Alfred*

3. On peut désormais renvoyer à la nouvelle édition augmentée, en cinq volumes, et aux études qui l'accompagnent (dont mon essai de « Situation de Bremond », vol. 4), Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2006.

4. Dans la copieuse édition critique qu'il en a donnée sous le titre *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond*, Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1972.

Loisy. Un clerc qui n'a pas trahi. Et Loisy de son côté, en réaction à une perception de Bremond qu'il jugeait superficielle, telle qu'elle apparut notamment dans les discours académiques à la mort de l'abbé, a publié en 1936 lui aussi une sorte d'apologie : **George Tyrrell et Henri Bremond**.

Loisy énonce dès le début de ce livre la thèse

de la profonde signification de la philosophie qui va se développant dans les volumes de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, et l'on peut dire dans l'œuvre entière de Henri Bremond. Sa théorie générale du mysticisme rejoint en effet l'histoire et la philosophie des religions, selon que les plus récentes découvertes et les meilleurs travaux scientifiques permettent de reconstruire cette histoire et d'édifier cette philosophie, qui ne doit pas être seulement une théorie de la religion, mais une doctrine de la vie spirituelle en son intégrité, c'est-à-dire d'une vie intellectuelle normalement appuyée sur les forces conjointes de la religion, de la morale et de l'esthétique.

Mais il ajoute que Bremond n'a « pas eu le temps » d'exposer cette thèse.

On remarquera dans leur échange une certaine ambivalence par rapport à la philosophie. Loisy se pose en savant et dans le livre qu'il écrira en réaction aux *Deux Sources* de Bergson (sur lequel je reviendrai) il se défend d'être philosophe. De même Bremond s'est voulu principalement historien. Mais tout se passe comme si l'histoire et les sciences sociales (les « sciences morales ») appelaient une philosophie que les philosophes de profession n'étaient pas les mieux à même de proposer : car il s'agit non pas d'ajouter un système supplémentaire, bien plutôt d'esquisser le sens d'une *évolution* dans l'histoire, qui oblige donc à sortir du plan strictement scientifique. (Le débat se complique, on peut le signaler en passant, si l'on se souvient que le magistère romain refusait le postulat qu'invoquait Loisy, et les savants catholiques qui travaillaient autour de 1900 dans la même direction que lui, d'une recherche scientifique autonome – pour les anti-modernistes cette revendication d'autonomie équivalait en réalité à une prise de position philosophique et devait être condamnée comme telle.)

5. L'Anglais Tyrrell, ancien jésuite comme Bremond, a souvent été décrit comme « le martyr du modernisme » ; Bremond, l'ayant assisté dans ses derniers moments (juillet 1909), prononça un discours lors de ses funérailles, ce qui lui valut de graves sanctions ecclésiastiques. Cette « affaire » occupe le premier chapitre de l'ouvrage de Loisy (Paris, Nourry, 1936), dans lequel il publia des extraits de lettres de l'abbé, faisant quelque remous dans l'opinion catholique. Éditée depuis par le P. Bernard-Maitre (1961-1966), la correspondance entre les deux hommes a été commentée notamment par Émile Poulat et Émile Goichot (de ce dernier, voir en particulier *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Cerf, 2002, p. 138-161 et 172-175).

Dans un passage de son livre, Loisy s'arrête au cas du directeur de l'École française de Rome, Mgr Duchesne (1843-1922)⁶, grand savant dont l'*Histoire ancienne de l'Église* avait été mise à l'Index en janvier 1912, elle aussi suspecte de modernisme – mais qu'il attaque durement. Duchesne, écrit-il, « n'a pas osé aller jusqu'au problème que posent les origines chrétiennes et toute l'histoire du christianisme, à savoir quelle est la place exacte du christianisme, au regard d'une véritable philosophie de l'histoire religieuse, dans l'évolution mondiale et humaine. »

Le chapitre IV s'intitule « une philosophie religieuse » et c'est de Bremond qu'il s'agit – mais, dit-il, d'une « philosophie commune » avec lui-même : « du point de vue mystique où nous élaborions ensemble notre philosophie spirituelle, précise Loisy, l'étiquette confessionnelle ne comptait pas ». Précision d'importance, car à la différence de Loisy, Bremond n'a jamais quitté l'Église catholique, ni même renoncé à la prêtrise ; et en faisant connaître un Bremond intime, pour ne pas dire occulte, Loisy pouvait prêter le flanc au soupçon de duplicité ou d'imposture. Mais ce n'est pas du tout son propos : il considère qu'à une certaine hauteur de vue (à laquelle Bremond se tenait selon lui) la question confessionnelle ne compte pas. Je ne peux m'arrêter à ce problème de *l'orthodoxie* et de son rapport à la vérité, à l'écart de leurs positions respectives, à l'hypothèse d'une duplicité bremondienne – je n'ai pas non plus le loisir de m'étendre sur l'exposé de cette « philosophie religieuse », j'en résumerai seulement l'essentiel.

D'abord la thèse, que Bremond admire chez Loisy, dans un texte publié par ce dernier en avant-propos de la deuxième édition (1924) de son livre *la Religion* et qui reprend une leçon de décembre 1923 au Collège de France :

La nature de l'homme est plus profonde que sa faculté de critique rationnelle, et c'est du fond de la nature humaine que procèdent, avant tout rudiment de science méthodique, non seulement la faculté, le besoin et le désir de connaître, mais avec et dans cette faculté même, ce besoin et ce désir, le sens mystique, fondement de la connaissance, source de la religion, de la morale et de l'art, racine de l'humanité.

Autrement dit – et le propos se veut ici simple constat – la science ne peut réduire l'homme à un être rationnel, c'est d'abord un être de foi ; et c'est de

6. Bremond lui rend hommage dans son discours de réception à l'Académie française, où il lui a succédé. Sur cet épisode (qui retient longuement Loisy), voir Émile Goichot : « Deux historiens à l'Académie » (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1983), repris in *Henri Bremond, histoire de la « faim de Dieu »*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2006.

la foi que procèdent toutes les grandes réalisations humaines (y compris dans l'ordre de la connaissance). C'est cela que Loisy appelle « mysticisme », dimension cachée de l'action humaine, comme il y reviendra dans les conclusions de son livre sur Bergson :

Il est, du reste, parfaitement exact que le mysticisme est comme un pressentiment du surnaturel, entendons de la présence de l'esprit dans le monde et dans l'homme, et que c'est ce pressentiment qui a induit l'homme à tous les renoncements qu'ont demandés la religion et la morale, c'est-à-dire à tous les renoncements qu'a comportés la vie sociale. Envisagé du côté de l'homme, dans la coopération que celui-ci a fournie pour la satisfaction de ces exigences, ce surnaturel n'est pas autre chose que la moralité humaine, la contribution désintéressée que n'ont pas cessé d'apporter les individus au bien-être de la société dont ils faisaient partie⁷.

En retour, Loisy crédite Bremond de lui avoir fait comprendre l'équivalence, chez les mystiques et à partir du corpus qu'il étudie (les auteurs spirituels du XVII^e siècle), entre religion et *amour désintéressé* ; autrement dit, que la religion est dévouement et, selon les termes d'une lettre de Bremond qu'il cite, « oubli total de soi, sacrifice complet en l'honneur de Dieu, seul être qui compte ». C'est en effet le cœur du « pur amour » que ce désintéressement qui peut aller jusqu'à l'indifférence à son propre salut – par contraste avec la religion « infantile », écrit quelque part Loisy, de la récompense et de la peine : « il ne s'agit plus de tenir les gens en bride mais *de toucher leurs âmes pour qu'ils se décident eux-mêmes au bien*⁸. »

Cette « philosophie religieuse » peut nous paraître bien vague – mais les « enjeux philosophiques », me semble-t-il, n'en sont pas moins réels. Simplement ils se sont déplacés de la métaphysique vers la morale (la philosophie pratique). La position de Loisy (pour s'en tenir à lui), comme l'a dit un critique de l'époque, Gustave Belot⁹, relève d'un « mysticisme moral » (et l'on pourrait dire aussi bien d'un mysticisme social). Sa thèse se résume à l'équivalence entre religion et morale, elle le conduit à pronostiquer une « religion de l'humanité », comme horizon de l'histoire humaine.

Loisy se situe sur le terrain des sciences sociales. Je crois que sa position s'éclaire si on la réfère à Durkheim – notamment la conférence de 1900

7. *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* Paris, Nourry, 1933, p. 200.

8. *George Tyrrell et Henri Bremond*, p. 149 (c'est moi qui souligne).

9. « L'avenir de la Religion et le Mysticisme moral d'après M. Loisy », *Revue philosophique*, 1918-II, p. 282-307.

devant la Société française de philosophie, publiée sous le titre « Détermination du fait moral »¹⁰ (conférence sur laquelle Baruzi, dans un livre anthologie de 192 intitulé *le Problème moral*, attire fortement l'attention). Il s'agit d'une analyse de l'*obligation*, que Durkheim veut « rigoureusement empirique », la distinguant explicitement de celle de Kant. Toute la sociologie du temps, et plus largement toutes les sciences humaines, particulièrement les sciences des religions, et enfin la philosophie (voir la discussion avec Lachelier à la Société française de philosophie en 1913, également reproduite par Baruzi), sont tributaires de cette analyse, qui aboutissait à rapprocher la vie morale de la vie religieuse, en montrant le caractère sacré de la moralité, jusque dans l'ambivalence devoir (obligation) / enthousiasme (attrait) ; sacralisation qui en dernière analyse manifeste une consistance propre à la société (en quelque sorte hypostasiée dans le culte), qui est plus que l'addition des consciences individuelles¹¹.

Dans ses *Mémoires* Loisy a nettement marqué ce point. Il cite d'abord les notes qui donneront ensuite *la Religion* :¹² « il semble évident que le devoir est essentiellement chose sociale, et comme l'homme moral lui-même, fruit de la société ; que le devoir est essentiellement l'obligation radicale, absolue, de l'individu, envers la société qui l'a élevé, qui le nourrit, tout comme son droit est l'obligation radicale, absolue, de la société envers chacun de ses membres, pour lui assurer le maximum de vie dont il est capable. » Puis il commente : cette thèse « ressemble assez à celle de nos sociologues », elle doit évidemment à Durkheim ; mais elle en diffère

10. Reprise dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1974, p. 51-83. Pour une rapide discussion, voir l'article « Sociologie » de Paul Ladrière dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique Canto-Sperber, PUF, 1999 (repris in *Pour une sociologie de l'éthique*, PUF, 2001, spéc. p. 96-101).

11. Voir le commentaire de Baruzi, *op. cit.* p. 10 : « La communion des consciences qu'implique toute vie sociale, n'est-elle pas la source de toute vie impersonnelle tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre pratique, et cette aptitude à vivre d'une vie impersonnelle, supra-individuelle, n'est-elle pas une des caractéristiques de l'humanité, celle qui nous distingue le mieux de l'animalité ? » Cet ouvrage (troisième volume de la série *Philosophes et savants français du xx^e siècle. Extraits et notices*, Paris, Alcan, 1926) révèle un Baruzi attentif aux sciences sociales mais aussi à la « morale concrète », y compris la politique ; un chapitre est consacré à Paul Desjardins, l'initiateur des Décades de Pontigny (auxquelles Baruzi a participé à partir de 1923 – et Loisy avant guerre). Rappelons qu'en 1926 Baruzi est le suppléant de Loisy au Collège de France.

12. Dont la première édition date de 1917 : la discussion qui a suivi la présente communication a souligné l'importance de ce contexte de la Grande Guerre dans la réflexion des hommes du temps – Freud par exemple, ou Valéry. Voir aussi l'étude citée *supra* de G. Belot, publiée en 1918.

en ce que je n'attribue pas à la loi sociale le caractère de nécessité brutale, indiscutée et indiscutable, qu'ils y veulent reconnaître. Car je la définis en moralité, c'est-à-dire **en obligation, comme chose spirituelle** – cette obligation étant de mieux en mieux sentie à mesure que l'humanité grandit spirituellement –, et d'ailleurs ayant un caractère religieux en tant que participant à la considération mystique, créatrice de la religion. Nos sociologues ont plutôt du moral et du religieux, du social et du sacré, une conception mécanique et statique, non spirituelle ni vivante¹³.

La question est celle des mobiles de l'action humaine, et d'un mobile « spirituel » irréductible à quelque déterminisme que ce soit – il importe peu à Loisy que ce déterminisme soit biologique ou, comme apparemment chez Durkheim, purement social : dans les deux cas il s'agit selon lui d'une réduction mécaniste.

On notera que ce volume des *Mémoires* est paru en 1931 : l'opposition du statique et du dynamique ne provient donc pas directement des *Deux Sources* de Bergson (qui l'ont rendu classique), publié l'année suivante – suscitant presque aussitôt un nouveau livre de Loisy, dont le titre exprime d'emblée une réticence fondamentale : *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* Justement à propos de la lecture du dernier Bergson par Loisy, Émile Poulat notait, dans *l'Université devant la Mystique* (p. 57) : « Il nous manque une méthodologie de l'intercompréhension, qui déblaierait contresens et faux problèmes, pour ne laisser subsister que les vrais désaccords. » Remarque que j'aurais pu placer en exergue de la présente étude : jusqu'à quel point Bergson, Baruzi, Bremond, Loisy, parlent-ils de la même chose quand ils emploient le mot de *mystique* ? Et de quoi parlons-nous au juste ? Va-t-il s'agir ici d'un simple malentendu, ou d'un « vrai désaccord » ?

On se souvient que le premier chapitre des *Deux Sources* est précisément consacré à *l'obligation morale* : c'est le point de départ donné par Bergson à sa réflexion sur la religion. Or sa thèse est que l'obligation a une base *biologique*. Il rapproche l'obligation dans les sociétés humaines des contraintes engendrées par l'instinct social dans les sociétés d'insectes. Au mieux, il y voit la forme que prend la nécessité (nécessité pour les individus de dépendre les uns des autres) dans des sociétés d'êtres doués d'intelligence, c'est-à-dire dotés d'une certaine marge de liberté. Les sociétés humaines obéissent aux mêmes règles de conservation que les sociétés animales, elles maintiennent autant que faire se peut la clôture qui est indispensable à leur survie, elles tendent à

13. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, t. III, Paris, Nourry, 1931, p. 333 (c'est moi qui souligne). « Sylvain Leblanc », qui reprend ce passage (éd. Poulat p. 162), souligne « un caractère religieux en tant que participant à la considération mystique ».

l'immobilisme. À cet état de fait correspond la composante « statique » de la morale, qu'on peut donc décrire comme une sorte de ruse de la nature. Dans le deuxième chapitre, Bergson analyse de la même façon ce qu'il appelle la « religion statique » : c'est-à-dire la fonction de fabulation (de création des mythes), qui lui apparaît comme une ruse du même ordre pour réduire les tendances « égoïstes » de l'intelligence humaine, laquelle, livrée à elle-même, optimiserait l'intérêt de l'individu au détriment de la survie du groupe.

La seconde « source », celle qui correspond à la « religion dynamique », Bergson la distingue absolument de la première, sinon par son origine – en dernière analyse la nature est une – du moins dans sa logique : quelques individus exceptionnels dépassent, débordent la société close. Ils coïncident avec « l'ouvert », avec la direction de la vie elle-même qui compose avec la matière en se compliquant, s'arrêtant à des organismes biologiques ou sociaux. Ces individus ne sont autres pour Bergson que les grands mystiques, qui ne peuvent être selon sa conception que des hommes d'action, puisqu'ils participent à ce qu'il appelle « l'élan vital », quelque chose comme la part du divin en nous ; et les grands mystiques chrétiens (à commencer par le Christ lui-même) – puisque ce qui distingue ces derniers de la mystique plotinienne par exemple (mais aussi bien du bouddhisme, dont Bergson flétrit l'impuissance), c'est de ne pas avoir stoppé cet élan à l'intuition du divin (l'idéal contemplatif) mais de l'avoir continué dans ce qu'il a d'essentiel, de déterminant, qui est l'agir humain.

Loisy (dont Bergson avait lu de près les précédents ouvrages, par exemple *la Morale humaine* en 192, ou *Religion et Humanité* l'année suivante) voit dans la thèse des *Deux Sources* la composition de deux éléments, « la doctrine sociologique de Durkheim, plus ou moins amendée, en ce qui nous est dit des religions et des morales qualifiées statiques, et une application très spéciale, on pourrait presque dire inattendue, sinon paradoxale, de la doctrine proprement bergsonienne de l'élan vital, en ce qui est affirmé de la religion et de la morale dynamiques »¹⁴. Or Bergson tend au contraire¹⁵ : à disqualifier radicalement la sociologie, puisqu'il lui retire l'ambition d'expliquer les comportements humains : il juge non fondée cette prétention à excepter les sociétés humaines des lois naturelles, à leur découvrir des lois spécifiques. Mais ce faisant il heurte de plein fouet la conception que se fait Loisy de l'obligation :

14. *Y a-t-il deux sources...*, *op. cit.* (*supra*, note 7), p. V.

15. Voir l'inédit très éclairant publié par Camille de Belloy dans les *Annales bergsonniennes* t. I, Presses universitaires de France, 2003, sous le titre « Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources* », c'est-à-dire ses notes à la lecture du livre que lui avait consacré Loisy.

« Étroite est la raison, et courte la science, écrivait ce dernier dans l'avant-propos déjà cité de *la Religion*, qui n'ont pas su trouver que le grand ressort moral de l'humanité, le sentiment du devoir, ne résulte pas d'un raisonnement fondé sur la seule considération des faits naturels [ce qui atteint par avance le Bergson des *Deux sources*], et qu'il est ce qu'il est, le sens profond d'une obligation qui engage l'individu envers la société dont il fait partie, envers l'humanité dont il est membre, envers l'ordre mondial qui pour lui se confond avec le bien de cette humanité. » Ici la thèse peut paraître durkheimienne – n'était, comme on l'a déjà indiqué, que Loisy maintient cette dimension de *mystère*, d'opacité à la raison, donc d'irréductibilité à la science – serait-elle sociale – du mobile de l'action : la foi comme « ressort moral » de l'humanité.

Derrière les critiques de détail pointe une divergence de fond : Loisy tient pour une continuité profonde des religions entre elles et la présence dès l'origine d'un ferment mystique, observable par exemple dans les religions antiques. Statique et dynamique coexistent dans les religions historiques au lieu de s'opposer et de se succéder. Le privilège qu'accorde Bergson au christianisme est exorbitant. Et dans leur correspondance Bremond ira plus loin encore que lui (c'est du moins la lecture qu'en propose Poulat¹⁶) dans l'affirmation de cette continuité, ce qu'il appelle *panmysticisme* : le ferment mystique se trouve déjà dans certains états profanes, notamment ce qui relève de la poésie.

Conception antinomique de Bergson, étayée par des exemples : les mystiques que nous fait connaître l'*Histoire littéraire...* ne sont pas des êtres d'exception ; leur doctrine, si tant est qu'on puisse leur en attribuer une, est bien plutôt du côté de l'abandon, du repos (quiétude), que de la tension dans l'action ; du côté de la sécheresse et des épreuves et non de la « joie » dont Bergson fait un critère de la religion dynamique (par opposition au « plaisir » satisfait dans les sociétés closes). Loisy a quelques mots assez durs sur cet héroïsme mystique dont il se demande ce qui le distingue du fanatisme : dans le *George Tyrrell et Henri Bremond* il écrit par exemple que « le nationalisme d'Adolf Hitler est furieusement dynamique... »¹⁷ Il assimile aussi le marxisme à une fausse religion, parce qu'une religion matérialiste, ce qui est une contradiction dans les termes : le sentiment moral témoigne pour l'esprit. À l'opposé de Bergson encore, il considère, et Bremond avec lui, qu'il y a une authentique mystique de la patrie (Bremond parle de « mystique natu-

16. Dans *Critique et Mystique* (Paris, Centurion, 1984) et *L'Université devant la Mystique*, déjà cité (Paris, Salvator, 1999 ; cf. p. 61-62).

17. Il y aura, avec Deleuze, une postérité nietzschéenne du bergsonisme, qui affrontera la question du *surhomme*.

relle »¹⁸) – qu'il s'agit seulement de dépasser dans une mystique de l'humanité, mais qui n'en est pas distincte par nature : passage dont l'instrument sera toujours le même dans les progrès de l'humanité, le dévouement. Il ne partage donc pas non plus le pessimisme bergsonien sur les sociétés humaines, vouées naturellement au conflit, et qui s'inventent des mensonges pour survivre.

Bergson de son côté concluait (au témoignage de Jean Guittou) à l'« absence de sens mystique » chez Loisy... Il s'est clairement expliqué sur son propre rapport à la mystique, dans un passage célèbre du chapitre trois des *Deux Sources* :

Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire [la coïncidence avec l'élan vital et donc l'agir], il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être¹⁹.

Bergson reprend le réquisit kantien de l'expérience comme condition de la connaissance, mais il le retourne contre le criticisme. Il me semble en effet qu'il faut lire Bergson à la lumière de sa relation (de son opposition) à Kant.

La ligne de force du bergsonisme, depuis le départ (je suis ici Alexis Philonenko : *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, 1994), est que « le temps intérieur à la conscience, dans son effectivité, dans sa complexité, n'est rien d'idéal comme le voulait Kant : c'est le domaine de la réalité la plus vraie et la plus authentique et, si l'on peut admettre tout ce que dit Kant de l'espace et toutes les conséquences qu'entraîne son idéalité en ce qui concerne les phénomènes, il faut en retrancher tout ce qui est temps vécu ou, comme dit Bergson, durée²⁰. » Lorsque Kant fait du temps une forme de la sensibilité au même titre que l'espace, en réalité il *spatialise* le temps. C'est l'irréductibilité de l'*intuition* aux opérations de l'intelligence mathématique, spatialisante, autrement dit l'irréductibilité d'une expérience de la *durée*, qui est au départ de toute sa philosophie. On peut discuter pour savoir si le dernier Bergson, celui des *Deux Sources*, est à la hauteur de celui des premiers

18. Dans l'introduction restée inédite de l'*Histoire littéraire...* (publiée sous le titre « L'échelle mystique » dans l'éd. Millon, vol. 1, p. 832) et que Bremond réemploie dans *Prière et poésie*, Paris, Grasset, 1926, p.97.

19. *Les Deux Sources...*, rééd. Quadrige, PUF, 1984, p. 255.

20. A. Philonenko, *op. cit.*, Paris, Cerf, p. 22. Sur *les Deux Sources*, p. 345 et suiv.

grands livres, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'Évolution créatrice* (1907) – Philonenko est assez sévère sur ce point –, mais il ne fait guère de doute que l'intention est la même : les « hauts mystiques » seraient les témoins par excellence, mieux les acteurs, d'une intuition de la durée, c'est-à-dire de la vie dans sa simplicité irréductible – identifiée par Bergson, finalement, au trajet de l'esprit dans la matière.

L'enjeu philosophique de la mystique serait donc de rendre à nouveau la métaphysique possible : après Kant, mais tout en respectant son critère d'expérimentalité (d'empiricité) – ce qui suppose dans le meilleur des cas une profonde critique du kantisme (car il est évidemment paradoxal de prétendre donner un accès expérimental au noumène, comme la citation que je donnais de Baruzi pour commencer le laisse entendre). On pourrait analyser suivant cette grille certains rapports de la philosophie à la mystique, comme tentatives d'ériger une *expérience irréductible à la science* au fondement de l'activité philosophique : expérience de la durée chez Bergson – expérience de la chair dans une certaine tradition phénoménologique, ou du « sensible » dans l'argument que nous a proposé Dominique de Courcelles²¹.

Le cas de Baruzi mérite une étude à part.²²

Quant aux critiques que Bergson adresse dans *les Deux Sources* à la morale kantienne (en gros d'irréalisme), elles paraissent assez faibles : Kant ne prétend pas se placer sur le même terrain d'observation sociale. Son problème est une conséquence du partage, acquis depuis la *Critique de la raison pure*, du domaine de la « nature » et du domaine de la « liberté ». Il cherche à inventer un usage de la raison qui ne soit pas de l'ordre de la connaissance. Et il y parvient par cette trouvaille d'une formalité de la raison pratique : contraignante par la seule vertu de l'universalité de ses énoncés.

Loisy à sa façon est plus fidèle à Kant – sans le savoir – avec l'idée d'un « sentiment moral » qui va plus profond dans la nature humaine que ce qui est accessible au savant, et qui pourtant témoigne de « l'esprit », c'est-à-dire d'une dimension radicalement autre en l'homme que la nature. Certes Loisy est bien peu philosophe. Et les conditions de l'époque ne préparaient pas à un examen serein du kantisme. Je l'ai rappelé : la philosophie des années 1900

21. Voir l'introduction au présent volume, p. 9-10 pour la référence à Merleau-Ponty.

22. Dans laquelle il faudrait faire une place à Léon Brunschvicg, référence majeure pour Baruzi. Plus largement, je n'ai proposé ici que quelques annotations, le sujet appelant de bien plus amples développements. L'aborder par exemple à partir de Maurice Blondel (*Qu'est-ce que la mystique ?*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925) aurait conduit à une toute autre présentation.

s'est largement construite sur un rejet de la domination d'un kantisme étroit, assimilé à une sorte de police de la pensée. En outre le magistère romain a défini le modernisme largement par l'influence du kantisme (perceptible en particulier chez le protestant libéral Auguste Sabatier, qui si l'on suit l'analyse de Pierre Colin²³ a servi de « patron » au modernisme selon Rome), quand bien même les prétendus modernistes (et Bergson, mis à l'Index plus ou moins pour les mêmes motifs²⁴) s'y opposaient explicitement : on n'oubliera pas que Loisy s'est d'abord voulu un adversaire déterminé de ce protestantisme libéral, auquel il reprochait son « individualisme », le déni de la dimension ecclésiale de la religion.

Je terminerai sur ce point. Dans le rejet de Bergson par Loisy et Bremond intervient ce que j'appellerais pour conclure leur cléricisme : refus de l'élitisme, de l'exception ; souci de la foule, du commun. Certainement ils ne pouvaient pas souscrire à la formule de *la Pensée et le Mouvant* (citée par Deleuze) : « la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine. » Certainement aussi sont-ils bien moindres philosophes que Bergson ou que Baruzi. Mais on peut se demander si cette *faiblesse* n'est pas assumée (avec une tout autre maîtrise) par un Michel de Certeau quand il choisit de s'en tenir, comme nous l'a rappelé Luce Giard, à sa position d'historien : s'il n'y a pas une profonde suspicion jetée désormais sur la philosophie (la prétention au « dernier mot » si obstinément reprochée par Loisy à Bergson) – et dont les auteurs mystiques, dans leur difficulté même à concevoir en doctrine ce qui relève selon eux d'une « science expérimentale » (ce que Certeau analyse comme déplacements de langage, « manières de dire »), témoigneraient.

À moins que la philosophie n'ait à penser dans la mystique (celle en tout cas que Bremond nous a fait connaître²⁵) un moment aussi de sa propre histoire – l'histoire de la philosophie comme pratique, expérience, *vita contemplativa* – et le déplacement que j'ai dit de la métaphysique vers la philosophie morale.

23. « Le kantisme dans la crise moderniste », première étude du volume collectif *le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980 (« Philosophie », Institut catholique de Paris, vol. 5).

24. Voir Bruno Neveu : « Bergson et l'Index », *Revue de métaphysique et de morale*, 4/2003, p. 543-551.

25. J'entends la mystique française du XVII^e siècle – et particulièrement Fénelon : il faudrait étudier de près la *Réfutation de Malebranche* et le lien de ce « Fénelon philosophe » (Henri Gouhier), mais anti-métaphysicien, au Fénelon spirituel et docteur des mystiques. Quelques indications dans ma « Haine de la méditation ? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLI-2, Florence, 2005, p. 537-552.