La religion

Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne[1]

Etienne Borne

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Un grand philosophe, après une vie toute spéculative, arrache à la maladie un ouvrage — classique dès sa naissance même —qui reconnaît, sinon la vérité absolue du christianisme, du moins la valeur unique du fait chrétien. Témoignage d'autant plus émouvant qu'il se donne comme le fruit d'une méditation libre et désintéressée. Les cadres rigides du rationalisme sont brisés : une morale se dessine, qui ne ferme pas l'homme sur lui-même, ne le mure pas dans le simple respect d'une loi impersonnelle et dans un stérile contentement de soi, mais laisse son cœur ouvert et accueillant aux souffles de l'Esprit. Un idéal concret de spiritualité nous est suggéré, également éloigné des fadeurs irréelles de l'humanitarisme et des ferveurs équivoques d'un sensualisme littéraire : on nous redit, et dans un magnifique langage et avec un accent nouveau, que l'humanité et la vie ne peuvent être efficacement aimés qu'en Celui qui est le Principe de l'humanité et de la vie. La méthode, le mouvement même de la pensée ont quelque chose de religieux: ce philosophe ne cherche pas à reconstruire le monde selon des catégories inventées par la spontanéité créatrice de sa pensée ; il a une conscience respectueuse de l'amplitude infinie de la réalité ; il a compris qu'il convenait de s'instruire auprès de ceux qui savent : c'est ainsi que nous le voyons demander le secret de Dieu aux mystiques et aux mystiques chrétiens. Véritable humilité intellectuelle, qui fait à un livre qui se veut pourtant sereinement philosophique, une atmosphère de spiritualité.

Nous ne nous attarderons pas longuement à dire à l'auteur des *Deux Sources de ia Morale et de la Religion,* notre gratitude pour l'émotion religieuse que nous lui devons. Ce sont choses intimes et que nous répugnons à faire publiques. Nous négligerons aussi de nous livrer au dénombrement entier des conclusions de l'auteur et de les confronter avec les données

1 Nous reroduisons ici un article d'Etienne Borne, paru d'abord dans *Les Etudes Carmélitaies mystiques et missionnaires*, 17e année, Vol II., Octobre 1932.

positives du christianisme pour nous féliciter des accords que nous constaterions et pour déplorer les silences que nous relèverions. Parce qu'il est philosophe, l'auteur ne peut pas, ne doit pas avoir eu d'intentions apologétiques. Et dans les choses de l'esprit, ce sont bien moins les conclusions qui importent que le mouvement de pensée qui les a engendrées. Nous voudrions pour notre part nous attacher à la description de l'expérience morale que nous présente le Chapitre Premier des *Deux Sources* et à la description de l'expérience mystique que nous présente le Chapitre troisième, et rechercher dans quelle mesure l'auteur a retrouvé le dynamisme authentique de la vie morale et de la vie religieuse. Nous ne visons pas à être complet et nous ne traiterons que quelques-uns des problèmes soulevés, choisis parmi les plus significatifs et parmi ceux qui touchent de plus près les choses de la spiritualité. Pour être plus rapide, nous supposerons connues du lecteur les idées que nous discuterons. Nous parlerons en philosophe et en chrétien, attentif par conséquent à être doublement docile à la vérité. Hommage dû à la pensée profonde et loyale de M. Henri Bergson.

I. L'expérience morale

Morale idéaliste et morale cosmique

Il est, en matière de philosophie morale, deux attitudes possibles, l'une purement réflexive, qui refuse de distinguer activité théorique et activité pratique, qui fait la vie morale immanente à toute pensée et qui ne reconnaît enfin d'autre pensée que la pensée humaine. Attitude que nous nommerons idéaliste. La seconde est plus proprement métaphysique ; elle admet que l'homme est situé dans un univers qui le déborde de toutes parts ; la vie morale humaine est un cas particulier de la vie universelle. C'est l'attitude cosmique. À réfléchir sur cette opposition nous aurons l'une des clefs de la morale bergsonienne.

L'idéalisme est né avec le *Cogito* cartésien. Je ne suis pas vaincu par le doute, parce que je peux m'en détacher en le jugeant. De même, si juste que soit mon idée, si généreux que soit mon acte, le jugement que je suis toujours capable de porter sur eux me révèle que je pouvais faire mieux et que j'ai toujours du mouvement pour aller plus loin. L'esprit s'apparaît donc à lui-même comme une puissance infinie de réaliser qui dépasse toute réalisation particulière. Philosophie de la spontanéité créatrice, qui rendra singulièrement difficile l'interprétation de la connaissance, mais dont le prestige vient de ce qu'elle est au fond une doctrine morale. La conscience est un pouvoir de dépassement de soi par soi. La pensée active, la pensée pensante, qu'il faut se garder de confondre avec ses produits cristallisés, systèmes, théories, idées, d'un mot la pensée pensée, est définie par une exigence morale, une puissance d'idéal qu'aucun réel ne saurait égaler, et qui se retrouverait aussi bien à l'intérieur de toute activité intellectuelle. L'expérience du savant, de l'artiste, de l'honnête homme ne sont qu'une seule et même expérience, celle d'une inquiétude dont la saturation anéantirait toute la spiritualité. Une semblable philosophie morale se développe en dehors de toute métaphysique proprement dite. Que m'importe la structure de l'univers, puisque la réflexion suffit à m'assurer de ma vocation morale. Que m'importe même la connaissance de ma propre nature : une connaissance de soi artificiellement séparée de la vie morale n'atteint que le réalisé, le tout fait ; je ne me connais pas avant d'agir ; je ne me connais que dans et par l'action. L'ordre moral forme donc un univers original et à part, qui est pur dynamisme, et pour lequel l'idée même de nature est sans valeur, puisqu'elle n'exprime qu'une structure déjà réalisée, que l'élan de l'esprit peut et doit briser.

Une morale cosmique ne saurait se passer d'un système du monde. L'ordre moral suppose avant lui un ordre naturel. Celui-là comble un vœu secret ou transparent de celui-ci. Le devoir a un fondement métaphysique ; la philosophie de l'esprit repose sur une philosophie de la nature. Il n'est pas indifférent pour l'orientation de ma vie morale que le monde soit une

évolution créatrice ou une hiérarchie de perfections croissantes. Je dois d'abord savoir où je suis et qui je suis avant de savoir ce que je dois faire. Tout à l'heure l'être n'était que le résidu mort du devoir être. Cette fois le problème du devoir-être n'est qu'un cas particulier du problème de l'être. Si ma métaphysique s'achève en affirmant que toutes choses ont pour vocation dernière de réaliser chacune à leur manière la ressemblance de Dieu, ma morale sera du même coup pourvue de l'un de ses premiers principes. Pour comprendre l'homme, il conviendra de connaître la finalité ultime et les intentions profondes de la nature.

Entre l'une et l'autre de ces deux attitudes morales, une option s'impose. La grandeur de la philosophie bergsonienne est d'avoir délibérément choisi l'attitude cosmique, d'avoir loyalement accepté la dépendance de la philosophie de l'esprit par rapport à une philosophie de la nature, d'avoir lié le sort de la morale de l'aspiration à celui d'une métaphysique de l'élan vital. Dédaigneux des facilités de l'idéalisme, M. Bergson retrouve ainsi la grande tradition philosophique. Risque d'autant plus redoutable que l'ambition est plus grandiose. La valeur de la spiritualité bergsonienne dépendra de la vérité de sa métaphysique, ou plus exactement de sa cosmologie, car chez M. Bergson métaphysique et cosmologie sont une seule et même chose.

Les Deux sources **couronnement de** ***L'Evolution créatrice***

De *L'Évolution créatrice* aux *Deux Sources* la continuité est parfaite. Le point de départ de la dernière œuvre est exactement le point d'arrivée de la précédente : *l'esprit est d'essence biologique*. Il conviendra donc de connaître la signification de la Vie, pour comprendre la destinée spirituelle de l'homme. Or la Vie est essentiellement une *Vie militante* qui crée des espèces nouvelles de plus en plus riches à coups de conquêtes imprévisibles. Elle ne s'arrêtera certainement pas à l'homme et le surhomme de demain ignorera peut-être la mort[2]. Ce dynamisme créateur de la vie, nous le devinions, est au principe de la découverte du savant, de l'invention de l'artiste, de la générosité du Saint. A lui revient la gloire de tout ce qu'il apparaît de nouveauté dans le monde. Mais pourquoi cet élan vital rencontre-t-il tant de résistances, pourquoi cette vie militante est-elle en même temps une vie souffrante ? D'où vient l'obstacle ? L'élan vital n'est que le levain de la pâte. Les conquêtes passées et dépassées de la vie ne sont pas éliminées par ses créations nouvelles et elles forment comme un poids mort qu'il faut soulever pour avancer. Embarras et obstacle. Ainsi chaque espèce va se reproduisant indéfiniment, comme une habitude répète indéfiniment le même acte. La *vie militante* dont la loi est le dépassement a donc à lutter contre la *vie habituée* dont la loi est limitation, Nous connaissions dès *L'Évolution créatrice* les deux sources de la spiritualité humaine et nous pouvions prévoir qu'à la vie habituée devait répondre une morale de l'imitation et à la vie militante une morale du dépassement. Induction tellement naturelle — nous dirions tellement logique, si nous ne traitions du bergsonisme — que Charles Péguy l'a tentée, et, nous pouvons ajouter maintenant, l'a réussie. Ne distinguait-il pas dans sa *Note Conjointe sur M. Bergson* morale souple et morale raide exactement comme son maître devait distinguer l'*ouvert* et le *clos*, l'*aspiration* et la *pression*? Il avait coutume d'opposer l'appel de la spiritualité qui fait l'âme jeune et libre à la commodité confortable de la « morale »[3]. Et déjà chez lui la souplesse de la grâce (la grâce était simplement un autre nom de la spiritualité) est autrement exigeante que la raideur apprêtée de nos « morales.…»

2 *L'Évolution créatrice*, p. 294. À la lumière des *Deux Sources*, ce passage célèbre paraît signifier non pas que l'humanité de demain sera affranchie de la mort physique mais qu'elle aura conquis une certitude de la survie enfin efficace et qui pourrait peut-être triompher du mal et de l'égoïsme.

3 Si nous confondons avec les demi-habiles morale raide et morale tout court.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Maîtrise de soi ou docilité ?

C'est parce que l'esprit est une parcelle de la Vie universelle qu'il est sollicité et par le poids de la pression et par l'appel de l'aspiration. Une semblable explication et justification de la morale, l'idéaliste la repoussera parce qu'elle est d'ordre cosmologique. Ce souci de la signification de la vie lui paraîtra une préoccupation matérialiste. Peu m'importe, dira-t-il, la fin que poursuit obscurément ou consciemment la Vie universelle. Ce qui a valeur spirituelle, c'est le jugement que je peux porter sur ma vie — jugement qui est autre chose et mieux que ma vie. Je subis ma vie ; je continue à vivre, que je le veuille ou non ; mais je ne subis pas ma pensée : elle est ce que je veux qu'elle soit. Voilà le principe de la morale. L'expérience spirituelle sera donc l'expérience de ma liberté. Ici l'opposition est manifeste entre la morale bergsonienne et toute morale d'inspiration idéaliste : l'expérience spirituelle sera cette fois l'expérience d'une dépendance aussi absolue que l'indépendance de l'idéaliste était radicale. Dépendance aux deux étages de la vie morale, aussi bien à celui de la pression qu'à celui de l'aspiration. En bas, je dépends de la société exactement comme la cellule dépend de l'organisme ; l'obéissance à la discipline sociale me paraît intérieure parce qu'elle est devenue habitude, mais j'ai été plié malgré moi et je n'ai jamais décidé qu'il était raisonnable d'obéir. En haut, quand je cède à l'appel du héros, je dépends de l'élan universel de la vie qui m'entraîne en avant. Pression et aspiration sont l'une et l'autre des forces, des énergies naturelles, qui sont en nous sans être de nous. Dans l'ordre proprement moral, et avant même d'entrer dans l'ordre religieux, nous sommes saisis par plus grand et plus fort que nous. Et nous sommes même plus dépendants lorsque nous écoutons la voix de l'aspiration que lorsque nous tenons avec application notre personnage dans la comédie humaine. Sans doute M. Bergson paraît réserver le nom d'obligation à la pression. Mais il ne livre pas à l'anarchie les sommets de la vie morale. L'aspiration agit sous forme d'émotion et lorsqu'une telle émotion a surgi dans une âme, elle est la plus intraitable et la plus irrésistible des invitations à agir. Elle est comme une grâce naturelle qui soulève la volonté par le dedans et la pousse à l'héroïsme, et il est aussi impossible de lui résister qu'il est impossible à l'artiste de résister à l'inspiration qui le possède.

Une semblable émotion que le héros de la spiritualité a pour vocation de lancer dans le monde est sans doute arrachée aux profondeurs de la vie ; elle existait en puissance dans le dynamisme de l'élan vital. Mais cette découverte fait pour les hommes figure d'invention. Elle est neuve et imprévisible. Elle jette celui qui l'accueille hors de sa propre nature. Ce point est d'importance. Nous nous apercevons ici que si délibérée que soit la réaction de M. Bergson contre toute spiritualité idéaliste, il n'est pas sans garder avec elle un postulat commun. L'une comme l'autre des deux philosophies morales ne veulent pas admettre que l'esprit possède une nature définie ; toutes deux font de ma vie spirituelle un bond au delà de ma nature ; ce que je prends pour mon être propre, c'est ce que j'ai déjà réalisé : la vraie richesse du paysan est-elle dans ses greniers bien remplis ou dans la fécondité de sa terre? Et M. Bergson préciserait : ma nature c'est un système d'habitudes bien lié, le poids de mon personnage social qui me pousse à passer et à repasser dans les ornières accoutumées. Spontanéité créatrice de valeurs ou exigence de l'émotion qui fait de nous un homme radicalement nouveau, l'une et l'autre spiritualités aimeraient assez se dire surnaturelles, en ce sens passablement inattendu. Idéaliste ou vitaliste, elles se ressemblent parce qu'elles sont toutes deux un dynamisme pur. Dynamisme qui n'est suspendu qu'à lui-même dans les perspectives idéalistes ; dynamisme qui admet une garantie cosmologique, chez M. Bergson. Les adversaires les plus décidés de l'ontologie font tout de même de l'ontologie. Éthique idéaliste et éthique bergsonienne ont le même fondement, le primat de la puissance — infini de réalisations — sur l'acte — statique et cristallisé.

Il faut reconnaître à la spiritualité idéaliste comme à la spiritualité bergsonienne l'excellence de leurs intentions. Que la générosité morale manifeste la liberté du vouloir, dominateur et responsable de son acte, sauver cette vérité est le souci majeur de l'idéalisme. M. Bergson a eu de son côté l'intuition que la volonté est essentiellement une docilité, une

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

puissance d'accueil, qu'elle a besoin de la sollicitation de l'autre pour se mettre en mouvement et sauver cette vérité est sa préoccupation maîtresse. Et l'antinomie entre la morale de l'indépendance du premier et la morale de la dépendance du second sera insoluble, les deux moitiés de vérité aperçues demeureront ennemies, tant que manquera le lien qui les joignait, le nœud de leur unité, que morale idéaliste et morale bergsonienne sont d'accord pour méconnaître : seule la notion de fin nous paraît, pour notre part, capable de nous assurer à la fois de la spontanéité et de la docilité de la volonté. Grâce à elle il est possible d'affirmer la dépendance de la volonté à l'égard d'un bien qui lui est extérieur, sans tomber dans une morale émotionnelle, qui est un danger pour la liberté. La volonté, de par sa structure même, est toujours relative à une fin ; elle ne peut rien faire en vue d'elle-même, mais toujours en vue d'un bien, et c'est dire l'impossibilité métaphysique et psychologique d'un acte gratuit. Mais d'autre part la finalité de la volonté est la garantie la plus assurée de sa liberté. S'il nous était permis d'user d'une terminologie très vieille et cependant toujours neuve, nous dirions que, dépendante de la fin connue dans l'ordre de spécification, la volonté reste maîtresse d'elle-même et de son acte dans l'ordre d'exercice. Lien spirituel qui rattache l'homme à sa fin, elle comprend sous elle les fins et les perfections des autres puissances de l'âme dont elle est pour ainsi dire le nœud ; elle peut donc les mouvoir et les appliquer à leur acte, comme si elle était un centre d'autonomie. Nous ne prétendons pas épuiser en ces quelques lignes tout le problème de la volonté. Nous nous contentons d'esquisser une direction de pensée et de faire remarquer qu'il est une philosophie possible selon laquelle la finalité de la volonté l'empêche d'être une indépendance absolue puisqu'elle est liée au Bien de tout l'univers, qu'elle n'est pas libre de ne pas rechercher (ainsi serait sauvée la vérité des morales cosmiques), philosophie qui en même temps expliquerait comment la volonté peut être maîtresse d'ordre intérieur et puissance autonome de gouvernement (ainsi serait sauvée la vérité des morales idéalistes). La volonté deviendrait ainsi parfaitement dominatrice sans ombre d'anarchie et parfaitement docile, sans ombre d'esclavage. Soumise à son bien, pour lui soumettre tout l'homme. Mais l'idée de fin, arbitrairement accusée de limiter d'avance les virtualités infinies du sujet pensant, est rejetée par le dynamisme bergsonien comme par le dynamisme idéaliste. Dès lors l'expérience apparaîtra contradictoire. Empirisme bergsonien et dialectique idéaliste s'opposeront indéfiniment dans une antinomie sans issue.

La notion de fin, condition de possibilité de la générosité morale

C'est pour M. Bergson préjugé intellectualiste que d'avouer que tout acte humain est suspendu à une fin, que tout sentiment a un objet. Intellectualisme qui serait complice de l'égoïsme. L'âme close connaît les fins auxquelles elle est attachée : famille ou société, Dès lors toute possibilité de création morale et d'élargissement est morte pour elle. Au contraire l'âme ouverte est habitée par un sentiment de libération et d'amour qui vaut par lui seul et qu'aucun objet ne saurait épuiser. « La Charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre »[4].

L'analyse de M. Bergson nous rend ici un inappréciable service en nous permettant de désolidariser la notion de fin d'une psychologie intellectualiste inacceptable, La philosophie courante, nous dit M. Bergson (et il entend sans doute par ce mot la philosophie des manuels à l'usage du baccalauréat), explique la générosité d'un sentiment par la généralité de l'idée qui l'inspire. De l'amour de la famille à l'amour de la patrie, de l'amour de la patrie à l'amour de l'humanité, il y aurait spiritualité croissante, pour la raison toute simple que l'humanité étant un groupe plus large que la patrie et celle-ci un groupe plus vaste que la famille, l'idée d'humanité est plus générale que celle de patrie, et celle-ci plus générale que celle de famille. Philosophie toute nominaliste de l'intelligence, que nous avons le droit de repousser avec plus de vigueur encore que M. Bergson, et qui suppose en outre cette absurdité qu'une idée peut par elle-même

4 *Deux Sources*, p. 34.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

mettre en branle l'appétit. Seul le bien et la fin concrète sont moteurs. Une hiérarchie de biens ou de valeurs, comme aiment à dire les modernes, n'est pas la même chose qu'une hiérarchie d'idées. Un bien n'est pas une idée générale indéterminée, mais une promesse de perfection qui meut nos puissances sensibles et volontaires. C'est dire que nous croyons possible de repousser la psychologie intellectualiste ou pseudo-intellectualiste contre laquelle M. Bergson s'élevait, sans sacrifier l'idée de fin et sans mettre l'infini d'une différence de nature entre l'amour de l'humanité et les autres attachements humains, ceux-ci cristallisés et captifs d'un objet et celui-là état d'âme sans objet. Il nous semble pour notre part que cet amour qu'aucun objet ne saurait épuiser est proprement l'amour de concupiscence : C'est lui qui traite une fin relative et particulière comme une fin universelle et absolue, ce qu'il ne peut faire qu'en projetant dans l'objet l'indéfini de sa virtualité, c'est lui qui ne cherche au dehors que des occasions de s'affirmer et qui malgré les grands airs romantiques qu'il se donne n'est pas autre chose qu'égoïsme — qui dit sentiment sans objet dit sentiment errant et vagabond — et au fond mauvais amour de soi. C'est l'amour qui a trouvé sa fin ultime qui ne peut pas être amour de lui-même, désintéressé parce qu'il est aimanté par un intérêt absolu. Dans la structure de la volonté se trouve la marque de cette vocation. Il y a en elle un élargissement métaphysique, un indéfini que pourra seul combler l'infini d'une Fin absolue. Si bien qu'elle n'a le choix qu'entre deux amours, ou aimer sa propre indéfinité, ou aimer l'infini de son Bien. C'est ici qu'est la coupure et non entre l'amour des sociétés closes et l'amour de l'humanité. C'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que nous pouvons aimer le genre humain, dit M. Bergson, et il semble abandonner à l'égoïsme et au poids de instinct naturel les autres amours et les autres attachements. Nous pensons au contraire que le Bien universel peut être aimé par le moyen de tout amour, moralement rectifié. Les devoirs qui m'attachent à un groupe restreint, famille, métier, patrie, ne m'enferment pas nécessairement dans une spiritualité close. Aimer ma famille par exemple, c'est aimer son bien. Que je fasse de ce bien un bien absolu et je pèche. Spiritualité close, à laquelle les chrétiens ont depuis longtemps donné le nom d'idolâtrie. Que je subordonne ce bien au bien absolu, l'infinité de ce dernier apparaît comme par transparence à travers mon amour familial et ma spiritualité est ouverte. Ce que M. Bergson dit de l'amour de l'humanité est vrai de tout amour. C'est donc le primat de l'objet et de la fin qui permet de comprendre la générosité d'une conduite. Nous voudrions que cette philosophie de la fin fût plus ouverte encore que la philosophie bergsonienne. Seule elle permet d'échapper au manichéisme, de ne pas condamner un attachement naturel. Grâce à elle il n'est aucun amour, si fermé qu'il paraisse, si mince que soit son objet (serait-ce même l'humble amour de mon corps) qui ne puisse être assoupli, ouvert par la découverte de la Fin dernière. Non pas destitué et remplacé, mais transfiguré. Le héros de la vie spirituelle accepte les devoirs les plus gris, il sait qu'ils sont la preuve et l'épreuve d'un autre amour. L'amour de Dieu en faisant irruption dans un cœur ne détruit pas les anciennes amitiés et les vieux attachements ; il leur donne à la fois plus de pureté et de profondeur. L'Enfant Prodigue n'avait pas besoin de quitter la maison de son père, pour posséder le monde et connaître le secret de la vie.

Contre l'absolu de l'émotion

Un véritable idéal de spiritualité ne saurait se confondre selon M. Bergson avec un ordre impersonnel dicté par le groupe qui nous enveloppe. Son efficacité pratique ne vient pas de ce qu'il se présente en avant de nous comme une fin réelle, mais parce qu'il nous envahit sous la forme d'une émotion aussi neuve, aussi originale, aussi imprévisible que l'inspiration de l'artiste. Émotion dont nous venons de voir qu'elle est une attitude d'âme qui peut se passer d'objet. Mais de même que l'émotion qui possède l'artiste s'exprime en œuvres, l'émotion morale est créatrice d'objet. C'est à elle que la volonté devra une tension plus forte, l'intelligence une plus grande souplesse. Mais quand bien même elle n'agirait ni sur l'intelligence ni sur la volonté, l'émotion (nous entendons par ce mot l'émotion supra-

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

intellectuelle qui seule a vraiment valeur spirituelle) garderait toute sa plénitude. « Aséité » poussée si loin que l'être même de Dieu sera assimilé à une émotion à son plus haut degré de concentration et de tension. Émotion qui a tout fait, qui s'est exprimée en mondes, comme un enthousiasme s'exprime en une surabondance de paroles, mais qui aurait pu se suffire à elle-même, parce que toute émotion est un absolu, source à lui-même de sa vie. Et l'émotion humaine est semblable à l'émotion qui est Dieu. M. Bergson donne ici à la vie affective une redoutable autonomie. L'affectivité n'est plus pressentiment du bien à atteindre et repos dans le bien atteint, elle n'a plus cette nature dépendante et relative que lui donne la grande tradition philosophique. La joie ne s'ajoute pas à l'action comme un surcroît naturel, elle la précède et la mène ; elle n'est plus la récompense de l'amour, elle est l'amour même. On oserait dire que la philosophie bergsonienne devient ici un idéalisme de l'émotion. De même que, pour l'idéalisme, la pensée humaine est à elle-même sa propre mesure, ainsi l'émotion dans le système bergsonien. Celle-ci joue le personnage que joue l'idée dans le système spinoziste. Toutes deux sont *index sui* : l'une a en elle-même sa vérité, qui ne lui vient pas d'un rapport aux choses, l'autre porte par elle-même témoignage de sa pureté. Nous sommes en présence d'un renversement complet de valeurs ; il ne faut plus dire : tant vaut le bien tant vaut l'émotion que la recherche et l'usage de ce bien éveilleront en nous, mais au contraire : tant vaut l'émotion, tant vaut le bien inconnu vers lequel cette émotion nous entraîne. Nous aurons à nous demander si cette psychologie dont la valeur est indéniable dans le cas de l'expérience esthétique est une interprétation correcte de l'expérience du saint et du mystique. Même du simple point de vue de l'observation intérieure, l'émotion nous apparaît plutôt comme la manifestation de l'amour que comme l'amour lui-même. L'amour est une conversion de tout l'être vers le bien de l'aimé que la volonté considère comme son bien propre. Dynamisme profond, élan de toute l'âme dont le retentissement affectif peut être infiniment discret. Quand même le don de soi n'apporterait au cœur que sécheresse et amertume et quand bien même l'égoïsme serait ferveur et exaltation, aimer serait encore la meilleure part.

Contre la dissociation de l'obligation et de l'attrait

Certes dans toute fin morale, il y a toujours un attrait. Et c'est l'un des mérites de la morale de M. Bergson que d'avoir réhabilité sous le nom d'aspiration cette notion d'attrait. Mais toute fin oblige en même temps qu'elle attire et ceci ne saurait se séparer de cela. M. Bergson a mis toute sa subtilité et tout son génie à dissocier à l'intérieur même de l'idée de fin obligation et attrait, la première étant renvoyée à la raideur de la pression, la deuxième étant réservée à la souplesse de l'aspiration. Une semblable dialectique est coutumière à notre auteur. Il s'est toujours refusé à admettre l'unité de l'homme, qui lui apparaît en porte-à-faux sur ce qu'il croit le plus solide et le plus assuré, catégories de l'intelligence ou lois morales, le meilleur de lui-même étant ce que son imagination matérialisée juge le plus fluide et le plus inconsistant, intuition, inquiétude, émotion. L'état de l'homme a quelque chose d'inconfortable. Il est irréductiblement deux. Nous aussi nous croyons au dualisme du vieil homme et de l'homme nouveau. Mais nous ne sacrifions pas les exigences tranquilles de la raison qui nous oblige à avouer l'unité et l'immutabilité de la nature humaine aux soucis de la spiritualité qui nous invite à reconnaître en l'homme dualité, incertitude, déséquilibre. Paradoxe que cette opposition entre la *nature* de l'homme et son *état*. Paradoxe qui est le problème crucifiant de toute philosophie chrétienne. Il serait plus aisé de confondre la nature et l'état. Nous répugnons à de semblables facilités. A décrire exactement la structure de la nature, notre philosophie aura quelque chose de sec et de froid et s'interdira cet accent de spiritualité qui rend si séduisant le dernier ouvrage de M. Bergson. Car à la nature de l'homme doit correspondre une morale naturelle qu'il n'est pas impossible d'édifier sans rien emprunter d'émouvant aux contradictions de son état.

Morale naturelle qui exige qu'attrait et obligation soient nécessairement liés dans l'idée de fin. La responsabilité de la dissociation que nous regrettons remonte plus haut que M.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Bergson. Kant le premier avait rendu inconciliables l'impératif du devoir et l'indicatif du bien. De la fin il ne gardait que l'obligation nue, nettoyée de tout attrait ; le bien n'avait de sens que pour le désir hédoniste, la fin que pour l'activité technique. La vie morale était dans un autre monde que celui de l'instinct naturel ; la volonté, la raison pratique était l'ennemie de l'appétit. Au dualisme kantien, M. Bergson substitue un dualisme exactement inverse. Protestation juste contre le formalisme ; intention louable de donner un contenu positif à l'activité morale. Mais ici encore M. Bergson pousse à l'extrême une réaction légitime tout en acceptant cependant un postulat essentiel de l'adversaire. Comme Kant il pense que obligation et attrait sont ennemis. Mais il prend le contre-pied de Kant en mettant toute la spiritualité dans l'attrait. Le problème s'éclairerait, semble-t-il, pour une philosophie qui comprendrait que ce n'est pas la loi qui oblige par elle-même, mais le bien à travers et par le moyen de la loi. L'absolu de la loi, M. Bergson l'a aperçu admirablement, est une absurdité. La loi nous indique le moyen de nous rapprocher du bien et elle commande parce que le bien oblige. Commandement qui est catégorique, obligation qui est absolue lorsque le bien est fin ultime. Obligation qui ne saurait se séparer d'un attrait puisque le bien doit nous achever et nous combler. Et plus l'obligation sera impérieuse, plus l'attrait sera pur. Ainsi seraient conciliés le noble souci de Kant qui veut sauvegarder le désintéressement complet de l'activité morale, puisqu'aucun attrait si invincible soit-il ne saurait effacer l'obligation, et la préoccupation légitime de M. Bergson, qui veut assurer un intérêt concret à notre spiritualité, puisque la fin dernière est désirée naturellement et souverainement béatifiante.

Pour l'unité de la conduite humaine et l'autonomie de l'expérience morale

Ainsi serait rétablie l'indéchirable unité de la conduite humaine. M. Bergson en arrive à proposer à notre action deux fins contradictoires (car on n'échappe pas à cette idée de fin) : le service de la société et l'appel du héros et il ne nous laisse aucun moyen de choisir entre la piété qui imite et la ferveur qui invente. Car une âme bien née ne saurait accepter le compromis bâtard de la morale commune. L'urgence de l'option ne se laisse pas éluder. Ou bien les deux fins peuvent être subordonnées l'une à l'autre, et nous sommes hors du bergsonisme. Ou bien elles restent ennemies et la conduite humaine est condamnée à rester contradictoire. Notre situation en deviendra psychologiquement intenable. Car nul ne peut servir deux maîtres, et s'il aime la discipline sociale, il haïra l'idéal humain, et s'il aime l'idéal humain, il haïra la discipline sociale. Nous sommes enfermés dans un manichéisme. Pour le héros, la société est le mal, puisqu'elle n'est plus que l'ensemble des forces qui résistent au dynamisme de l'esprit. Mal qu'il est impossible d'éliminer, ni d'utiliser comme instrument du bien. Mal que le héros trouvera en lui-même puisque la société nous est devenue intérieure. La conscience de ce mal indéracinable entourera fatalement la spiritualité d'une atmosphère d'angoisse.

Aussi la vie morale proprement dite est-elle chez M. Bergson situation ambiguë et intenable, et une loi d'équilibre veut qu'elle prenne une allure religieuse. Religion de la cité ou religion de l'esprit. La vie morale est une union éprouvée et sentie avec une réalité qui dépasse l'homme, soit l'organisme social, soit le principe des choses qui est mouvement et jaillissement perpétuels. L'expérience morale est une expérience religieuse. Le héros ne peut être qu'un mystique. Cette absence d'un univers moral autonome ayant ses principes propres n'est pas le fait d'un simple silence. Elle est rendue nécessaire par le système même. La raison qui délibère, la réflexion qui choisit sont trop intellectuelles pour posséder quelque efficacité pratique. Nous le savions depuis les *Données Immédiates*, les raisons d'agir sont toujours postérieures à l'acte ; les justifications ne viennent qu'après coup et l'activité la plus libre et la plus généreuse a la spontanéité de l'instinct. A cette philosophie qui réduit la liberté à la simple contingence on a déjà opposé une philosophie qui nous paraît autrement satisfaisante[5]. Contentons-nous pour notre part de remarquer que la doctrine bergsonienne de la liberté se trouve couronnée par la

5 Voir *Philosophie bergsonienne* par Jacques Maritain, Deuxième partie, Chap. 6, pp 328-369.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

morale qu'elle appelait logiquement. Agir est toujours céder à une force. Prétendre la transformer en raison, ce serait la cristalliser, la défigurer, la rendre inerte. L'activité morale n'échappera pas à cette loi générale. Incertaine entre la pression et l'aspiration, notre conscience sera démunie de tout principe de choix ; sans doute elle possède l'expérience de l'une et de l'autre, mais toute comparaison et tout jugement lui sont interdits, qui supposeraient un idéal distinct et de la pression et de l'aspiration. L'expérience seule sera juge et la conscience ne pourra que céder à l'appel le plus séduisant, à l'attrait le plus invincible. Ainsi je sais de science intime et incommunicable que la joie est à la fois plus exaltante et plus fortifiante que le plaisir. Mais le débat n'est pas seulement entre l'aspiration et la pression, mais entre diverses sortes d'aspirations. Elles sont nombreuses les ferveurs qui nous sollicitent, qui prétendent nous débarrasser des antiques piétés, et donner à notre vie morale la saveur d'une invention. Entre elles comment choisir? Pourquoi par exemple la meilleure façon de faire avancer l'élan vital ne serait-elle pas l'expérience esthétique ? À une pareille question l'empirisme bergsonien ne peut donner aucune réponse.

Certes, M. Bergson a eu, très vive, l'intuition des sommets de la spiritualité, où l'âme se fait tout entière docilité et abandon. Et tout se passe comme si dans sa hâte de les décrire, il avait négligé l'entre-deux, cette vie de patience, de réflexion, de choix qui est la vie même de la raison. Sans doute le cœur de l'homme aspire invinciblement à être délivré de cette nécessité de choisir et de choisir encore. Il désirerait vivre dans la compagnie d'une émotion qui donnerait spontanément à son action rectitude et générosité. Mais ce n'est que chimère. Il lui faut choisir et choisir, sans cesse, délibérer après avoir délibéré, pour mériter un jour de ne plus choisir et de ne plus délibérer.

II. L'expérience mystique

Moralisme et mysticisme

Philosophie trop pressée, oserions-nous dire, et qui décrit la psychologie humaine commune avec des traits empruntés à l'expérience chrétienne intégrale. Elle a entrevu qu'au terme le cœur humain est passivité, instrument de l'Esprit. Intuition qui vaudra pour toute notre destinée morale. De par sa nature même l'homme sera une puissance d'accueil. L'émotion remplacera le don de l'Esprit. Aussi la morale de M. Bergson a-t-elle un accent plus chrétien que n'en aurait par exemple une morale rationnelle d'inspiration thomiste. Nous irions même jusqu'à dire que la morale bergsonienne n'est pas loin de ressembler à celle que souhaite plus ou moins obscurément le sentiment chrétien. A l'ordre de la volonté et de la raison (cet ordre que quelque chose de confus en nous a la tentation de juger naturaliste et païen) est substitué un ordre proprement religieux, où l'obligation du devoir est remplacée par l'appel de cette grâce naturelle et sensible qu'est l'aspiration. Si bien, que dans ce livre, je trouve partout une doctrine de la religion, jamais une éthique. La générosité morale est déjà une expérience mystique. N'est-ce pas s'exposer à passer pour païen que de ne pas applaudir? Le sentiment chrétien est tellement accueillant à cette spiritualité ! Encore un coup, ce n'est pas la part du sentiment, même chrétien, que de philosopher. Et nous avons dû juger la morale bergsonienne du point de vue d'une morale naturelle que nous avouons être moins aimable, mais que nous croyons plus vraie. Il nous reste maintenant à juger de la doctrine de la religion elle-même. Nous ne ferons pas appel qu'à la philosophie. Pour nous elle ne se confond pas avec la spiritualité. L'ordre de la Charité est tellement transcendant et gratuit par rapport à l'ordre de la pensée que la philosophie y est souverainement incompétente. C'est donc surtout avec les données concrètes de l'expérience chrétienne, en suivant surtout de très près le témoignage des mystiques, que nous confronterons l'interprétation bergsonienne du mysticisme. Nous nous en tiendrons à l'exposé de

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

la religion dynamique[6], c'est-à-dire au chapitre troisième du livre ; et il nous faudra revenir aussi au chapitre premier, puisque l'aspiration est déjà toute religieuse.

Une interprétation de l'expérience chrétienne ne saurait se passer des idées de *grâce* et de *vocation*. Ces deux mots ne sont pas dans le livre de M. Bergson. Mais l'aspiration, cette émotion qui n'est pas de nous et qui est en nous, qui meut notre volonté par l'intérieur en l'assouplissant et en la détendant, n'est pas sans ressembler à une sorte de grâce naturelle et sensible. Ce que M. Bergson nous en dit a l'air d'une sorte de solution psychologique et concrète du vieux problème des rapports de la liberté et de la grâce. Par elle-même, l'aspiration possède une efficacité : souveraine, sans être une violence et une contrainte. Le cœur qui lui cède garde une activité immanente et vitale. — Prendre pour modèle tel héros de la vie morale, trouver dans telle parole prononcée par un saint, un appel singulier et personnel, c'est exactement découvrir sa vocation. Notion empruntée à l'expérience chrétienne et dont M. Bergson fait grand usage puisque pour lui toute vie morale est la conscience d'une vocation. Et de même que la docilité à l'aspiration rend vain le gouvernement de la raison pratique, l'appel du héros rendra inutile l'universalité du devoir. Mysticisme qui dispense d'un moralisme.

Que l'état de grâce puisse être naturel, que notre nature psychologique suffise à rendre compte de notre vocation religieuse et surnaturelle, c'est une opinion qui a toujours paru insupportable à la conscience chrétienne. L'une et l'autre ne peuvent être que gratuites. L'ingéniosité de M. Bergson est de mettre quelque chose de gratuit dans l'expérience morale elle-même, non pas de faire la mystique trop naturelle, mais la nature déjà mystique. Si bien que c'est l'autonomie de droit de la vie morale que nous nous sommes trouvés contraints de défendre contre lui. Nous voudrions montrer maintenant que malgré les apparences, la négation de cette autonomie n'est pas si favorable qu'on le pense aux intérêts de la vie religieuse, voire même de la vie mystique.

Les grâces d'union ne font pas irruption au hasard et dans n'importe quelle âme. Elles veulent un cœur bien préparé. Sans doute la distance est infinie entre la pureté intérieure qui est l'œuvre essentielle des vertus morales et les grâces mystiques, qui sont l'effet de l'amour libre de Dieu. Mais ce silence du cœur est à la fois rigoureusement nécessaire et infiniment insuffisant. M. Bergson semble nous suggérer que la volonté est spontanément souple et accueillante, ou plutôt que l'aspiration ou la grâce la font irrésistiblement telle, Il y faut un travail ascétique, qui est proprement moral, qui dispose le cœur à s'en aller « tout doucement coulant en la volonté divine », suivant l'expression qu'aimait saint François de Sales. Une vie d'agitation extérieure et de tumulte intérieur est un grand obstacle à la vie d'oraison. Et si un saint chrétien a une telle dilection pour la prudence et la tempérance, le courage et la justice, ce n'est pas parce que ces vertus le rendent plus parfait, mais parce qu'elles l'établissent dans cette paix, qui est La disposition humaine la plus prochaine à la contemplation. La vie de ces vertus n'est pas de soi le fruit d'une grâce personnelle ou d'une vocation particulière ; elle est l'exigence d'une raison universelle et impersonnelle. Aucune inspiration, ni aucune aspiration

6 Ce n'est pas que le chapitre deuxième, c'est-à-dire la théorie de la superstition nous satisfasse. La religion primitive et naturelle nous y est présentée comme l'antithèse radicale de la vraie religion. Ici encore nous sommes en présence d'une alternative d'allure manichéenne, entre la religion naturelle, sociale et matérialisée, et la religion surnaturelle (dans le sens strictement philosophique qu'un disciple de M. Bergson donnerait à ce mot) qui seule serait spirituelle. Comme si sous les incohérences et les contradictions des religions dites primitives, ne se cachait pas une recherche et un sentiment de l'absolu. — Quelle raison a-t-on d'autre part de faire de la « religion naturelle » une réaction défensive de la vie contre les dangers de l'intelligence? Nous adopterions plus volontiers le point de vue opposé. C'est le spectacle de la vie qui serait déprimant pour une intelligence coupée de ses racines ontologiques. Rythme indéfini de vie et de mort. Sacrifice, semble-t-il systématique, de l'individu à l'espèce. Au contraire l'intelligence ne nous semble pas être faiseuse de scepticisme et de découragement, mais au contraire apporter avec elle ces assurances métaphysiques qui n'ont certes pas pour fin essentielle de nous donner confiance dans la vie mais qui nous apportent comme par surcroît le sentiment de n'être pas étrangers dans le monde. — Peut-être n'a-t-on pas eu raison de chercher à réfuter M. Bergson en faisant état des recherches et des résultats d'ordre positif de l'école anthropologique du Père Schmidt, comme si le débat était d'ordre historique. Ces quelques réflexions demanderaient de longs développements. Nous ne pouvions que les esquisser.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

ne sauraient nous en dispenser. Certes la valeur de cette vie morale est seulement relative. À faire du souci de notre perfection propre une fin absolue, il y aurait péché contre l'appel de Dieu. Et ce n'est pas parce qu'elle est excellente, mais bien parce que Dieu l'aime excellemment qu'une vertu doit être recherchée. Une vie vertueuse aimée pour elle-même et comme fin suprême serait une vie morale pervertie, parce qu'elle manque à cette relativité qui lui est essentielle. Dans le concret, le souci de telle obligation particulière est souvent un divertissement qui nous empêche de penser qu'une vie ne saurait s'achever que dans la contemplation. Ce que les hommes appellent leur morale n'est souvent pas autre chose qu'une technique d'organisation de leur vie, une manière de se rendre propriétaires d'eux-mêmes. Tentation qui nous guette tous, et qui fait de la spiritualité bergsonienne de l'âme ouverte un bienfait inestimable. Mais parce que la patience et les efforts laborieux de la vertu risquent de clore sur elle-même l'âme qui les traite comme des fins et non comme des moyens, ce n'est pas une raison pour les laisser hors de la spiritualité.

D'autre part la pratique de la vertu a quelque chose d'âpre et de dur, car elle est l'œuvre de la volonté et non de la sensibilité ; elle vide l'âme plutôt qu'elle ne la remplit. Et l'expérience chrétienne nous apprend que la grâce et les dons de l'Esprit viennent assouplir les raideurs de l'expérience morale, donner goût et saveur à la pratique de la vertu.

Riga quod est aridum.....
Flecte quod est rigidum[7].

Mais ce sont là secours gratuits ; et si au terme le Saint est tellement captif de l'Amour qu'il accomplit l'œuvre des vertus avec la sûreté infaillible d'un instinct, ce n'est que le sommet du Carmel. Toute autre est la route qui y conduit. Et c'est compromettre la cause même de la spiritualité que d'en faire dès le départ une plénitude sensible.

Le témoignage même des mystiques montre qu'ils n'attendent pas que fonde sur eux l'émotion divine pour s'exercer au détachement et à la pureté de cœur. La vie des vertus n'est pas seulement la surabondance extérieure et extrinsèque de leur union à Dieu. Elle est aussi et d'abord une lente et laborieuse préparation. Plus une âme sera vertueuse, plus l'offrande qu'elle fera d'elle-même sera riche. Et Dieu n'en sera que plus glorifié. Même aux sommets de l'union, le cœur ne doit jamais quitter le souci des vertus. L'œuvre de purification n'est jamais terminée. L'enseignement de sainte Thérèse d'Avila et celui de saint Jean de la Croix sont concordants sur ce point. L'âme unie à Dieu doit toujours veiller à garder les vertus en perfection et totalité[8]. Rien, pas même l'union mystique, ne peut donc dispenser l'âme de ce labeur de réflexion et de raison qu'est le gouvernement vertueux d'une vie. Vérité capitale que la spiritualité émotionnelle et instinctive de M. Bergson risquerait de nous faire méconnaître.

Sommes-nous en présence d'une nouvelle interprétation de l'expérience mystique : l'union par l'action ?

Nous nous gardons certes de confondre cette spiritualité avec un quiétisme affectif. Si M. Bergson est amené par la logique même de ses principes à négliger l'activité ascétique dont

7 [Note de Philopsis] « Irrigue ce qui est aride – Assouplis ce qui est raide », *Veni Sancte Spiritus*, attribué à l'archevêque de Cantorbery, Etienne Langton.

8 Décrivant la Septième Demeure (qui est l'état de mariage spirituel) sainte Thérèse écrit : « Pour atteindre ce but je le répète, le fondement de notre édifice spirituel ne doit pas reposer uniquement sur la prière et la contemplation. Si vous ne cherchez pas à acquérir les vertus et si vous ne vous y exercez pas, vous resterez toujours comme des naines... » (*Château Intérieur,* Septièmes Demeures, Chap. III, p. 372.)
Voir aussi dans saint Jean de la Croix, le commentaire de la strophe 21 du *Cantique Spirituel*. Les vertus sont comparées à des fleurs et les dons à des émeraudes qui ornent la guirlande de perfection de l'âme, et dont celle-ci doit faire oblation à son Seigneur : « l'âme doit se ceindre et s'entourer des différentes fleurs et émeraudes des vertus et des dons parfaits. portant comme ceinture les mille couleurs des dons et des vertus parfaites. » (Cf. Édition de Chevallier, p. 189 à 192.)

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

nous parlions, celle qui est tournée vers le dedans, ordonnée à la pacification d'un cœur, travail de détachement qui dispose la volonté au seul et dernier attachement, il glorifie au contraire cette autre sorte d'activité, dont la tradition des mystiques et des docteurs nous dit qu'elle est la surabondance de la contemplation, charité fraternelle, zèle, apostolat. Activité visible aux yeux du psychologue et de l'historien, signe d'équilibre humain et de robustesse intellectuelle, qui permet de distinguer la vie mystique authentique de ses contrefaçons. M. Bergson a dit à ce sujet des choses définitives[9], service précieux rendu du dehors à l'apologétique chrétienne.

Mais sur la description même des états mystiques et sur le rapport de la contemplation à l'action une équivoque reste. Certes M. Bergson est d'accord avec la tradition de l'Église lorsqu'il s'efforce de distinguer l'union avec Dieu de tout l'appareil d'extases[10] et de révélations particulières qui ne sont qu'un luxe accidentel. Il est aussi d'accord avec elle lorsqu'il montre que la vie mystique exige une transformation totale de l'être humain qui en fasse un instrument docile de la volonté divine. Il est enfin d'accord avec elle lorsqu'il fait de l'union de la volonté humaine avec la volonté divine le terme dernier de l'ascension mystique. Ascension qui est une assomption, M. Bergson le dit en un langage d'une ferveur si poignante que l'inspiration pourrait bien en être une grâce rencontrée dans la fréquentation et l'amour des grands mystiques. Et cependant si religieusement pénétrante que soit ici l'intuition de M. Bergson, un doute grave nous paraît subsister, doute que les exégèses les plus bienveillantes pourront atténuer, mais non supprimer. L'action, nous dit-on, réalise ce que la contemplation était impuissante à opérer. Chercher à voir Dieu c'était le maintenir à distance peut-être même le confondre avec quelque image et quelque idée toute humaine ; une partie de notre être n'était pas conquise, le vouloir. Le saint ne sera pleinement divinisé que lorsque son action sera divinisée[11]. Double équivoque.

Équivoque d'abord sur le sens et la valeur de la contemplation d'un saint Jean de la Croix qui n'est pas celle d'un Plotin. On en fait une étape intermédiaire, destinée à être dépassée, parce qu'on l'entend dans un sens gnostique. On s'imagine qu'elle vise à faire de Dieu une sorte de théorème métaphysique, objet d'une intuition sereine et désintéressée. On oublie que la contemplation du mystique pourrait être aussi bien appelée ténèbres que lumière aux yeux de l'intelligence humaine, qu'elle est secrète et ignorée de l'entendement, que la connaissance du mystique n'arrive à atteindre quelque chose de Dieu qu'en se faisant disciple de l'amour et en acceptant de renoncer aux modes humains de savoir. Le Saint est tout amour, et il renonce à tout le créé pour cet amour. Mais il est un désir auquel il ne peut renoncer sans renier sa raison même de vivre, c'est le désir de voir Dieu comme Il est, de le connaître comme Il se connaît, car c'est le vœu de l'amour de connaître et de posséder l'objet aimé, de le connaître en le possédant et de le posséder en le connaissant. Quelque chose de Dieu est déjà connu expérimentalement par le mystique, savoir incommunicable et secret goûté dans l'amour, et qui fait que le mot de contemplation est celui qui traduit le moins mal la vie profonde d'une sainte Thérèse et d'un saint Jean de la Croix. La souffrance qui peut subsister aux sommets de l'union c'est de sentir et de savoir Dieu à la fois si intime et si obscur, si proche et pourtant encore si caché. Nous pouvons entrevoir ainsi pourquoi il est des Saints qui meurent d'amour. Brisés parce que l'infirmité de leur connaissance n'est pas à la mesure de l'infinité de leur amour. Parce que leur contemplation n'est pas encore une vision. À en croire M. Bergson, il semble que la vie mitante devienne chez les mystiques une vie triomphante, que, dès qu'il est entièrement agi par Dieu, le mystique n'ait plus rien à désirer.Le témoignage des mystiques chrétiens semble tout autre : si transformés soient-ils en l'Amour, la terre reste cependant pour eux un exil parce qu'ils ne

9 Cf. pp. 243 et 244.

10 Il convient seulement de prendre garde qu'il confond extase et contemplation.

11 Sur cette action qu'on déclare essentielle au mysticisme chrétien voir surtout *Deux Sources*, p. 247. L'âme mystique « sentait Dieu présent en elle, déjà elle croyait l'apercevoir dans des visions symboliques ; déjà même elle s'unissait à lui dans l'extase ; mais rien de tout cela n'était durable parce que tout cela n'était que contemplation : l'action ramenait l'Âme à elle-même et la détachait de Dieu. Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale et par conséquent définitive. »

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

voient pas encore Dieu face à face. Être agi par Dieu, ne supprime pas le désir de voir Dieu. En traitant la contemplation comme une étape à dépasser, M. Bergson s'est gardé d'un danger grave : il n'a pas voulu faire de l'expérience mystique une intuition supra-intellectuelle (et c'était une direction possible de sa pensée qui nous aurait fait déboucher en plein gnosticisme. Celle qui a été choisie offre l'avantage de ne pas confondre le mystique avec un philosophe plus raffiné et plus heureux. Mais conservant au mot contemplation son sens païen, elle néglige tout ce qu'il signifie d'obscurité et d'humilité pour le cœur du mystique chrétien. Non pas moment inférieur d'une dialectique, mais moyen infiniment précieux pour l'amour.

Équivoque ensuite sur l'idée même de volonté et sur son rapport avec la motion divine. Le vouloir ne paraît pas être une puissance intérieure, mais essentiellement une puissance de réalisations extérieures. Et il semble qu'il ait besoin de se répandre en œuvres, et en œuvres extérieures pour que l'intimité de l'âme avec Dieu ne soit pas une vision éphémère mais union totale et consommée.

Dieu ne serait pas en avant de l'âme comme un objet à atteindre et à posséder ; il serait plutôt comme une force qui pousse l'âme par derrière et l'entraîne aux « grandes entreprises ». L'action de Dieu sur l'âme élue ressemblerait plutôt à une poussée et à une pression qu'à un appel et à une aspiration. Ne nous attardons pas à découvrir ici une incohérence. En présence de pareilles réalités toute psychologie humaine est infiniment impuissante et notre vocabulaire est infiniment infirme. Retenons seulement que cette interprétation de l'expérience mystique implique une philosophie de la volonté qui nous paraît plus neuve que vraie. Le vouloir devient une impatience d'agir, qui n'est par lui-même doué d'aucune sorte d'efficace et qui a besoin d'une touche sensible pour passer à l'acte. Acte qui est toujours une réalisation concrète. La volonté ne serait rien ou pure possibilité sans les preuves extérieures qu'elle se donne de sa valeur. Alors qu'une émotion pourrait se suffire à elle-même et que toute sa nature n'est autre que la concentration de l'âme que nous savons, la volonté paraît être toujours relative à une œuvre extérieure. D'après les suggestions du chapitre premier, l'homme est plus défini par la densité de l'émotion qui l'habite que par la qualité de sa volonté. Mais si cette psychologie est vraie, la volonté va s'épuiser d'œuvre en œuvre, dans une course indéfinie, sans jamais pouvoir égaler l'émotion d'où elle a jailli. Comment alors l'union à Dieu pourra-t-elle être, comme on nous l'assure, totale et définitive ?

De telles difficultés nous obligent à sortir du bergsonisme. La volonté qu'on nous décrit est, en dernière analyse, le principe d'une activité technique ou artistique plutôt que morale[12]. Nous pensons, et nous l'avons assez répété dans la première partie de cette étude, que la structure de la volonté la fait relative à une fin qui n'est pas elle. C'est vers la spiritualité et l'ampleur de cette fin qu'elle est orientée par tout son dynamisme profond, et non vers les réalisations terrestres qui si grandioses soient-elles ne sont que moyens au regard de cette fin. Non seulement la conversion de la volonté vers sa fin, c'est-à-dire en termes concrets et chrétiens l'amour de Dieu, mais même cette activité qui est la surabondance de la contemplation, zèle et charité fraternelle, peuvent s'épanouir dans l'intériorité de la prière sans rien perdre de leur ferveur brûlante et sans déplacer un seul atome du monde[13].

Amour silencieux que fut celui d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

12 Cette psychologie de la volonté vaut surtout pour le monde de l'art où l'émotion inspiratrice n'a d'autre preuve de sa valeur que l'œuvre concrète qu'elle tend à réaliser.

13 Le commentaire de la strophe 19 du *Cantique* de saint Jean de la Croix (strophe 29 de l'édition Hoornaert et des Carmélites de Paris) affirme avec la plus émouvante vigueur le primat de l'amour sur les œuvres extérieures. « Tant que l'âme n'est pas parvenue à cet état d'union d'amour, il est bon qu'elle s'exerce aussi bien dans la vie active que dans la vie contemplative ; mais une fois qu'elle y est parvenue, il ne lui convient pas de s'occuper à d'autres œuvres ou exercices extérieurs qui puissent le moins du monde faire obstacle à cette (vie) d'amour en Dieu, même s'il s'agit d'œuvres qui intéressent beaucoup sa gloires car un peu de ce pur amour est plus précieux devant Dieu, plus utile à l'âme et sert mieux les intérêts de l'Église que toutes les œuvres réunies, bien qu'il ne semble qu'oisiveté….. Marie-Madeleine. à cause du grand désir de plaire à son Époux et d'être utile à l'Église se cache trente ans dans le désert pour se livrer sérieusement à cet amour, car il lui semblait que de toutes manières, elle recueillerait ainsi plus de fruits, parce qu'un tant soit peu de cet amour importe davantage à l'Église et lui est plus utile ».

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Même lorsque la volonté divine exige du saint la création de telle ou telle œuvre ce n'est pas dans et par cette œuvre que s'opère l'union des volontés. Celle-ci reste toute intime et toute intérieure. Et c'est toujours la docilité de la volonté, et non l'œuvre qu'elle réalise, qui est son triomphe suprême dans son abandonnement même. Docilité qui peut demander l'activité la plus intense. Nous sommes aussi éloignés du quiétisme que de l'activisme.

Nous ne prétendons pas que M. Bergson ait avancé explicitement une doctrine de l'union à Dieu par l'action. Mais favorisée par l'absence d'une philosophie précise de la volonté, nous estimons qu'elle est la plus logique des possibilités incluses dans une interprétation qui se veut, nous le savons, ouverte. Peut-être même est-elle la seule qui s'accorde avec la métaphysique de l'élan vital qui avance à coup de créations et de réalisations. Et n'est-ce pas le paradoxe du bergsonisme que ses intuitions les plus profondes soient comme paralysées par des préjugés de système, l'expérience infléchie par de l'*a priori* et du construit ?

Foi et expérience mystique

Une opinion superficielle et trop répandue chez les philosophes étrangers à la foi veut qu'il y ait à l'intérieur de l'Église deux races de croyants : la multitude des fidèles, qui se contente de la simple foi dogmatique, et les mystiques, petite troupe de privilégiés, auxquels sont révélés les mystères ineffables, dont la foi n'était que l'expression grossièrement symbolique. Le bergsonisme ne pouvait pas éviter non plus pareille conclusion : les dogmes ne sont que représentations intellectuelles, obstacles entre l'homme et Dieu, survivances de la religion statique. Le mystique qui, lui, a une expérience directe et immédiate du divin, les ignore et les dépasse. Ou plutôt les dogmes ne sont que le résidu mort de l'expérience mystique, la condensation d'une matière incandescente, une sorte d'*ersatz* à l'usage de la foule. De l'expérience mystique à la foi le rapport est le même qu'entre l'aspiration et la loi morale, rapport de dégradation et de cristallisation, c'est- à-dire la différence de nature la plus radicale que le bergsonisme puisse imaginer, celle du se faisant au tout fait. Dès lors il risque d'y avoir discontinuité entre la vie religieuse du chrétien moyen (qui n'est pas nécessairement un chrétien médiocre) et le mystique. Et celui-ci risque de faire figure d'initié.

Ici encore l'esprit de système semble empêcher M. Bergson d'être attentif au témoignage des mystiques eux-mêmes. Ceux-ci répètent sans cesse que la vie de foi est la préparation indispensable de la vie proprement mystique. Sans doute saint Jean de la Croix entend par foi la foi vive, c'est-à-dire la foi théologale vivifiée par la charité et par les dons de l'Esprit ; mais déjà cette idée de foi vive montre assez que la foi loin d'être un obstacle à une vie religieuse supérieure, en est la matière indispensable et le moyen nécessaire. La foi est déjà principe d'union de l'homme avec Dieu ; par elle la vie mystique n'est pas une invention arbitraire, un bond dans l'inconnu ; le mystique sait déjà le nom du Dieu auquel il adhère ; il ne rejoint pas une grande force anonyme, mais la Personne infinie et transcendante qu'il connaissait déjà par la révélation. La contemplation n'est pas une connaissance radicalement neuve ; elle est une reconnaissance. Entre la vie de foi, et la vie contemplative, il y a plus qu'une convenance et une proportion, mais unité et continuité. L'une est obscurité et l'autre nuit. Aussi la foi est-elle comme le climat et l'atmosphère propre de la contemplation. La doctrine de saint Jean de la Croix à ce sujet est bien connue[14]. De la vie de foi à la vie mystique, il y a donc continuité.

« Aussi quand une âme a atteint un certain degré de cet amour solitaire ce serait faire grand dommage à elle et à l'Église que de l'occuper même pour quelques instants à des affaires et à des œuvres extérieures ». Ce texte n'existe que dans la rédaction B du Cantique spirituel dans laquelle il est difficile de faire exactement le départ de ce qui appartient au Saint et de ce qui a été surajouté, En tout cas il exprime l'âme même de la spiritualité carmélitaine.

14 « La foi est le moyen propre et proportionné à l'union de l'âme avec Dieu ». (Saint JEAN DE LA Croix, *Montée du Carmel*, 1. II, ch. VII, trad. Grégoire, p. 119) — Et : « D'après ce qui précède l'entendement doit, pour se préparer à l'union divine, être dégagé et purifié de tout ce qui peut lui venir par les sens, dépouillé de tout ce qu'il pourrait connaître clairement, placé dans un calme profond, exempt de toute activité naturelle, en un mot établi dans la foi. Elle seule est le moyen prochain et proportionné pour l'union de l'âme à Dieu, car la ressemblance qu'il y a entre elle

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

L'amour du mystique n'est donc pas une émotion inattendue qui jaillit en lui en contradiction avec sa vie religieuse antérieure. Sa foi lui faisait déjà connaître la Fin vers laquelle il tend et le détachait des modes humains de savoir. Sa vie morale disposait par avance son cœur à accueillir docilement la grâce de contemplation. Et tout l'élan de sa vie intérieure ne tend pas à se répandre au dehors en mille preuves extérieures d'amour mais à s'oublier et à s'effacer lui-même dans une acceptation docile de cette épreuve suprême qu'est la contemplation secrète et nocturne. Aussi le progrès de l'union mystique n'est-il pas, psychologiquement, la lutte subie et sentie d'une force humaine vaincue toujours plus pleinement par la Force divine. Il peut être, et c'est une tradition si commune qu'il suffit de la rappeler d'un mot, attente sèche et nue, dénûment intérieur. Ici encore le primat bergsonien de l'affectif ne permet guère de distinguer de ses contrefaçons naturalistes l'expérience mystique authentique. Nous rencontrons par le biais de la spiritualité, le problème de la Personnalité divine et de la personnalité humaine.

Personnalité divine et personnalité humaine

M. Gabriel Marcel faisait remarquer récemment que le sens de la croix manquait à la spiritualité dont nous traitons. C'est sans doute qu'une métaphysique biologique rend difficile la distinction entre le divin et l'élan vital, notre vie et la Vie de Dieu. Le mystère de la croix c'est l'union de Dieu avec la souffrance, souffrance élue gratuitement par la générosité divine, que le Fils de Dieu est venu ravir à l'humanité et qu'il a emportée dans l'abîme de la Trinité. Ce qui fait le mystère de la Croix, c'est que cette union est telle que Dieu reste pleinement Dieu et que la souffrance reste pleinement humaine. Le sens de la croix c'est le sentiment d'une distance infinie vaincue par le seul amour de Dieu. Or c'est précisément le sentiment de cette distance qui semble manquer à la spiritualité bergsonienne par la faute de la métaphysique bergsonienne. 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 pourtant le 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.

Dès lors, un problème se pose, inévitable. La spiritualité bergsonienne admet-elle entre Dieu et l'homme des rapports de personne à personne ? Il est difficile de donner à cette question une réponse affirmative. L'homme bergsonien ne semble pas être un centre de liberté, une personnalité capable de donner et de recevoir. C'est ici surtout que l'auteur des *Deux Sources* doit payer tribut à l'auteur de *L'Évolution créatrice*, dont les conclusions pèsent sur lui de tout leur poids et l'empêchent de prendre conscience de la plénitude des valeurs morales et religieuses. La multiplication de la vie en espèces séparées, la multiplication de chacune de ces espèces en individus séparés manifestent, nous le savons, un arrêt de l'élan vital, obligé de se plier à cette loi de dispersion qui est la matérialité même. Comme un fleuve qui se perdrait dans les sables et se fragmenterait en une multitude de ruisselets. Peut-être cet éparpillement de l'élan vital était-il au début une ruse ingénieuse de la vie qui essayait de conquérir par infiltration, une position qu'elle était impuissante à enlever de force. Mais, avec le temps, cette création d'individus toujours semblables aux individus précédents n'est plus qu'un acte paresseux, qui empêche l'individu de participer à l'élan créateur. La personnalité devient donc une limitation et une infirmité, un obstacle à briser, puisqu'elle témoigne d'un arrêt et d'un échec relatif de la Vie. Que l'humanité soit une espèce, c'est une sorte de péché originel, dont seule la vie mystique peut racheter quelques individus. La mysticité est une victoire sur la matérialité, parce

et Dieu est si grande qu'il n'y a pas d'autre différence qu'entre voir Dieu et croire en Dieu. La foi est le seul moyen par lequel Dieu se manifeste à l'âme : plus une âme a de foi, plus elle est unie à Dieu » (Ibid., ch. VIII, P.125).

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

que le vrai spirituel échappe à cette condition limitative, retrouve le courant originel avant sa dispersion, revient goutte d'eau à l'Océan. Sans doute la Vie est maintenant montée assez haut pour qu'elle n'essaie plus d'avancer en créant une espèce nouvelle, une surhumanité. De même que c'est au sommet des volcans que se manifeste le feu du centre de la terre, c'est dans quelques personnalités privilégiées que se manifestent les profondeurs de la Vie. Mais dès qu'elles sont touchées par l'émotion recréatrice, sont-elles encore des personnalités? Non en ce sens qu'elles ont retrouvé le courant en son indivision première, elles affranchissent l'humanité de la nécessité d'être une espèce. Mais la gloire de ce qu'elles sont revient au jaillissement de la Vie qui a trouvé passage à travers elles. Ne faisant qu'un avec l'élan vital, n'étant plus des parties séparées du Tout, comment seraient-elles encore des personnes ?

Si bien que la docilité du Saint à l'appel de la Vie, l'abandonnement du mystique à la volonté divine ressemblent par trop à une nécessité métaphysique. La vie retourne à la Vie. Union physique qui ne laisse subsister entre l'homme et Dieu pas même une distance morale. Sans doute à prendre littéralement certaines expressions des mystiques, il semblerait que l'union à Dieu exige une destruction de la personnalité humaine. Mais il faut faire attention de distinguer l'ordre physique et l'ordre moral. La personne est naturellement, physiquement un centre et un tout et elle renoncerait à sa nature même, si elle renonçait à être un centre et un tout. L'exigence divine ne porte pas sur une destruction ontologique, mais sur une désappropriation morale de soi. Le mystique renoncera, pour l'amour de Dieu, non pas à être un centre et un tout, mais à se traiter comme un centre et un tout. Comment l'acte par lequel il se remet, sans rien réserver, entre les mains de Dieu aurait-il une signification et même une réalité, s'il n'émanait d'une personnalité maitresse d'elle-même ? Être capable de renoncer à être un centre de liberté prouve qu'on est et qu'on reste un centre de liberté. Ainsi le don de soi à Dieu garde une valeur morale, qu'il est difficile de lui conserver si la personnalité n'est pas une sorte d'absolu et n'est qu'un fragment matérialisé de la Vie universelle.

Enfin l'union mystique, si intime soit-elle, doit laisser entre la Personnalité incréée et la personnalité créée une distance infinie, sans laquelle la vie mystique ne serait que fusion affective, communauté d'émotion. Sa métaphysique interdit à M. Bergson l'usage des mots absolu, infini, contingent, et l'empêche d'exprimer philosophiquement la distance qui est entre le Créateur et la créature. Philosophie dont usait pourtant le Christ quand il disait à l'une de ses Saintes « je suis celui qui est, tu es celle qui n'est pas ». Cette distance infinie de l'Incréé au créé fonde dans l'âme du Saint une humilité pas seulement morale mais physique. Nous touchons ici au mystère le plus profond de l'union mystique. Comment la distance infinie de Dieu à l'homme s'accommode-t-elle d'une pareille intimité? Il semble même que distance et intimité soient fonction l'une de l'autre, et qu'à mesure que l'intimité croît, le mystique a une conscience plus aiguë de la distance qui le sépare de son Dieu. C'est un caractère essentiel à la mystique chrétienne qu'elle soit union d'amour et jamais identité métaphysique de l'âme avec Dieu. Ce qui suppose une philosophie de la personnalité que les prémisses du bergsonisme lui interdisent d'approcher, si bien que M. Bergson semble incapable de nous dire si son Dieu est une Force qui se soumet une autre force, ou une liberté qui conquiert librement une liberté.

III. Conclusions

Le préjugé de l'univocité

Spiritualité bergsonienne et spiritualité idéaliste sont l'une comme l'autre une spiritualité de l'invention : c'est qu'elles sont surtout soucieuses de maintenir et d'affirmer l'unité de la vie de l'esprit. C'est une même activité qui se manifeste dans la création artistique, l'invention scientifique, la découverte d'une générosité morale. En ces ordres qui ne sont différents que par leurs résultats c'est la même vie de l'esprit qui partout et toujours ne saurait se contenter

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés

d'utiliser les trésors acquis, mais qui ne serait rien si elle n'était invention de richesses neuves. L'exigence de création qui soulève l'artiste ou le savant ne ressemble-t-elle pas à l'obligation impérieuse du devoir ? Et le devoir ne se manifeste-t-il pas chez le Saint par une spontanéité créatrice d'une spiritualité originale ? Mais si idéalisme et bergsonisme reconnaissent à l'esprit le même caractère d'une poussée invincible et inventive, ils divergent en ce que l'idéalisme prend pour modèle d'activité spirituelle l'invention du savant et le bergsonisme la création de l'artiste. Et ce désaccord nous avertit déjà que peut-être la vie de l'esprit admet des différences d'ordre et que art, science, morale, religion ont chacune leur originalité et leur spécificité. Si bien que nous sommes en droit de nous demander si M. Bergson ne transporte pas dans l'univers de la morale et de la religion des idées qui ne valent que dans l'univers esthétique.

Activité morale et religieuse ne sont pas, comme l'activité esthétique, créatrices d'un objet extérieur à l'artiste et qui parlera à toutes les sensibilités. L'amour du bien et l'amour de Dieu valent quand bien même ils ne créeraient aucun objet et sont rigoureusement intérieurs. L'activité de l'artiste est émotion et inquiétude, tendues vers l'avenir ; l'esprit penché en avant attend du nouveau, quelque chose va surgir, beauté et vérité. Conscience morale et conscience religieuse vivent au contraire du présent et dans le présent ; c'est immédiatement que ma volonté doit être redressée et fermement assurée dans le bien. Enfin les créations de l'art sont discontinues. Chaque émotion est neuve et imprévisible. Au contraire le progrès moral et religieux ne se fait pas à coup d'inventions dont chacune ne serait pas expliquée par la précédente et ne saurait expliquer la suivante. Il suppose une continuité, un élan où la fidélité au passé et le souci de l'avenir forment une trame sans brisure, ni rupture. Il n'y a donc pas univocité entre les diverses activités de l'esprit. Et les analogies esthétiques trop séduisantes dont *Les Deux Sources* sont pleines nous font craindre que M. Bergson n'établisse pas entre art et religion la différence de nature indispensable et à l'art et à la religion.

« Êtes-vous Celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un Autre ? »[15]

Comment ne pas dire à M. Bergson notre reconnaissance ? Il a, dans un âge d'orgueil intellectuel, réhabilité les valeurs d'humilité, d'abandon, de docilité. Si nous ne rencontrons pas dans son livre de philosophie morale proprement dite, n'oublions pas que nos contemporains ont à l'inverse abusé du moralisme et que même certains chrétiens philosophes ne prétendaient voir entre Dieu et l'homme que des rapports de générosité morale. M. Bergson à l'opposé semble ne reconnaître entre Dieu et l'homme que des relations physiques. Au moins en nous répétant que nous sommes la vague de front de la Vie, nous apporte-t-il une spiritualité qui nous fait responsables des destinées de tout l'univers. Naturalisme et moralisme forment dans la pensée contemporaine une antinomie que le devoir de la philosophie chrétienne est de dénouer.

Au terme de cette étude une question angoissante se pose, que nous ne pouvons plus éluder. Si la Vie est invention perpétuelle et si le Christ a été sa plus heureuse création et sa meilleure réussite, qui nous dit que demain un génie religieux ne se manifestera pas porteur d'un message plus généreux et plus rayonnant ? « Êtes-vous Celui qui doit venir… ? » Qui nous dit aussi, que « sur notre planète réfractaire » la Vie n'échouera pas et n'aboutira pas à une impasse? Inconnu émouvant qui donne à la spiritualité bergsonienne une allure tragique. Un chrétien a la certitude que la bataille engagée par l'humanité est en quelque sorte gagnée d'avance, que tout a été révélé dans le Christ et que tout sert à la gloire du Christ.

Dès lors comment un catholique pourra-t-il juger ce livre ? Son cœur sensible à l'émotion profondément religieuse qui le traverse lui fera peut-être deviner dans *Les Deux Sources* le livre d'un chrétien. Mais troublé, déçu par la philosophie naturaliste dont *Les Deux Sources* sont grevées, comment ne conclurait-il pas, contre lui-même et peut-être contre l'auteur, qu'elles ne sont pas un livre chrétien ?

15 [Note de Philopsis] Mathieu, 11-3.

Etienne Borne- *Etudes Carmélitaines* - © *Philopsis* – Tous droits réservés