UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Chapitre de livre | 2012 | Accepted version | Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Connaître philosophiquement Dieu ? : théologie naturelle et philosophie de la religion chez Henri Bergson

Feneuil, Anthony

How to cite

FENEUIL, Anthony. Connaître philosophiquement Dieu ? : théologie naturelle et philosophie de la religion chez Henri Bergson. In: Bergson. C. Riquier (Ed.). Paris : Cerf, 2012. p. 449–467. (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie)

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:26323

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

ANTHONY FENEUIL

Connaître philosophiquement Dieu ?

Théologie naturelle et philosophie de la religion chez Henri Bergson

Aussi exorbitante que puisse paraître la prétention à connaître philosophiquement « l'existence et la nature de Dieu »[1], c'est bien celle de Bergson. La chose est d'autant plus surprenante que le philosophe s'éloigne d'emblée de ce qui pourrait sembler la voie la plus sûre pour une telle entreprise, la voie de la théologie naturelle, autrement dit de l'élaboration d'un argumentaire strictement rationnel sur le concept de Dieu. Au lieu de cela, il s'oriente vers une philosophie de la religion et choisit, plutôt que d'élever son regard vers Dieu, de l'abaisser vers les hommes et la manière dont ils s'y rapportent. Comment pourrait-il rester à la hauteur de son objet ? Car à supposer qu'une connaissance philosophique de Dieu fût possible, la condition semblerait bien en être de commencer par tourner le dos aux religions effectives, à leur symbolisme anthropomorphique et aux contenus émotionnels dont elles se chargent pour mieux pénétrer le marché toujours plus concurrentiel du salut. Alors seulement le philosophe, appuyé sur l'expérience et le raisonnement, pourrait espérer dépasser les représentations humaines de Dieu et atteindre sa connaissance vraie. Le choix

[1] Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008 [abrégé DS], p. 255.
[2] Bergson, Henri, *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009 [abrégé PM], p. 34.

bergsonien est énigmatique : comment une philosophie de la religion, tournée vers des fantaisies humaines si éloignées de l'éther divin, pourrait-elle se substituer à la théologie naturelle comme mode privilégié de la connaissance philosophique de Dieu ?

Bergson, pour sa part, n'utilise pas plus l'expression de « philosophie de la religion » que celle de « théologie naturelle ». Néanmoins, l'opposition irrigue incontestablement sa dernière œuvre. Que cela puisse apparaître aussi clairement témoigne sans doute de la fécondité du bergsonisme pour la compréhension et l'évaluation des problématiques contemporaines : les renouveaux, dans la sphère anglo-saxonne, de la théologie naturelle, leurs rapports avec les sciences des religions aujourd'hui bien établies mais toujours en quête d'une réflexion épistémologique conséquente, également la difficulté théologique devant ces deux tentatives de la théologie naturelle et de la philosophie de la religion, à trouver sa voie propre.

Théologie naturelle et philosophie de la religion : Dieu ou Non-Dieu ?

1. *Théologie naturelle*

Qu'est-ce que la théologie naturelle ? Pas question ici de revenir sur les différentes élaborations dont l'expression a pu faire historiquement l'objet. Tenons-nous en à un type : la théologie naturelle comme tentative d'approche de Dieu à partir des moyens naturels de connaissance, à savoir l'intelligence et la sensibilité. Il est évident que, dans ce couple, c'est l'intelligence qui tient la première place : les données sensibles n'ont de pertinence qu'à pouvoir être intégrées dans une argumentation rationnelle visant à démontrer soit l'existence de Dieu, soit certaines de ses propriétés. Il semble donc raisonnable d'admettre une définition de la théologie naturelle comme une tentative de connaissance *intellectuelle* de Dieu.

Reste à définir l'intelligence. Nous avons posé qu'il s'agissait d'un moyen de connaissance *naturel* à l'homme. Prendre cette naturalité au sérieux, c'est d'emblée inscrire l'intelligence dans la *vie*, et la déterminer comme caractéristique *spécifique* de cette forme de vie qu'est l'homme. Qu'est-ce à dire ? Essentiellement qu'il faut prendre l'intelligence telle qu'elle se donne, instrument vital plutôt que moyen de connaissance désintéressée : « avant de spéculer, affirme Bergson, il faut vivre »[2]. Étudier, donc, l'intelligence en termes de biologie. La vie dont il s'agit, néanmoins, n'est pas limitée à ses manifestations organiques : elle s'entend plus largement comme déploiement d'une activité. C'est pourquoi, si l'intelligence doit être définie en termes biologiques[3], c'est seulement au sens où il faut la comprendre à partir de son rôle dans l'organisation de l'activité humaine, de sa fonction[4], de cette fonction qui spécifie l'activité d'un certain vivant en activité *humaine*. Non pas que les hommes soient nécessairement les seuls êtres vivants dotés d'intelligence : l'hypothèse serait coûteuse, et Bergson d'ailleurs ne nie pas qu'il se trouve d'autres vertébrés intelligents. Pour lui, l'activité humaine n'est pas spécifique parce qu'elle est intelligente, mais parce qu'elle est *plus* intelligente *qu*'instinctive[5]. L'intelligence a pris le pas sur un instinct qui ne disparaît pas pour autant, mais perd son rôle primordial dans l'activité normale. Il pourra rester, éventuellement, un contrepoids à l'intelligence destiné à équilibrer l'activité dans son ensemble ; il ne sera plus le principe de cette activité.

---

[2] Bergson, Henri, *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009 [abrégé PM], p. 34.

[3] DS, p. 104 : « Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour ». Il s'agit d'une étude de la vie comme activité et non seulement comme phénomène organique.

[4] Signalons que l'affirmation selon laquelle l'intelligence remplit une fonction vitale diffère de celle, finaliste, selon laquelle l'intelligence a été créée pour remplir sa fonction. Bergson s'accorde avec Darwin pour rejeter un tel finalisme : ce n'est pas parce que l'intelligence *possède* une fonction qu'elle a été *créée pour* cette fonction.

[5] Voir Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007 [abrégé EC] p. 143-144.

Comment se différencie l'activité intelligente d'une activité instinctive ? En première analyse, par sa *non immédiateté*[6]. L'activité intelligente, à la différence de l'activité instinctive qui atteint son but directement, procède par adjonction de médiations jusqu'au résultat. Il est évident que l'œstre du cheval ne *sait* pas, lorsqu'il « dépose ses œufs sur les jambes ou les épaules de l'animal, […] que sa larve doit se développer dans l'estomac du cheval, et que le cheval, en se léchant, transportera la larve naissante dans son tube digestif. »[7] Toutes ces étapes n'existent pas pour l'instinct. En revanche, il est tout à fait significatif que nous, êtres intelligents, ne puissions appréhender ce processus autrement que comme une succession d'étapes correspondant à autant de représentations. De là, il n'est pas illégitime de faire un pas de plus et de définir la fonction de l'intelligence par la fabrication des outils, et même des « outils à faire des outils »[8], pour mieux exprimer ce fait que l'intelligence n'entretient pas de rapport direct à l'objet. Aussi l'activité intelligente est-elle, dans un même mouvement, rupture de l'immédiateté instinctive et tentative de combler la faille par l'invention d'une infinité de médiations[9]. Cela n'est pas sans conséquence sur le rapport au monde du vivant concerné. Plus exactement, avec la rupture de l'immédiateté, avec l'introduction d'une faille entre le début de l'action et sa fin, c'est la possibilité même de quelque chose comme un rapport au monde qui émerge, parce qu'émerge la possibilité d'une distinction entre sujet et monde, et même entre sujet actif et monde passif c'est-à-dire, au bout du compte, matériel[10]. Car si l'intelligence est la faculté d'inventer des outils, il lui faut cette matière qu'elle puisse utiliser à son gré. Et c'est à la lumière de ce

[6] EC, p. 142-143.
[7] EC, p. 146-147
[8] EC, p. 140 : « En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui paraît en être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication*. »
[9] EC, p. 142-143.
[10] De là l'idée bergsonienne selon laquelle l'intelligence rend le monde « froid comme la mort » (PM, p. 142), car avec l'intelligence nous ne nos sentons plus immédiatement pris dans le mouvement du monde, mais le monde nous devient un objet extérieur.

concept de matière qu'elle lira les données de l'expérience, afin d'accomplir sa fonction. Non pas que, sans l'intelligence, la matière n'existe pas : il faut bien qu'il y ait, dans la structure du réel, quelque chose qui donne prise à l'intelligence. Et néanmoins, sans intelligence, la matière n'existerait pas sous sa forme pure qui, elle, doit bien être comprise comme un principe intellectuel régulateur de l'expérience. Quelle est la caractéristique principale de la matière, celle qui la rend justement susceptible d'être utilisée, et utilisée d'une infinité de manières[11] ? Elle est passive, autrement dit elle ne possède aucun principe de changement ; elle reste identique à elle-même[12]. En d'autres termes, la matière est ce qui, par principe, s'oppose au temps, si le temps n'est autre que le changement lui-même. La matière, en son fond, est *espace*. En quoi l'intelligence, faculté des outils, organisant le monde autour de la matière, est aussi faculté de concevoir le réel dans l'espace[13]. Telle est sa caractéristique principale et de là, il est facile comprendre ce qui fait d'elle la faculté de la *parole*. Celle-ci, en effet, présuppose la distinction des mots, et la distinction elle-même n'est possible que dans l'espace. Faculté de la parole, l'intelligence est aussi, et du même coup, faculté des concepts, qui ne sont qu'une forme particulièrement raffinée de mots.

Il fallait en passer par là pour revenir à notre problème, celui de la théologie naturelle. Il se pose maintenant en ces termes : l'intelligence, comme faculté de penser le

[11] EC, p. 154.
[12] EC, p. 156 : « *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.* » Évidemment, la matière bergsonienne n'est pas la matière de la physique contemporaine. Si l'on voulait transposer, sans doute faudrait-il plutôt comprendre la matière comme le cadre de référence des lois physiques, voire comme l'outil mathématique de leur formalisation.
[13] EC, p. 157-158. « L'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre pensée comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons, pour le recoudre comme il nous plaira. Notons-le en passant : c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un *espace*, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. […] Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, comme nous l'expliquerons plus loin, à entrer dans un schéma de ce genre […]. »

réel dans l'espace, peut-elle saisir Dieu ? À cette question, il est assez facile de répondre : non.

Quelle que soit la tradition dans laquelle on se place, comment ne pas faire de Dieu le principe des choses ? Or l'intelligence, on l'a vu, spécifie un certain type d'activité vitale, s'opposant à d'autres types tels que l'activité instinctive. Au nom de quoi imaginer que la pensée intelligente, propre à une petite partie de la vie, pourrait en saisir la totalité ? Qu'est-ce qui garantit que le réel dans son ensemble, dont l'intelligence est une émanation limitée et tardive, pourrait être expliqué à partir de l'intelligence[14] ?

La difficulté se redouble dès lors que Dieu est déterminé comme créateur, et que l'on veut donc se situer dans le cadre des grands monothéismes. Car l'intelligence est faculté de la matière, de l'espace ou de ce qui, par principe, ne *change* pas. Comment la création pourrait-elle ne pas être pour elle un point aveugle ? N'est-il pas significatif que Thomas d'Aquin ait accordé l'impossibilité de démontrer la non éternité du monde, autrement dit sa *création*[15] ? Il l'est tout autant que Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, n'ait parlé de Dieu, principe de toute vie, qu'en abandonnant le langage du concept pour celui de l'image[16].

Un cas serait toutefois à prendre en compte : que l'intelligence puisse, plutôt que de penser Dieu dans l'espace, le penser comme cet au-delà de l'espace – et donc des concepts – qui rend possible tout espace ? Si, historiquement, la connaissance intellectuelle de Dieu s'est présentée de cette manière, notons qu'il s'agit à peine d'une

[14] EC, « Introduction », p. vi : « Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? Déposée, en cours de route, par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même ? »

[15] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1ère partie, Quest. 46, art. 2.

[16] EC, p. 249 : « J'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, – pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. » Sur ce point, voir notre étude « Le Dieu de *L'Évolution créatrice* est-il un Dieu des philosophes ? » dans *Annales Bergsoniennes IV*, dir. A. Fagot-Largeault et F. Worms, Paris, PUF, 2008, p. 309-324.

connaissance, et plutôt de l'affirmation toute nue d'une existence. De l'existence, au fond, d'un concept permettant de penser sans contradiction le réel comme espace, c'est-à-dire dénué de création, en dépit de l'expérience commune. Constitué de la concaténation de tous les concepts, Dieu est alors unité absolue et par là insaisissable, en qui tout est donné d'avance. En contrepartie, l'expérience peut être intégralement assujettie à l'intelligence, expurgée qu'elle est de tout mouvement créateur. Dieu, dans ce cas, est donc un concept absolument non empirique, garantie de la possibilité de notre saisie intellectuelle de la totalité de l'expérience. Reste qu'une fois posée la nécessité de ce concept transcendant, il est toujours possible de demander : pourquoi l'appeler Dieu ? Pourquoi appeler Dieu ce à quoi l'intelligence arrive ultimement dans ses spéculations, et qui lui permet de légitimer sa réduction du réel à l'espace ? « Si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait »[17]. En réalité, tout cela est une opération de faux monnayage. L'intelligence ne doit poser l'existence du principe transcendant que pour des raisons de cohérence interne[18], pour que sa domination absolue sur le réel ne soit, au moins, pas intrinsèquement contradictoire. Ensuite vient la falsification :

> On fait alors appel au Dieu de la religion, qui est la détermination même et, de plus, essentiellement agissant. Il est au sommet de l'être : on fait coïncider avec lui ce qu'on prend, bien à tort, pour le sommet de la connaissance. Quelque chose du respect et de l'adoration que l'humanité lui voue passe alors au principe qu'on a décoré de son nom. [19]

En lui-même, le principe n'a rien d'un Dieu, et ne correspond en rien à ce que le commun des hommes appelle de ce nom.

[17] DS, p. 256.
[18] PM, p. 48 : « Les choses étant ramenées à leur concepts, les concepts s'emboîtant les uns dans les autres, on arrive finalement à une idée des idées, par laquelle on s'imagine que tout s'explique. »
[19] PM, p. 50.

Il apparaît donc finalement que l'idée de théologie naturelle, entendue en un sens strict, est une contradiction dans les termes et que la notion de Dieu s'oppose à sa saisie intellectuelle. Il n'est pas question, pour autant, de renoncer à toute connaissance philosophique de Dieu. Celle-ci, en tout cas, ne sera possible qu'à faire un détour hors de l'intelligence : c'est précisément ce détour que constitue la philosophie de la religion.

2. Philosophie de la religion

Si la théologie naturelle est vouée à l'échec parce que fondée sur l'intelligence, il est clair qu'une connaissance philosophique de Dieu ne sera possible qu'à la condition de considérer Dieu avant sa captation par l'intelligence. Rien n'est plus facile ! L'invocation de Dieu ne se fait-elle pas, le plus souvent, dans un contexte tout à fait étranger à la rationalité ? Bergson le souligne :

> Le dieu de la mythologie antique et le Dieu du christianisme ne se ressemblent guère, sans aucun doute, mais vers l'un et l'autre montent des prières, l'un et l'autre s'intéressent à l'homme[20].

Dieu n'est jamais d'abord un concept, mais quelqu'un avec qui nous nouons des relations. Ces relations et les différentes formes qu'elles prennent s'épanouissent dans les religions. N'est-ce donc pas par là que devrait commencer toute tentative philosophique pour connaître Dieu, par une philosophie de ces relations c'est-à-dire par une philosophie de la religion ? De la sorte, occupée par l'étude de ces relations à Dieu, la philosophie de la religion sera indépendante de la compréhension intellectuelle de Dieu. Précisons : pas question d'affirmer qu'une philosophie de la religion puisse être absolument indépendante de l'intelligence. Toute philosophie, comme telle, est non seulement intelligente (comme tout discours humain), mais constitue un sommet de l'intelligence, progressant par concepts et par les concepts les plus fins possibles.

[20] PM, p. 49.

Néanmoins, les représentations intellectuelles qu'elle utilise ne se veulent que le moyen de saisir, d'une manière non strictement intellectuelle, un processus qui dépasse l'intelligence. Ce point est une des caractéristiques les plus constantes du bergsonisme[21] : la construction conceptuelle en philosophie n'est pas une fin en soi, et le philosophe ne cesse d'opérer une torsion de l'intelligence sur elle-même pour lui permettre de se dépasser. La considération des religions est l'un des moyens d'opérer cette torsion.

N'allons pas trop vite. Nous ne sommes pas encore sortis des difficultés. À quoi, en effet, le philosophe de la religion doit-il se confronter lorsqu'il prend pour objet non pas le concept de Dieu, qui n'a de divin que le nom, mais les relations effectives des hommes à Dieu et même – puisque le pluriel est une des difficultés immédiatement rencontrées – aux dieux ?

> Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que d'avantage à l'absurdité et à l'erreur.[22]

Devant un tel « tissu d'aberrations » constitué par la plus grande partie du donné des sciences des religions, la tentation légitime du philosophe n'est-elle pas d'identifier Dieu à une chimère ? D'autant que ces absurdités ne sont pas l'apanage de l'une ou l'autre des religions, et sans doute peut-on affirmer que toutes les formes d'expériences religieuses, y compris les plus sublimes, et y compris celles que Bergson valorise le plus, les expériences des grands mystiques, peuvent y être reconduites d'une manière ou d'une autre. En sorte que le philosophe des religions peut toujours être tenté de réduire les relations des hommes à leurs dieux à des relations strictement humaines : relations

[21] Voir notamment, dans PM, « L'Intuition philosophique », en particulier p. 119.
[22] DS, p. 105.

sociales au mieux de solidarité, au pire de domination, et dans tous les cas fondées sur le mensonge et l'auto-illusion. À cette réduction, d'ailleurs, est employée chez Bergson la notion de « fonction fabulatrice »[23], par laquelle il rend raison non seulement de l'histoire des religions jusqu'aux derniers développements des mythologies, mais aussi de la manière dont les fidèles des grands monothéismes – chrétiens compris – se rapportent la plupart du temps au Dieu qu'ils adorent[24]. Elle lui permet en effet de comprendre les dieux de la mythologie – auxquels, comme il est facile de le montrer, le Dieu des chrétiens a emprunté nombre de caractéristiques – comme des variations raffinées autour d'un thème fondamental qu'est la réaction *naturelle* de l'homme contre les effets néfastes de son intelligence[25]. Un retour de l'instinct, pourrait-on dire, non pas contre l'intelligence mais contre les excès de lucidité qu'elle entraîne, et précisément pour lui permettre de continuer la plus grande part de son office. Les dieux sont autant de puissances susceptibles d'entendre nos craintes face aux dangers du monde que l'intelligence nous découvre, et d'y répondre[26]. Aussi la fonction fabulatrice inscrit-elle les religions dans la seule sphère de la vie *humaine*, comme une des conséquences nécessaires du développement de l'intelligence. Croyant adorer des dieux dans les religions instituées, l'humanité ne s'adore jamais qu'elle même en tant que forme de vie apte à se conserver. Et la philosophie de la religion s'avère incapable de mener autre part qu'à la considération de l'espèce humaine.

Quelle est alors la situation pour la connaissance philosophique de Dieu ? D'un côté, la théologie naturelle, construisant son objet par la seule intelligence, manque de la

[23] DS, p. 113.
[24] Sur ce point, les pages 227 et 228 des *Deux sources* sont claires : pour la plupart de ses adeptes, le christianisme est une religion statique et le Dieu qu'ils adorent une idole au nom de laquelle il est possible, comme au nom de tel ou tel dieu mythologique, de faire la guerre.
[25] Les dieux de la religion, en effet, ne tiennent leur personnalité que du besoin que nous avons de nous adresser à des êtres capables de nous entendre pour nous exaucer. Voir DS, p. 172.
[26] DS, p. 217.

légitimité nécessaire pour parler de Dieu. Elle atteint, au mieux, un Dieu des philosophes, c'est-à-dire non pas Dieu mais une idée humaine destinée à assurer l'emprise de l'intelligence sur le monde. D'un autre côté la considération des religions par le philosophe le conduit bien plutôt vers la connaissance des hommes que vers celle de Dieu. À chaque fois, Dieu échappe, ne laissant à la philosophie que du Non-Dieu, pour reprendre le vocabulaire de Karl Barth[27]. Tant dans la théologie naturelle que dans la religion étudiée par la philosophie, derrière le nom de Dieu c'est l'homme qui est visé et qui s'adore : l'anthropomorphisme n'est pas le propre des religions archaïques ou des représentations populaires et à cet égard, théologie naturelle et religion se répondent en miroir. Déifiant le principe de l'intelligence ou les fables destinées à calmer l'angoisse suscitées par les représentations intellectuelles, c'est toujours sa forme de vie que l'homme vénère : soit directement dans l'intelligence, soit indirectement dans les inventions imaginatives qui lui font pendant. L'abstraction de la théologie naturelle ne fait pas échapper à l'anthropomorphisme des religions populaires, et l'irrationalité des représentations religieuses immédiates n'est qu'une illusion de sortie du mode de vie spécifiquement humain fondé sur l'intelligence. Car sans intelligence, point ne serait besoin des absurdités religieuses. La route est bouchée dans les deux sens et dans ce cadre, plus il est question de Dieu, moins Dieu se trouve effectivement visé car plus l'homme s'élève à sa place. Toute connaissance philosophique de Dieu est chimérique.

De la philosophie de la religion à la mystique « comme procédé de recherche philosophique »

[27] Barth, Kart, *L'Épître aux romain*, (1922[2]), tr. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 56.

Bergson, pourtant, persévère dans la voie d'une philosophie de la religion pour obtenir cette connaissance. Comme s'il était néanmoins possible, à partir de la considération de certaines expériences religieuses, de trouver *en elles* la marque de leur renvoi *hors* de l'humanité. Quel type d'expérience pourrait-ce être ?

Karl Barth, qui réfute absolument toute possibilité de cet ordre, donne là-dessus, et par cette réfutation même et le concept d'expérience qu'elle semble impliquer, une précieuse indication. La position barthienne est claire : aucune expérience, en tant que telle, ne saurait contenir l'attestation de son renvoi vers Dieu. Dieu seul peut être cette attestation. Autrement dit, aucune expérience, comme telle, ne saurait se donner de manière certaine comme *foi*, si la foi est précisément une expérience authentique de relation à Dieu :

> La foi est une expérience, un acte concret, définissable et temporel accompli par tel ou tel homme, un acte de reconnaissance. Mais il ne va pas de soi que cette expérience soit réelle, qu'elle soit l'expérience de la Parole de Dieu. On ne saurait l'affirmer d'aucune expérience, si parfaite que soit sa forme. (…) Car la foi n'est pas la foi en ce qu'elle est une relation – elle pourrait aussi bien être en réalité une relation sans objet, ou une relation à un objet imaginaire –, mais en ce que la Parole de Dieu est donnée pour objet de cette relation qu'est la reconnaissance, et par suite, pour fondement à la foi réelle. [28]

Si la relation qu'est l'expérience de la foi pourrait exister sans qu'existât l'objet de la foi, c'est que l'expérience dont il est question est une expérience éprouvée par un sujet dont l'existence précède la relation dans laquelle il peut entrer (ou croire entrer) avec un objet. Autrement dit, l'expérience de la relation se donne dans une forme indépendante de la relation elle-même. Le refus barthien est, d'abord, celui d'une forme d'expérience immédiatement relationnelle, c'est-à-dire précédant même l'instauration d'un pôle objectif et d'un pôle subjectif. Sans doute est-ce dans la direction d'une remise en cause

[28] Barth, Karl, *Dogmatique*, I/1*, tr. F. Ryser et J. de Senarclens, Genève, Labor et Fides, p. 223.

de cette position qu'il faudrait donc aller pour pouvoir affirmer l'existence d'une expérience contenant effectivement l'attestation de la réalité de sa relation à Dieu.

Mais comment suivre cette direction, et le peut-on ? Puisque nous lisions Bergson, nous pourrions être tentés d'évoquer tout de suite les expériences mystiques et leur caractère exceptionnel, qui les hisse au-dessus de l'espèce humaine et semble témoigner de leur contact avec Dieu. Néanmoins, pourrait-il suffire de circonscrire, dans le donné des sciences religieuses, une sphère préservée de la possibilité de l'inscrire dans le champ de l'expérience strictement humaine ? Ne serait-ce pas manquer aux réquisits à l'instant énoncés ? Car ce serait, en effet, admettre qu'une expérience, en vertu de telle ou telle de ses caractéristiques observables, pût contenir en elle l'attestation de sa relation effective avec Dieu. Ce serait oublier l'argument barthien. Cet argument barthien, d'ailleurs, n'est pas si éloigné de certaines considérations bergsoniennes. Le philosophe, en effet, nie lui aussi que des expériences puissent se présenter à un observateur comme des témoignages infaillibles d'une relation entre l'homme et Dieu :

> Certains, sans doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer. Mais on rencontre également des gens pour lesquels la musique n'est qu'un bruit ; et tel d'entre eux s'exprime avec la même colère, sur le même ton de rancune personnelle, au sujet des musiciens.[29]

L'insensibilité à la mystique est possible, comme l'est celle à la musique : certains pourront toujours ne voir dans la mystique qu'un phénomène strictement humain, curiosité anthropologique ou sujet d'études psychiatriques. C'est dire que la compréhension de l'expérience mystique comme expérience de Dieu et donc comme source possible de connaissance pour le philosophe n'est pas induite par le contenu objectif du phénomène mystique, mais suppose également une certaine caractéristique

[29] DS, p. 261.

du côté de l'observateur. Bergson est explicite : le philosophe ne peut comprendre la mystique qu'à condition d'en avoir perçu *en lui* l'« écho »[30]. Que veut-il dire par là ?

Sans doute faut-il tenir la thèse selon laquelle la mystique est insaisissable sur le mode de la représentation, comme un objet donné extérieurement à un sujet dans un *voir* c'est-à-dire dans l'espace. Elle peut dérouter, mais elle est néanmoins le corrélat de l'affirmation explicite selon laquelle « le mysticisme complet est action »[31]. Car l'activité de l'action n'est pas, pour Bergson, saisissable de l'extérieur à titre de représentation : elle fuit alors comme la tortue devant Achille représenté, mais non devant Achille agissant effectivement[32].

C'est pourquoi le philosophe doit affirmer, à propos des mystiques, « leur existence est un appel »[33] : car ce n'est que comme *appel* qu'il les connaît. Appel entendu *comme tel* c'est-à-dire appel auquel il a, dans une certaine mesure au moins, *répondu*. La réponse peut n'être qu'acquiescement, par un léger mouvement d'âme dénué de la force nécessaire à l'entraînement de tout l'individu :

> À côté des âmes qui suivraient jusqu'au bout la voie mystique, il en est beaucoup qui effectueraient tout au moins une partie du trajet : combien y ont fait quelques pas, soit par un effort de leur volonté, soit par une disposition de leur nature ![34]

Ces quelques pas suffisent néanmoins pour que la mystique cesse d'apparaître au philosophe comme une chose ou même comme un événement qui lui serait extérieur, pour devenir une *relation*, relation qu'est son existence comme *appel*, relation à laquelle

---

[30] *Id*. Voir aussi p. 251 : « au contraire le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose ».
[31] DS, p. 240.
[32] Tel est, en effet, le cœur de la critique bergsonienne de l'argument des éléates : ils confondent l'ordre du réel avec celui de sa représentation spatiale et s'imaginent que, parce que le mouvement est irreprésentable dans l'espace, il est aussi irréel. Voir Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 309-310.
[33] DS, p. 30.
[34] DS, p. 260. Voir aussi sur ce point G. Waterlot, « Connaissance philosophique et expérience mystique : question de méthode », dans *L'expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, A. Feneuil (éd.), Paris, Beauchesne, 2012.

le philosophe *participe* par sa réponse. Et cette caractérisation relationnelle de la mystique indique exactement le point par lequel le mystique prend contact avec Dieu et s'échappe de l'espèce humaine :

> La nature a morcelé l'humanité en individualités distinctes par l'acte même qui constitua l'espèce humaine. Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser.[35]

Dans l'*appel* qu'il est, le mystique révèle un au-delà de l'humanité dont la substance est relationnelle, relation d'appel et de réponse, où la réponse ne saurait jamais être qu'une reprise de l'appel. Relation de réciprocité, en conséquence, où il s'agit de rendre ce que l'on a reçu, de répondre à l'appel, mais relation de réciprocité *ouverte*, puisque la seule réponse possible est de relancer l'appel, de continuer à rompre la digue de la division de l'humanité en individus. Telle est la mystique selon Bergson, telle qu'elle est connue par le philosophe lorsqu'il y participe, et qui se dit dans une « formule » : « Dieu est amour, et il est objet d'amour »[36]. Il est pure relation, relation circulaire que deviennent ceux qui y participent en répondant à son appel par un appel.

La percée est faite : c'est dans la découverte d'une expérience qui tranche avec toute expérience strictement *individuelle*, expérience immédiatement relationnelle dans laquelle la relation précède et constitue les pôles qui la composent, l'expérience de l'appel mystique, que s'atteste une sortie de l'espèce humaine, essentiellement divisée en individus. Une telle relation ne peut tromper : elle ne saurait exister indépendamment de l'objet auquel elle se rapporte. Au contraire, elle constitue d'elle-même cet objet comme un de ses pôles – elle l'engendre. C'est cette constitution qui est expérimentée dans l'écho reçu de la mystique, dans la réponse à l'appel mystique. Et

[35] DS, p. 50.
[36] *Ibid*., p. 267.

c'est *dans cette expérience* que l'humanité est dépassée parce que les *cadres de l'expérience humaine* sont dépassés.

Reste certes la question de savoir jusqu'où mène ce dépassement : au-delà de l'élan vital créateur, sans aucun doute, jusqu'à l'effort qui est à son principe et qui en donne le secret : l'amour. Cet effort est-il assez transcendant pour correspondre à ce que la tradition théologique appelle Dieu ? Bergson ne tranche pas :

> À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même.[37]

Et s'il ne tranche pas c'est que, comme philosophe, il n'est cependant pas mystique, et qu'entre les quelques pas qu'il accomplit et la mystique, il reste un écart irréductible. Ces quelques pas sont à la fois absolument nécessaires et tragiquement insuffisants. Sans eux, la mystique pourrait toujours être reconduite par la philosophie de la religion à un comportement tout humain, à une excentricité individuelle. Pas de connaissance philosophique de la mystique comme telle, donc, sans un philosophe qui commence lui-même à devenir mystique, qui commence à participer lui aussi, à sa mesure, à cet amour que le mystique *est*. Toutefois, dans cette velléité de mise en route le philosophe, s'il a vu peut-être le chemin, ne l'a pas emprunté assez loin pour franchir les bornes de son espèce : l'intelligence, avec ce qu'elle porte d'entrave de l'action créatrice, est encore sa tendance dominante. Elle est, toutefois, retournée : telle est l'introduction de « la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique »[38]. Déjà dans *L'Évolution créatrice*, la philosophie était pour Bergson cette « manière difficultueuse de

[37] DS, p. 233.
[38] Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, « 8 mars 1932 », p. 152 : « Si j'apporte dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique ».

penser »[39] dans laquelle l'intelligence est retournée sur elle-même, utilisée à son propre dépassement. Il y a toutefois une différence : avec l'introduction de la mystique en philosophie, il ne s'agit plus pour la philosophie de permettre de retrouver en soi la durée ou l'élan vital, mais de faire *sortir de soi* dans la réponse à l'appel mystique. L'effort qu'il s'agit de retrouver n'est pas la continuité de changement en nous, mais bien l'effort d'un autre que celui que nous sommes en tant qu'individus. Le philosophe n'est plus, en d'autres termes, le principe de la philosophie : c'est le mystique, et la philosophie se comprend elle-même comme une manière de répondre à l'appel mystique[40]. Elle est, en quelque sorte au service du mysticisme et de sa diffusion, puisqu'une réponse à l'appel mystique ne saurait se comprendre autrement que comme une diffusion de cet appel. Une diffusion, par des moyens intellectuels, de l'émotion supra-intellectuelle qu'est l'amour ressenti par le mystique. Au fond, c'est d'abord la philosophie qui se fait l'auxiliaire de la mystique, l'un des instruments de sa diffusion. Mais justement parce que le philosophe *n'est pas mystique*, il ne diffuse son expérience qu'en l'altérant. Qu'est-ce que cette altération, sinon la connaissance elle-même ? Le mystique qui expérimente dans ses actes la création divine n'est pas préoccupé par les questions relatives à la nature de Dieu : participant lui-même de l'acte de Dieu, il n'a que faire de connaître ses attributs. C'est le philosophe qui l'interroge à ce sujet, examine ses actes pour en extraire des « formules » sur « la nature de Dieu »[41]. C'est alors que le

[39] PM, p. 95.

[40] Faut-il aller jusqu'à penser qu'après *Les Deux Sources*, l'acte d'intuition thématisé antérieurement par Bergson puisse lui aussi être réinterprété comme un « écho » du mysticisme ? Les conclusions des *Deux Sources*, dit Bergson, complètent « naturellement, quoique non pas nécessairement » (DS, p. 272) celles de *L'Évolution créatrice*. C'est dire que la mystique n'est pas nécessaire à toute philosophie. Pourtant Bergson laisse la question ouverte à propos des rapports entre le mysticisme et la philosophie grecque (DS, p. 232) : il n'est pas impossible pour Bergson (quoique moins vraisemblable qu'un développement en parallèles) que toute la philosophie grecque ait été initiée par l'orphisme.

[41] DS, p. 267. Voir mon ouvrage : *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011, en particulier l'introduction.

mysticisme devient « un auxiliaire puissant de la recherche philosophique »[42]. La mystique étend bien la sphère de la connaissance philosophique : non plus seulement la durée en moi, non plus seulement l'élan vital, mais l'effort au principe des élans vitaux. En même temps, ce qui apparaît du point de vue du philosophe comme un formidable gain est en réalité – du point de vue du mystique, du point de vue où c'est la philosophie qui est l'instrument de la mystique – une perte, puisque l'action vient s'abîmer dans une connaissance[43], qui n'est certes pas entièrement contemplative puisqu'elle est encore, elle-même, inscrite dans le dispositif mystique et tournée vers l'ambition de sa diffusion, mais qui néanmoins n'est plus l'expérience mystique elle-même, essentiellement action. La connaissance de Dieu est donc, au fond, l'envers de l'expérience mystique, comme la matière est l'envers de l'esprit ou l'espèce biologique l'envers de l'élan vital : sa dénaturation en même temps que l'une des figures de sa *réalisation*.

Conclusions

Bergson indique bien une voie pour la connaissance philosophique de Dieu : la voie de la philosophie de la religion. Toutefois il s'agit de philosophie de la religion dans un sens très précis, celui d'une philosophie de la mystique, et non seulement d'une philosophie des religions « statiques », d'une philosophie des produits de la fonction fabulatrice. Peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire que c'est cette philosophie de la mystique qui rend possible la philosophie de la religion au sens large, c'est-à-dire aussi la philosophie des fausses religions, des religions strictement humaines, dans la mesure où c'est la mystique qui invalide les fausses religions *comme telles*, d'une part, et où d'autre part le projet d'une philosophie des religions humaines ne prend sans doute de

[42] DS, p. 266.
[43] Voir Nabert, Jean, *L'expérience intérieure de la liberté – et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 361 : « On dirait qu'à ce moment, par un renversement des rôles, l'expérience mystique ayant pris la place de l'intuition et ayant été investie de son autorité, la philosophie assume seulement la tâche d'en fixer la signification la plus probable. »

sens pour Bergson que dans la perspective d'une philosophie de la mystique, entendue aussi comme philosophie *depuis* la mystique.

Car cette philosophie de la mystique se distingue radicalement d'une théologie naturelle en ce qu'elle n'est pas une tentative humaine pour s'élever jusqu'à Dieu, mais la réponse d'un individu à un appel qui l'extraie précisément de sa condition humaine en l'extrayant de sa condition individuelle *par son existence même*. La philosophie de la mystique n'est donc possible que parce que le mystique a existé, avant qu'existe la philosophie comme l'une des réponses qui lui sont apportées.

Ajoutons que le génitif de l'expression « philosophie de la religion » est tout à fait ambivalent. Certes, il s'agit bien d'une philosophie prenant pour objet cette expérience religieuse singulière qu'est le mysticisme. Mais ce n'est pas en tant qu'elle la prend pour objet qu'elle la fait connaître, et la prise en charge conceptuelle de la mystique n'est qu'un moyen de la diffuser et ainsi d'y faire participer ! C'est pourquoi la philosophie de la mystique est aussi une philosophie appartenant à la mystique, mise à son service[44]. Une philosophie non pas seulement de la mystique mais elle-même mystique, ou plus exactement tournée vers la mystique. On peut donc bien dire que la philosophie bergsonienne offre une connaissance de Dieu, mais il faut plutôt dire qu'en tant que philosophie, elle n'offre *que* la connaissance de Dieu.

[44] Voir Nabert, Jean, *op. cit.*, p. 267 : « Et il faut dire que, en acceptant de véhiculer une émotion créatrice, la philosophie remplit une fonction qui ne la diminue pas »