



Chapitre de livre

2012

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Henri Bergson : incrédulité postmoderne et universalisme mystique

Feneuil, Anthony

How to cite

FENEUIL, Anthony. Henri Bergson : incrédulité postmoderne et universalisme mystique. In: Où est la vérité ? : la théologie aux défis de la 'Radical Orthodoxy' et de la déconstruction. Askani, H.-C., Mendoza, C., Müller, D., Andronicos, D. (Ed.). Genève : Labor et Fides, 2012. p. 229–244. (Lieux théologiques)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:18763>



HENRI BERGSON

Incrédulité postmoderne et universalisme mystique

Anthony Feneuil

I. DE L'INCRÉDULITÉ POSTMODERNE À LA SURDITÉ BERGSONIENNE

Il est souvent périlleux d'appliquer à une œuvre philosophique des catégories qui ne sont pas les siennes. C'est particulièrement vrai pour la notion de postmodernité, dont les contours sont mal définis et qui – précisément dans une perspective postmoderne ! – vaut plutôt comme concept opératoire dans certains contextes que comme description à visée objective d'une période historique. Mais justement, si la notion vaut d'abord par ce que l'on peut en faire, et à condition surtout de savoir se rendre attentif aux décalages créés par son application, il peut être non seulement licite, mais fructueux d'en user à propos d'un auteur qui n'est pas considéré comme postmoderne ou même précurseur de la postmodernité. Fructueux, c'est-à-dire que cela peut permettre, non de décrire adéquatement sa doctrine, mais de susciter à partir d'elle, et dans la confrontation à une catégorie extérieure et inadéquate, un *problème* nouveau. Et de fait, la postmodernité est bien une catégorie inadéquate à la pensée de Bergson. Inadéquate non pas seulement en ce que Bergson ne serait pas postmoderne, mais en ce que sa pensée résiste au classement d'un côté ou de l'autre de la ligne de démarcation entre modernité et postmodernité. Prenons la définition minimale de Lyotard : « On tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits. »¹ Des « métarécits », c'est-à-dire des discours qui, indépendants des différents types de savoirs, visent à fonder la légitimité du savoir lui-même, et par là de chacun des savoirs. Exemplairement, et pour en rester

1. Jean-François LYOTARD, *La Condition postmoderne* (1979), Paris, Editions de Minuit, 1985, p. 7.



aux métarécits strictement spéculatifs, il s'agit de l'*Encyclopédie*² de Hegel. Celui-ci expose, en même temps que le déploiement du système des différentes sciences, l'autodéploiement de la connaissance du système lui-même, et fonde ainsi non seulement la valeur de chacune des sciences sur ce système, mais aussi sa propre valeur. Ce processus de fondation de la valeur de connaissance d'un savoir, Lyotard l'appelle légitimation.

Certes, à première vue Bergson semble bien partager cette incrédulité. En témoigne son refus de positionner d'emblée la philosophie en surplomb vis-à-vis des sciences. Loin de se vouloir une science de second ordre dégagée de la confrontation directe avec les faits³ et tout occupée à s'autolégitimer spéculativement⁴, la philosophie est pour lui de même niveau que la science et, comme elle, en prise directe avec l'expérience. Toutefois, les faits de la philosophie ne sont pas ceux de la science et, alors que celle-ci s'attache à la matière inerte, c'est-à-dire, en dernière analyse, à la structure de l'espace⁵, celle-là touche au vivant, c'est-à-dire aux processus créateurs ou, en d'autres termes, à la durée⁶. Aussi science et philosophie sont-elles toutes deux des connaissances empiriques mais de deux plans différents de l'expérience : le vivant et l'inerte. La symétrie n'est pourtant pas complète entre les deux. Il ne faudrait certes pas trop insister

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817-1827), trad. fr., Paris, Vrin, 1970-2004.

3. Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007 (abrégé EC dans la suite), p. 195 : « A première vue, il peut paraître prudent d'abandonner à la science positive la considération des faits. [...] Mais comment ne pas voir que cette prétendue division du travail revient à tout brouiller et à tout confondre ? [...] La forme n'est plus tout à fait isolable de la matière, et celui qui a commencé par réserver à la philosophie les questions de principe, et qui a voulu, par là, mettre la philosophie au-dessus des sciences comme une Cour de Cassation au-dessus des cours d'assises et d'appel, sera amené, de degré en degré, à ne plus faire d'elle qu'une simple cour d'enregistrement, chargée tout au plus de libeller en termes plus précis des sentences qui lui arrivent irrévocablement rendues. » De quoi Bergson parle-t-il, sinon précisément de cette situation de « délégitimation » (Jean-François LYOTARD, *op. cit.*, chapitre 10, p. 63) de la philosophie comme instance supérieure de fondation des sciences particulières et sans intérêt direct pour les faits qu'elles manipulent ?

4. Jean-François LYOTARD, *op. cit.*, p. 59 : « Le savoir dans cette perspective est toujours un savoir indirect, fait d'énoncés rapportés, et incorporés au métarécit d'un sujet qui en assure la légitimité. »

5. EC, p. 220 : « Son succès [celui de la science] serait inexplicable, si le mouvement constitutif de la matérialité n'était le mouvement même qui, prolongé par nous jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'espace homogène, aboutit à nous faire compter, mesurer, suivre dans leurs variations respectives des termes qui sont fonctions les uns des autres. »

6. EC, pp. 29-30.

sur la caractérisation, en 1903⁷, de la métaphysique comme « *expérience intégrale* »⁸, et il serait facile de montrer que Bergson renonce, dans *L'Évolution créatrice*, au conventionnalisme lui aussi presque intégral qui caractérise alors les constructions scientifiques. Toutefois, malgré cette évolution et la reconnaissance de ce que l'intelligence de la science atteint, autant que l'intuition de la philosophie mais dans son domaine propre, l'absolu⁹, l'expérience de la philosophie garde une prééminence sur celle de la science. L'expérience appréhendée par la science, en effet, n'est jamais que l'envers de l'expérience telle que la philosophie la donne à voir, car la matière est en fait le mouvement créateur arrêté, comme la construction intellectuelle est la détente de l'intuition¹⁰.

En sorte qu'on pourrait bien dire que Bergson renoue là avec les grands récits au sens de Lyotard, fondant *in fine* la légitimité des sciences positives sur celle de la « Genèse idéale de la matière »¹¹ et les inscrivant ainsi « dans un processus universel d'engendrement »¹². A la dernière heure, Bergson redeviendrait moderne. Et pourtant, alors que Lyotard fait de leur caractère de Système¹³ et de leur autoréférencement, qui est aussi une auto-légitimation, un trait essentiel des métarécits de la modernité, celui de Bergson se distingue justement par l'opposition explicite à la systématisme¹⁴ et une légitimation par le recours exclusif à l'expérience. Si bien

7. Dans l'essai « Introduction à la métaphysique », in : Henri BERGSON, *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009 (abrégé PM dans la suite), pp. 177-227.

8. PM, p. 227.

9. EC, p. 199 : « Ainsi, pourvu que l'on ne considère de la physique que sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu ».

10. EC, p. 239 : « [...] par la dialectique – qui n'est qu'une détente de l'intuition [...] »

11. EC, pp. 238-251. Voici le récit (EC, p. 248) : « Pensons donc plutôt à un geste comme celui d'un bras qui se lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. »

12. Jean-François LYOTARD, *op. cit.*, p. 64.

13. *Ibid.*, pp. 57-58.

14. Nouvelle preuve de la résistance du philosophe à la ligne de partage entre modernité et postmodernité, c'est précisément dans l'avènement de la science moderne et dans sa réflexion philosophique par Descartes que Bergson voit la possibilité d'en finir avec la pensée systématique. Celle-ci, lui semble-t-il, est plutôt la marque de la manière antique – c'est-à-dire aussi naturelle – de penser, vers laquelle font retour les successeurs de Descartes, qui n'ont pas saisi véritablement la nouveauté que cette science avait introduite, à savoir la manifestation claire de l'impossibilité de saisir l'ensemble du réel à partir de la seule intelligence. Voir EC, pp. 344-353 et notre article « L'Oscillation du cartésianisme. Enjeux de la lecture bergsonienne de la philosophie

qu'on arrive à cette situation paradoxale d'un métarécit censé légitimer les sciences empiriques et qui se trouve lui-même fondé sur l'expérience.

Pour interpréter cette difficulté, il faut en examiner les manifestations les plus fortes et les plus problématiques dans le bergsonisme. Examiner, en conséquence, cette bizarrerie – qui mène Bergson jusqu'aux « recherches psychiques » sur la télépathie¹⁵ – d'une extension de la recherche empirique à des objets de connaissance réservés généralement à la spéculation : la survie de l'âme¹⁶, Dieu. Là, à propos de cet objet qui constitue par excellence, et de l'avis même de Bergson¹⁷, la clef de voûte des systèmes spéculatifs, se manifeste avec évidence la difficulté d'une recherche d'un discours de l'absolu, fondateur de la légitimité des autres formes de savoir – ici, en particulier, la théologie¹⁸ – appuyé sur l'expérience. Lorsque Bergson pose le problème de l'existence de Dieu dans les termes d'un recoupement de « lignes de faits »¹⁹ établis à partir, d'une part, de l'étude de la biologie, et, d'autre part, des sciences des religions et de la considération de la mystique, le lecteur peut avoir l'impression d'une certaine naïveté. En effet, sans renoncer au rôle fondationnel de la philosophie, mais conscient de la faiblesse des « hypothèses sur lesquelles se construisent les métaphysiques »²⁰, Bergson semble vouloir transposer en philosophie les méthodes positives afin d'y importer la certitude, l'universalité et la possibilité de progrès qu'on leur prête – celles mêmes qu'il s'agirait de fonder philosophiquement. On pourrait y voir une ultime tentative de la modernité pour résister à l'éclatement postmoderne du savoir en champs empiriques incommensurables les uns aux autres, et pour tâcher une dernière fois de sauver son unité, quitte à reformuler le récit unifiant sur le modèle même des sciences qu'il prétend fonder et qui, de leur côté, s'en

de Descartes » in : Delphine KOLESNIK (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien*, Lyon, ENS-Éditions, sous presse.

15. Voir en particulier « Fantômes de vivants » et « Recherche psychique », dans Henri BERGSON, *L'Énergie spirituelle* (1919), Paris, PUF, 2009, pp. 61-84.

16. Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008 (abrégé DS dans la suite), p. 279.

17. PM, p. 50 : « 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 de l'adoration et du respect que l'humanité lui voue passe alors au principe qu'on a décoré de son nom. Et de là vient, en grande partie, le dogmatisme de la philosophie moderne. »

18. Bien que Bergson, à la différence notamment de Hegel, ne rabatte pas entièrement le sens de la religion sur celui de la philosophie, et tâche de ménager une place à la foi autrement que comme à une forme insuffisamment réfléchie de la connaissance philosophique.

19. DS, p. 263.

20. DS, p. 264.



émancipent. Comment ne pas voir, en même temps, le cercle inhérent à une telle volonté de fonder le savoir scientifique sur une philosophique qui s'est construite sur son modèle ? Un élément, néanmoins, fait penser que les choses sont plus complexes, et que la philosophie bergsonienne n'est pas seulement l'absolutisation du modèle des sciences positives. Examinant ce que peut être la valeur « philosophique » – c'est-à-dire pour une recherche empirique de l'absolu – de la mystique, Bergson note à l'appui de cette valeur le fait que « la plupart d'entre nous »²¹ en perçoivent « l'écho »²². Or, il ajoute immédiatement après : « Certains, sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer. »²³ Cela, pour Bergson, n'invalide en rien la validité de l'expérience mystique pour une recherche empirique, mais l'argument qu'il avance pour cela ajoute au trouble, puisqu'il ne compare plus, comme c'était le cas jusque-là, l'expérience mystique aux expériences de la science, mais à une expérience esthétique !

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, avec le même ton de rancune personnelle, au sujet des musiciens²⁴.



Tout est comme si la substitution de l'expérience au Système de la raison comme lieu d'énonciation autojustifiante de l'absolu avait pour conséquence, chez Bergson, un déplacement dans la conception de l'absolu, déplacement lui-même dirigé par la distinction bergsonienne entre expérience scientifique et expérience philosophique. Cette dernière doit être pensée, plutôt qu'à partir de la science, à partir de l'art. L'absolu dont elle se fait garante, en conséquence, n'est plus donné dans un système autoréférent et par principe universel, imperméable à toute détermination contextuelle, tout particularisme. Ce qui caractérise essentiellement cette expérience n'est pas, comme pour ce qui est de la science, la neutralité ni l'universalité. Il est donc toujours possible d'y rester sourd – sans que ce puisse être contre son usage une objection ! Nous sommes renvoyés, encore une fois, vers la postmodernité, la surdité envers l'expérience de l'absolu correspondant à l'incrédulité envers les métarécits. Mais quelle est la nature de cet absolu à l'énonciation duquel on peut rester sourd, et quelle configuration du savoir détermine-t-il ?



21. DS, p. 261.

22. DS, p. 260 : le terme d'écho est une citation de William James.

23. DS, p. 261.

24. DS, p. 261.



II. FAITS SCIENTIFIQUES ET FAITS PHILOSOPHIQUES

Le problème se pose très nettement dans *Les Deux sources*, avec l'aveu explicite de la non-universalité de l'expérience mystique censée être porteuse, pour la philosophie, du « secret de la création »²⁵. Toutefois, une lecture attentive de la manière dont le philosophe envisage les faits dégagés avant 1932 conduit à penser que cet aveu n'est que l'explicitation d'une caractéristique plus générale de l'expérience philosophique chez Bergson. Cela est rendu tout à fait évident par un examen de la notion de faits et de la distinction entre faits de la philosophie et faits de la science.

Les faits scientifiques ont pour principales caractéristiques d'être nettement délimités et adéquatement énonçables, ce qui les rend universellement communicables. C'est que, loin de constituer des « données » de l'expérience, ils sont plutôt le résultat d'une activité de l'intelligence : celle-ci construit l'objet de la science, la matière, en géométrisant l'expérience c'est-à-dire en la mettant en espace²⁶. Une telle mise en espace a deux conséquences : la possibilité de distinguer nettement des éléments dans la continuité de la perception²⁷, d'une part, et celle d'extraire une propriété commune à ces éléments hétérogènes, la quantité²⁸, à partir de laquelle est définie la matière, d'autre part. Finalement, est substituée à la continuité hétérogène de la perception immédiate une discontinuité d'éléments homogènes quantifiables, dont les rapports – spatiaux – constituent les faits scientifiques. En les généralisant, l'intelligence produit des lois qui sont les règles suivant lesquelles s'arrangent et se réarrangent ces « parties qui ne [font] que changer de place »²⁹. De sorte que la science est une construction intellectuelle à partir de l'expérience immédiate, qui procède

25. DS, p. 248.

26. DC, p. 218 : « Si bien qu'au terme de cette analyse la matière serait, nous semble-t-il, la géométrie même. »

27. Car l'espace est la condition de possibilité de la *distinction*.

28. PM, 147 : « La science positive a pris pour elle tout ce qui est incontestablement commun à des choses différentes, la *quantité*. » La quantification est directement dépendante de la spatialisation. Cf. Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 2007, p. 63 : « L'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place. »

29. PM, p. 105. Il n'est pas nécessaire d'identifier l'espace en question à celui, newtonien, à trois dimensions. Rien n'empêche, en effet, d'imaginer que les règles régissant les déplacements dans l'espace puissent être complexifiées jusqu'à ce que la représentation naturelle de l'espace devienne inadéquate. Le seul caractère essentiel de l'espace est l'homogénéité (DI, p. 73 : « si l'espace doit se définir l'homogène ») qui permet précisément la quantification.



par spatialisation de cette expérience. De là lui vient sa communicabilité de principe à tout être intelligent. Cela ne veut pourtant pas dire qu'elle soit pure convention, au sens où elle n'aurait aucun rapport avec le réel. D'abord toutes les constructions ne sont pas possibles³⁰. Toutefois,

on n'insistera jamais assez sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses. Nos unités de mesure sont conventionnelles et, si l'on peut parler ainsi, étrangères aux intentions de la nature : comment supposer que celle-ci ait rapporté toutes les modalités de la chaleur aux dilatations d'une même masse d'air maintenue à un volume constant ?³¹

Il entre une grande part d'arbitraire dans les faits scientifiques. Qu'en est-il alors de leur rapport au réel, et donc de la valeur de *vérité* de la science ? C'est là qu'intervient le métarécit bergsonien, et le recours à un autre type de faits, les faits de la philosophie :

C'est la même inversion du même mouvement qui a créé à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses³².



L'objectivité des faits scientifiques, certes pas dans leur détail, mais dans leur structure générale, est fondée sur le récit de la genèse de la matière et de l'intelligence. C'est parce que intelligence et matière procèdent de l'interruption du même mouvement créateur qu'elles ont la même structure et que, bien qu'aucune des lois scientifiques, « prise à part, n'[ait] de réalité objective », « il y a un ordre approximativement mathématique immanent à la matière »³³. En sorte que, dans le cas de la production des faits scientifiques, le processus de neutralisation de l'expérience par homogénéisation, qui permet sa communicabilité, ne conduit pas à une relativisation de ces faits, mais participe au contraire de leur objectivité réelle, dans la mesure où ils ne prétendent décrire qu'un seul plan de l'expérience, celui de la matière, qui procède de la même inversion du mouvement créateur que l'intelligence. Cette confiance dans l'objectivité des faits scientifiques repose donc, en dernier ressort, sur le fait *philosophique* constitué par le récit de la genèse de la matière.



30. EC, p. 220 : « Le succès d'une science à forme mathématique serait non moins incompréhensible, si la matière n'avait pas tout ce qu'il faut pour rentrer dans nos cadres. »

31. EC, p. 219.

32. EC, p. 207.

33. EC, p. 219.



Si, pour sa plus grande part, le fait scientifique est construit, la philosophie est à la recherche de faits donnés. En d'autres termes, d'une expérience pure. Or, la saisie d'une telle expérience n'est possible qu'au prix d'un effort pour abandonner la tendance naturelle³⁴ à user de l'intelligence pour spatialiser le donné. C'est pourquoi le fait philosophique majeur est celui de la durée³⁵, autrement dit de l'expérience en tant qu'elle est irréductible à l'espace. Cela a une conséquence immédiate :

Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit³⁶.

Parce que le fait philosophique est situé en deçà de la spatialisation de l'expérience par l'intelligence, il est *inconcevable* en lui-même, et déformé par toute conceptualisation. Parce que le langage – naturel ou mathématique – est lui-même tributaire de l'espace, le fait philosophique est également inexprimable et donc incommunicable directement, de la manière dont le sont les faits scientifiques. La durée comme fait philosophique ne saurait être décrite adéquatement, ni communiquée, mais seulement éprouvée de l'intérieur. C'est par essence qu'elle n'est pas neutre, et toute neutralisation et tentative pour la faire passer dans un appareil conceptuel en droit universel ne peut causer que sa perte, précisément sa transformation en fait scientifique. C'est pourquoi les faits envisagés par la philosophie, ressortissant tous de la durée plutôt que de l'espace, ne peuvent être considérés comme universellement partageables par principe. Ce n'est pas à dire que le philosophe soit condamné à la solitude, mais il ne peut pas prétendre faire connaître directement un fait en le décrivant. Il peut seulement, par une *image*, le suggérer³⁷, c'est-à-dire utiliser la langue non dans une visée dénotative, mais afin de susciter chez le lecteur l'attitude nécessaire pour entrer en contact avec le fait. De là, la comparaison fréquente du philosophe à l'artiste plutôt qu'au scientifique³⁸ : comme l'artiste, il

34. PM, p. 214 : « Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée. »

35. PM, p. 2 : « Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, *qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution*, échappe aux mathématiques » (nous soulignons).

36. PM, p. 4.

37. PM, p. 42 : « Dès que nous abordons le monde spirituel, l'image, si elle ne cherche qu'à suggérer, peut nous donner la vision directe, tandis que le terme abstrait, qui est d'origine spatiale et qui prétend exprimer, nous laisse le plus souvent dans la métaphore. »

38. PM, pp. 149-150.

peut contribuer à étendre les « facultés de percevoir » au-delà de la perception de l'expérience spatialisée ; il ne peut pas communiquer directement cette perception, et rien n'oblige à penser que tout le monde puisse y avoir accès.

Il ne faudrait donc pas trop opposer, dans *Les Deux sources*, les deux « lignes de faits »³⁹ dont le recoupement est censé renforcer la probabilité de l'existence de Dieu. La nature du fait mystique tel que la philosophie l'envisage n'est pas différente de la nature des faits acquis dans *L'Évolution créatrice*. Il ne s'agit pas d'un côté de faits biologiques – donc scientifiques, c'est-à-dire en conséquence universellement communicables – et de l'autre de faits philosophiques – donc intransmissibles et, en conséquence, toujours sujets au doute quant à la possibilité de leur attestation universelle. Ce sont deux lignes de faits philosophiques, puisqu'il n'est pas question, du côté de *L'Évolution créatrice*, des données biologiques directement, mais de l'*élan vital*. Celui-ci est certes dépendant des faits scientifiques, en ce sens qu'on ne saurait se passer des données de la biologie pour y accéder. Toutefois, il n'est pas réductible à ces faits scientifiques. Il en est la « condensation »⁴⁰, c'est-à-dire la meilleure expression de l'*image*⁴¹ à laquelle peuvent conduire les faits de la biologie, lorsqu'ils sont étudiés dans une perspective philosophique, c'est-à-dire précisément dans l'objectif d'obtenir une image du processus créateur à leur origine. En tant qu'*image*, l'*élan vital* sort de la série des faits biologique et devient le moyen de la suggestion d'un fait d'une autre nature, d'un fait philosophique inexprimable. La première des deux lignes de faits susceptibles de conduire à la connaissance de l'existence de Dieu n'est donc pas, en droit, plus universelle que la seconde. Elle relève, elle aussi, d'une philosophie comprise sur le modèle de l'art plutôt que de la science et à laquelle il est tout aussi possible de rester sourd.

Sans doute la question de l'universalité des expériences pointées par la philosophie dans ses images ne s'est-elle pas posée directement à Bergson avant qu'il n'écrive *Les Deux sources*. Supposer une sensibilité universelle à la durée ou même à l'*élan vital* n'est pas si difficile. En revanche, la question se pose directement quand il s'agit de mystique, car les contestations sont nombreuses de la valeur de telles expériences. Il est donc permis de penser que l'introduction de la mystique en philosophie, plutôt que d'introduire une faille dans l'universalité de l'expérience philosophique, rende saillante une faille déjà présente et oblige Bergson à s'y confronter.

39. DS, p. 264.

40. DS, p. 264.

41. EC, p. 259 ; DS, pp. 117-118.

L'expérience qu'est la philosophie – par différence avec le *discours* philosophique qui, lui, est image de l'expérience – est une expérience qui ne se fait qu'en première personne, et dont l'universalité est impossible à attester. L'expérience mystique n'en est pas un cas particulier : elle en constitue bien plutôt l'archétype⁴². Et si nos remarques initiales sur la structure du bergsonisme sont exactes, c'est elle qui y prend la place du métarécit hégélien. De ce fait, la remarque de Bergson selon laquelle l'amour mystique ne saurait se transmettre par la simple intelligence d'une doctrine⁴³, mais seulement dans la particularité d'une émotion, prend un tour singulièrement dramatique. Car en elle s'énonce le risque de l'incrédulité à l'égard de cette nouvelle forme de métarécit, le risque d'une philosophie valable seulement dans certains contextes, pour certains groupes et à certaines époques. Avec deux conséquences principales et solidaires l'une de l'autre :

1) Un relativisme épistémologique. Si l'expérience pointée par la philosophie comme sa vérité n'est accessible qu'à certains et dans certaines conditions, alors la connaissance philosophique – mais aussi la connaissance scientifique qu'elle fonde – est elle-même relative. Pour qui ne fait pas cette expérience, la philosophie n'a aucune valeur, et ne saurait en avoir aucune, car aucun autre critère que l'expérience n'est acceptable pour elle.

2) Un culturalisme politique. C'est l'expérience mystique qui, pour Bergson, fonde l'amour chrétien et par suite, selon lui, la démocratie. Si toutefois elle n'est pas universelle, et dépend notamment de l'inscription dans un contexte, alors les principes démocratiques sont également privés d'universalité, et ne valent que pour qui peut éprouver cette expérience mystique du fait, peut-être de sa situation socioculturelle.

Formellement, ces conséquences sont inévitables. Elles semblent inscrire Bergson dans la postmodernité par ce qu'elle a de plus irritant pour

42. Il est tout à fait significatif que, dès 1901, et alors que Bergson n'est pas encore intéressé directement par la mystique au sens précis du terme, la question du mysticisme au sens large apparaisse dans une discussion sur la conception bergsonienne de l'expérience. Voir à ce propos « Le parallélisme psycho-physique », dans HENRI BERGSON, *Mélanges*, textes réunis par André Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 494 : « Si l'on entend par mysticisme (comme on le fait presque toujours aujourd'hui) une réaction contre la science positive, la doctrine que je défends n'est d'un bout à l'autre qu'une protestation contre le mysticisme [...]. Que si maintenant on entend par mysticisme un certain appel à la vie intérieure et profonde, alors toute philosophie est mystique. »

43. DS, p. 251 : « Les enseignements de la religion s'adressent en effet, comme tout enseignement, à l'intelligence, et ce qui est d'ordre intellectuel peut devenir accessible à tous. Qu'on adhère ou non à la religion, on arrivera toujours à se la représenter intellectuellement, quitte à se représenter comme mystérieux ses mystères. Au contraire, le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose. »



ceux qui la refusent en même temps que de plus séduisant pour ceux qui s'en réclament. Les choses sont en réalité plus complexes puisque prendre au sérieux le bergsonisme et sa volonté de fonder la philosophie sur l'expérience ne peut que vouloir dire rejeter de telles assertions formelles pour examiner le contenu de l'expérience à laquelle il prétend renvoyer : l'expérience mystique.

III. L'UNIVERSEL ET L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Qu'est-ce que le mysticisme ? Il va de soi que cette question doit être examinée à partir de la considération du mysticisme que Bergson dit complet⁴⁴, représenté exemplairement par le Christ des Évangiles et présent dans l'histoire via les plus grands mystiques chrétiens⁴⁵. Pourquoi Bergson les choisit-il spécifiquement, et désigne-t-il du même coup le christianisme comme la religion des mystiques complets ? N'est-ce pas d'emblée abandonner l'universalité de la philosophie pour l'inscrire dans un contexte culturel ?

Deux manières de répondre sont possibles. Une première consiste à suivre Bergson lui-même, qui semble indiquer que c'est par comparaison avec les résultats obtenus dans *L'Évolution créatrice* – et en poursuivant le mouvement commencé dans cet ouvrage⁴⁶ – qu'il est possible de pointer vers la mystique chrétienne comme vers l'expérience du réel en son fond. Toutefois, en admettant cette comparaison comme seul critère⁴⁷, on réduit considérablement l'apport de l'expérience, et on redonne bien plutôt le premier rôle, dans la philosophie, à la construction systématique.

Au contraire, répondre à la question « Qu'est-ce que le mysticisme ? » d'une manière qui fasse droit à la tendance du bergsonisme sur laquelle nous tâchons d'appuyer, à savoir l'identification de l'absolu à une expérience, c'est forcément renvoyer à un *fait* expérimenté, le fait d'avoir ressenti l'appel du mystique. C'est seulement dans la perspective de cet appel que peut être lue la description philosophique de la mystique, et non pour

44. DS, p. 233.

45. DS, p. 241 : « Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres. »

46. DS, pp. 263-264 : « Or il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. »

47. Ce que ne fait pas Bergson, puisqu'il invoque une seconde « ligne de faits » : « l'expérience mystique, étudiée pour elle-même » (DS, p. 264).



elle-même. Lue, en d'autres termes, comme une réponse du philosophe au mystique plutôt que comme une simple théorie sur la mystique. Plus exactement encore, comme une réponse au mystique avec les moyens de la philosophie, à savoir la théorie⁴⁸, mais de telle manière que cette théorie soit au service de l'expérience, et de la tentative pour la faire vivre, pas l'inverse. De là cette formulation de l'essentiel de la mystique par le philosophe :

Dieu est amour, et il est objet d'amour. Tout l'apport du mysticisme est là⁴⁹.

La formule reprend en fait le dispositif que nous venons de décrire : l'expérience mystique est fondamentalement une expérience de la relation d'amour, relation qui constitue le cœur de la réalité, le « secret de la création »⁵⁰. Saisir quelque chose de la mystique c'est donc, immédiatement, aimer, c'est-à-dire répondre à l'appel mystique et le transmettre. La philosophie, comme théorie de l'expérience mystique, mais théorie qui n'a pas sa fin en elle-même et n'a de valeur que pour autant qu'elle suggère une expérience, est une des formes possibles de cette réponse et de cette transmission.

On nous pardonnera ce développement trop rapide, qui permet pourtant d'envisager une réponse aux questions formulées plus haut sur le relativisme de la philosophie telle qu'elle est conçue par Bergson. Parce que la connaissance apportée dans l'expérience mystique est indissociable d'un acte d'amour, c'est-à-dire d'un effort pour sortir de soi et dépasser les limites de son individualité, il devient tout à fait compréhensible que cette connaissance ne puisse être considérée comme une fois pour toutes établie, susceptible d'être transportée avec soi et transmise aux autres comme n'importe quelle proposition scientifique. La connaissance de Dieu ne saurait être quelque chose d'acquis, précisément parce qu'elle est indissociable de l'amour pour lui et pour la création. La connaissance de Dieu n'existe pas en dehors de l'effort pour aimer, et donc pas sans le risque de manquer cet effort et, en conséquence, de s'illusionner sur ce qu'est Dieu. Prétendre à la connaissance de Dieu, c'est nécessairement prendre le risque de l'illusion. Il ne s'agit donc pas d'accepter plusieurs vérités, mais de n'en accepter aucune comme assurée en dehors de l'effort qu'il y a à faire pour la conquérir dans l'amour. En même temps, dans l'expérience de création

48. PM, p. 42 : « Elle est plus qu'idée; elle devra toutefois, pour se transmettre, chevaucher sur des idées. »

49. DS, p. 267.

50. DS, p. 248. Cf. p. 271 : « Rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée, que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour. »



comme amour, c'est précisément le dépassement du relativisme qui est visé :

Qu'une âme ainsi mobilisée soit plus encline à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière, on pourrait s'en étonner si l'immobilité relative de l'âme, tournant en cercle dans une société close, ne tenait précisément à ce que 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 briser⁵¹.

L'expérience mystique est expérience de l'universalité absolue, car elle n'est pas une expérience reçue par individu qui en serait le sujet, mais au contraire aspire en elle l'individu jusqu'à sa dissolution *comme individu*⁵². L'émotion mystique est une émotion qui n'est éprouvée par aucun individu, mais, en tant que telle, par l'humanité entière⁵³. Voilà pourquoi, si la philosophie de Bergson, « par le fait »⁵⁴, met l'expérience chrétienne en son centre, elle n'est pas une philosophie pour les chrétiens, destinée seulement à ceux qui ont « éprouvé quelque chose »⁵⁵ du christianisme. Ou plutôt, elle ne pointe pas vers l'expérience des chrétiens, mais vers une expérience qui dépasse toute détermination de ce type et fait émerger un *nouveau* sujet, l'humanité, qui n'existe pas hors de cette expérience.

L'humanité, pour Bergson, n'est donc ni un donné comme l'est l'espèce humaine composée d'individus, ni une idée régulatrice, un concept qui serait au fondement des principes d'égalité ou de liberté. Elle est le sujet d'une expérience, mais un sujet créé par cette expérience elle-même. L'expérience en question s'appelle l'amour lorsqu'elle est éprouvée dans sa pureté, lorsque le sujet en est l'humanité véritable, dont l'autre nom serait sans doute, pour Bergson : le Christ⁵⁶, non pas comme individu historique déterminé mais comme sujet de l'expérience mystique complète. En l'absence du Christ – ce

51. DS, p. 50.

52. DS, p. 36 : « A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. » Insistons sur le fait que nous parlons bien d'une dissolution de l'individualité, pas de la personnalité.

53. Cela est d'ailleurs rendu possible par la nature de l'émotion profonde en général : « Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle » (DS, p. 36).

54. DS, p. 253 : « Par le fait, à l'origine du christianisme, il y a le Christ. »

55. DS, p. 251.

56. DS, p. 51 : « La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. »



qui est le plus souvent le cas, car l'individualité résiste à son absorption dans le tout –, il demeure cependant à l'état de traces, l'écho de cette expérience dans les individus, et son nom est alors « fraternité »⁵⁷. Celle-ci est aussi éloignée de l'instinct grégaire, qui conduit certes à l'amour de la communauté mais d'une communauté close, que de l'universalisme abstrait⁵⁸. Celui-ci, au contraire, peut en être une conséquence, comme la traduction juridique de l'émotion créatrice qu'est la fraternité, mais insoutenable sans elle :

Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel : ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour⁵⁹.

L'essence évangélique de la démocratie n'est donc pas une restriction de sa validité à l'occident, mais au contraire la preuve la plus solide de son universalité, puisque c'est le constat qu'elle s'appuie sur une expérience – l'expérience du Christ des Évangiles – créatrice du sujet de la démocratie : l'humanité. Sans cette expérience, ne subsiste que l'espèce humaine, divisée en individus et en groupes d'individus opposés les uns aux autres. Mais, évangélique, c'est-à-dire fondée sur l'expérience de l'amour radical et de la fraternité qui en est l'écho dans le tissu social naturel, elle ne se présente pas comme un impératif catégorique extérieur auquel les hommes devraient se conformer – et qu'il serait en conséquence permis d'imposer.

Cette idée de la démocratie est bien porteuse d'un risque, celui que certains groupes et individus restent sourds à l'émotion qui la fonde, peut-être même certains groupes formellement gagnés à la démocratie, et qui ne la comprennent que comme on comprend un dogme, intellectuellement. Elle peut toutefois résister à deux critiques : le naturalisme ou le culturalisme, c'est-à-dire l'idée que la démocratie est un trait naturel de l'homme ou essentiel à certaines cultures, qui ne s'opposent pas mais se rejoignent dans

57. DS, p. 78 : « Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante. »

58. DS, p. 248 : « Il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal. Et il ne s'agit pas non plus de l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme. »

59. DS, p. 300.

la clôture (car le naturalisme suppose une certaine idée *fixe* de l'humanité, et l'exclusion de tout ce qui ne correspond pas à cette idée); le formalisme, c'est-à-dire la transformation de la démocratie en *dogmes* immuables, dont l'efficacité réelle est douteuse et qui peuvent servir de prétextes à l'affrontement de groupes en désaccord sur ces dogmes. En face de ces deux écueils, Bergson invite à se rendre attentif à la dimension émotionnelle de l'idée de démocratie, et à ne pas renoncer trop vite à son universalité.

Au terme de notre parcours, à quoi nous a finalement rendus attentifs cette application de la notion de postmodernité à la philosophie de Bergson ? Avant tout, à ce fait que l'expérience mystique n'est pas seulement, chez lui, un cas particulier de l'expérience philosophique, mais bien son archétype, en ce sens qu'en elle apparaissent comme en pleine lumière, et à l'état pur, les caractéristiques de toute expérience philosophique. C'est pourquoi elle est le lieu privilégié de l'expression de ce que nous identifions comme une difficulté du bergsonisme : la perpétuation du schéma moderne de la philosophie comme métarécit à vocation de fonder les sciences empiriques, et la tentative de faire assumer à l'expérience elle-même le rôle de ce métarécit. Le mysticisme est bien le lieu où s'énonce le « secret de la création » – et en cela il donne à connaître un absolu fondateur de toutes les autres connaissances. En même temps, il est – et il n'est que, parce que sa transformation en concepts est toujours en même temps une déformation – une *expérience*, au sens le plus fort d'un vécu qui possède une singularité irréductible et n'est donc pas, et par principe, universellement communicable. Toutefois, au moment même où l'expérience mystique laisse apparaître dans toute sa force cette tension de l'expérience philosophique entre saisie de l'absolu et absence d'universalité de principe dans cette saisie, elle la dépasse en en révélant le sens – en quoi elle assume jusqu'au bout le rôle du métarécit moderne.

Ce sens tient tout entier dans l'expérience de l'amour, et c'est pourquoi il n'est pas clos sur lui-même. En effet, dire que l'amour est l'expérience philosophique par excellence, celle dans laquelle se livre le secret de la création, c'est dire que le fond du réel ne se tient pas de lui-même mais est immédiatement ouverture à un autre, dans le besoin de l'autre. Comme expérience de « secret » du réel, la philosophie ne saurait donc s'autosuffire :

Par le fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu [...] ⁶⁰.

60. DS, p. 270.

Non seulement le philosophe reçoit du mystique l'expérience qu'il cherche, mais il n'est qu'à suggérer lui-même à d'autres cette expérience. En sorte que si l'expérience de l'amour joue bien, pour la philosophie, le rôle du métarécit, elle déjoue en même temps ce rôle parce qu'elle signale la nécessité, pour elle, du décentrement et de l'ouverture. L'absolu ne saurait se donner immédiatement comme universel, car alors – et Bergson opère là un retournement – il n'aurait, pour se légitimer, besoin de personne. L'appel à l'expérience, et donc le refus de l'universalité de principe, est justement la marque de ce qu'il n'existe aucune autofondation de la connaissance, mais seulement la possibilité de se rendre attentif au don éventuel d'un fondement. Bergson voit dans la mystique le lieu d'un tel don. Il n'est pas question ici de trancher la question de savoir à quel point c'est le cas, ni si la place réservée par Bergson à la mystique chrétienne est légitime. Ces questions sont ouvertes. Ce qui est, en tout cas, un acquis du bergsonisme, c'est précisément l'ouverture de ces questions, et leur ouverture à l'investigation empirique. La crédulité moderne à l'égard de la possibilité de fonder la connaissance n'a pas laissé la place à une incrédulité de principe qui serait comme son double inversé, mais à un changement d'attitude du philosophe. C'est ce que signifie le recours à l'expérience. Un recours qui n'est pas réductible à l'application des méthodes positives en philosophie mais qui doit s'entendre comme la nécessité de refuser l'autojustification et d'accepter le risque de se laisser – ou non – requérir par le réel. C'est, en d'autres termes, mettre le philosophe en situation de répondre à un appel du réel plutôt que de lui imposer ses cadres, ou d'exprimer simplement sa liberté. Et si l'expérience est ce à quoi il est possible de rester sourd, philosopher est d'abord un travail d'écoute.