LE SERPENT D'AARON

ANTHONY FENEUIL

LE SERPENT D'AARON

SUR L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE CHEZ KARL BARTH ET HENRI BERGSON

ETRE ET DEVENIR L'ÂGE D'HOMME

Collection Être et devenir

Cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat aux universités de Genève et Lille 3 (dirigée par G. Waterlot et F. Worms), a été publié grâce au soutien de l'Université de Genève et de la Société des amis de la Faculté de théologie.

© 2015 by Editions L'Âge d'Homme, Lausanne, Suisse.

Catalogue et informations : écrire à L'Âge d'Homme, CP 5076,
1002 Lausanne (Suisse) ou 5, rue Férou, 75006 Paris (France)

www.lagedhomme.com

Heureux est-il si, dans l'espace de la philosophie, c'est-à-dire de la réflexion fondamentale sur les conceptions de l'existence humaine, il n'est rien qu'un homme qui pense, un philosophus *parmi les autres, et cependant un témoin de la pensée divine révélée. Heureux si, sous l'enveloppe de l'entièrement semblable, qu'il sait lui aussi penser et exprimer, et sous l'enveloppe de ce qui n'est que relativement extraordinaire et dont il lui appartient de parler, l'entièrement dissemblable, l'absolument extraordinaire, ce que Dieu lui-même dit, devient visible. Heureux si, en parlant dans le monde quoique pas du monde (Jn 16, 17), mais dans toute l'humanité de sa parole, il parle quand même vraiment de Dieu.*

(Karl Barth,
« *Schicksal und Idee in der Theologie* »)

INTRODUCTION

La vérité divine se dérobe à celui
qui voudrait ne la saisir que d'une main

(Franz Rosenzweig,
L'Étoile de la rédemption)

Deux personnages se font face : le prophète qui ne demande que la liberté pour son peuple, et le tyran qui lui refuse précisément cela, ne voulant rien laisser échapper de son emprise, peut-être par cruauté, mais sûrement parce qu'il manquerait alors à son devoir. Ce n'est pourtant pas directement entre eux que se joue l'affrontement. Moïse, qui lui-même ne tient sa puissance que de l'avoir reçue, la transmet à son frère Aaron, celui qui *sait parler*. Aaron, c'est-à-dire l'homme religieux par excellence, le futur fondateur de la lignée des grand-prêtres d'Israël, un prédicateur et même, à n'en pas douter, un théologien. Quant à Pharaon, lui se tient en retrait pour juger avec impartialité de la mission de Moïse et de sa divinité, qui prétend s'attester par des miracles. Son scrupule est d'ailleurs bien compréhensible. N'est-il pas de bon sens, avant de parler de miracle, de vérifier s'il n'y a pas là qu'entourloupe, tour de magie reproductible à volonté par ceux que le texte appelle des *sages* ? Aaron le thaumaturge ne serait-il pas un charlatan ? Et la religion dont il est en quelque sorte le fondateur vaut-elle mieux que celle des Égyptiens ? La suite des événements pourrait en faire douter : c'est le même Aaron qui acceptera, pour apaiser le peuple en l'absence de Moïse, de lui confectionner un veau d'or et d'organiser les sacrifices, donnant à voir la religion dans toute sa réalité humaine de superstition à vertu dormitive, et qui mène en ligne droite à la tromperie et à la violence. Pharaon est ainsi dans son droit, et en tout cas dans son rôle, en demandant des comptes et en appelant ses mages. Voilà qu'ils viennent. Aaron jette le premier son bâton. C'est là toute sa supériorité sur les sages, réduits à devoir imiter son geste. Mais ils excellent dans l'imitation, ils surenchérissent

même dans leur réponse, puisqu'ils font résonner plusieurs bâtons sur la pierre, en écho à celui d'Aaron. Puis silence : autour du serpent et des serpents, ni Aaron ni les magiciens ne peuvent plus rien faire, jusqu'à ce que l'un, celui d'Aaron, mais sans que le prêtre ait rien fait pour cela, avale finalement les autres. Le miracle est-il attesté ? Pharaon en doute, et trouve encore motif à l'endurcissement de son cœur. Le texte suggère que l'engloutissement des serpents égyptiens par le serpent d'Aaron aurait dû le convaincre de la plus grande puissance du Dieu de Moïse. Mais pourquoi ? En mangeant les autres serpents, le serpent d'Aaron les tue peut-être, mais il s'en nourrit tout autant. Cela confirmerait plutôt qu'il n'y avait pas de différence si essentielle entre eux. Est-ce cette ambiguïté même qui aurait dû, si toutefois Dieu n'avait pas endurci son cœur, convaincre Pharaon ? L'histoire biblique ne dit pas si quelques-uns des sages ont, quant à eux, été convertis[1]. Ils auront en tout cas été provoqués à agir, à accomplir (par quel déploiement d'énergie, après combien de répétitions ?) un prodige. Et ils auront, en retour, nourri le serpent, avant qu'il ne file Dieu sait où.

I – L'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson : plus qu'une expérience ?

Impossible rencontre

Les noms de Karl Barth et d'Henri Bergson ne se sont pas trouvés souvent réunis. Et pour cause. Qui sont-ils ?

Un philosophe français, d'un côté, né en 1859 et mort en 1941 à Paris, professeur de philosophie au lycée d'abord (1881-1898), puis à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm (1898), et au Collège de France à partir de 1900 jusqu'à sa retraite de l'enseignement en 1919, diplomate auprès de la Société des Nations dans les années 1920. Bergson est l'auteur d'une œuvre philosophique d'une grande singularité, concentrée autour de quelques livres seulement, mais dont chacun est un chef-d'œuvre : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889),

1. L'épisode est repris dans le Coran, par trois fois et avec quelques variantes (sourates 7, 20 et 26). Aaron en est quasiment absent, en revanche l'insistance sur le travail des magiciens et sur leur rivalité avec Moïse, est plus grande. Dans ces trois variantes, les magiciens se convertissent, au grand dam de Pharaon.

Matière et mémoire (1896), *Le Rire* (1900), *L'Évolution créatrice* (1907), *Durée et simultanéité* (1922) et *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Il faut ajouter deux recueils d'articles : *L'Énergie spirituelle* (1919) et *La Pensée et le Mouvant* (1934, mais le texte le plus tardif qu'il contient date de 1922). Bergson a certes écrit davantage, comme en témoigne notamment le recueil de *Mélanges* paru en 1972, mais seuls ces textes publiés constituent ce qu'il considérait à proprement parler comme son œuvre et qu'il souhaitait voir édité après sa mort, avec une petite ambiguïté quant au statut de *Durée et simultanéité*, que Bergson a cessé de republier à partir de 1931. La force de l'œuvre de Bergson tient à son ambition et à la profonde originalité et cohérence de son projet global : refonder la philosophie et résoudre ses plus grands problèmes par un retour à l'expérience, considérée comme le lieu où peuvent être tranchés les problèmes posés par les médiations qu'introduisent nos constructions conceptuelles, et où la lumière peut se faire sur ce que ces constructions tendent à obscurcir. Bergson opère ce geste pour la première fois dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, à propos du problème de la liberté. Il y établit que l'expérience à laquelle il faut toujours retourner est celle de la durée c'est-à-dire de ce qui est vécu directement et non pas représenté dans l'espace, lieu de la déformation du qualitatif en quantitatif, de l'action en être et du nouveau en ancien. Mais il n'en reste pas à ce premier problème. Dans *Matière et mémoire*, il envisage de front, et toujours avec la même ambition de revenir à une expérience capable de trancher les nœuds conceptuels, la question du rapport du corps à l'esprit. Plus tard, il s'intéresse à la question de la vie, jusqu'à publier en 1907 *L'Évolution créatrice*, proposant une ressaisie philosophique des données de la biologie non seulement pour éclaircir la notion de vie à partir de l'expérience, mais également pour illuminer de nouvelle manière l'expérience à partir de sa saisie philosophique de la vie.

La fidélité à l'impulsion initiale va donc de pair, chez Bergson, avec un élargissement du champ d'investigation : depuis la question de la liberté individuelle, et en fait de la nature de la conscience dans l'*Essai*, vers celle du tout de la vie dans *L'Évolution créatrice*, ouvrage dans lequel sans doute la pensée du philosophe est à la fois la plus ample et la mieux maîtrisée. Dans cette perspective, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* est peut-être le livre qui témoigne mieux que tous les autres, et jusque dans ses imperfections, de l'intensité avec laquelle Bergson aura soutenu tout au long de son parcours un effort de continuité *et* de renouvellement. Il y prend en effet le risque d'aborder expérimentalement, suivant

ce qu'il avait toujours fait, ce que nous avons pris l'habitude de considérer comme radicalement inaccessible à l'expérience : Dieu lui-même, son existence et sa nature. Il lui faut, pour cela, isoler minutieusement, à partir d'une considération de l'expérience sociale naturelle (close) et de ce qui tend à s'en détacher (la mystique), mais également à partir du déploiement d'une anthropologie de la religion complexe et documentée, une expérience exceptionnelle capable de jouer à l'égard du problème de Dieu le même rôle que l'expérience de la durée à l'égard du problème de la liberté, c'est-à-dire à la fois de l'éclairer et de trouver dans cet éclairage son sens propre. Cette expérience qui éclaire la nature de Dieu c'est, pour Bergson, celle que les grands mystiques ont pleinement vécue, et que les autres – nous tous, pour la plupart en tout cas – peuvent éprouver en moindre intensité. Et de même que, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'expérience de la durée n'éclairait le problème de la liberté qu'en prenant par là un nouveau sens et en devenant elle-même le lieu d'une liberté possible ; de même que, dans *L'Évolution créatrice*, l'expérience de l'effort en soi, en même temps qu'elle faisait saisir la nature de l'élan vital, devenait une exigence vitale d'effort ; la mystique, dans *Les Deux Sources*, n'est saisie comme une expérience capable de renseigner sur Dieu qu'en devenant le point d'émergence d'une nouvelle dualité de sens, à la lumière de laquelle toute l'expérience est relue : la dualité entre le clos et l'ouvert, entre une expérience qui tend à se refermer sur l'humanité telle qu'elle est, guerrière et paresseuse, et l'expérience d'un appel à la création d'une humanité nouvelle et en tout cas régénérée par l'amour évangélique. Dans l'expérience mystique, comme dans chacune des expériences appelées par Bergson à jouer un rôle décisif en philosophie, se rejoue le sens de l'expérience elle-même.

Et d'un autre côté, un théologien suisse né en 1886 à Bâle, et qui y meurt en 1968. D'un point de vue strictement quantitatif, l'ampleur de l'œuvre de Karl Barth est incommensurable avec celle de Bergson, et il ne serait pas même imaginable de recenser l'ensemble ne serait-ce que de ce qui en fut publié de son vivant. Tâchons donc seulement de donner quelques repères. Jeune pasteur dans un village ouvrier de Suisse alémanique, Karl Barth se fait connaître en 1919[1] avec un premier

1. La publication effective a lieu fin 1918, mais l'ouvrage est daté 1919. Voir Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1976, p. 118.

grand livre en son seul nom[1], un commentaire complet de l'Épître aux Romains de Paul, dont il publie une deuxième édition, avec d'importantes modifications mais qui confirment et renforcent en 1922[2] le mouvement de rupture entamé trois ans auparavant. Ce commentaire acquiert immédiatement une importance décisive pour toute une génération de théologiens qui ne se reconnaissent plus dans la théologie académique de l'époque, et plus largement pour le paysage intellectuel germanophone[3]. Il est considéré comme le point d'origine d'un courant théologique qui cristallise à partir de 1923 (et jusqu'en 1933) autour de la revue *Zwischen den Zeiten* : la *théologie de la crise*, *théologie dialectique* ou encore *théologie de la Parole de Dieu*. L'unité de ce mouvement, représenté entre autres, côté allemand et luthérien, par Rudolf Bultmann et Friedrich Gogarten, et côté suisse et réformé par Eduard Thurneysen et Emil Brunner, mais auquel on a pu associer un moment Paul Tillich, est évidemment problématique, et l'attitude de Barth est d'ailleurs dès le début assez distanciée à son égard. Il s'agit surtout d'une opposition commune à la théologie académique libérale ou orthodoxe, d'un certain pathos dans l'écriture que l'on pourrait qualifier de kierkegaardien, et de l'insistance sur certains thèmes, effectivement centraux dans le *Römerbrief* de Barth : la révélation comme événement perturbateur dans le cours des événements du monde, qui va avec une insistance sur la Croix, la mise en cause de la culture bourgeoise et de l'idée de progrès à la lumière d'une eschatologie plus radicale, la dénonciation de la théologie comme discipline académique déconnectée de l'engagement existentiel.

Ce premier livre permet à Barth d'obtenir en 1921 une chaire de théologie réformée dans la faculté de théologie luthérienne de Göttingen, où il enseigne jusque 1925. Il y compose pour son enseignement de

1. Après un recueil de prédications publié avec Eduard Thurneysen : *Suchet Gott, so werdet ihr leben !*

2. La rédaction est achevée en septembre 1921, et le livre paraît l'année suivante. Voir *Ibid.*, p. 133. Lorsque nous ne le précisons pas explicitement, nous indiquons que nous nous référons à la deuxième édition par un [2] en exposant (*Römerbrief*[2] ou *L'Épître aux Romains*[2]).

3. Et pas seulement de théologiens. À titre d'exemple, rappelons cette remarque de Heidegger selon laquelle il n'y aurait eu, au début des années 1920, de « vie de l'esprit [*geistiges Leben*] » que chez Karl Barth (voir Rüdiger Safranski, *Ein Master aus Deutschland : Heidegger und seine Zeit* [1994], Frankfurt/Main, Fischer Taschenburg Verlag, 1997, p. 131).

nouveaux commentaires bibliques, mais également une première œuvre dogmatique, qu'il souhaite œcuménique et qu'il intitule, pour donner des gages en tant que professeur de théologie réformée tout en évitant le terme lui-même, d'après l'œuvre dogmatique de Calvin : *Institution de la religion chrétienne* (traduite en allemand *Unterricht in der christlichen Religion*). À partir de ce moment, il ne cesse plus de travailler dans la perspective de la composition d'une dogmatique complète, parallèlement à des cours sur des points particuliers d'histoire de la théologie ou d'exégèse. Il devient professeur de dogmatique et de Nouveau Testament à Münster en 1925, puis à Bonn à partir de 1930 et jusqu'en 1935, date de son retour à Bâle. Il poursuit sa carrière en Suisse jusqu'à sa retraite en 1962. En 1927, il publie la *Christliche Dogmatik im Entwurf*, première version de ce qui deviendra en 1932 les prolégomènes de la *Kirchliche Dogmatik* (mais déjà un remaniement des prolégomènes de la dogmatique de Göttingen). Il donne en 1928-1929 un cours d'éthique aujourd'hui disponible mais dont Barth aura toujours refusé la publication, et en 1931, un important livre sur la preuve de l'existence de Dieu chez Saint Anselme : *Fides Quaerens Intellectum*. En 1933, il devient l'une des figures majeures de l'Église confessante, pour laquelle il rédige en 1934 la célèbre déclaration de Barmen, dirigée contre les « chrétiens-allemands » et leur souhait de subordonner l'Église protestante allemande au régime national-socialiste, ce qui mène à son départ d'Allemagne en 1935.

Il faut dire un mot de l'œuvre principale de Barth, la *Kirchliche Dogmatik* (*Dogmatique ecclésiale*)[1], publiée de 1932 à 1965 et restée inachevée. Le statut de cette somme de vingt-six tomes dans l'édition française est plus complexe qu'on ne pourrait le penser en considérant l'ensemble sur une étagère, ou même en se plongeant dans la table des matières. Le plan répond indéniablement à un projet unitaire, énoncé dans les Prolégomènes, qui en constituent le premier volume, en deux tomes (vol. I, 1932 et 1939) : d'abord une Doctrine de Dieu, en deux tomes (vol. II, 1940 et 1942), puis une Doctrine de la Création (vol. III, 4 t., 1945, 1948, 1950 et 1951), enfin une Doctrine de la Réconciliation

1. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (1932-1965), Zurich, TVZ, 1980 ; *Dogmatique*, tr. F. Ryser et J. de Sénarclens, Genève, Labor et Fides, 1953-1969 [désormais KD]. Nous renvoyons d'abord au volume, puis au tome dans le volume, au paragraphe, et enfin à la pagination dans l'édition française et dans l'édition allemande. L'étoile correspond au découpage des livres de l'édition française.

(vol IV, 3 t., 1953, 1955, 1959), comprenant un tome de fragments publiés en 1965. Aurait dû suivre une Doctrine de la Rédemption que Barth n'a pas eu le temps d'écrire. Mais cette structure annoncée dès 1932 ne doit pas faire penser que Barth aurait uniquement déployé, sur vingt-cinq ans, une logique interne, indépendante des variations de sa personnalité et des développements du monde. Chaque nouveau volume, et peut-être chaque nouveau tome, est également un livre en soi, concerné par la situation présente, et chargé de nouveautés qui parfois ne s'accordent qu'acrobatiquement, ou pas du tout, avec des affirmations antérieures, comme l'ont montré des recherches récentes[1]. Et pourtant, la constance de Barth à poursuivre son œuvre indique aussi l'importance pour lui de l'immutabilité de son plan, mais qui devrait être comprise plutôt comme un idéal régulateur (ou une promesse eschatologique) que comme une réalité effective. Cela fait partie de ce qu'il y a de plus singulier chez Karl Barth : le souci de la doctrine, quoiqu'il soit poursuivi sans compromis, et que l'ensemble des lieux théologiques classiques soit passé en revue, et dans une discussion constante avec les plus importantes figures de la tradition théologique chrétienne (mais pas seulement avec elles), n'est jamais déconnecté de la situation concrète du théologien, ni des événements du monde dans lequel il vit, sans que jamais pourtant l'un ou l'autre apparaisse de manière trop directe.

Mais comment lire à la fois Barth et Bergson ? Pour fascinantes que soient leurs œuvres, elles semblent tout à fait incompatibles entre elles, du moins si l'on tient à ne pas admirer Bergson pour la seule première partie de son œuvre, mais également pour *Les Deux Sources*. L'impression d'incompatibilité tient au fait qu'en le considérant depuis la pensée de Barth, Bergson – le Bergson des *Deux Sources* précisément – risque d'apparaître dépassé, parce que c'est son geste philosophique initial, le retour à l'expérience immédiate pour trancher les problèmes théoriques, précisément lorsqu'il prétend aussi rendre plausible un discours sur Dieu, qui se trouve directement attaqué dans ce que l'œuvre de Barth a de plus saisissant : sa rupture initiale, pendant la Grande Guerre, avec

1. Par exemple Bruce McCormack à propos de la compréhension de la trinité et de son évolution entre les Prolégomènes et le deuxième tome de la Doctrine de Dieu. Voir notamment Bruce McCormack, « *Karl Barth's Historicized Christology. Just How "Chalcedonian" is it* ? », dans *Orthodox and Modern*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 201-233.

le libéralisme théologique, inséparable d'une théologie fondée sur l'expérience, et auquel il avait jusque là adhéré.

Revenons un instant sur cette rupture. Elle est sans doute moins brutale qu'on l'a longtemps cru, et l'indignation de Barth, en 1914, devant la présence de ses maîtres en théologie parmi les quatre-vingt-treize intellectuels allemands signataires d'un appel de soutien à la politique de Guillaume II, est probablement davantage un révélateur que la cause unique de la crise qui aboutit, à partir de 1915-1916, à l'élaboration d'une nouvelle théologie ressaisie dans les deux commentaires de *L'Épître aux Romains*. Elle n'en est pas moins décisive, parce qu'elle est à l'origine non pas seulement d'un nouveau courant théologique, mais de ce qui se veut alors une révolution dans la manière de poser les problèmes théologiques, et même d'écrire la théologie, en phase d'ailleurs avec les bouleversements plus généraux qui travaillent la civilisation européenne après l'événement de la guerre de 1914-1918.

Or cette rupture signifie indéniablement aussi quelque chose comme une rupture avec toute *théologie de l'expérience*, c'est-à-dire toute théologie qui prétendrait fonder sa connaissance sur la description d'une expérience singulière, l'expérience religieuse (ce peut être celle des personnes pieuses en général ou seulement de certaines d'entre elles, et en particulier de Jésus-Christ, saisi soit comme réalité historique, soit comme singularité psychologique, ou même l'expérience religieuse dans toute sa variété). Le libéralisme, et tout spécialement celui de Wilhelm Herrmann, auquel Barth souscrit d'ailleurs lui-même avec enthousiasme durant ses années de formation et jusqu'avant la Guerre, serait-ce pour tenter de l'améliorer sur certains points, fait justement de l'expérience dans son immédiateté de vécu individuel la clef de voûte de la théologie, l'opposant aux constructions abstraites des tenants de l'orthodoxie protestante. Avec la Guerre, c'est comme si la confiance dans l'immédiateté était brisée : une certaine méfiance est désormais de mise à l'égard de ce qui nous est le plus proche. Devient alors suspecte toute théologie qui prétende se fonder sur une expérience : elle risque de sacraliser le fait établi, de n'être qu'une tentative de divinisation de l'homme – or toute tentative de diviniser l'homme n'est jamais une divinisation de l'homme comme tel, mais de *cet homme-ci*, tel qu'on le connaît, membre de cette nation, ou du moins de cette époque, et du coup une appropriation, par les hommes de telle nation ou de telle époque, de la divinité : du paganisme. La théologie ne pourra plus se fonder que sur une seule chose : la Parole de Dieu, qui n'est pas une expérience, mais *plus qu'une expérience*.

Il est vrai qu'en un sens, ce discours pourrait consonner avec ce que dit Bergson du mystique, et tout spécialement de l'ouverture dans laquelle il se tient, au-delà de toute appartenance identitaire, rupture, figurée de la plus imposante manière par le Christ des Évangiles, avec toutes les formes de clôture. Si bien qu'il peut sembler possible, pour étudier la notion d'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson, de partir de cette expérience elle-même, telle qu'elle est décrite en quelques pages grandioses et essentielles du troisième chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, et telle que Bergson l'identifie en quelques lieux singuliers auxquels il renvoie de manière parfois lapidaire, mais pour mieux souligner l'évidence de son apparition : le Christ du Sermon sur la Montagne (qu'il ait ou non été un homme), François d'Assise, Jeanne d'Arc ou encore Thérèse d'Avila, parmi d'autres. Et comment douter, en effet, qu'il y ait dans cette exigence d'ouverture que Bergson voit si clairement à l'œuvre dans les vies des grands mystiques – et dont il décrit admirablement les modalités d'effectuation, en particulier les différents stades par lesquels elle fait passer ceux qui la vivent et qui doivent pour cela, et ce n'est pas rien, abandonner leur humanité elle-même et ce qu'elle implique de clôture – la reprise d'une exigence centrale du christianisme et que par conséquent il partage avec Barth, celle de faire toujours bouger les lignes et de déranger les identités ?

On pourrait alors insister aussi sur la critique bergsonienne du paganisme inhérent à la religion, au nom d'une ouverture plus radicale, à un moment où, en Europe, on tente de substituer au christianisme toutes sortes de religions de l'avenir qui la plupart du temps sont nationales, et l'on pourrait mettre cette critique en rapport avec la critique barthienne de la religion : on trouverait sans doute des points d'accord, et peut-être pas seulement formels. Toutefois, on n'irait peut-être pas très loin, parce que l'on se heurterait assez vite à une question qui hypothèque toute comparaison possible, celle de savoir *si cette ouverture elle-même est une expérience immédiate, qui en tant que telle se produit avec évidence, et dont il est par conséquent possible d'identifier certains lieux d'effectuation et de décrire certaines formes positives, susceptibles de servir d'inspiration pour une doctrine éthique ou politique* (serait-ce à titre de dualité régulatrice et non bien sûr de programme politique). Or, sans doute la réponse à cette question permet-elle de tracer la limite entre la théologie de Barth et toute théologie libérale. À vouloir partir, comme on pourrait être tenté de le faire compte-tenu de l'importance qu'elle prend pour Bergson, de l'expérience qu'il décrit comme l'expérience religieuse

par excellence, l'expérience mystique, sans se demander d'abord en quel sens elle est une expérience, on risquerait de répondre trop vite « oui » à cette question pour ce qui concerne Bergson, c'est-à-dire de voir principalement dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* une tentative pour fonder sinon une éthique, du moins un critère pour toute éthique et toute politique, sur la découverte d'une expérience singulière évidemment identifiable, celle du Christ (tel qu'il est effectivement décrit dans le texte des Évangiles) et des grands mystiques chrétiens. On serait alors contraint de le ranger lui aussi sous l'étiquette de ce que Barth entend par théologie libérale. À quoi aboutirait-on finalement ? Tout au plus, sans doute, pourrait-on espérer montrer, si l'on parvenait à éviter la confrontation directe et le dialogue de sourds, l'appartenance du dernier livre de Bergson à un moment de l'histoire de la pensée antérieur à celui de Barth. Cela ne signifierait certes pas sa péremption automatique, mais nous obligerait à regarder avec perplexité sa date de parution : 1932, l'année même de la publication du premier tome de la *Dogmatique ecclésiale*, dix ans après la deuxième édition de *L'Épître aux romains*.

1932 et après

En réalité, et c'est l'un des objectifs de cet ouvrage que de le montrer, il y a plus dans *Les Deux Sources* qu'une théologie de l'expérience au sens de ce que Barth dénonce sous l'appellation de théologie libérale, et le dernier livre de Bergson n'est pas anachronique : il est aux prises avec le même problème que Barth au début de la *Dogmatique*, mais qu'il envisage symétriquement. Pour le dire d'une phrase : dépasser la compréhension kantienne de l'expérience, structurée par l'opposition entre le subjectif et l'objectif, l'immédiat et la médiation, et comprendre l'expérience religieuse comme une expérience qui soit plus qu'une expérience. Cette convergence autour d'un problème commun peut être saisie à deux conditions, l'une qui concerne la lecture de Bergson et l'autre celle de Barth.

La première condition est de prendre très au sérieux l'apport des *Deux Sources* dans l'œuvre de Bergson. La critique a longtemps eu tendance à considérer ce livre comme un simple appendice, qui pouvait éclaircir certains aspects de l'œuvre antérieure ou en expliciter certaines conséquences, mais qui ne pouvait en changer la physionomie globale :

Bergson restait l'auteur de *L'Évolution créatrice*, et un penseur d'avant-guerre[1]. Plusieurs travaux récents ont montré l'importance de l'événement de la Guerre pour la vie et la pensée du philosophe[2], et son influence sur la rédaction des *Deux Sources*. C'est l'une des principales thèses de ce livre qu'entre 1907, date de publication de *L'Évolution créatrice*, et 1932, la pensée de Bergson subit d'importantes altérations qui, sans remettre en cause sa cohérence, tendent à en déplacer le centre de gravité, et qu'il est par conséquent possible et utile, sinon nécessaire, pour décrire ce qui se joue dans le dernier livre de Bergson, d'emprunter à des courants de pensée marqués par la crise ouverte par la Grande Guerre dans la pensée européenne, et qui ne se refermera plus.

Nous ne pensons pas, en effet, que le développement de l'œuvre de Bergson puisse être envisagé linéairement. Nous soutenons plutôt l'hypothèse d'une évolution selon ce que Bergson lui-même appelle une croissance en gerbe[3], c'est-à-dire selon une diversité de tendances toutes virtuellement présentes, sans doute, dans tous les livres du philosophes, mais dont chacune ne peut s'actualiser dans un livre particulier, en fonction du problème qui s'y rencontre, que dans une direction propre et par conséquent au détriment des autres. Si bien que, par exemple, la « tendance » pleinement actualisée dans *Matière et mémoire* (1896), si elle exprime quelque chose d'essentiel à l'élan du bergsonisme, ne l'exprime pas nécessairement tout entier, ni même le plus parfaitement. Et si bien que Bergson ayant dû, pour exprimer mieux ou plus amplement ce qui devait être exprimé dans *Matière et Mémoire* mais ne pouvait s'y

1. Il est vrai que quelques-uns, Henri Gouhier tout spécialement, Pierre Trotignon en partie, avaient porté une attention particulière aux *Deux Sources*. C'est surtout sous l'impulsion de Frédéric Worms, grâce au premier volume des *Annales bergsoniennes* et à son dossier sur « La signification des *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) aujourd'hui » (*Annales bergsoniennes I*, dir. F. Worms, Paris, PUF, 2002) puis à toute une série d'études consacrées à souligner la spécificité de cette dernière œuvre par rapport aux précédentes (Jean-Christophe Goddard, Camille Riquier, Ghislain Waterlot), que son importance a pu être réévaluée.

2. Voir notamment Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*, Paris, PUF, 2002, chap. VII, p. 141 sq., Ghislain Waterlot, « Doutes sur l'humanité : du "succès unique, exceptionnel" de la vie dans *L'Évolution créatrice* au "succès si incomplet et si précaire" dans *Les Deux Sources* », *Annales bergsoniennes IV*, dir. F. Worms, Paris, PUF, 2008, p. 379-395, et « Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une "analogie lointaine" », dans *La mystique face aux guerres mondiales*, dir. D. de Courcelles et G. Waterlot, Paris, PUF, 2010, p. 131-152.

3. Cette hypothèse est déjà énoncée par Jean-Louis Vieillard-Baron dans « Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson », *Annales bergsoniennes I*, *op. cit.*, p. 307.

exprimer tout entier ni tout d'un coup, tendre dans *L'Évolution créatrice*, puis de nouveau dans *Les Deux Sources*, vers de nouvelles directions, il n'est pas étonnant qu'il ait dû abandonner certains résultats de *Matière et mémoire*. S'accrocher à eux eût été sacrifier l'arbre pour ne pas perdre le fruit, alors même que tout l'être du fruit tend vers l'arbre ; c'eût été prendre l'une des tentatives d'expression du tout de la philosophie de Bergson pour ce tout lui-même, et lui sacrifier ce tout.

Que se passe-t-il chez Bergson entre 1907 et 1932 ? Un déplacement considérable, et que l'on ne peut comprendre qu'en partant du problème posé par l'*Essai* au sujet de la notion d'expérience, et qui traverse l'ensemble de ses livres : le problème de l'expérience pure, et en particulier de la possibilité, contre Kant, d'isoler une expérience de l'absolu, une expérience qui soit celle d'un véritable donné. Bergson, on l'a dit, a toujours placé sa confiance dans l'expérience comme fondement de la connaissance philosophique, qu'il articule négativement au raisonnement censé l'exprimer. Il ne revient jamais sur cette confiance, mais il modifie singulièrement la compréhension qu'il s'en fait, et tout spécialement dans la dernière partie de son œuvre. Alors que l'immédiateté de l'expérience en garantit, jusqu'en 1907 au moins, mais bien après encore, l'authenticité comme expérience pure, la considération de l'expérience mystique – ce que Bergson appelle son introduction en philosophie – le conduit à revenir sur cette identification de l'expérience pure à l'expérience *immédiate*, sans toutefois retourner simplement à la médiation. Si bien qu'il est finalement conduit, à partir de sa compréhension de la mystique, à penser l'expérience pure comme une expérience qui dépasse non seulement la médiation *mais aussi l'immédiateté*, c'est-à-dire à mettre dans une certaine mesure en cause sa propre conception de l'expérience, pour en dépasser certaines apories, et rester ainsi fidèle à l'impulsion au fondement de son œuvre, qu'il renouvelle donc en en asseyant la solidité.

La deuxième condition est de relativiser ou du moins, suivant en cela les études barthiennes contemporaines, de complexifier la compréhension de la rupture de Karl Barth avec le libéralisme, ainsi que de saisir ce qui se joue chez lui autour de la notion d'expérience religieuse entre le début des années 1920 et 1932. Aussi indéniable que soit, au moment de la Guerre, la crise sans précédent et sans équivalent ultérieur dans sa pensée, et dont toute son œuvre continue de témoigner, elle ne doit pas empêcher de constater que Barth n'a pas fait table rase, et abandonné les acquis de sa formation théologique et philosophique d'avant-guerre,

notamment à Marbourg auprès de Wilhelm Herrmann, et sous l'influence des néokantiens Hermann Cohen et Paul Natorp, entre autres[1]. Plusieurs études d'importance ont montré que les schèmes de la théologie de Herrmann[2], et plus largement du néokantisme marbourgeois[3], avaient perduré dans son œuvre bien au-delà de la Guerre de 1914, dans les années 1920 et encore dans la *Kirchliche Dogmatik* (1932-1965).

En ce qui nous concerne, c'est-à-dire en ce qui concerne le concept d'expérience religieuse, on peut dire que Barth s'est trouvé à la fois au plus près du néokantisme dans sa version marbourgeoise, et en porte-à-faux avec lui. Pour la théologie herrmannienne en effet, dans laquelle il s'inscrit jusqu'à la Guerre, il s'agit, tout en acceptant les grandes lignes du cadre théorique néokantien, de le faire craquer grâce à la notion d'expérience religieuse, comprise comme une expérience vécue individuellement, et pour qu'y puisse entrer un *donné* que les philosophes de Marbourg cherchent à réduire entièrement. De ce point de vue, la rupture de la Première Guerre Mondiale ne change pas l'intention originelle de Barth : il s'agit toujours de fonder la théologie sur un donné, contre la réduction néokantienne de tout donné au construit. Seulement, après la Guerre, Barth ne croit plus que l'expérience puisse être le lieu de cette donation, parce qu'il ne croit plus qu'il existe une expérience irréductible, par son immédiateté, à l'expérience construite de la science telle que la conçoivent les néokantiens. L'expérience ne signifie plus désormais pour lui que l'expérience construite de la science, et dans cette mesure elle ne peut plus prétendre si directement être un point de départ pour la théologie, justement parce qu'il n'abandonne pas l'exigence que celle-ci se fonde sur un donné (mais pas immédiat, l'immédiateté devenant nécessairement illusoire) plutôt que sur un construit (rationnel ou empirique). C'est pourquoi Barth, dans les années 1920, semble tout simplement faire l'impasse sur la notion d'expérience, ce que lui reprochera d'ailleurs le piétisme, l'accusant de manquer une dimension essentielle de la foi chrétienne, sa dimension d'*expérience*

1. Simon Fisher, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford, University Press, 1988.

2. Christophe Chalamet, *Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich, TVZ, 2005 ; *Théologiens dialectiques. Wilhelm Herrmann, Karl Barth et Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 2015.

3. Friedrich Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, Berlin, De Gruyter, 1995, et Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development* (1995), Oxford, Oxford University Press, 1997.

religieuse. L'attaque n'est pas entièrement méritée : Barth n'a jamais tout à fait abandonné le concept, et en tout cas il a toujours été attentif à cette exigence rappelée par le piétisme. Cependant, il est vrai que c'est seulement en 1932, sans doute en partie à cause de ces accusations, que Barth s'engage frontalement dans un examen de la notion d'*expérience religieuse*. Avec un objectif qui reste inchangé : penser la foi, certes comme une expérience, c'est-à-dire comme accomplissant l'exigence inhérente au concept d'expérience (l'exigence que dans l'expérience, quelque chose se donne vraiment), mais sans revenir cependant à l'idée d'une expérience immédiate sur laquelle devrait se fonder la théologie. Avec l'objectif, par conséquent, de penser une expérience pure qui soit en même temps une expérience indirecte, *plus qu'une expérience* au sens de ce qu'il comprend par ailleurs sous ce terme.

C'est ce tour de force que réalise la troisième section du paragraphe six des prolégomènes de la *Dogmatique*[1], sur laquelle nous nous concentrerons, et à partir de laquelle nous rayonnerons vers les textes de Barth utiles à sa compréhension. Dans la mesure où la continuité de la réflexion du théologien (sinon l'identité de toutes ses thèses) entre sa rupture avec le libéralisme et jusqu'à la fin des années 1930, est aujourd'hui bien établie par la critique, nous serons amené à remonter jusqu'au *Römerbrief*[2] et parfois au-delà pour bien saisir ce qui se joue en 1932, mais également à aller puiser dans le deuxième et dernier tome des prolégomènes de la *Dogmatique* (1939), qui constitue indéniablement une unité forte avec le premier. Nous nous limiterons à cela pour deux raisons. D'abord, et tout simplement, parce qu'il n'y a plus ensuite, dans l'œuvre de Barth, de thématisation si importante et si directe de la notion d'expérience religieuse, probablement parce que la franche explicitation a déjà eu lieu, et aussi parce que la question de l'expérience s'est sans doute faite moins brûlante dans le climat intellectuel en général. Ensuite, parce qu'il semble bien que l'œuvre de Barth, à partir de la fin des années 1930, subisse une nouvelle inflexion, aboutissant à une réélaboration conséquente de son épistémologie théologique (explicitée dans le deuxième tome de la doctrine de Dieu) qui rend l'utilisation, pour expliquer une thèse de 1932, de textes qui dépassent le cadre de l'unité constituée par les prolégomènes de la *Dogmatique*, ou éventuellement du premier tome de la doctrine de Dieu, est pour le moins risquée.

1. Abrégé KD I/1*, §6, 3.

Ainsi l'année 1932 est-elle un véritable point de croisement entre les démarches de Bergson et de Barth. Chacun est alors conduit à dépasser en quelque manière sa propre notion d'expérience, en tout cas telle qu'il l'avait jusque là thématisée : Bergson en finissant par mettre en cause l'immédiateté de l'expérience, et Barth en comprenant explicitement, et pour la première fois aussi nettement, la foi comme une expérience religieuse, médiate et pourtant dans laquelle quelque chose se donne véritablement. Et ce point de croisement n'a pas seulement une date, il porte un nom, identique chez les deux auteurs : celui d'expérience mystique.

Ressaisi de la sorte, ce point de croisement de 1932 est aussi un point d'accroche pour notre propre actualité philosophique. Paru en 2006, le livre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, a les deux mérites de la clarté quant à ce qui est en jeu dans l'histoire de la philosophie contemporaine, et de l'ambition – une ambition qui n'est rien de moins que celle de faire prendre à l'histoire de la philosophie une nouvelle bifurcation, après celle initiée par Kant, ou qu'en tout cas il représente emblématiquement. Il montre comment la « révolution copernicienne » que Kant prétend opérer en philosophie est en réalité une réaction ptoléméenne déguisée (de nouveau, les Égyptiens imitateurs) qui vise à justement faire échapper la philosophie, seule parmi tous les savoirs, au mouvement de la véritable révolution copernicienne. Car celle-ci ne consiste pas, comme le croit Kant, en une victoire de la raison sur le donné des sens, mais dans la conscience que nous ne sommes pas au centre, mais à la périphérie, que le monde ne tourne pas autour de nous, mais que nous, parmi d'autres choses, suivons un mouvement qui nous dépasse et nous englobe, et que le monde pourrait tout à fait exister, tel que nous le pensons, sans nous[1]. Quentin Meillassoux est cependant assez injuste, lorsqu'il réduit l'ensemble de la tradition phénoménologique à ce qu'il appelle le corrélationnisme, c'est-à-dire à une pensée qui aurait renoncé à l'entreprise de penser rationnellement un absolu indépendamment de sa saisie par le sujet. Il nous semble au contraire que l'on pourrait interpréter au moins en partie le développement de la phénoménologie depuis la Deuxième Guerre Mondiale comme une tentative, sinon pour échapper tout à fait au corrélationnisme au sens où il l'entend, c'est-à-dire fonder la possibilité de penser une réalité sans aucun rapport avec la pensée, du moins pour, une fois même admis le caractère inévitable

1. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, p. 155 sq., « La revanche de Ptolémée ».

du corrélationnisme, atteindre *quand même* à une pensée de l'absolu, au sens d'une réalité non constituée par le sujet selon la corrélation intentionnelle, et qui ne soit pas non plus, comme c'est le cas selon Meillassoux chez des penseurs aussi différents que Hegel ou Deleuze, une absolutisation de la corrélation elle-même : penser une expérience qui soit plus qu'une expérience. Sous des apparences moins bruyamment révolutionnaires que le « matérialisme spéculatif », la pensée phénoménologique contemporaine[1] cherche les traces de l'absolu dans la corrélation, et un dépassement de la corrélation qui n'aboutisse pas dans l'objectivisme de la pensée scientifique ou dans un retour à la métaphysique classique, ni dans une absolutisation, sur le modèle de l'idéalisme allemand, de la corrélation elle-même. S'il est vrai que les pensées de Karl Barth et de Henri Bergson abordent la question de l'expérience avec cette même difficulté d'avoir à préserver un accès à l'absolu malgré la structuration corrélationnelle de l'expérience après Kant, alors le présent travail pourrait être une modeste contribution aux débats en cours, en montrant qu'il y a là, chez Barth et chez Bergson, et peut-être dans la manière spécifique dont nous les rapprocherons, des ressources pour avancer dans le questionnement.

Si bien qu'autour de l'expérience religieuse comme expérience mais qui se trouve être finalement *plus qu'une expérience* c'est-à-dire, chez Bergson, plus qu'une expérience immédiate, chez Barth, plus qu'une expérience construite, et dans les deux cas, plus qu'une expérience structurée selon la dualité kantienne, les deux œuvres éclairent, comme deux faisceaux partis de points opposés de la pièce se rejoignent pour faire ressortir toutes les couleurs du tableau sur le mur, un problème philosophique qu'elles ont en commun et qui est aussi le nôtre.

La vraie philosophie…

Beau sujet de fascination, par conséquent, que ce croisement de deux œuvres si différentes et en elles-mêmes déjà fascinantes. C'est pourtant aussi un sujet de perplexité, voire de scandale, car en réalité ce point de croisement n'existe pas. Nous venons de tâcher de le construire, mais pour cela nous avons dû faire subir au texte de Barth une distorsion

1. Les exemples abondent. Pensons à l'idée d'infini chez Emmanuel Lévinas, au phénomène saturé de Jean-Luc Marion, à la réponse de Jean-Louis Chrétien, au transpossible d'Henri Maldiney ou encore à l'intotalisable de Philippe Grosos.

importante, jusqu'à le lire tel qu'il se refuse à être lu. Si nous avions lu Barth tel qu'il se donne à lire, jamais nous n'aurions pu poser le problème de l'expérience religieuse en ces termes. Car Barth – il n'a cessé de l'affirmer et c'est un fait pour tout lecteur – n'est pas un philosophe. Il n'a écrit aucun ouvrage de philosophie, et cela se voit déjà dans les titres de ceux que nous avons mentionnés. Il a seulement (!) commenté la Bible et construit une dogmatique. Et l'objet de la dogmatique, dont il faut rappeler qu'elle est, à partir de 1932 de manière très explicite, mais déjà auparavant, *ecclésiale*, n'est pas de résoudre des problèmes philosophiques, mais de rectifier la prédication de l'Église. Son sujet n'est pas la connaissance de Dieu comme tel, ni de quoi que ce soit d'autre, mais « le sermon du dimanche, celui d'hier et celui de demain »[1]. Et l'on ne peut compter les protestations de Barth contre la réduction de la théologie à la philosophie, et même contre la tendance des théologiens à s'occuper trop directement des problèmes philosophiques, au risque de renoncer à leur responsabilité vis-à-vis de l'Église.

Ainsi, au philosophe préoccupé par les enjeux philosophiques de l'expérience religieuse, la lecture de Karl Barth offre elle-même une expérience désarçonnante : celle d'un refus explicite de la philosophie, qui se manifeste par une certaine désinvolture dans l'utilisation des termes de la philosophie, l'usage d'un vocabulaire idiosyncrasique qui pourrait témoigner d'une ignorance des débats philosophiques de l'époque, et des déclarations d'obéissance sans cesse réitérées à ce qu'il appelle la Parole de Dieu, et qui ne peuvent évidemment qu'inquiéter le philosophe, par nature soucieux de sa liberté.

Et pourtant, il y a dans cette mise en cause de la philosophie par l'un des esprits les plus aigus de son temps, une provocation à penser, un défi propre à exciter la curiosité du philosophe qui sait bien que « se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher »[2], c'est-à-dire qui sait que la pensée philosophique se nourrit de la critique de ce qu'elle croit être elle-même – d'ailleurs, avant la confrontation avec un texte tel que celui de Barth (ou de Pascal, ou peut-être d'un mystique), le philosophe avait-il seulement eu l'idée que sa pensée pouvait ne pas être la seule ? Devant ce défi, le lecteur philosophe, pourquoi pas le bergsonien qui veut, justement, élargir le champ de la philosophie jusqu'aux questions de Dieu, du Christ et de ce qu'il faut faire à partir d'elles, ne peut

1. KD I/1*, §3, p. 79/83 (« *die kirchliche Sonntagspredigt von gestern und morgen* »)
2. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Seuil, éd. Lafuma, p. 576 [513].

qu'être d'autant plus enclin, s'il ne la déclare tout de suite superstitieuse, en quoi il se départirait peut-être d'une curiosité authentiquement philosophique, à poursuivre sa lecture de Barth, pour tâcher d'extraire le maximum de ce qu'il pressent être une mine pour la philosophie, dans sa résistance même. Mais il lui faut alors être honnête : impossible de lire Karl Barth *comme si* il était philosophe, sans s'interroger non seulement sur la possibilité, de son propre point de vue qu'il ne cesse de dire théologique, d'une telle lecture philosophique, mais également, du point de vue philosophique, sur les conditions auxquelles une appropriation de la théologie est possible. De ce fait, on ne peut s'engager dans une étude conjointe de Barth et de Bergson sans s'engager du même coup dans une réflexion sur la théologie et la philosophie, et en particulier sur les conditions auxquelles une lecture philosophique de la théologie est légitime *tant du point de vue de la philosophie que de celui de la théologie*, c'est-à-dire sur les conditions auxquelles une appropriation philosophique de la théologie peut être féconde philosophiquement, et une explicitation de la théologie par la philosophie utile théologiquement. Procéder ainsi, ce n'est pas plaquer sur la mise en regard de deux auteurs autour d'un problème précis des catégories abstraites, mais au contraire prendre acte du malaise philosophique ressenti à leur lecture conjointe : au-delà même de leurs positions de départ distinctes tenant à leur enracinement culturel et intellectuel aussi bien qu'à leur écart générationnel, ils ne pensent pas sur le même plan, et il faut introduire cette différence dans notre schéma, comme une nouvelle dimension, peut-être la principale, puisqu'on verra qu'elle touche directement la question de l'expérience religieuse.

Pour penser cette différence de plan, et la possibilité éventuelle de la dépasser, une image biblique s'est imposée : celle du bâton changé en serpent, tirée d'*Exode* 7, 8-13. Il n'y a d'ailleurs pas là grande originalité. On pourrait faire remonter aux Pères grecs l'interprétation du rapport des Hébreux aux Égyptiens dans l'*Exode* comme une allégorie du rapport de la théologie à la philosophie[1]. Mais il est évidemment plus significatif encore de constater que c'est à partir de cet épisode biblique

1. Pensons par exemple à Grégoire de Nysse et à sa *Vie de Moïse*, tr. J. Daniélou, Paris, Cerf, 2007, notamment II, 115 (p. 175). Les catégories de philosophie et de théologie ne sont évidemment pas aussi fixées qu'elles le deviendront dans la modernité, et Grégoire parle plus volontiers de « culture profane ». Voir aussi l'introduction par Jean Daniélou, p. 31 sq.

précis de la transformation du bâton d'Aaron en serpent que Franz Rosenzweig, en 1918 dans *L'Étoile de la rédemption*, pose le problème du rapport de la théologie à la philosophie. Nous utiliserons cette image, et les grandes lignes de son interprétation par Barth, pour donner à ce problème sa solution, à la fois très proche et rigoureusement inverse de celle de Rosenzweig. Pour ce dernier, la philosophie est comme l'Ancien Testament de la théologie, c'est-à-dire que tout en possédant le contenu de la théologie, elle est l'annonce encore abstraite de sa pleine réalisation concrète. Pour nous, au contraire, et dans la suite de Barth, c'est la théologie qui est *avant* la philosophie, et que la philosophie ne peut qu'imiter, mais, comme nous le verrons, de si brillante façon qu'elle va parfois jusqu'à éclipser l'original, et le faire passer, lui, pour une imitation.

II – Prêtre ou magicien

Le modèle de compréhension des rapports entre philosophie et théologie que nous proposons est inclusif, providentialiste, et ouvert. Détaillons chacun de ces points.

Introduire la théologie en philosophie : question d'expérience

Penser le rapport entre théologie et philosophie de manière inclusive signifie récuser l'extériorité mutuelle entre philosophie et théologie, c'est-à-dire la méfiance de ceux que Jean-Louis Chrétien appelle les douaniers de la philosophie[1], qui traquent les théologiens déguisés en philosophes pour mieux passer leur idéologie religieuse en contrebande. Cette attitude n'est pas sans légitimité : la philosophie manquerait à sa tâche si elle ne cherchait à extirper les croyances irrationnelles, parfois religieuses, qui ne cessent de la structurer de l'intérieur. Toutefois, parce que la théologie *n*'est *pas* un ensemble de postulats irrationnels issus de textes ou de traditions religieuses, à partir desquels on déduirait des

1. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 10 : « Il ne suffit pas de s'établir douanier sur les frontières supposées sûres entre la philosophie et la théologie, il faut d'abord, en philosophie, s'interroger sur le tracé même de cette frontière. »

propositions dogmatiques, l'expulsion de ce genre de postulats hors de la philosophie ne change rien à la question du rapport entre philosophie et théologie, ni à celle d'un éventuel élément théologique de la philosophie.

Prenant le contrepied de cette méfiance, notre travail est fondé sur l'idée que la théologie peut au contraire devenir « un auxiliaire puissant de la recherche philosophique »[1]. On aura reconnu là le détournement d'une expression que Bergson utilise à propos du mysticisme. Un tel détournement peut sembler abusif puisque la condition, chez Bergson, pour que le mysticisme ait une pertinence philosophique, est justement qu'il soit d'abord épuré des « formules théologiques par lesquelles il s'exprime »[2]. En fait, l'objection ne porte pas très loin, parce qu'elle repose sur une conception à vrai dire sommaire de la théologie tout autant que de sa distinction avec la philosophie.

Au lieu de s'en tenir, comme la philosophie, « à l'expérience et au raisonnement »[3], la théologie s'autoriserait en outre, selon Bergson, de « la révélation qui a une date »[4]. Mais même si l'on admet ce principe, on n'a jamais alors que posé un problème, pas encore établi un critère de distinction. Car la question reste entière de savoir ce qu'est cette révélation, et comment le théologien la connaît. Bergson parle des « institutions qui l'ont transmise » et de « la foi qui l'accepte »[5]. Remarquons que ces deux dimensions, celle de la transmission socio-historique de la révélation, et celle de l'assentiment individuel au contenu transmis, compliquent singulièrement l'idée d'une révélation *qui a une date*. En accordant qu'une révélation *datée* puisse être transmise (sans doute Bergson parle-t-il du contenu de la révélation, en tout cas de son souvenir, et postule-t-il qu'il puisse être transmis exactement sans intervention divine), se pose de toutes manières le problème du mode d'assentiment à cette révélation transmise : la foi. Soit la foi est un assentiment non

1. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008 (désormais DS), p. 266.

2. DS, p. 266.

3. DS, p. 265.

4. DS, p. 265. Voir Henri Bergson, « 7 janvier 1933. Un entretien avec Bergson (entretien avec le chanoine Étienne Magnin) », dans *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011 (désormais EP), p. 669 : « Je me suis placé dans mon dernier livre comme dans tous les autres, sur le terrain de la philosophie pure. Je n'ai pas voulu faire de la théologie ; d'ailleurs j'y suis incompétent. J'ai dit que je ne m'occupais pas de la révélation qui a une date, laissant l'histoire délibérément de côté, au moins en ce qui concerne les manifestations particulières de Dieu ».

5. DS, p. 266.

fondé, ni sur la raison ni sur l'expérience commune, et alors elle doit être elle-même une révélation. Du coup, la révélation n'est plus datée, mais plutôt sans cesse recommencée, et elle devient une expérience, non pas certes accessible à tout le monde d'emblée mais, comme le mysticisme, accessible à quelques-uns dans sa plénitude, et qui peuvent la raconter. Soit la foi est un assentiment non révélé de la révélation, fondé sur l'expérience et le raisonnement, et l'on ne voit pas pourquoi la philosophie ne devrait pas l'examiner. Il se pourrait certes que la foi ne fût ni l'un ni l'autre, pur élan irrationnel subjectif, motivé seulement par des causes extérieures (par exemple, le besoin de sécurité) cependant il faudrait là aussi que la philosophie le montrât. Bergson le fait en partie, à propos de la croyance dans les représentations fabuleuses des religions statiques, mais il reconnaît en même temps que la théologie, notamment chrétienne, ne se réduit pas à cela.

Il faut bien admettre qu'à de telles questions, Bergson oppose une fin de non recevoir : s'engager dans leur examen, ce serait déjà faire de la théologie, et cela supposerait la foi[1]. Mais ne devrait-on pas alors lui demander pourquoi la philosophie refuse a priori d'écouter ceux qui parlent de la foi depuis la foi pour, dans un deuxième temps seulement, trancher quant à la valeur de ce qu'ils en disent ? Rien ne prouve en effet que ce qui se joue là soit *en droit* réservé à quelques-uns seulement, sous prétexte que cela l'est *en fait* – Bergson connaît bien cette distinction, puisqu'il l'utilise à propos de l'expérience mystique. Et s'il s'agissait, dans la théologie et dans la foi, d'une expérience rare et difficile comme celle de l'explorateur Livingstone[2], mais cependant d'une expérience, ne serait-il pas du devoir du philosophe de s'y intéresser ?

C'est donc être fidèle, non seulement à Bergson, mais plus encore au bergsonisme, que de chercher à déterminer si la théologie ne recèlerait pas, elle aussi et comme la mystique, de précieuses indications pour le philosophe, justement parce qu'elle se situe dans un élément qui ne peut par principe être le sien, celui de la foi, sur quelque chose de l'expérience

1. Henri Bergson, « 7 janvier 1933. Un entretien avec Bergson (entretien avec le chanoine Étienne Magnin) », EP, p. 669 : « Les croyants sont donc parfaitement justifiés à trouver mon exposé incomplet, même en des points qu'ils jugeront essentiels, comme la révélation. »

2. DS, p. 260 : « Au temps où l'Afrique centrale était *terra incognita*, la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique si celui-ci offrait des garanties suffisantes d'honnêteté et de compétence. Le tracé des voyages de Livingstone a longtemps figuré sur les cartes de nos atlas. »

auquel, seul, il resterait peut-être aveugle, et auquel pourtant il aurait le devoir, *en tant que philosophe*, de s'intéresser. Ainsi nous revenons à notre formule initiale : introduire la théologie en philosophie, comme son auxiliaire.

Comment procéder ? Compte-tenu de ce point de départ, il n'y a qu'une seule question par laquelle il soit possible de commencer, et c'est celle de l'expérience. Parce que la seule raison d'introduire de la théologie en philosophie serait que le théologien pût découvrir au philosophe une dimension inconnue de l'expérience, il faut lui demander *si* la position qu'il occupe en propre, sa position de théologien – et il faudra, c'est la moindre des choses, lui demander aussi de la préciser, mais l'on peut dire pour commencer : sa position *de foi* – lui donne accès à une forme spécifique d'expérience, et ce qu'il a à en dire. L'introduction de la théologie en philosophie ne peut se faire qu'autour de la question de l'expérience religieuse.

Voilà donc l'esprit, le seul possible, de notre étude conjointe des pensées de Karl Barth et de Henri Bergson : non pas une comparaison, ni une confrontation – on a vu déjà, que cela serait impossible, ou qu'en tout cas cela masquerait l'essentiel –, mais une tentative d'introduire la théologie de Barth dans la philosophie, à l'aide notamment de Bergson.

Virga jacta est

Notre travail est donc bien, de part en part, un travail philosophique. Affirmons le très nettement : cela veut dire qu'évidemment il n'est pas besoin d'être, selon la terminologie du sens commun, « croyant » pour en comprendre les tenants et aboutissants. Dans les termes de Bergson, *nous nous en tenons* à l'expérience et au raisonnement, et si certaines des lignes que nous écrivons ne pouvaient être lues philosophiquement, cela ne nous ferait pas mécaniquement théologien, mais bien plutôt mauvais philosophe. Nous lirons de la théologie, mais puisque nous la lirons pour l'intégrer à la philosophie, nous la lirons philosophiquement. Et s'il devra être question du propre théologique, ce ne sera, là aussi, que pour l'exprimer philosophiquement.

Ce n'est pas pour autant que nous gauchirons la pensée de Barth. Au contraire, nous en respecterons strictement le contenu. Nous ne changerons rien à sa doctrine telle que tout lecteur peut la lire, nous ne dirons rien d'autre que ce qu'il y a dans son texte, du moins nous

essayerons, et aussi de dire tout ce qu'il y a dans son texte. C'est que notre lecture de Barth, justement, nous conduit à soutenir une thèse cruciale chez lui et décisive pour notre propos, quoique relativement peu affirmée dans sa forme la plus nette par les commentateurs, et dont toutes les conséquences sont rarement tirées[1] : il n'est pas humainement possible de faire autre chose que de la philosophie et, par conséquent, la théologie n'est pas « une possibilité pour laquelle on puisse se décider »[2].

Tout ce que nous avançons maintenant ne pourra devenir pleinement compréhensible que dans la suite[3], mais cette impossibilité de se décider pour la théologie est ce que nous avons en vue lorsque nous affirmons que notre modèle de compréhension des rapports entre philosophie et théologie est *providentialiste* : nous ne pensons pas qu'il soit en notre pouvoir de nous assurer que nous faisions effectivement de la théologie, et pas seulement de la philosophie. Et ce qui vaut pour l'écriture vaut évidemment pour la lecture. Par conséquent, en lisant Barth philosophiquement, nous ne lui ôterons rien de ce qu'il a effectivement décidé humainement d'écrire – et nous ne connaissons pas d'autre manière de se décider à écrire.

Ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas de différence entre théologie et philosophie, ni que celle-ci ne soit pas *sensible* dans une œuvre théologique comme celle de Barth. Barth n'a pas voulu faire de philosophie, bien qu'il en ait fait. C'est toute la différence entre Aaron et les magiciens, et c'est, en dernier ressort et du point de vue humain, une différence de style. Mais de style entendu en un sens très fort. Plus qu'un ornement et plus qu'un certain ton du texte, non pas donc une simple *forme*, le style comprend tout ce qui dans le texte est irréductible à son contenu thématiquement reformulable, tout en lui étant organiquement lié. Cela peut toucher l'organisation générale de l'argumentation (par exemple : écrire une dogmatique plutôt qu'une éthique ou une métaphysique), le but affiché, le choix des exemples, la manière d'ordonner les démonstra-

1. Nous ne l'avons lue sous une forme aussi semblable que dans le livre de Hendrik Johan Adriaanse, *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, La Haye, Mouton, 1974, p. 192 : « ce que peut le théologien, le philosophe le peut aussi [*Was der Theologe kann, kann der Philosoph auch*] ».

2. « *Schicksal und Idee in der Theologie* » (1929), GA III.24, (désormais SI), p. 390. Nous reviendrons évidemment sur cette thèse, et du coup sur notre méthode, au cours de l'examen de la pensée de Barth.

3. Notamment dans la section « Philosopher avec Barth ? »

tions, les liens à des situations historiques particulières ou à des polémiques en cours, et d'autres choses encore – ce que nous appellerons aussi la dimension *personnelle* de l'œuvre.

Énonçons donc dès maintenant la spécificité de notre lecture de Barth, qui ne repose pas sur un principe extérieur d'interprétation, mais s'impose à partir d'une compréhension interne de ce que sont pour lui les rapports entre théologie et philosophie : *pour lui plus que pour tout autre il faut faire attention à ce qu'il a fait, et non pas à ce qu'il dit qu'il a fait*[1]. Et l'écart entre les deux est parfois conséquent, à cause justement de tous ces éléments que nous venons d'appeler stylistiques, à quoi tient toute la différence perceptible entre philosophie et théologie, et auxquels il faudra donc toujours être attentif pour ne pas se laisser prendre à ce qui, pour le philosophe, ressemble parfois à un piège. Bien, donc, que la différence effective entre théologie et philosophie ne soit pas précisément assignable, et surtout qu'elle n'engage aucun *saut* hors de la rationalité, rien qui ne soit reconductible à du rationnel, notre posture ouvertement philosophique ne sera pas sans avoir certains effets sur la manière dont nous rendrons compte de la pensée de Barth, justement parce que nous ne cesserons de prendre garde à ne pas tomber dans ce piège stylistique (qui n'est pas, répétons-le quoique cela ne puisse devenir tout à fait clair qu'au cours de la lecture, extérieur à la chose même). Puisqu'en tant que philosophe, nous aurons, comme nous l'avons indiqué, un problème conceptuel en ligne de mire, celui de l'expérience religieuse, pour déterminer si, sur ce problème, et sur l'expérience qu'il indique, le théologien pourrait nous apprendre quelque chose que nous ne sussions pas déjà, nous procéderons à l'analyse des textes dans un ordre qui ne fut pas celui de leur écriture : en rayonnant autour du concept d'expérience religieuse, pour l'expliciter du mieux possible. En d'autres termes, nous sacrifierons le style propre de Barth, voile que nous ne cesserons d'essayer de soulever pour mettre au jour l'architecture philosophique qu'il recouvre souvent. Et parce que nous devrons en passer par un tel geste de dévoilement et, en partie, de défiguration, notre approche du concept d'expérience religieuse ne sera pas tout à fait linéaire, mais plutôt en spirale, par approfondissements successifs et retours sur le même texte que nous envisagerons depuis plusieurs points de vue. À chaque fois il nous faudra, autour du texte dense qui nous servira de fil rouge, et pour

1. Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne. Œuvres en prose complètes III*, Paris, Gallimard, 1992, p. 1362.

lui restituer ses soubassements philosophiques, construire des échafaudages conceptuels à partir des autres écrits de Barth, qui nous donneront sur lui des perspectives différentes de celles dont nous serons partis.

Il y a de nouveau un croisement : il s'agit pour nous d'introduire la théologie en philosophie et, par conséquent, de lire Barth pour peut-être y trouver un enseignement qui nous permettrait, à l'aide de la conceptualité bergsonienne, d'élargir le champ de la philosophie. Mais il s'agit également de montrer que la théologie est toujours déjà en elle-même structurée par la philosophie. Si bien qu'introduire la théologie en philosophie doit signifier en même temps *expliciter la théologie elle-même*, en tant que structurée philosophiquement. Ce n'est donc pas seulement que nous lirons Barth dans la perspective de Bergson, pour tirer profit, du point de vue d'une philosophie bergsonienne, de la pensée de Barth – et pourtant, nous le ferons, comme nous l'avons annoncé. Mais l'on pourrait tout aussi bien dire que nous lirons Bergson dans la perspective de Barth, en ce sens que nous montrerons comment les outils de la philosophie de Bergson peuvent être utiles, en vertu de leur proximité problématique et dans l'histoire de la pensée, pour saisir au plus près un problème structurant pour la théologie de Barth.

C'est pourquoi malgré toute la sympathie que nous inspire la très belle formule d'Emmanuel Falque, « plus on théologise, et mieux on philosophe », qui semble une autre manière de parler d'introduction de la théologie en philosophie, nous sommes plus réservés quant à l'image qui sous-tend le projet de son livre : *Passer le Rubicon*[1]. Il y a quelque chose d'écrasant dans cette image, qui tient sans doute à ce qu'elle implique de volontarisme. En réalité, il n'y a jamais, entre philosophie et théologie, de Rubicon à passer. Toute la difficulté du rapport entre les deux tiendrait plutôt à la désorientation qu'il implique : on ne sait jamais sur quelle rive on est. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune

1. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : Essai sur les frontières*, Paris, Lessius, 2013. Pour cette formule, voir surtout §20, p. 187 sq. Nous partageons la double critique menée dans ce livre d'une philosophie qui prétendrait rester au *seuil* (comme si c'était tout à fait possible) ou qui aurait à faire un *saut* vers l'hétérogénéité radicale de la théologie. Cependant, alors qu'Emmanuel Falque invite le philosophe à passer les frontières pour mieux les marquer, et déterminer le plus précisément possible « *quand* et *où* » on philosophe et « *quand* et où » on théologise (*Ibid.*, p. 188), nous souhaiterions plutôt, à la suite de Barth, mettre en cause la possibilité même d'une telle démarcation. Nous ne contestons pas que de telles frontières existent, mais seulement que *nous* puissions en être les douaniers.

décision à prendre. Il faut bien *jeter le bâton* (*virga*), et sans doute pas n'importe comment. Mais la décision ressemble plus à celle du promeneur de Descartes qui, perdu en forêt, décide de marcher tout droit plutôt que de tourner en rond, qu'à celle de Jules César, désormais déterminé à marcher sur Rome. Peut-être existe-t-il, entre le philosophe et le théologien, un Rubicon, mais est-on certain de la rive sur laquelle on se trouve ? Peut-être la traversée est-elle déjà faite ? Est-ce si différent de l'autre côté ? Jules César sait qu'il y a là un point de non-retour : il suffit de passer, et tout change – la loi est enfreinte, l'affrontement est désormais inévitable (bien que l'issue en soit incertaine). Avec la théologie, ce n'est pas si simple : il ne suffit pas de le vouloir (ni même de faire tout ce que l'on croit qu'il faut faire) pour être *effectivement* théologien. C'est par convention seulement que la limite du Rubicon a pris tant d'importance. En réalité, de l'autre côté de la rivière, c'est toujours la même terre.

Une fois le chemin choisi, une fois le bâton jeté, et la transformation opérée, c'est-à-dire une fois que le théologien a fait tout ce qui est en son pouvoir, et qui est aussi ce que les sages peuvent *répéter* (le texte ne dit pas qu'Aaron ait exécuté de manipulation spéciale pour changer son bâton en serpent, mais puisque les magiciens ont pu l'imiter, et que le texte fait également silence sur leurs propres opérations, peut-être avait-il lancé le bâton d'une manière très spécifique, voire prononcé quelque formule magique ?), quoique dans leur *style* propre (celui du prêtre hébreu n'est pas celui du sage égyptien), il ne reste qu'à regarder ce qui se passe entre les serpents, c'est-à-dire entre productions humaines semblables entre elles.

Et si son serpent finit par manger les autres, ce n'est certainement pas l'œuvre d'Aaron[1].

Nous nous en tiendrons donc à ce qui dépend de nous, c'est-à-dire à la philosophie.

Parler quand même de Dieu

Cependant, et pour cette même raison, parce que la distinction entre la philosophie et la théologie est, en dernier ressort, providentielle et ne dépend pas de nous, qui pouvons seulement nous assurer de faire *de la*

1. KD I/1*, §6, p. 211/228 : « malheureusement, ce qui suit n'est aucunement en notre pouvoir : "Et le bâton d'Aaron engloutit leurs bâtons" [*nur daß wir der Fortsetzung: „Aber Aarons Stab verschlang ihre Stäbe" leider keineswegs mächtig sind*] ».

philosophie, et devons tâcher d'en faire du mieux possible, il se pourrait que nous fassions *quand même* de la théologie. Cela se pourrait, et à vrai dire nous l'espérons, puisque nous avons travaillé dans cette perspective.

Est-ce à dire que nous ayons cessé à un moment de faire de la philosophie ? Justement non, et nous préférerions retourner la proposition d'Emmanuel Falque et dire que *plus on philosophe, mieux on théologise (peut-être)*. Cette formule, vraie en général, est certainement encore plus vraie lorsqu'il s'agit de Barth, dont le nom aujourd'hui, et bien que les spécialistes ne cessent de dénoncer ce contresens, représente à lui seul l'isolement de la théologie, son repli sur sa dimension confessionnelle et ecclésiale (qui ne fait peut-être que traduire un repli de l'Église sur elle-même). Considéré à peu près par tous, au sein de la théologie chrétienne, comme l'un des plus grands théologiens du vingtième siècle, il est très peu connu des philosophes (c'est encore un euphémisme dans le monde francophone). Cette situation, outre qu'elle est philosophiquement dommageable parce que, nous l'avons dit, l'œuvre de Karl Barth est aussi une mine pour la philosophie, apparaît théologiquement intenable : on ne peut pas à la fois considérer Karl Barth comme un grand théologien, et admettre que sa pensée ne soit pas au cœur des préoccupations intellectuelles de notre époque. Une pensée théologique peut-elle n'avoir de pertinence que pour les théologiens ou les pasteurs ? Ne serait-ce pas plutôt le signe qu'elle n'est en fait pertinente ni pour les théologiens, ni pour les pasteurs ? Pas question évidemment d'*adapter* la théologie de Karl Barth à la philosophie. Il faut au contraire démontrer, c'est là une tâche théologique de première importance, que la pensée de Karl Barth possède *en elle-même* une valeur philosophique, qu'elle entre en dialogue avec la tradition philosophique, la questionne, parce qu'il ne saurait y avoir de discours chrétien qui ne fût aussi un discours sur l'homme, et qui renonçât à sa prétention d'être, tout simplement, vrai, de la même vérité que le discours philosophique. Elle questionne la philosophie mais surtout, et c'est là aussi en quoi la lecture philosophique de Barth est théologiquement décisive, elle en attend des réponses, ou d'autres questions : c'est en effet seulement au contact de la philosophie vivante, et en s'en nourrissant comme le serpent d'Aaron de ceux des magiciens, que la théologie peut vivre.

Mais peut-on tenir ce programme ? Peut-on effectivement s'engager dans cette entreprise *en tant que théologien* ? Nous avons déjà répondu que, par nos propres forces, nous ne le pourrions, et nous avons annoncé nous en tenir à la seule chose à quoi nous pouvions effectivement *nous*

tenir : la philosophie. Mais il reste permis d'espérer, car le providentialisme du modèle que nous suivons pour articuler philosophie et théologie implique une radicale *ouverture* du texte philosophique à la théologie. Il se peut qu'en parlant du semblable, en s'en tenant, par conséquent, à l'expérience et au raisonnement, nous parlions *aussi* du dissemblable, et *aussi* de la foi. Que la théologie ne soit pas une possibilité pour laquelle on puisse se décider veut dire aussi : la théologie n'est pas une possibilité dont on puisse tout à fait se protéger. Il se pourrait bien qu'en cherchant, depuis la philosophie, à tirer philosophiquement parti de la théologie, en opérant une fécondation de la philosophie par la théologie, comme nous prétendons le faire, fécondation rendue possible par une lecture intégralement philosophique de la pensée de Karl Barth, et par la prise en charge philosophique, à l'aide principalement de la pensée de Bergson, du *problème* de l'expérience religieuse tel qu'il le pose, nous eussions déjà été, et avant tout, en train de faire de la théologie, c'est-à-dire de répondre à la tâche imposée par la théologie. Que par conséquent l'expérience *philosophique* dans laquelle nous nous engageons se révélât aussi, de bout en bout et en son principe, une expérience religieuse, sans que cela ne lui enlevât rien de son caractère philosophique.

Le cheminement que nous proposons, en deux parties, n'est donc pas une alternative, un « ou bien… ou bien », c'est évident, mais il n'est même pas un *passage* de la théologie à la philosophie. Notre lecture de Karl Barth se veut dès le départ philosophique. Et si nous devions *aussi*, comme nous l'espérons, faire de la théologie, ce ne serait pas seulement dans notre première partie, mais tout autant dans la seconde.

Mais encore une fois, il n'est pas sûr que nous parvenions à faire de la théologie (ce qui heureusement ne préjuge pas d'un éventuel devenir théologique de ce texte, selon ses lecteurs), pas plus qu'il n'est sûr que le serpent d'Aaron ait été si différent des autres (il les a quand même mangés). À la fin de cette histoire, il reste quelque chose d'indécidable : on ne sait plus qui imite qui. Les magiciens imitent Aaron : on pourrait dire qu'ils *introduisent*, dans la sagesse égyptienne, une technique hébraïque. Et en même temps, c'est le serpent d'Aaron qui, finalement, se nourrit des serpents égyptiens. Si les magiciens peuvent reproduire le prodige d'Aaron, c'est sans doute qu'il n'y avait là que magie, dès le début. Mais si le serpent d'Aaron se nourrit des autres, c'est que les tours de magie égyptiens ne sont que des imitations d'un miracle qui les dépasse, et les englobe. Entre les deux possibilités, le tout philosophique

et le tout théologique, la similitude est assez grande, en tout cas, pour que Pharaon y trouve une raison d'endurcir son cœur[1].

*

Considérons à présent de plus près le parcours que nous allons suivre. Ainsi qu'annoncé, c'est plutôt dans un mouvement en spirale que nous progresserons vers la détermination complète du problème de l'expérience religieuse tel que le pose Barth, par approfondissements successifs de ce qui se donne à première vue comme une double aporie : l'aporie du concept d'expérience (I, 1), clef de voûte d'une théorie de la connaissance qui se veut refus de toute théorie de la connaissance, d'une part, et l'aporie du concept de religion comme ce qui peut n'être vrai qu'en se manifestant comme faux, d'autre part (I, 2). Devant cette double aporie, nous ne nous arrêterons pas, mais nous montrerons d'abord qu'il est possible de la penser philosophiquement (II, 1), puis nous nous engagerons le plus loin possible dans cette pensée de l'expérience religieuse (II, 2). Penser philosophiquement l'expérience religieuse, cela doit vouloir dire la décrire, en pratiquer une phénoménologie, à condition toutefois d'envisager une phénoménologie qui lui soit adéquate, et capable en particulier de décrire une expérience *indirecte*, comme l'est pour Barth l'expérience religieuse, qu'il appelle la *reconnaissance* (II, 2, a). Les enjeux d'une telle description de la reconnaissance ne sont compréhensibles que sur le fond d'un examen des coordonnées historiques du concept d'expérience tel que Barth l'utilise, c'est-à-dire de son origine néokantienne, d'une part, et nietzschéenne de l'autre (II, 2, b). Ces coordonnées historiques permettent de circonscrire très précisément l'enjeu philosophique d'une description de l'expérience religieuse comme reconnaissance chez Barth, à savoir le destin postkantien (corrélationniste) du concept d'expérience et la tension qui en résulte en son sein, entre la promesse d'un donné et le risque toujours reconduit de sa résorption dans le construit. En pleine conscience de cet enjeu, nous nous avancerons alors au plus près de la description, grâce à l'examen du concept de mystique chez Barth puis enfin, de manière certes paradoxale mais pour des raisons qui devraient apparaître alors, de la preuve anselmienne de

1. KD I/2**, §17, p. 131/376 : « *genügend* ähnlich*, um dem Pharao Anlaß zu geben, sein Herz zu verstocken.* »

l'existence de Dieu, qui se trouve être chez Barth la meilleure manière de parler de l'expérience spécifiquement religieuse (II, 2, c).

Nous procéderons différemment, lorsque nous en viendrons, à partir de la philosophie de Bergson, à reprendre le problème de l'expérience religieuse tel que posé par Barth : le problème de la possibilité d'envisager l'expérience d'un véritable donné, une expérience pure. Après avoir montré que malgré, ou à cause de son ancrage indéniable dans un courant de pensée qu'on pourrait dire positiviste (I), Bergson est lui aussi, et prioritairement, aux prises avec le kantisme, nous exposerons un effort à l'œuvre dans sa pensée, effort poursuivi dans plusieurs directions pour libérer une certaine pointe de l'expérience de toute structuration subjective, et qui se confond dès le début avec l'effort pour libérer la durée de l'espace. Nous verrons comment, de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à *L'Évolution créatrice* au moins, cet effort est lié à la tentative de saisir une expérience *immédiate* (II). Cependant l'immédiateté de l'expérience pure, dans la mesure où elle se trouve liée à la personnalité, mais à une personnalité identifiée à l'individualité, finit par apparaître problématique : elle fait courir un risque à la philosophie, celui du solipsisme. Si bien qu'après *L'Évolution créatrice*, entre 1907 et 1932 (III, 1) mais aussi, et surtout, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (III, 2), on assiste à une dissociation de l'expérience pure et de l'expérience immédiate, via notamment un certain changement dans la conception bergsonienne de la personnalité, désormais conçue à partir de la relation, qui permet d'envisager une expérience pure (personnelle) qui ne se réduise pas à l'expérience immédiate, sans toutefois redevenir une expérience spatiale. Cette expérience pure qui n'est pas immédiate mais qui accomplit cependant la libération de l'espace visée déjà par l'*Essai*, Bergson l'appelle expérience mystique, expérience qui n'est toutefois pas seulement celle du mystique mais aussi celle du philosophe *dans la mesure où il accède à une expérience pure*. Elle constitue à la fois la reformulation philosophique la plus adéquate de la conception barthienne de l'expérience religieuse, et la justification du détour par la théologie pour examiner un problème philosophique, puisqu'elle permet de voir la pureté de l'expérience philosophique précisément dans sa non-originarité, son caractère de *reprise*.

KARL BARTH – PLUS QU'UNE EXPÉRIENCE ?

Nous ne savons pas ce qu'est
une révélation, n'en ayant jamais vu.

(Ernest Renan, *L'eau de jouvence*)

I

APORIES DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

1. L'expérience, crise de la théorie de la connaissance

a. La connaissance comme expérience : un arrière-plan d'époque ?

C'est donc en 1932 que paraissent les prolégomènes de la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth. Quel est leur rôle dans l'ensemble de l'entreprise dogmatique telle que Barth la conçoit ? En tant que prolégomènes[1], ils doivent permettre de déterminer le « mode de connaissance propre »[2] à la science dont ils font partie. Or le propos de la théologie dogmatique étant de rectifier le contenu de la prédication de l'Église[3], ses prolégomènes doivent poser la question du *critère* à partir duquel opérer la rectification. Ce critère est pour Barth la Parole de Dieu, l'acte par lequel Dieu se révèle. De là le titre du premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* : « Doctrine de la Parole de Dieu ». Reste à savoir comment cette Parole de Dieu est connue, comment elle peut servir de critère. C'est dans ce cadre qu'est mené l'examen de la notion d'expérience, comme une modalité de la connaissance de la Parole de Dieu :

> Si la connaissance de la Parole de Dieu devient possible aux hommes, cela doit vouloir dire qu'une expérience [*Erfahrung*] de la Parole de Dieu leur devient possible.[4]

1. KD I/1*, §2, p. 23/24.
2. KD I/1*, §2, p. 23/24.
3. KD I/1*, §3.
4. KD I/1*, §6, p. 192/206, tr. mod. (« *Wenn Erkenntnis des Wortes Gottes Menschen möglich wird, dann muß das heißen: es wird ihnen eine Erfahrung vom Worte Gottes möglich* »).

Et non seulement comme une modalité, mais comme *la* modalité sous laquelle advient aux hommes la connaissance de la Parole de Dieu. Voilà une première difficulté : pourquoi Barth détermine-t-il immédiatement la connaissance de la Parole de Dieu comme une expérience ?

Une réponse possible, et qui n'est pas sans légitimité, consiste à inscrire ces passages dans le contexte intellectuel de leur écriture. On est alors amené à constater que la prise en compte de la dimension existentielle de la connaissance – ce que signifie, dans ce texte de 1932, l'expérience – relève en quelque sorte de l'épistémè de l'Entre-deux-guerres allemande[1]. Martin Heidegger représente de manière emblématique cette tendance lorsqu'il pose, dans *Être et temps*, que la vérité n'a pas d'abord son lieu dans l'énoncé mais « appartient à la constitution fondamentale du *Dasein* » et désigne de ce fait « un existential »[2]. La vérité, qui caractérise la connaissance en tant que telle, n'appartient donc à des propositions que de manière dérivée : elle est originairement une manière d'être-au-monde, et plus exactement elle est la manière même que nous avons, en tant que *Dasein*, d'ouvrir le monde. Être dans la vérité, du coup, ne signifie pas posséder certaines propositions dotées de telles ou telles caractéristiques formelles, ou dont on connaîtrait l'accord avec un état de choses, mais se tenir dans l'ouverture au monde propre au *Dasein*[3].

Caractériser la connaissance comme *expérience*, c'est-à-dire la comprendre non comme un fait d'ordre strictement spéculatif mais comme toujours inscrite dans un « acte d'autodétermination de l'homme [*Akt Menschlicher Selbstbestimmung*] »[4] ou, en termes heideggeriens, dans un projet, serait finalement la manière spécifiquement barthienne

1. Et probablement pas uniquement allemande, puisque l'exigence non seulement de ne pas séparer connaissance et expérience, mais de penser la connaissance à partir de l'expérience, se retrouve dans le pragmatisme anglo-saxon comme, évidemment, en France dans le bergsonisme. Et c'est l'un des points qui confirme la contemporanéité philosophique de Barth et Bergson.

2. Martin Heidegger, *Être et temps* (1927), tr. E. Martineau, traduction intégrale / Authentica, 1985, §44, b, p. 167.

3. *Ibid*., p. 164.

4. KD I/1*, §6, p. 193/207 (« *Erfahrung vom Wort Gottes ereignet sich freilich immer in einem Akt menschlicher Selbstbestimmung* »). Nous reviendrons en détail sur cette notion de *Selbstbestimmung* et sur ses rapport avec celle de *Bestimmung*.

de marquer son appartenance à ce courant de pensée que l'on pourra éventuellement dire existentialiste[1] :

> Car je le savais depuis longtemps, et l'avais dit déjà dans la première et surtout dans la seconde version du *Römerbrief* (parfois en me servant du terme même) : le langage théologique authentique ne doit pas être réservé à ceux qui sont intellectuellement informés de ce qu'ils énoncent ; il ne peut être que la langue d'un homme concerné *existentiellement*, c'est-à-dire touché dans son existence de manière immédiate et donc inéluctable. Cette vérité ne m'était pas inconnue. Dès avant ma lecture de Kierkegaard, elle m'avait été efficacement inculquée par Wilhelm Herrmann.[2]

Quelle qu'ait pu être l'importance de Herrmann dans l'itinéraire de Barth, sur laquelle nous reviendrons, c'est indéniablement Kierkegaard qui a le plus nettement insisté sur l'intimité du lien entre connaissance et existence :

> Toute connaissance essentielle concerne l'existence, ou seule la connaissance qui a essentiellement trait à l'existence est essentiellement connaissance.[3]

1. Comme le montre sa correspondance, en particulier avec Rudolf Bultmann, la connaissance par Barth de la philosophie de son temps ne fait pas de doute. Elle n'est toutefois pas explicitement revendiquée par le théologien, parfois même elle est au contraire déniée. C'est le cas, en particulier, pour ce qui concerne Heidegger, dont la présence (et l'absence) dans l'œuvre de Barth mériterait une étude à part. Le moins que l'on puisse dire est que le rapport entre les deux penseurs est médiat : par une communauté de sources, d'une part, Kierkegaard en particulier ; par Bultmann, d'autre part. Bultmann est sans doute à la fois une des raisons principales de l'intérêt de Barth pour Heidegger, et l'une des causes de sa méfiance à son égard. En effet, Bultmann montre indéniablement, pour Barth, l'intérêt théologique de la philosophie d'Heidegger (voir par exemple, outre la correspondance avec Bultmann, KD I/1*, §2, 2, p. 35/36). Mais en même temps, il représente pour Barth, du moins à partir de cette fin des années 1920, un cas de soumission de la théologie à une philosophie particulière, celle de Heidegger. De là probablement la méfiance barthienne à l'égard du philosophe de Fribourg, dont on imagine qu'elle n'a pu que se renforcer à mesure que les options politiques de Heidegger se sont précisées.

2. Karl Barth, « Nachwort », dans Friedrich D. E. Schleiermacher, *Schleiermacher-Auswahl*, éd. H. Bolli, Munich, Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1968, « Postface sur F. D. E. Schleiermacher » (1968), tr. L. Jeanneret dans *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969 (*Nachwort* dans la suite), p. 452.

3. Søren Kierkegaard [Johannes Climacus], *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (1846), tr. P.-H. Tissaud et E.-M. Jacquet-Tissaud, Œuvres complètes X, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 184.

Aussi la vérité qui caractérise toute connaissance n'est-elle, pas plus pour le Barth de 1932 que pour le Heidegger de 1927, une particularité de certaines propositions. Elle consiste dans le fait que l'homme est concerné (*angegangen*)[1] par l'objet connu :

> Une notion devient une connaissance lorsque l'homme devient le témoin responsable de son contenu.[2]

On le voit bien ici : avec l'idée d'une connaissance advenant comme expérience, celle-ci étant entendue elle-même, comme *Erfahrung*, dans l'horizon de l'existence humaine[3], c'est la distinction entre sphère théorique et sphère éthique qui se brouille. La connaissance concerne d'emblée l'homme dans son existence, qui est acte d'auto-détermination[4]. Elle concerne donc d'emblée ce qui pour l'homme n'est pas seulement à connaître mais à *faire*. Ou en d'autres termes encore, non seulement la manière dont l'homme se détermine n'est pas indépendante de ce qu'il connaît, mais sa connaissance n'est véritable que lorsqu'elle a une incidence sur cette auto-détermination. Tout cela, effectivement, contribue à inscrire Barth dans son moment philosophique et, inversement, on ne peut pas nier que ce moment oriente ses choix conceptuels[5].

Pourtant, une phrase de Barth, d'ailleurs représentative de toute son ambition théologique, limite nettement la portée de telles considérations, comme de toute tentative d'expliquer, à partir des théories de la

1. KD I/1*, §6, p. 182/195.

2. KD I/1*, §6, p. 182/196 (« *Erkenntnis wird eine Kenntnis, wenn der Mensch zum verantwortlichen Zeugen ihres Inhalts wird* »).

3. KD I/1*, §6, p. 192/206.

4. KD I/1*, §6, p. 193/207.

5. Il faut toutefois noter dès maintenant que ce « moment » est aussi un champ de bataille, dans lequel Barth occupe une position déterminée. En comprenant la notion d'expérience dans l'horizon de l'existence plutôt que dans celui d'une théorie de la science, en effet, il s'oppose à la compréhension néo-kantienne de l'expérience et se range plutôt du côté de Heidegger, quoique sans le marquer explicitement. Pour Hermann Cohen, en effet, puis en 1929 pour Ernst Cassirer lors de la rencontre de Davos qui l'oppose à Heidegger sur l'interprétation de Kant, l'expérience est d'abord une connaissance, celle que produisent les sciences et dont il faut déterminer les conditions de possibilité. Ce positionnement de Barth, pourtant marqué par le néo-kantisme (comme d'ailleurs Heidegger), ne doit pas surprendre : déjà Wilhelm Herrmann, à Marbourg même et au plus fort du néo-kantisme, tâche de penser une expérience irréductible à l'expérience des sciences, et qui fasse droit à sa dimension existentielle.

connaissance de l'époque, sa conception de la connaissance de la Parole de Dieu comme expérience :

> Il pourrait très bien résulter de la nature particulière de l'objet en question, que le concept de connaissance qu'il implique ne puisse être comparé à aucune autre notion épistémologique et qu'il doive être entièrement déterminé par ce seul objet.[1]

Cette phrase en marque les limites, parce qu'elle interdit de penser que le choix de la notion d'expérience pour présenter la manière dont la Parole de Dieu se fait « concrètement »[2] connaître à l'homme dépende de considérations épistémologiques. Elle affirme que ce n'est pas en vertu d'une certaine conception de la connaissance que la connaissance de la Parole de Dieu est expérience, mais en vertu de la spécificité de cette Parole, spécificité qui tiendrait dans le fait d'être elle-même la seule condition de sa connaissance, sans qu'elle n'eût besoin d'aucune autre du côté du *sujet* de connaissance :

> Car il se peut que cette possibilité de connaissance dont il est question, qui est bien une possibilité humaine de connaissance, soit telle que, à la différence de toutes les autres, elle doive être comprise à partir de l'objet de connaissance, c'est-à-dire à partir de l'effectivité connue, et non pas du tout à partir du sujet de connaissance et donc surtout pas à partir de l'homme.[3]

Dire que la possibilité humaine de connaître la Parole de Dieu ne doit pas être comprise à partir du sujet de connaissance (l'homme) mais à partir de son objet (la Parole de Dieu) – d'ailleurs tout de suite déterminé comme effectivité (*Wirklichkeit* et non seulement *Gegenstand*), c'est-à-dire saisi indépendamment de son rapport au sujet –, c'est nier la

1. KD I/1*, §6, p. 184/198 (« *Es könnte sich ja aus der Eigenart dieses Erkenntnisgegenstandes ergeben, daß der Begriff seiner Erkenntnis durchaus nicht ultimativ an dem Begriff der Erkenntnis anderer Gegenstände, an einem allgemeinen Erkenntnisbegriff gemessen werden darf, sondern daß er sich überhaupt nur von diesem seinem Gegenstand her bestimmen läßt.* »)

2. KD I/1*, §6, p. 192/206.

3. KD I/1*, §6, p. 187/201 (« *Es kann sich ja auch um eine Erkenntnismöglichkeit handeln, die wohl als Erkenntnismöglichkeit des Menschen, aber nun, im Unterschied zu allen anderen nur vom Erkenntnisgegenstand bzw. von der Erkenntniswirklichkeit her und durchaus nicht vom Erkenntnissubjekt, also durchaus nicht vom Menschen her als solche verständlich zu machen ist.* »)

possibilité même d'une *théorie de la connaissance* de la Parole de Dieu distincte de cette Parole elle-même. C'est dire qu'il n'est pas possible de formuler *a priori*[1] les conditions sous lesquelles la Parole de Dieu peut être connue, parce que la possibilité pour nous de la connaître n'est pas distincte de l'événement de cette Parole. C'est pourquoi il ne saurait être question d'opposer, à une fondation cartésienne de la possibilité humaine de connaître Dieu, un autre type de fondation philosophique :

> Fatigués de Descartes, nous ne nous jetterons pas dans les bras d'un Aristote ou d'un Thomas d'Aquin.[2]

Si aucune philosophie ne peut ici convenir c'est que, comme philosophie et selon une thèse récurrente de Barth[3], la philosophie, quelque objet qu'elle se donne, est toujours une réflexion de l'homme sur sa propre existence. En d'autres termes, toute théorie philosophique de la connaissance ne peut être qu'une théorie de l'*homme connaissant*, même si elle se veut, dans un sens qui pourrait être aussi bien kantien qu'heideggerien ou logiciste, irréductible à une anthropologie empirique[4]. Or, si le problème de la connaissance de la Parole de Dieu est bien, pour Barth, le problème de la manière dont l'*homme* connaît la Parole de Dieu, ce problème n'est anthropologique qu'en un sens dérivé, parce que sa solution n'est à chercher ni dans l'homme empirique ni dans un concept de l'homme ou de la connaissance, mais dans la Parole de Dieu qui *s'adresse à l'homme*. Nous y voici de nouveau : la théorie de

1. Ajoutons d'emblée : pas non plus *a posteriori*, au sens où l'événement de la Parole une fois venu, elle aurait modifié d'une façon certaine et définitive *pour nous* les possibilités humaines, de telle sorte qu'il suffirait d'étudier les facultés de connaissance de l'homme pieux pour déterminer les conditions de connaissance de la Parole. Voir KD I/1, §6, 3, p. 212/228.

2. KD I/1*, §6, p. 189/203 (« *des Cartesius müde, nun etwa dem Aristoteles bzw. dem Thomas in die Arme zu werfen.* »)

3. Par exemple la retranscription des conférences données à Dortmund en 1929, « *Schicksal und Idee in der Theologie* », dans GA III.24 (1994), p. 344-392 (abrégée SI dans la suite), mais aussi dans le cours d'éthique donné à Münster en 1928-1929 puis à Bonn en 1930-1931, publié en deux tomes sous le titre *Ethik I* (GA II. 2, 1973), et *Ethik II* (GA II.10, 1978) ; Éthique I et II, tr. P. Secretan, Paris, PUF, 1998, I, p. 48 (abrégé E I et E II dans la suite).

4. Soulignons la proximité de cette thèse avec celle, bergsonienne, du caractère inséparable de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'homme. Toutefois l'insistance, chez Bergson, est sur le lien avec la théorie de l'homme comme vivant, donc finalement une théorie de la vie. Voir EC, p. ix.

la connaissance de la Parole de Dieu n'est pas distincte de l'événement de cette Parole.

Cela pose deux questions, qui sont liées entre elles.

1. Quelle est la différence entre l'affirmation d'une impossibilité de toute théorie de la connaissance de la Parole de Dieu extérieure à cette Parole et une théorie minimale, ou négative, de la connaissance de la Parole de Dieu ? Car Barth ne rejette pas seulement les théories positives de la connaissance de la Parole, mais aussi bien les théories négatives :

> Je veux dire que nous ne pouvons pas non plus pousser à l'absurde la thèse opposée, celle des théologiens cartésiens. La force qui devrait leur fermer la bouche n'est pas à notre disposition, et il n'est pas non plus en leur pouvoir de se laisser fermer la bouche. *Car la connaissance de l'impossibilité de connaître la Parole de Dieu en dehors de son effectivité, ne nous est possible que dans cette effectivité même.*[1]

2. Relativement à la question de l'expérience : comment, sur le fond de ce rejet de toute théorie de la connaissance de la Parole de Dieu, affirmer ensuite que cette connaissance est une expérience ? N'y a-t-il pas là une contradiction et la réintroduction, par Barth, d'une théorie de la connaissance de la Parole de Dieu ?

Répondre à ces deux questions implique d'approfondir l'examen du rejet barthien. L'une des façons de le faire est de considérer la thèse opposée, telle que Barth l'identifie chez ses adversaires et en particulier chez ceux qu'il appelle les « modernistes »[2]. Cette thèse tient dans la tendance à fonder anthropologiquement – dans une théorie des possibilités humaines – la possibilité de connaître la Parole de Dieu, et à élaborer de cette manière une théorie de la connaissance de la Parole de Dieu. C'est Schleiermacher, que vise directement une remarque insérée dans ces pages sur la théorie de la connaissance de la Parole de Dieu[3],

1. KD I/1*, §6, p. 191/205-206, tr. mod., nous soulignons (« *Will sagen: wir können auch die der hier vorgetragenen Anschauung entgegengesetzte These der cartesianisch eingestellten Theologen nicht etwa direkt und eigentlich ad absurdum führen und aus den Angeln heben. Die Kraft, mit der ihnen der Mund gestopft werden müßte, steht nicht zu unserer Verfügung und es steht auch ihnen selbst nicht die Kraft zur Verfügung, sich den Mund stopfen zu lassen. Auch die Erkenntnis der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes außerhalb ihrer Wirklichkeit ist nur möglich unter Voraussetzung dieser wirklichen Erkenntnis.* »)

2. KD I/1*, §6, p. 185/199.

3. KD I/1*, §6, p. 186/200.

qui constitue pour Barth le « grand classique du modernisme [*der große reife Klassiker des Modernismus*] »[1]. En sorte que l'étude plus générale du rapport de Barth à Schleiermacher est un passage obligé pour faire la lumière sur cette question, et mieux comprendre le lien entre l'impossibilité d'une théorie de la connaissance de la Parole de Dieu et sa détermination comme expérience.

b. Schleiermacher pour Barth : un problème éthique

Le dialogue avec Schleiermacher marque toute l'œuvre de Barth. Aussi subit-il des métamorphoses au gré des évolutions du théologien. Les suivre toutes n'aurait pas de sens, d'une part parce que, voulant comprendre une thèse de Barth énoncée en 1932, seuls les textes de la période, ceux qui la préparent ou qui s'y rattachent directement, doivent nous intéresser, et d'autre part parce que la question examinée – celle de la fondation anthropologique de la connaissance de Dieu – est tellement centrale dans le rapport de Barth à Schleiermacher qu'elle en constitue probablement une constante. C'est pourquoi nous ne nous interdisons pas de nous référer à des textes bien plus tardifs, tels que la Postface écrite en 1968 pour une anthologie de textes de Schleiermacher, dans la mesure où ils expriment cette constante, ou bien lorsqu'ils se donnent comme explicitement récapitulatifs[2].

1. KD I/1*, §2, p. 35/35. Franz Rosenzweig exprime la même opinion dans *L'Étoile de la rédemption* (1921), tr. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003, p. 148-149 : « Avec Schleiermacher […], tout ce système a trouvé son représentant classique ».

2. Il n'est pas question, dans les pages qui suivent, d'évaluer l'interprétation barthienne de ce qu'aujourd'hui l'on considère être le Schleiermacher « historique ». Le propos n'est autre ici que de comprendre l'une des significations, dans la doctrine de Barth, de son interprétation de Schleiermacher, et cela indépendamment de la valeur absolue de cette interprétation pour rendre compte de la théologie de Schleiermacher. Il n'est pas douteux que l'interprétation barthienne de Schleiermacher soit partielle et même fautive sur bien des points (quoique l'hésitation qu'il ne cesse de montrer à l'égard de ses propres critiques permette aussi de relativiser ces erreurs de lecture). Bruce McCormack, notamment, a montré récemment que Barth avait tendance à lire Schleiermacher au travers du filtre déformant d'Ernst Troeltsch, et qu'en réalité d'importants points communs existaient entre le théologien berlinois et celui de Bâle, y compris sur des questions méthodologiques (voir Bruce McCormack, « *What Has Basel to Do With Berlin ? Continuities in the Theologies of Barth and Schleiermacher* », dans *Orthodox and Modern…*, *op. cit.*, p. 63-88). L'interprétation de Barth n'en est pas moins instructive pour comprendre sa propre pensée.

Quelle est cette constante ? Que Schleiermacher constitue, pour Barth, un *problème éthique*[1]. Cela s'entend en trois sens. D'abord au sens que, pour Barth, l'éthique est ce qui pose fondamentalement problème chez Schleiermacher. Plus précisément, ce qui pose problème est ce que Barth appelle, dès le cours donné à Göttingen en 1923/4, « l'éthicisme [*Ethizismus*][2] de Schleiermacher, le fait que son « orientation fondamentale [*Grundrichtung*] »[3] est éthique. En 1933, dans un cours (publié en 1946) sur l'histoire de la théologie protestante au dix-neuvième siècle, il va jusqu'à affirmer de manière plus nette encore que l'ensemble des conceptions de Schleiermacher concernant « toute sa doctrine sur la nature de la religion et du christianisme, à laquelle on pense d'habitude dès que le nom de Schleiermacher est prononcé, n'est que secondaire et sert de fondement à ce dessein éthique qui est sa préoccupation particulière »[4]. Et la primauté du dessein éthique constitue bien, pour Barth, le *problème* de la théologie de Schleiermacher, en ce qu'il le conduit non seulement à subordonner scientifiquement la théologie à l'éthique comme science des principes de l'histoire, mais plus généralement à interpréter le christianisme non pas à partir de lui-même, mais en fonction d'une visée qui lui est extérieure. Or, et cela est absolument décisif, par ce geste éthiciste Schleiermacher ne se contente pas de se fourvoyer lui-même et quelques disciples, mais ouvre une nouvelle ère[5], celle de l'anthropocentrisme en théologie.

Dans ce rôle, toutefois, que Barth accepte de conférer à Schleiermacher, celui de « *Père de l'Église du XIX^e^ siècle* »[6], se joue déjà un retournement,

1. Nous reprenons dans la suite certains éléments de notre article « Schleiermacher pour Barth : un problème éthique », *Laval théologique et philosophique*, 69, 1, février 2013, p. 63-77.

2. Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung Göttingen, Wintersemester 1923/1924*, GA II.11 [abrégé TS dans la suite], p. 5.

3. TS, p. 65.

4. Karl Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundhert* : *Ihre Geschichte und ihre Vorgeschichte* (1946), TVZ, Zürich, 1994 ; *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, tr. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969 (ThProt dans la suite), p. 242/389 (« *Ich getraue mich zu behaupten, daß seine ganze Religionsphilosophie, also seine ganze Lehre vom Wesen der Religion und des Christentums, an die man bei der Nennung seines Namens zuerst zu denken pflegt, ein Sekundäres, eine Hilfslinie gewesen ist zur Begründung dieses seines eigentlichen, des ethischen Anliegens.* »)

5. *Ibid.*, p. 233.

6. Selon le titre de l'essai de Christian Lülmann, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jarhunderts*, Verlag von J. C. B. Mohr, 1907.

se pose une nouvelle question, qui permet d'entendre en un second sens la manière dont Schleiermacher est, pour Barth, un problème éthique. C'est alors Schleiermacher lui-même, en particulier du fait de sa position dans l'histoire du protestantisme, qui pose à Barth un problème éthique : comment la figure majeure de l'Église protestante au dix-neuvième siècle peut-elle être en même temps la cause de son fourvoiement ? Comment le « respect » et « l'admiration » qu'inspirent à Barth les qualités humaines, intellectuelles et morales, mais aussi religieuses, de Schleiermacher, sont-ils compatibles avec le constat qu'est nécessaire une « révolution théologique »[1] pour le protestantisme ? Comment, en d'autres termes, être l'adversaire d'un tel homme, et d'un tel théologien, sans manquer à la fois à ses devoirs d'homme et de chrétien ? Barth ne perdra jamais ce *scrupule* envers Schleiermacher[2], jusqu'à ce mot de la postface de 1968 :

> La seule consolation sûre qui me reste est celle de me réjouir du temps où, dans le Royaume des cieux qui aura revêtu sa forme à venir, je pourrai m'entretenir abondamment – disons durant quelques siècles – avec Schleiermacher, de toutes ces questions […].[3]

Le problème est redoublé par le fait que la grandeur de Schleiermacher tient moins, apparemment, à la puissance de son intelligence que, justement, à certaines décisions morales. Il y a, notamment, cette indication tardive et paradoxale[4], selon laquelle Schleiermacher, s'il en avait eu l'occasion, n'aurait sans doute pas signé le manifeste des quatre-vingt-treize en soutien à la politique du Kaiser Guillaume II, par lequel se sont compromis les maîtres libéraux de Karl Barth. Paradoxale, car c'est pour Barth une théologie de la culture prenant ses racines dans celle de Schleiermacher qui, si elle n'a pas conduit les théologiens libéraux allemands à signer le manifeste, ne les a pas, du moins, empêchés de le faire. Il y a la déploration de ce que, suivant Schleiermacher sur bien des points, le protestantisme du dix-neuvième siècle a globalement fait l'impasse sur sa doctrine sociale très progressiste[5], et l'admiration de Barth pour des analyses de la société qu'il considère comme visionnaires. Quant à la valeur intellectuelle de Schleiermacher, si elle est bien l'objet de hautes

1. KD I/1*, §2, p. 35/35.
2. *Nachwort*, p. 452 : « Une voix intérieure parlait toujours en sa faveur ».
3. *Nachwort*, p. 463.
4. *Nachwort*, p. 448.
5. Voir TS, p. 76-77 et ThProt, p. 244-245/392.

louanges, elle est elle-même considérée comme une vertu souvent mise sur le même plan que les vertus morales dans le cours de Göttingen :

> Il n'est pas possible d'étudier Schleiermacher sans avoir une forte impression non seulement du grand sérieux de sa *personnalité* morale et scientifique, pas seulement de *l'art* dialectique et systématique déployé dans toutes ses œuvres, presque jusqu'au dernier sermon du dimanche, mais aussi de la grandeur de la *tâche* qu'il s'est fixée et de la *persévérance* virile avec laquelle il a gravi courageusement le chemin jusqu'à la fin, une fois qu'il s'y était engagé.[1]

En 1933 encore, c'est par le *sérieux* (*Ernst*) que Barth caractérise le plus souvent, pour la louer, l'entreprise de Schleiermacher[2]. D'où cette difficulté que l'éthique est, pour Barth, à la fois ce qu'il y a de pire et de meilleur chez Schleiermacher. De pire, parce que c'est bien l'importance attachée à l'éthique qui le conduit à anthropologiser le christianisme. De meilleur, car ce sont toujours ses vertus, y compris intellectuelles, qui font l'admiration de Barth. La difficulté est d'autant plus grande que ces vertus sont louées dans la mesure même où ce sont elles qui permettent à Schleiermacher d'obtenir, de manière calamiteuse selon Barth pour la théologie protestante, un plein succès dans son entreprise d'anthropologisation du christianisme. Comment comprendre ce paradoxe ?

Le reproche d'éthicisme, adressé par Barth à Schleiermacher, ne va pas de soi, en particulier dans le contexte des années 1920. Il s'oppose à la lecture critique d'Emil Brunner[3], qui voit le principe de la pensée

1. TS, p. 6 (« *Man kann sich ja unmöglich mit Schleiermacher beschäftigen, ohne einen starken Eindruck zu bekommen nicht nur von dem großen Ernst seiner sittlichen und wissenschaftlichen* Persönlichkeit*, nicht nur von der dialektisch-systematischen* Kunst*, die in allen seinen Darbietungen fast bis auf die letzte Sonntagspredigt entfaltet ist, sondern auch von der Größe der* Aufgabe*, die er sich gestellt, und von der männlichen* Beharrlichkeit*, mit der er seinen einmal betretenen Weg tapfer zu Ende gegangen ist.* »)

2. Le sérieux de Schleiermacher est ainsi opposé à la « légèreté » de Troeltsch.

3. ThProt, p. 242 : « C'est pourquoi nous prenons en mauvaise part le procédé de Brunner qui, déjà en appelant son livre *Die Mystik und das Wort*, ne tient pas compte de ce qui constitue vraiment le centre de la pensée de Schleiermacher et sert de base à ses travaux décisifs [*So ist es Brunner aufs schwerste übel zu nehmen, daß er schon durch den Titel seines Buches* Die Mystik und das Wort *bei Schleiermacher gerade nicht da angeklopft hat, wo er eigentlich zuhause war, und von wo aus er auch entscheidend gewirkt hat*] ». Barth est déjà de cet avis en 1924 dans sa recension du livre de Brunner. Voir « Brunners Schleiermacherbuch », dans GA III. 19, p. 416 : « *Könnte man nicht ernst-*

de Schleiermacher dans le mysticisme, c'est-à-dire dans une recherche intérieure de l'identité entre l'homme et Dieu. Barth reconnaît toute l'importance du thème mystique chez Schleiermacher. Il est notamment à l'œuvre, selon lui, dans la doctrine des trois formes du discours dogmatique[1]. Cette doctrine conduit en effet à évacuer la vérité de deux formes accessoires du discours théologique, les affirmations sur le monde d'une part et sur Dieu d'autre part, et à rabattre l'essentiel de la dogmatique sur la description du sentiment pieux. Est ainsi valorisé à l'extrême le sentiment muet, jusqu'à devenir le lieu de la vérité, par-delà ou avant toute élaboration rationnelle[2]. Toutefois ce thème mystique, qui impliquerait aussi une dévalorisation de l'action extérieure, n'est pour Barth ni exclusif, ni premier[3]. C'est très clair en 1933, où le mysticisme de Schleiermacher n'est plus interprété que comme l'un des *moyens* au service de sa fin éthique :

> Je voudrais chercher ici, dans cette orientation « éthiciste », le sens véritable du caractère *non dogmatique*, voire antidogmatique, anti-intellectuel, et antididactique de la théologie de Schleiermacher.[4]

Pourquoi une telle différence de perspective ? Sans doute en raison de l'attention particulière portée par Barth à la prédication de

lich die These vertreten, daß Schleiermacher »im Grunde« eben doch nicht »Mystiker«, sondern Ethiker – neuprotestantisch-aktivistischer Ethiker gewesen sei ?! »

1. Voir Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, KGA, I.7, 1, §30, p. 103-108.

2. TS, p. 374 : « Nous comprenons maintenant pourquoi dans la *Weinachtsfeier* la musique était devenue supérieure au discours et la dévotion silencieuse supérieure aux deux. […] À mon avis, c'est le mysticisme agnostique de Schleiermacher qui se manifeste dans cette doctrine des trois formes [du discours théologique] [*Wir begreifen jetzt, warum in der Weihnachtsfeier das Musizieren über das Reden gestellt wird und die stumme Andacht über beide. Alle Äußerung des Gefühls ist eben nur Darstellung, sie kann auch unterbleiben. Und wenn es dazu kommt, so ist das Reden minderen Rechtes und minderer Würde. Und wenn geredet wird, daß doch das Gefühl ja nicht über den Umkreis eines Versuchs, sich selbst darzustellen, hinausgehe! Es ist m.a.W. Schleiermachers mystischer Agnostizismus, der in dieser Lehre von den drei Formen zur Auswirkung kommt*] ». Soulignons l'association opérée par Barth entre la mystique et le silence : nous aurons à y revenir.

3. En 1924, dans sa recension, Barth souligne l'importance de l'apologétique.

4. ThProt, p. 243/390 (« *Ich möchte hier, in dieser ethizistischen Richtung, auch den eigentlichen Grund des im üblichen Sinn gesagt* undogmatischen*, ja antidogmatischen, anti-intellektualistischen, anti-lehrhaften Charakters der Schleiermacherschen Theologie suchen.* »)

Schleiermacher[1] : celle-ci occupe la première et la plus grande partie du cours de 1923/4, et c'est à sa lumière que sont interprétés les textes académiques[2]. Or, de cette prédication se dégage, selon Barth, une ambition principale :

> On pourrait bien dire que le texte du dernier sermon de Nouvel an : « Que la *paix* soit avec vous » [Jn 20, 19], caractérise tout l'enseignement de Schleiermacher à cette époque (et peut être pas seulement à cette époque). […] L'unité de ce qui est divisé, la réconciliation de ce qui est opposé, la communion entre ceux qui diffèrent – cela semble être (d'abord en un sens très général) le souci qui le motive ultimement.[3]

C'est donc la paix, comprise *in fine* comme la dissolution de toutes les antithèses, qui constitue la visée principale de Schleiermacher. Il s'agit pour lui de dépasser les antagonismes tant nationaux ou sociaux que familiaux, universitaires ou religieux[4]. Le christianisme est la force historique qui mène vers ce dépassement et le Christ, son fondateur, l'incarnation de cette synthèse[5]. Or, pour Barth, il « était clair que même

1. On pourrait cependant poser la question : qu'est-ce qui autorise un tel procédé ? En interprétant la doctrine de Schleiermacher à partir de textes dont l'ambition n'est pas théorique mais pastorale, Barth n'introduit-il pas un biais dans la lecture de Schleiermacher qui rend inévitable le reproche d'éthicisme ? Les raisons données par Barth (TS, p. 10-12) sont plutôt convaincantes : l'importance de la tâche pastorale aux propres yeux de Schleiermacher ; la plus grande *loyauté* qu'il peut y avoir, en tant qu'adversaire de Schleiermacher, à examiner d'abord la manière dont il se présente lui-même. Il y a toutefois une autre raison, sur laquelle nous reviendrons, qui tient à la conception barthienne de la théologie et à l'interprétation générale du geste de Schleiermacher.

2. Pourtant, il est vrai que c'est seulement dans le cours de 1933 que se dégage de manière aussi nette l'idée de faire de l'éthicisme le principe déterminant. Au début du cours de 1923-4, en tout cas, il y a encore une hésitation : le rejet de l'antithèse est déjà le plus frappant, mais le rejet du discours sur Dieu est le plus décisif. Toutefois, ce rejet est immédiatement lié par Barth à la question des conflits religieux.

3. TS, p. 26-27 (« *Man darf wohl sagen, daß das Textwort jener letzten Neujahrspredigt:* »Friede *sei mit euch!*« *[Joh. 20, 19] bezeichnend ist für das Ganze der Lehre, die Schleiermacher in jenen (und vielleicht nicht nur in jenen!) Jahren vorgetragen hat. Weniger für die Stimmung des Predigers, denn die ist auf weite Strecken, besonders in den Frühpredigten, kritisch-polemisch bis zur Grenze einer gewissen Gereiztheit, als für die Absicht und den gedanklichen Gehalt dieser Verkündigung. Zusammensein des Entzweiten, Ausgleich des Widerstrebenden, Gemeinschaft zwischen den Verschiedenen, das ist (Alles zunächst im allgemeinsten Sinn verstanden) das Anliegen, das ihn letztlich zu bewegen scheint.* »)

4. TS, p. 15-16.

5. TS, p. 31-32.

Schleiermacher ne pouvait pas trouver tel quel, dans la Bible, son Christ, le Christ de la synthèse »[1]. Il devait pour cela mener une « lutte acharnée [*gewaltigen Ringens*] »[2] avec la Bible, caractéristique selon lui du rapport de Schleiermacher à l'Écriture. Barth y voit un signe de ce que la connaissance de la Parole de Dieu n'est pas pour Schleiermacher la fin de la théologie, mais au contraire l'un des moyens pour elle de réaliser une fin qui lui est extérieure, relative à la situation historique, culturelle et existentielle du théologien, à sa « passion pour la médiation, l'accord et l'extinction de toutes les passions »[3]. Et c'est cela que signifie d'abord l'éthicisme de Schleiermacher : le fait que dans la théologie, « pour lui, il ne s'agit pas de la doctrine […], mais il s'agit de la vie »[4]. Le fait, donc, que la théologie n'est pas d'abord considérée comme une *théorie*.

Il y a une seconde dimension de l'éthicisme de Schleiermacher, qui ne concerne plus le rapport de la connaissance à la vie, mais la place de la théologie dans le système de la connaissance. Cette dimension peut elle-même être décrite sous deux aspects.

En premier lieu, la théologie n'est pas, pour Schleiermacher, une science spéculative mais une science positive, c'est-à-dire au bout du compte une science dont l'unité tient à sa fin pratique, celle de la direction de l'Église[5], et dont l'existence est assurée par l'État, étant liée à certains de ses besoins essentiels[6]. En cela, elle est semblable à la médecine (orientée vers l'activité du corps humain) ou au droit (orienté vers l'activité de l'État) plus qu'aux mathématiques ou à la physique. Tel est le premier aspect de la dimension théorique – par opposition à la dimension existentielle évoquée ci-dessus – de l'éthicisme de Schleiermacher. Il en appelle immédiatement un second. Car ainsi considérée, dans son unique rapport à la réalité historique de l'Église et de l'État, la théologie n'a aucun lien au savoir absolu. Et pourtant, Schleiermacher ne la

1. TS, p. 35.

2. TS, p. 36. Barth utilise ici cette expression pour critiquer le rapport de Schleiermacher à la Bible. Non pas, toutefois, que le rapport du théologien à l'Écriture doive ou même puisse être en général simple ou apaisé, puisque la Bible reste pour Barth, en tant que témoignage de la révélation, un principe critique.

3. TS, p. 79.

4. ThProt, p. 242/389 (« *Ihm geht es nicht um Lehre, auch nicht um seine besondere Lehre oder um seine besondere Lehre nur um des Zweckes willen, den er damit verfolgt, ihm geht es um das Leben.* »)

5. TS, p. 252.

6. TS, p. 254.

considère pas comme un savoir strictement empirique, et elle entretient bien une certaine relation avec la vérité exprimée dans le système de la science. Elle y est liée de manière « critique » dans la théologie philosophique, qui vise notamment à confronter la réalité historique du christianisme à « une idée de la religion et de l'Église »[1]. Or, cette idée générale, elle, appartient bien au système du savoir, en tant qu'elle est l'objet d'une science spéculative au sens strict : l'éthique, c'est-à-dire la science des principes de l'histoire. C'est la raison pour laquelle Barth peut constater que la théologie pour Schleiermacher, science positive, est fondée, pour autant qu'elle soit fondée scientifiquement, dans la science pure qu'est l'éthique[2]. C'est le second aspect de la dimension théorique de l'éthicisme de Schleiermacher. Or, la théologie philosophique, dans sa tâche la plus générale de confrontation du christianisme historique avec l'idée de religion, est nommée par Schleiermacher apologétique[3]. Et c'est là que s'établit le point de contact entre la dimension théorique et la dimension existentielle de l'éthicisme de Schleiermacher, et que se dévoile la dépendance de la première à l'égard de la seconde. Car la position d'apologète est précisément celle qui correspond selon Barth à la posture existentielle fondamentale de Schleiermacher, celle qu'il prend dès son entrée en théologie avec ses *Discours* sur la religion : celle du médiateur,

1. TS, p. 265. Voir Friedrich D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref Exposé*, tr. B. Kaempf et P. Bühler, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 31.

2. *Ibid*., §32. Cela ne veut d'ailleurs pas dire qu'elle soit uniquement fondée scientifiquement, puisqu'il y a bien une part de contingence dans le christianisme pour Schleiermacher. Or la théologie ne pourrait être entièrement fondée scientifiquement que si elle était déductible sans reste de l'éthique comme science des principes de l'histoire, et donc était nécessaire. C'est là un point qui sépare nettement Schleiermacher de Hegel, et Barth le lui reconnaît : « Contrairement aux grands idéalistes Schleiermacher a vu que le christianisme n'était pas une vérité universelle et abstraite qui pouvait être obtenue par abstraction, mais une chose contingente et hautement spécifique [*Schleiermacher hat im Gegensatz zu den großen Idealisten gesehen, daß das Christentum keine abstrakte und durch Abstraktion zu gewinnende Allgemeinwahrheit, sondern eine kontingente Größe, ein Specialissimum ist*] » (TS, p. 308). Toutefois, au lieu de fonder la théologie sur la révélation et donc sur une vérité supérieure à celle de la théologie, il la fonde sur l'expérience historique, c'est-à-dire sur une vérité *inférieure*. Au bout du compte, Schleiermacher est donc dans une position qui pour Barth est à la fois meilleure et pire que celle des idéalistes ; meilleure parce qu'il reconnaît que la vérité du christianisme n'est pas déductible absolument d'un principe supérieur, mais pire parce qu'en abandonnant la nécessité déductive il semble abandonner la question de la vérité du christianisme tout court, sur laquelle au moins les idéalistes sont inflexibles.

3. TS, p. 267.

de « l'homme de confiance du parti adverse »[1], apte à mener des « négociations parlementaires un drapeau blanc à la main »[2]. Avec cette image du drapeau blanc, réapparaît le thème essentiel du Schleiermacher de Barth, celui de la paix. La boucle est ainsi bouclée autour de la dimension que nous avons dite existentielle de l'éthicisme de Schleiermacher, qui selon Barth commande son éthicisme théorique[3].

Toutefois, bien que ces deux dimensions, théorique et existentielle, de l'éthicisme de Schleiermacher soient liées au point que l'une commande l'autre, leur sens est contradictoire. En effet, dans sa dimension existentielle, l'éthicisme signifie l'inscription de la réflexion théologique de Schleiermacher dans un projet d'existence, et inscrit son refus théorique des antithèses[4], ainsi que son identification du christianisme à la culture la plus haute, dans la perspective de son souci d'être un chrétien *et* un homme moderne[5]. La doctrine de Schleiermacher est alors une réponse à la question éthique fondamentale : « que devons-nous faire ? »[6]

Cette question n'est d'ailleurs pas une question parmi d'autres mais, puisque vivre signifie, pour nous, agir, elle est une question qui nous est

1. ThProt, 248.

2. TS, p. 438.

3. Voir ThProt, p. 242/389 : « Qu'il ait scientifiquement subordonné la théologie à l'éthique ne fait qu'illustrer cet état de chose [*Daß er die Theologie wissenschaftstheoretisch eben der Ethik untergeordnet hat, ist nur ein Ausdruck dieses Sachverhaltes*]. »

4. TS, p. 349. Voir ThProt, où les choses sont toujours dites de manière plus tranchée, p. 255/405 : « Or, justement ce qu'il appelle, en chaire et dans la politique ecclésiastique, la paix, coïncide avec le principe suprême, formel et matériel, de sa doctrine philosophique [*Eben das, was er auf der Kanzel und in der Kirchenpolitik den Frieden nennt, fällt nun aber sachlich zusammen mit dem letzten und höchsten Formal- und Materialprinzip auch seiner philosophischen Lehre*] ». Et TS, p. 85 : « Dans cette guerre contre toute excitation religieuse, contre tout ou bien… ou bien, Schleiermacher attaque finalement toute *tension* réelle, toute *crise* [*In diesem seinem Kampf gegen die religiöse Aufregung, gegen alles Entweder-Oder geht Schleiermacher endlich zu einer Bestreitung aller wirklichen Spannungen, aller Krisis über*]. »

5. ThProt, p. 239/386 : « Il veut à tout prix […] être un homme moderne, comme il veut être un théologien chrétien [*Er will unter allen Umständen - wir dürfen nicht entscheiden wollen, ob mit gleichem oder gar mit größerem, aber jedenfalls mit ähnlichem Ernst wie christlicher Theologe, so auch moderner Mensch sein*]. »

6. Karl Barth, « Le problème éthique à l'heure actuelle [*Das Problem der Ethik in der Gegenwart*] » (1922), dans *Parole de Dieu et parole humaine*, tr. P. Maury et A. Lavanchy, Paris-Genève, « Je sers » - Labor, 1933 (désormais PDPH) / GA III.19, p. 159/105.

toujours déjà posée, elle est la question même de notre existence[1]. En même temps tout se passe comme si les moyens mis en œuvre dans la réponse à cette question, et qui constituent cette fois les deux aspects (la visée pratique de la théologie et sa fondation dans l'éthique comme science de l'histoire) de la dimension que nous avons dite théorique de l'éthicisme de Schleiermacher, avaient, eux, pour conséquence de recouvrir le lien entre la théologie et la question éthique, et de masquer le problème dans lequel s'inscrit la théologie.

Nous le disions : pour mener à bien son œuvre de pacification entre le christianisme et la culture, Schleiermacher se présente en apologète. Et le propre de l'apologète, justement, est de faire abstraction de sa situation existentielle particulière, celle de chrétien, et de descendre « de la chaire pour parlementer avec la communauté qui se transforme en public »[2]. L'apologète n'accomplit sa tâche qu'en parlant non pas *depuis* le christianisme, mais à propos du christianisme, depuis l'extérieur. Et il ne peut en parler que comme de n'importe quel autre objet, et précisément pas comme du problème de son existence. Cette position d'extériorité se

1. « Le problème de l'éthique à l'heure actuelle », PDPH, p. 161/106 : « Une vie qui serait autre chose que notre activité, nous n'en aurions aucune conscience ; ce ne serait pas notre vie. Mais voici, toute activité est soumise à la question qu'implique son but, celle de son sens et de sa loi, celle de sa vérité [*Leben, das etwas anderes wäre als unser Tun, wäre uns schlechthin unanschaulich; es wäre nicht unser Leben. Alles Tun aber steht unvermeidlich unter der mit seinem Zweck gesetzten Frage nach seinem Sinn und Gesetz, nach seiner Wahrheit*]. »

2. ThProt, p. 247/395 (« *steigt zunächst von der Kanzel wieder herunter, um mit der für diesen Augenblick in ein Publikum sich verwandelnden Gemeinde zu parlamentieren* »). A la figure du prédicateur qui descend de sa chaire pour parlementer en terrain neutre, il faut opposer celle de l'archevêque Anselme de Cantorbery, qui n'a « jamais songé, même en passant, à abandonner sa chaire épiscopale pour permettre un dialogue de ce genre [*als ob der Erzbischof von Canterbury zum Zweck solchen Gesprächs seine cathedra auch nur vorübergehend zu verlassen gedächte*] » (Karl Barth, *Saint Anselme. Fides Quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu* (1931), tr. J. Corrèze, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 54 / *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis für die Existenz Gottes,* 1931, GA II.13, 1981, p. 60 [désormais FQI] et dont la solidarité de théologien avec « l'enfant du monde [*Weltkind*] » ne repose pas sur « le fait que le premier est allé dans la rue ou dans un lieu public pour rencontrer le second, mais [sur] le fait que le premier est décisé à parler au second, où qu'il se trouve, sur le terrain de la théologie [*Der anselmische Beweis findet statt unter Voraussetzung einer Solidarität zwischen dem Theologen und dem Weltkind, die nicht dadurch zustande gekommen ist, daß jenersich zu diesem auf die Gasse bzw. in einen allgemeinen Debattiersaal begeben hat, sondern dadurch, daß jener zu diesem, wo und wie er es auch vorfinde, als zu einem mit ihm im Räume - jedenfalls der Theologie Befindlichen zu reden entschlossen ist*]. »

retrouve, selon Barth, à tous les moments de la carrière scientifique de Schleiermacher. L'Introduction[1] de la *Glaubenslehre* commence, en tant qu'essai de théologie philosophique et selon les principes du *Bref exposé*, « à un point situé au-delà du christianisme »[2], dans l'éthique entendue comme la partie du système de la science consacrée aux principes de l'histoire. C'est depuis ce point de vue, celui du système du savoir, point de vue universel et donc, précisément, hors de tout point de vue, que Schleiermacher veut justifier la théologie – ou plus exactement la possibilité de la théologie[3] –, comme la science de cette détermination particulière et contingente du concept éthique de religion qu'est la religion fondée par le Christ. Une telle justification a pour effet paradoxal – paradoxal si l'on considère sa source qui justement est existentielle – de *neutraliser* la théologie du point de vue existentiel. Celle-ci n'est plus à comprendre dans le cadre de la réponse d'un homme – ou d'une Église – à la question de son existence, mais comme une possibilité dans le système universel du savoir.

Pourtant, le fait que la théologie demeure, du point de vue du système du savoir, une possibilité contingente, ne constitue-t-il pas une reconnaissance de son lien à la situation existentielle du théologien ? Il est certain que la doctrine de Schleiermacher, résistant à l'idéalisme[4], ancre la théologie dans une situation historique déterminée et semble poser directement la question éthique, celle du devoir être. La théologie est l'étude, et l'étude en vue de sa direction, de cette forme spécifique et contingente de communauté religieuse dans laquelle se trouve le théologien, en l'occurrence le christianisme évangélique. Et malgré cela, à bien y regarder, sa doctrine aurait plutôt tendance à recouvrir la question éthique qu'à l'assumer. Au lieu de poser la question du devoir être, les différentes branches de la théologie la dissimulent.

La théologie philosophique se révèle incapable, selon Barth, de justifier la supériorité absolue d'une forme de christianisme sur une autre, et même du christianisme sur les autres religions[5]. Il doit y être question, pour le théologien, de déterminer les spécificités de la communauté

1. ThProt, p. 246/396, cf. TS, p. 437
2. TS, p. 376
3. Puisque le rapport de la théologie à l'éthique est un rapport critique, et que le christianisme n'est pas déductible linéairement du concept de communauté religieuse.
4. TS, p. 308 ; p. 49, n. 2
5. TS, p. 270-271

religieuse à laquelle il appartient. Il s'engage alors dans une apologétique (détermination de la spécificité de sa communauté religieuse) et une polémique (dénonciation des déviances possibles par rapport à cette spécificité)[1]. Barth note toutefois que, relativement à l'idée, sur laquelle la théologie philosophique se fonde, de communauté religieuse en général, aucune communauté historique particulière ne peut être considérée comme plus adéquate. Schleiermacher recommande qu'aucune communauté chrétienne ne s'imagine détentrice de tout le christianisme. Barth fait remarquer que le christianisme en général ne saurait non plus se prévaloir de la vérité. Ultimement, l'apologétique et la polémique n'ont de pertinence que de l'intérieur de la communauté religieuse en question, et elles conduisent à « s'en tenir à la question de Pilate : Qu'est-ce que la vérité ? »[2]

La théologie historique, laissée à elle-même, ne peut être qu'une description d'états de fait sans signification normative, contrairement à ce qu'elle pourrait devenir si, dans une perspective dialectique, comparée à l'idée d'une « vérité suprême », elle contribuait à une « critique chrétienne de l'Église »[3].

Quant à la théologie pratique, c'est là que l'on s'attendrait à retrouver la question éthique. C'est là, pourtant, qu'elle est le mieux escamotée. En effet, la théologie pratique ne se contente pas de négliger la question éthique, mais elle la désamorce complètement en lui substituant une question technique dans laquelle la fin s'identifie au moyen, la direction spirituelle, qui est dite à la fois le but que la théologie pratique doit faire rechercher à l'Église, et le moyen pour l'atteindre[4]. Dans ces conditions, c'est la question même de la fin qui disparaît, et seules subsistent les questions techniques sur les manières de diriger les esprits.

Toute la doctrine schleiermacherienne de la théologie, éthiciste en ce sens qu'elle fonde la théologie dans l'éthique comme science spéculative, et en même temps réduit, selon Barth, la valeur de la théologie à son efficacité pratique, nie donc ce dont pourtant elle résulte directement : l'éthicisme au sens de l'inscription de la doctrine théologique dans un

1. Les termes d'apologétique et de polémique sont ici employés dans le sens technique que leur donne Schleirmacher dans la *Kurze Darstellung* (§39-40) et qui ne correspond pas exactement à leur usage courant.
2. TS, p. 271
3. TS, p. 292
4. TS, p. 299

projet existentiel, comme réponse, justement, à la question éthique du devoir être.

Ne pourrait-on pas, du coup, définir de manière plus unitaire l'éthicisme de Schleiermacher par ce mouvement de renversement et de refoulement ? Ce ne serait pas, alors, l'ancrage existentiel de sa théologie qui serait visé en tant que tel, comme si une théologie pouvait s'élaborer ailleurs que dans le cadre du problème de l'existence. Ce ne serait pas non plus la trop grande place que prendrait dans la théologie la situation historique de l'Église : la théologie comme *fonction de l'Église*, c'est au contraire ce vers quoi Barth s'oriente de manière de plus en plus nette jusqu'aux prolégomènes de 1932. Enfin, le terme d'éthicisme n'incriminerait même pas directement la fondation négative de la théologie dans la science que Schleiermacher appelle éthique : avec l'apport de la notion de révélation Barth eût pu, dit-il, s'en accomoder[1]. Il ferait plutôt porter un soupçon général sur la présence obsédante de l'éthique dans la doctrine de Schleiermacher, qu'il s'agisse de l'éthique comme science spéculative, de l'éthique comme morale chrétienne ou de l'éthique comme souci de la direction de l'Église. Une telle multiplication des références à l'éthique ne cache-t-elle pas un oubli de la question éthique fondamentale ? Comme l'autoritarisme, qui signale une perte d'autorité, et l'activisme une impuissance, l'éthicisme pointe en fait vers un recouvrement[2], dans la doctrine de Schleiermacher de la *dimension*

1. TS, p. 308

2. Se fait maintenant jour la raison la plus décisive pour laquelle Barth commence, en 1923, l'étude de Schleiermacher par celle de sa prédication. Si l'éthicisme de Schleiermacher est un recouvrement de la dimension éthique de la théologie – de la théologie comme réponse au problème éthique « que devons-nous faire ? » –, alors il faut, pour exhumer cette dimension, pour découvrir ce qui est recouvert, aller chercher les textes – sermons, mais aussi lettres – où Schleiermacher se confronte concrètement au problème de l'existence. On peut lire dans cette perspective les deux arguments de Barth pour son recours aux sermons de Schleiermacher : d'abord, une forme de principe de charité dans l'interprétation, qui aurait obligé Barth, de par sa position singulière vis-à-vis de Schleiermacher et son hostilité a priori, à le considérer tel qu'il se présente lui-même, et dans sa maturité (TS, p. 8-10). Ensuite, le fait que Schleiermacher lui-même se considère d'abord comme un pasteur (TS, p. 10-11). C'est-à-dire que la considération des sermons permet de rester attentif à une chose qui, si l'on s'en tenait à l'étude de ses œuvres théoriques, pourrait passer inaperçu, à savoir le fait que Friedrich Daniel Schleiermacher est d'abord un théologien, un homme concerné au premier chef par la théologie, concerné par la nécessité existentielle de dépasser l'opposition entre sa condition de théologien et sa condition d'homme moderne. En sorte que l'interprétation de Schleiermacher à partir des sermons permet d'éviter la conclusion de Brunner qui,

éthique de la théologie, c'est-à-dire du fait que la connaissance théologique concerne immédiatement l'existant.

Et que veut dire, pour Barth, que la théologie soit *immédiatement éthique* ? Cela s'éclaire quand on considère la manière dont il envisage, à partir de 1922[1], le « problème de l'éthique »[2]. Il ne conçoit pas alors l'éthique comme un problème local de la théologie mais, au contraire, insiste sur le fait que c'est la théologie qui est incompréhensible indépendamment du problème de l'éthique. Non pas comme si la théologie pouvait être déduite du problème éthique, ou comme si elle se présentait comme une de ses solutions possibles. La théologie doit se penser *comme problème éthique* :

> Le problème de l'éthique c'est : rappeler et inculquer expressément que le sujet d'un tel entretien [théologique] n'est pas une objectivité, n'est pas un monde supérieur ou un arrière-monde, n'est pas une métaphysique, n'est pas une somme d'expériences psychologiques, n'est pas un abîme transcendant, mais bien la vie de l'homme […].[3]

rejetant Schleiermacher du côté de la mystique comme Barth aurait pu le rejeter du côté de la philosophie – c'est-à-dire du côté de ce qui peut sembler premier dans ses œuvres théoriques –, croit pouvoir en finir avec lui. Interpréter Schleiermacher par ses sermons, c'est donc rendre justice à son ambition théologique. Justice à double tranchant, puisque si cela oblige à le prendre au sérieux, cela permet aussi de l'accuser au nom même de la tâche théologique, du problème éthique qui constitue la théologie, à l'aune de laquelle, croit Barth, sa doctrine peut être considérée comme une « corruption » [*Entartung*] (TS, p. 461) de la théologie.

1. ER 2, « Le problème de la morale (*Das Problem der Ethik*) », p. 404/410

2. Dans les pages qui suivent, nous utilisons pour expliciter la position de Barth le vocabulaire de la deuxième édition de son *Épître aux Romains*. Barth emploiera de moins en moins ce vocabulaire, en particulier tout ce qui rappelle de manière trop nette le néokantisme. Toutefois sa position fondamentale concernant les rapports entre théologie et éthique reste la même. Elle s'exprimera seulement dans un vocabulaire qui lui sera plus propre, comme dans la conférence sur « Le premier commandement comme axiome théologique » (« *Das erste Gebot als theologisches Axiom* » [1933], dans Karl Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon-Zürich, EVZ, 1957, p. 131 spécialement).

3. ER 2, p. 404/410, tr. mod. (« *Das Problem der Ethik bedeutet die ausdrückliche Erinnerung und Einschärfung, daß der Gegenstand solchen Gesprächs keine Objektivität, keine Über- oder Hinterwelt, keine Metaphysik, kein Schatz seelischer Erlebnisse, keine transzendente Untiefe ist, sondern das bekannte Leben des Menschen in Natur und Kultur und zwar dieses Leben, sofern es gerade der solches Gespräch Führende selber von Minute zu Minute höchst notwendiger- und handgreiflicherweise zu leben hat und tatsächlich irgendwie lebt.* »)

La question éthique, question à laquelle l'homme ne peut échapper puisque sa vie même est action, la question de ce qu'il doit faire, en tant même qu'elle perturbe la discussion théologique[1] – qu'elle la perturbe tant de l'intérieur, dans les conflits entre théologiens sur ce qu'il faut faire, que de l'extérieur, par les questions posées au théologien par sa situation –, cette question rappelle l'impossibilité *pour nous* de prendre Dieu pour objet, et que la théologie ne parle de Dieu que pour autant qu'il est avec nous en *relation*[2], et que tout ce qu'elle dit de Dieu concerne donc *immédiatement* notre action :

> Nous avons parlé des « compassions de Dieu », grâce, résurrection, pardon, esprit, élection, foi… ; c'est, diversement réfractée, toujours la même lumière de la lumière incréée. C'est essentiellement le problème de l'éthique, ce sont essentiellement les questions : Comment pouvons-nous vivre ? Qu'avons-nous le devoir de faire ? Et non une étrange envie de choses lointaines ou de la pensée en soi, qui nous ont amenés à tourner, sans cesse, notre regard vers ce point invisible, vers cette lumière inaccessible.[3]

Le problème éthique rappelle ce fait : nous ne connaissons Dieu que dans la mesure où il est en relation avec nous, et tous nos concepts dogmatiques concernent immédiatement l'action. Dans les termes de 1932 : nous ne connaissons Dieu que dans la mesure où il détermine l'existence de l'homme. Il rappelle donc que l'objet spécifique de la connaissance théologique est d'abord un objet… d'*expérience*. C'est bien, en effet, le concept d'expérience qui désignera en 1932 cette sphère de

1. Et pas seulement la discussion théologique mais : « Toute vérité générale et théorique se situe donc dans la parenthèse de la question éthique [*Alle allgemeine oder theoretische Wahrheit, von der Wahrheit, daß zwei mal zwei vier ist, bis zu der kühnsten, allenfalls erreichbaren Erkenntnis höherer Welten, steht, so klar und gewiß sie in sich selbst sein mag, in der Klammer der Frage, ob mein Existieren und also mein Handeln und also auch mein θεωρε ν teil hat an der Wahrheit grundsätzlich anderer, höherer Ordnung, an der Wahrheit des Guten, also in der Klammer der ethischen Frage*] » (E 1, p. 79/105).

2. ER 2, p. 405/411.

3. ER 2, p. 406/412-3 (« *Von den »Erbarmungen Gottes« haben wir geredet, von Gnade, Auferstehung, Vergebung, Geist, Erwählung, Glaube - in vielen verschiedenen Brechungen immer dasselbe Licht vom unerschaffenen Lichte. Durchaus das Problem der Ethik, durchaus die Frage: Wie können wir leben? Was sollen wir tun? und nicht eine seltsam Lust an abgelegenen Dingen oder am Denken an sich hat uns dazu geführt, unsern Blick immer wieder jenem unanschaulichen Blickpunkt, jenem Lichte, da niemand zukann, zuzuwenden.* »)

l'existence humaine et de sa détermination[1], cette sphère qui concerne l'homme au premier chef et dans laquelle émerge la question éthique, la question de ce qu'il doit faire.

Mais – et c'est cela qui distingue Barth des pensées libérales – inversement, la théologie radicalise le problème éthique, en le privant de toute solution. Car la relation sur laquelle se fonde la théologie n'est pas une relation directe, mais une « ligne brisée », et brisée sur un point précis : la Croix, qui signifie l'extension infinie de la crise, la mise en doute de toute action humaine, et la remise entière de l'initiative à Dieu. En sorte qu'il est contradictoire de fonder sur cette relation des principes simples, et de réduire comme les libéraux les formules théologiques à des mots d'ordre pour l'action. La théologie est nécessairement intellectualiste et apparemment abstraite, mais c'est *en cela* qu'elle concerne l'existence :

> Si ses voies étaient plus directes, moins brisées, plus faciles à dominer du regard, ce serait là le signe le plus certain qu'elles passent à côté de la vie, autrement dit à côté de la crise où se trouve cette vie-ci.[2]

Dans sa dimension immédiatement éthique, la théologie n'apporte donc aucune solution au problème éthique, mais au contraire le constitue comme véritable problème, c'est-à-dire comme problème insoluble, et la notion d'expérience est le nom de ce problème (humainement) insoluble que manifeste la théologie.

Le mouvement de radicalisation du problème éthique qui s'opère dans la théologie ne s'arrête pas là. Si la vie est tout entière en crise, comment la théologie – y compris une telle théologie dialectique – pourrait-elle s'extraire de la crise ? Elle ne le peut pas : le soupçon pèse sur la théologie, comme sur tout acte humain, de n'être *qu*'humaine, et que la croix sur laquelle elle se fonde ne soit pas la croix du Christ c'est-à-dire de Dieu lui-même, mais une croix faite de mains d'hommes, pourrait-on dire, un symbole religieux parmi d'autres[3]. Le problème de

1. KD I/1*, §6, p. 192/206 : « C'est précisément cette détermination de l'existence de l'homme connaissant que nous appelons expérience [*Eben diese* Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen *nennen wir Erfahrung*]. »

2. ER 2, p. 405/411 (« *Einfach, direkt und eindeutig ist immer nur die Oberfläche einzelner Erscheinungen, nie und nirgends aber ihre Tiefe, ihr Zusammenhang, die Krisis, in der sich alles Erscheinende befindet, die Realität, von der es Zeugnis gibt.* »)

3. Voir « La Parole de Dieu, tâche de la théologie [*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*] » (1922), PDPH, p. 212/166.

l'éthique, en d'autres termes n'épargne pas le théologien et l'oblige à un ultime retournement :

> Paradoxalement, c'est précisément la revendication des événements de la vie quotidienne qui se déploient autour de l'acte conceptuel et à côté de lui, qui nous dit que l'entretien sur Dieu n'a pas lieu par amour pour cet entretien, mais bien par amour pour Dieu. De même que penser à Dieu trouble tout être, tout avoir et tout acte de l'homme, de même le problème de la morale doit nécessairement troubler cet entretien, afin de lui rappeler son objet, l'abolir, afin de lui donner sa relation appropriée, le tuer, afin de le rendre vivant.[1]

Le problème de l'éthique (la théologie comme expérience) – qui n'est formulé dans toute son acuité que par la théologie – ne détermine pas seulement la forme du discours théologique, il met aussi en crise la nature de la connaissance portée par ce discours, en marquant son caractère indirect, à savoir le fait qu'en dernier ressort, l'effectivité de la connaissance théologique ne dépend pas du théologien. L'idée est déjà présente dans le cours sur Schleiermacher, *via* la critique de sa tentative de fonder la théologie sur un système des sciences pour asseoir avec certitude sa validité :

> Schleiermacher voulait de toute évidence donner *plus* qu'une théologie du Saint-Esprit, comme si la théologie pouvait et devait être *plus* que cela.[2]

Schleiermacher aurait oublié, en d'autres termes, que la théologie n'était possible que comme prière[3]. Ou, dans le vocabulaire de 1933, que l'axiome sur lequel elle se fondait n'était précisément pas

1. ER 2, p. 406/412 (« *Paradoxerweise muß es eben gerade der Anspruch des sich ringsum und neben dem Denkakt sich ausbreitenden alltäglichen Geschehens sein, der uns sagt, daß das Gespräch über Gott nicht um des Gesprächs, sondern um Gottes willen stattfindet. Im gleichen Sinn wie der Gedanke an Gott alles menschliche Sein, Haben und Tun stört, muß das Problem der Ethik dieses Gespräch stören, um es an seinen Gegenstand zu erinnern, aufheben, um ihm seine sachgemäße Beziehung zu geben, töten, um es lebendig zu machen.* »)

2. TS, p. 307 (« *Schleiermacher aber will offenbar mehr geben als eine Theologie des heiligen Geistes, als ob gerade Theologie mehr als das sein könnte und dürfte.* »)

3. KD I/1*, §1, p. 22/23 : « La *prière* est la seule attitude dans laquelle soit possible la dogmatique [*wenn wir auf das Gebet verweisen als auf die Haltung außerhalb derer dogmatische Arbeit nicht möglich ist*.] ». Voir aussi « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », PDPH, p. 218/173.

un axiome, mais un commandement[1]. Et que connaître, en théologie, n'était affaire ni de cohérence interne du discours, ni d'adéquation avec l'objet [*Gegenstand*]. Le point décisif, pour la connaissance théologique, c'est *l'obéissance* du théologien. Car la dogmatique n'est pas une science strictement spéculative mais une manière pour l'homme de répondre à l'appel de Dieu, ce que Barth comprendra explicitement en 1932 à partir de la notion de « fonction de l'Église » :

> […] être dans l'Église c'est recevoir en commun l'appel de Jésus-Christ, et agir dans l'Église, c'est agir en obéissance à cet appel.[2]

Comme *fonction de l'Église*, la dogmatique est indissociable de cet appel et de cette obéissance. La connaissance théologique ne saurait donc être une pure construction théorique, et ne peut se comprendre que comme la solution (mais inatteignable) du problème éthique que constitue la théologie, le problème de ce que l'homme doit faire à l'égard de Dieu, en tant que membre de l'Église. Elle est une connaissance *par expérience*, une connaissance qui engage immédiatement l'homme dans la manière dont son existence est déterminée. En ce sens la connaissance par expérience de la Parole de Dieu s'oppose, pour Barth, à la posture de spectateur, posture de tranquille extériorité dont Schleiermacher apologète est emblématique :

> Que la rencontre de Dieu et de l'homme selon l'Ancien et le Nouveau Testaments soit le contraire d'un drame transcendant qui se produirait en dehors de l'homme, et dont celui-ci ne serait que le spectateur passif ; que les notions bibliques de vie nouvelle et de sanctification, de foi, de connaissance, d'obéissance, de repentir, d'amour, d'humilité, d'action de

1. « *Das erste Gebot als theologisches Axiom* [Le premier commandement comme axiome théologique] » (1933), dans Karl Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon-Zürich, EVZ, 1957, p. 131 : « S'il n'entend pas ce qui lui est dit, cela ne veut pas seulement dire qu'il se trompe, mais qu'il désobéit [*Hört er nicht, was ihm gesagt wird, so wird das nicht nur heißen, daß er sich irrt, sondern das er ungehorsam ist*] » De même, pour Barth, le point de départ de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu n'est pas une simple définition mais « l'interdiction imposée à la pensée du croyant par la révélation » (FQI, p. 92/105). Cette interdiction de ne rien penser de plus grand que Dieu n'est pas un point d'arrêt pour la pensée mais un point de départ, et ne saurait donc être comprise dans un sens anti-intellectualiste. Voir ci-dessous, « le silence de la théologie ».

2. KD I/1*, §1, p. 16/16 (« *In der Kirche sein heißt aber Mitaufgerufensein durch Jesus Christus. In der Kirche handeln heißt im Gehorsam gegen diesen Aufruf handeln.* »)

> grâce, etc., se rapportent toutes à des événements concrets, expérimentaux, psychologiquement définissables – personne ne l'a proclamé avec une insistance plus inlassable que *Luther*.[1]

Mais précisément pour cette raison, parce que la connaissance théologique n'est pas possible hors de l'expérience, hors de cette relation concrète à Dieu qu'est l'obéissance, le théologien ne peut en disposer : comme solution du *problème éthique* de la théologie, la connaissance de la Parole n'est pas à notre portée. Obéir à Dieu, c'est justement lui rendre l'initiative, admettre que lui seul détient la possibilité de rendre l'homme obéissant :

> C'est toujours de Dieu seul, non pas de nous, qu'il dépend que notre audition soit une audition réelle, notre obéissance une obéissance réelle, et que notre dogmatique, cette connaissance du juste contenu du message chrétien, soit bénie et sanctifiée, ou demeure une vaine spéculation.[2]

La connaissance théologique est une tâche à accomplir, mais dont l'accomplissement ne dépend pas, *in fine*, du théologien. C'est pourquoi il ne saurait y avoir d'autre critère, pour juger un théologien *comme tel*, que celui du sérieux dans l'accomplissement de sa tâche. Sur ce point, la conception barthienne de la connaissance théologique serait à rapprocher de la conception nietzschéenne de la philosophie. Chez

1. KD I/1*, §6, p. 212/230 (« *Daß die Begegnung des Menschen mit Gott nach dem Alten und Neuen Testament das Gegenteil eines transzendenten Dramas ist, dem der Mensch gleichsam als müßiger Zuschauer gegenüberstünde, daß die biblischen Begriffe der Erneuerung und Heiligung, des Glaubens, Erkennens, Gehorchens, der Buße, der Liebe, der Demut, des Dankes usw. ausnahmslos auch auf ein ganz konkretes, erfahrbares und psychologisch feststellbares Geschehen und Tun hinweisen, das hat bekanntlich kein anderer als Luther immer wieder eingeschärft.* »)

2. KD I/1*, §1, p. 17/17 (« *Es steht je und je bei Gott und nicht bei uns, ob unser Hören wirkliches Hören, unser Gehorsam wirklicher Gehorsam, unsere Dogmatik als Erkenntnis des rechten Inhalts christlicher Rede gesegnet und geheiligt oder müßige Spekulation ist.* ») Voir aussi KD I/1*, §6, p. 190/204, tr. mod. : « Les hommes ne peuvent connaître la Parole que dans la mesure où Dieu le veut, que dans la mesure où il n'y a, en face de cette volonté de Dieu, que l'impuissance de leur désobéissance, que dans la mesure enfin où une révélation de cette volonté de Dieu se manifeste dans sa Parole qui, justement, surmonte l'impuissance née de la désobéissance [*Menschen können das Wort GoRes erkennen, weil und sofern Gott will, daß sie es erkennen, weil und sofern es dem Willen Gottes gegenüber nur die Ohnmacht des Ungehorsams gibt und weil und sofern es eine Offenbarung des Willens Gottes in seinem Wort gibt, in der eben diese Ohnmacht des Ungehorsams aufgehoben ist*]. »

le philosophe tel que l'ambitionne Nietzsche, en effet, se substitue à la quête de vérité, c'est-à-dire de l'idéal d'un discours dont il serait possible d'établir l'objectivité absolue, la culture d'une *vertu* de probité. Probité, c'est-à-dire courage dans l'interprétation, fidélité à soi-même et à la chose interprétée[1]. Or avec l'idée de sérieux, par laquelle Barth caractérise si souvent Schleiermacher, et beaucoup moins ses successeurs, le même déplacement est opéré dans l'évaluation de la connaissance théologique, du critère de la vérité, qui évaluerait l'adéquation du discours théologique à son objet, au critère de la *vertu* du théologien dans la connaissance. Le sérieux signifie en effet l'effort d'honnêteté et de persévérance dans la confrontation avec le *problème* – problème qui est toujours, on l'a vu, éthique, en ce sens qu'il met en crise toute l'existence, d'une manière cependant aussi toujours spécifique et concrète – rencontré dans la théologie.

Interprété selon ce critère, le rapport de Barth à Schleiermacher s'éclaircit. Schleirmacher est loué comme le plus sérieux des libéraux, celui qui est allé au bout de ce dans quoi il s'était engagé, dont la force était d'ailleurs telle qu'il a entraîné presque toute l'Église derrière lui. Toutefois, on voit bien que ces éloges sont, en même temps, une critique. Louer le sérieux de Schleiermacher, c'est à la fois justifier sa tâche fondamentale et la contester. Car selon Barth, Schleiermacher, avec le plus grand sérieux, a finalement éliminé le sérieux en théologie[2]. Si la connaissance théologique n'est qu'une spécification, parmi d'autres possibles, d'une forme supérieure de connaissance, alors l'engagement pour telle ou telle théologie perd de son importance. Ce manque de sérieux, par le type spécifique de relativisme théologique qu'il induit, est à la fois ce qui permet au Schleiermacher de Barth de réaliser sa tâche propre, la conciliation entre le christianisme et la modernité, et l'une des conséquences les plus malheureuses de sa théologie :

1. Voir notamment Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, tr. P. Wotling, Paris, GF, 2000, p. 199.

2. C'est pourquoi il arrive également à Barth de nier précisément le sérieux de Schleiermacher, lorsque par exemple il est question du péché. « Schleiermacher ne peut pas envisager que l'homme se sache toujours avec sérieux jugé comme pécheur, et pardonné avec le même sérieux définitif » (ThProt, p. 273). C'est bien le sérieux de Schleiermacher *dans sa propre tâche*, celle d'élaborer la synthèse entre le christianisme et l'homme moderne, qui l'empêche d'être attentif à ce sérieux spécifique comme, par exemple, à l'affirmation sérieuse de la subordination des chrétiens au Christ (ThProt, p. 269).

> Ce n'est pas [dans la théologie de Schleiermacher] la *révélation* qui est la crise par laquelle est relativisé ce qui en constitue seulement le témoin et le message, mais le regard de l'éthicien philosophe sur l'ensemble des piétés et des communautés pieuses, dans laquelle fondamentalement *chaque* possibilité peut être la plus haute possibilité, dans laquelle il *n'*y a *pas* de révélation, à moins que l'on veuille appeler révélation *cela-même*, la *totalité* en tant que telle. Mais cela ne supprime pas seulement la présomption de l'*homo religiosus*, qui se confond lui-même avec Dieu et veut jouer au Pape, mais avec elle la réflexion sur la Parole de Dieu, qui doit être le sens transcendant de la parole humaine, de la prédication et des dogmes d'une Église qui se prend elle-même au sérieux ainsi que son action, non pour elles-mêmes, mais pour l'amour de Dieu. Cela supprime aussi la possibilité d'une proclamation, d'un « Me voici, je n'y peux rien »[1] non dans une surévaluation bornée du point de vue particulier, mais plutôt dans la confiance, par conséquent en soupirant, que *Dieu* puisse s'y reconnaître […].[2]

On voit que la critique du relativisme *intramondain* de Schleiermacher prend appui sur une critique de son incompréhension du relativisme plus radical qu'est celui de Barth, relativisme de la Croix, relativisme qui est l'envers de la promesse de Dieu, et qui signifie l'éloignement de la vérité de *toute* œuvre humaine aux yeux de Dieu. Finalement, c'est ce relativisme plus radical – ombre de l'espérance dans la vérité – qui rend le sérieux possible, donc aussi la critique des théologies, éventuellement même les révolutions en théologie, comme celle que demande Barth à la fin de son cours de 1923/24. Car ce relativisme interdit justement de prendre, ici-bas, le point de vue englobant toutes les théologies et qui

1. Apparemment la conclusion du refus opposé par Martin Luther à la demande de rétractation lors de la diète de Worms le 18 avril 1521 : « *Hier stehe ich! Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen* » (note de K. Barth).

2. TS, p. 310-311 (« *Nicht die* Offenbarung ist *die Krisis, durch die Alles, was bloß Zeugnis und Botschaft von ihr ist, relativiert wird, sondern der Blick des philosophischen Ethikers auf die Totalität aller Frömmigkeiten und frommen Gemeinschaften, innerhalb derer grundsätzlich* jede *Möglichkeit die höchste Möglichkeit sein kann, innerhalb derer es Offenbarung* nicht *gibt, es wäre denn, man wollte* gleich *sie, die* Totalität *als solche, die Offenbarung nennen. Damit ist nun aber nicht nur die Überheblichkeit des* homo religiosus *exstirpiert, der sich selbst mit Gott verwechselnd den Papst spielen will, sondern mit ihm auch aller Wahrheitsernst und Wahrheitseifer, das Bedenken des Wortes Gottes, das der jenseitige Sinn der Menschenworte, der Predigt, des Dogmas einer Kirche sein muß, die sich selber und ihr Tun nicht an sich, aber um Gottes willen ernst nimmt, die Möglichkeit einer Verkündigung, eines »Hier stehe ich und kann nicht anders!« nicht in bornierter Überschätzung der eigenen Einsicht, aber im Vertrauen darauf, im Seufzen darum, daß* Gott *sich dazu bekennen möge.* »)

ne peut être que celui de Dieu. En sorte qu'il ne reste qu'à s'engager avec sérieux – dans le choix et dans ses conséquences – pour l'une ou l'autre des théologies[1], puisqu'il n'est pas possible de les choisir toutes[2].

Voilà donc le cœur, certes paradoxal, du reproche d'éthicisme adressé à Schleiermacher, et à travers lui à tout le « modernisme »[3] : ne pas comprendre que la dimension existentielle de la vérité [*Sein in der Wahrheit*] n'est pas quelque chose qui s'y surajoute, et que la vérité théologique est en elle-même et immédiatement existentielle, puisqu'elle concerne le rapport du théologien à Dieu. Faire preuve d'éthicisme, c'est du coup enfler artificiellement la place de l'éthique, au sens de cette branche particulière de la théologie qui concerne l'action humaine, pour tâcher de renouer le lien rompu entre la vérité théologique et la vie :

> Une bonne dogmatique ne s'est jamais bornée à exposer la révélation objective comme telle et dans l'abstrait, plutôt que comme objective dans son irruption dans le *subjectif*, dans son *attaque* objective et salutaire de l'homme. Et l'on ne fait que combattre une erreur par une autre, quand au lieu de suivre la révélation objective dans son mouvement unifié de Dieu vers l'homme, on oppose à une dogmatique incorrecte une non moins incorrecte éthique, doctrine de la vie ou de la cure d'âme.[4]

Aussi la critique barthienne de Schleiermacher montre-t-elle que la fondation anthropologique de la dogmatique dans une théorie générale

1. Cela signifie que le sérieux théologique dans l'*engagement* devrait pour Barth aller de pair avec un certain *humour* à l'égard des positions défendues, dans la mesure où elles ne le sont jamais tout à fait *pour elle-même*. Au contraire, en éliminant le sérieux de l'engagement théologique, la doctrine de Schleiermacher a peut-être pour conséquence que les théologiens prennent leurs concepts et leurs thèses un peu trop au sérieux.

2. Voir aussi FQI, p. 29/31, où Barth exprime la même idée, dans les termes anselmiens d'un progrès et d'une perfectibilité de la théologie, qui signifie aussi la foncière limitation de toute théologie : « Il ne faut pas perdre de vue que pour Anselme, la perfectibilité de la théologie représente à la fois une impulsion et une restriction [*Daß die Perfektibilität der Theologie für Anselm Antrieb und Vorbehalt zugleich bedeutet, ist nicht zu verkennen*] ».

3. KD I/1*, §2, p. 35/35.

4. KD I/2**, §16, 1, p. 34/260-261, tr. mod. (« *Eine wirklich korrekte Dogmatik ist das eben nie gewesen, die die objektive Offenbarung als solche und in abstracto darstellte, statt als objektive, in ihrem Einbruch ins* Subjektive*, in ihrem heilsamen objektiven* Angriff *auf den Menschen. Es heißt aber einen Fehler durch einen anderen bekämpfen, wenn man statt der objektiven Offenbarung in ihrer schlechthin einheitlichen Bewegung von Gott her zum Menschen hin nachzugehen, einer in diesem Fall gerade nicht korrekten Dogmatik eine dann gewiß auch nicht korrekte Ethik, Lebenslehre oder Seelsorge gegenüberstellt.* »)

de la connaissance constitue un recouvrement de son incidence existentielle. Elle montre en d'autres termes, et qui nous rapprochent de la réponse aux deux questions que nous posions, que la fondation anthropologique de la dogmatique dans une théorie générale de la connaissance constitue un recouvrement de sa dimension d'*expérience*. Mais du coup, on le voit bien, l'affirmation selon laquelle la connaissance, en théologie, est immédiatement expérience, *n*'est *pas* une affirmation de *théorie de la connaissance*. C'est même le contraire : tout l'enjeu d'une telle affirmation est de rendre impossible une théorie de la connaissance. Dire que la connaissance de la Parole de Dieu ne peut être qu'une expérience, c'est dire que cette connaissance est *impensable* hors de l'acte dans lequel la Parole de Dieu se fait connaître.

Mais reste la question : en quoi cette affirmation de l'impossibilité d'une théorie de la connaissance de la Parole de Dieu n'est-elle pas encore elle-même une théorie de la connaissance, mais minimale ou négative ? À cette question, nous ne pouvons pas répondre – nous ne pouvons pas prouver l'absence de théorie de la connaissance de la Parole de Dieu. Toute réponse ne pourrait s'énoncer que du point de vue, de nouveau, d'une théorie de la connaissance, ou du point de vue de la théologie. Mais justement, comment se placer au point de vue de la théologie ?

> On peut bien « faire appel » aux « bonnes intentions », mais ici la meilleure intention du monde ne sert de rien. Et l'on ne peut pas « faire appel » à la foi chrétienne, qui conditionne l'*habitus* théologique.[1]

Derrière l'affirmation selon laquelle la dogmatique est un « acte de foi [*Glaubensakt*] », il n'y va pas seulement de l'idée triviale selon laquelle il faut être « croyant » pour faire de la théologie, parce que celle-ci serait fondée sur des présupposés explicites que des « agnostiques » ou des « athées » n'accepteraient pas. Il y va de l'idée bien plus difficile et lourde de conséquences, qu'une dogmatique, comme telle, n'est pas possible sans l'aide de Dieu, et que la seule posture possible pour le dogmaticien est une posture de demande – de prière.

La caractérisation de la connaissance de la Parole de Dieu comme expérience ne dit donc rien, de soi-même, sur la théorie de la connaissance de Dieu. Elle ne le dit pas même négativement. Elle veut tout au

1. KD I/1*, §1, p. 21/22 (« *Die »gute Meinung« kann man wohl »hervorrufen«, aber auch die beste Meinung hilft hier gar nichts. Und den christlichen Glauben, der den theologischen Habitus entscheidend ausmacht, kann man nicht hervorrufen.* »)

plus, chez Barth, pointer vers l'angle mort par où commence la connaissance théologique mais qui reste fermé à l'énonciation depuis une théorie de la connaissance. Pointer un angle mort, c'est un paradoxe et qui doit subsister comme paradoxe, puisque ce qu'il indique, c'est aussi l'impossibilité de viser même ce qui est à viser – l'impossibilité d'établir l'impossibilité de toute théorie de la connaissance de la Parole de Dieu :

> Non, si la Parole de Dieu exclut toute autre liberté que la sienne, cela signifie que nous n'avons pas la liberté de nous convaincre nous-mêmes de notre non-liberté pour elle et qu'il n'est nullement en notre pouvoir d'établir l'indication négative qu'elle implique en notre endroit. […]
>
> Il existe une façon par trop *triomphante* d'affirmer le serf arbitre pour qu'elle ne soit pas suspecte (« Dieu est tout, l'homme n'est rien et tu es un imbécile ! »). Elle donne précisément l'impression que le renoncement dont nous avons parlé n'a pas été accompli et que c'est le libre arbitre de l'homme qui triomphe, son arrogance foncière, qui peut très facilement prendre l'aspect d'un « pharisaïsme de publicain ». Et il ne suffit pas que nous nous en soyons rendu compte pour empêcher que toutes *nos* paroles ne portent sans cesse la marque de cette arrogance secrète et vivace.[1]
>
> En face de la Parole de Dieu, l'homme cherchera toujours à revendiquer sa liberté et à croire à ses propres possibilités. Au moment même où nous croyons les avoir exclues, nous les réintroduisons dans la place. Notre exclusion, aussi radicale soit-elle (et plus elle est radicale, plus cela est évident !) n'a pas la puissance de réellement exclure ce qui doit être exclu ; nous ferions donc mieux d'admettre tout simplement que nous ne possédons pas la possibilité de reconnaître que, laissés à nous-mêmes, nous serons toujours des gens condamnés à croire à leurs propres possibilités.[2]

1. La différence de taille des caractères signale qu'il s'agit dans le texte de Barth d'une remarque marginale.

2. KD I/2**, §16, p. 51-52/282-283, tr. mod. (« *Aber wenn es wirklich so ist, daß das Wort Gottes alle andere Freiheit außer seiner eigenen ausschließt, dann dürfte auch diese Freiheit: die Freiheit, uns selbst unserer Unfreiheit zu überführen, uns selbst jene Negation einzureden, hinfällig sein.* […]

Es gibt eine Art, das servum arbitrium zu behaupten und gegen die Lehren des liberum arbitrium »Gott ist alles, der Mensch ist nichts und du bist ein Idiot !«), die allzu *triumphal* ist, als daß sie nicht verriete: da ist dieser Verzicht noch keineswegs geleistet, da triumphiert gerade in der Behauptung des Gegenteils noch immer und erst recht die Meinung von einem liberum arbitrium, der eigene Entscheidungsstolz des Menschen, der ja gut und gerne auch die Gestalt eines *Pharisäismus des Zöllners* annehmen kann. Und selbst wenn auch das eingesehen ist, wird *unser* letztes Wort immer wieder eine Gestalt solchen Entscheidungsstolzes sein!

Que la connaissance de la Parole de Dieu soit une expérience n'est donc compréhensible, en dernier ressort, que dans la foi – pas dans une théorie de la connaissance. Ce fait, toutefois, est précisément *indiqué* chez Barth par la caractérisation de la connaissance de la Parole de Dieu comme expérience, qui fonctionne comme un avertissement contre toute théorie de la connaissance théologique. La notion d'expérience veut – mais ne le peut donc jamais en elle-même – dire l'impossibilité de toute méta-théologie, de tout discours sur la théologie qui ne soit pas en lui-même déjà théologique.

En quoi le recours au contexte existentialiste pour expliquer la caractérisation barthienne de la connaissance comme expérience, aussi historiquement justifié qu'il puisse être, reste nécessairement insuffisant du point de vue barthien. Il méconnaît justement le rôle de la notion d'expérience : mettre en crise toute compréhension de la nature de la connaissance théologique qui voudrait se fonder sur une théorie de la connaissance plus générale. De là le refus barthien explicite d'asseoir la connaissance théologique sur « l'anthropologie » de Heidegger, mise à bonne distance – sur le même plan que celle de Schleiermacher. Dire que la connaissance est expérience, pour Barth, c'est s'opposer directement à ce qu'il reformule comme l'un des principes cardinaux de la philosophie de la religion inaugurée par Schleiermacher, à savoir que « la connaissance réelle de la Parole de Dieu est la réalisation d'une possibilité spéciale de connaissance, propre à l'homme en tant que tel »[1].

Was der Mensch dem Wort Gottes gegenüber leistet, wird immer wieder der Versuch sein, doch noch einen Anspruch auf seine eigene Freiheit geltend zu machen, doch noch an seine eigenen Möglichkeiten zu glauben. Indem wir uns selbst diese Freiheit ausreden zu können meinen, haben wir sie uns schon wieder eingeredet. Unser Ausreden, wie radikal es sich auch gebärde (und je radikaler es sich gebärdet, um so eindeutiger!), hat die Kraft nicht, wirklich auszureden, was hier ausgeredet werden müßte, und wir würden besser tun, uns klarzumachen, daß wir auch diese Möglichkeit nicht haben, uns einzugestehen, daß wir auf Grund unserer eigenen Möglichkeiten immer die sein werden, die an ihre eigenen Möglichkeiten glauben müssen. »

1. KD I/1*, §6, p. 187/200 (« *die wirkliche Erkenntnis des Wortes Gottes ist die Verwirklichung einer dem Menschen als solchem eigenen besonderen Erkenntnismöglichkeit.* »)

2. La religion, crise de l'expérience

a. Le problème de l'expérience religieuse

Dire que la connaissance de la Parole de Dieu est une expérience c'est donc, pour Barth dans les prolégomènes de sa *Kirchliche Dogmatik*, pointer vers l'impossibilité de toute détermination de la connaissance de la Parole hors de l'événement de cette connaissance – hors du moment où Dieu nous parle. Dans ces conditions, pourquoi parler d'expérience *religieuse* ? Car si le terme d'expérience vise justement à empêcher toute détermination *a priori* de l'acte de connaissance de la Parole de Dieu, n'est-ce pas risquer encore, en lui accolant un adjectif, d'opérer une telle détermination de l'extérieur ? À moins que l'adjectif « religieuse » ne signifie rien d'autre que « de la Parole de Dieu ». Ce n'est pourtant pas le cas : le terme de religion, et même de religion chrétienne, renvoie à bien d'autres dimensions, psychologiques et historiques, que celle de la révélation. Le rabattre sur sa dimension révélée serait un coup de force étranger à la pensée de Barth. Avec l'adjectif « religieuse », il entend bien désigner ce qui est habituellement désigné par ce terme, et même ce que ses adversaires (et maîtres) libéraux ont désigné par là.

> Disons expressément que ces formules voudraient englober tout ce qu'il pouvait y avoir de juste dans l'expression de « conscience religieuse » [*religiösen Bewußtsein*], si chère au XIX^e^ siècle. […] Si nous préférons parler ici d'expérience, c'est parce que la notion est plus extensive.[1]

La provocation est évidente. Toute la question est de savoir ce qu'il peut bien y avoir de juste dans cette notion d'expérience religieuse, qui englobe donc les phénomènes religieux en tant qu'ils sont subjectivement perçus, mais également leurs manifestations socio-historiques, dès lors qu'elle prétend dire quelque chose de la connaissance de la Parole de Dieu.

Au-delà, d'ailleurs, de cette remarque par laquelle Barth veut reprendre une partie de l'héritage libéral, les occurrences de l'expression « expé-

1. KD I/1*, §6, p. 192/207 (« *Es soll ausdrücklich gesagt sein, daß wir mit dieser Formulierung auch das aufnehmen möchten, was richtig gemeint sein könnte in der im 19. Jahrhundert so beliebten Formel vom »religiösen Bewußtsein«. […] Wenn wir den Begriff der Erfahrung vorziehen, so tun wir es, weil er Umfassenderes sagt.* »)

rience religieuse » [*religiösen Erfahrung*/*Erlebnis*][1] sont rares dans ces pages consacrées aux rapports entre la connaissance de la Parole de Dieu et l'expérience. Le plus souvent, elles apparaissent dans les remarques marginales, dont Barth précise qu'elles ne sont pas essentielles à l'intelligence du texte. Il est indéniable que Barth éprouve une certaine réticence à utiliser cette notion d'expérience religieuse. L'oubli, dans la traduction française de l'un des rares passages dans lesquels Barth utilise l'expression complète « expérience religieuse de la Parole de Dieu [*religiöser Erfahrung vom Worte Gottes*] »[2], de l'adjectif « religieuse », a valeur de lapsus : la notion d'expérience *religieuse* – fût-elle *chrétienne*[3] – de la Parole de Dieu semble oxymorique aux connaisseurs de Barth. Le risque est en effet celui de voir la théorie de la connaissance chassée par la porte revenir par la fenêtre, et d'énoncer de nouvelles conditions de possibilité de la connaissance de la Parole de Dieu. Celles-ci pourront être fondées, comme chez Schleiermacher, sur une anthropologie historique plutôt que sur une analyse des facultés de connaître ou de la connaissance en général, elles n'en seront pas moins des conditions de possibilité :

1. Barth utilise les deux expressions : « *religiöse Erfahrung* » et « *religiöses Erlebnis* ». Nous aurons l'occasion de revenir sur la différence entre les deux substantifs. Rappelons dès maintenant que le terme d'*Erlebnis* concerne spécifiquement l'expérience vécue et singulière, alors que celui d'*Erfahrung* a une dimension plus explicitement cognitive et concerne l'expérience acquise dans son ensemble. Les deux se distinguent encore du terme *Experiment* qui renvoie très directement à l'expérience de l'expérimentateur scientifique. *Erfahrung* est le terme utilisé par Kant et par les néokantiens pour désigner l'expérience structurée, objet de la science. Le terme d'*Erlebnis* est devenu central en philosophie avec le romantisme allemand, en ce qu'il a porté attention à cette dimension de l'expérience absolument singulière et pré-réflexive. Dans la mesure où il est question, dans ces développements de la *Dogmatique*, de théorie de la connaissance, Barth utilise plutôt *Erfahrung*, et ce dès le titre du §6. L'*Erlebnis* et l'*Erfahrung* ne sont pas nécessairement contradictoires et il peut y avoir entre les deux un rapport de général à particulier. L'*Erlebnis* peut venir enrichir l'*Erfahrung*. En même temps, l'enjeu de la notion d'expérience étant, chez Barth, de marquer la solidarité entre vie et connaissance dans le cas de la révélation, il est tout à fait compréhensible que les deux termes puissent être interchangés. Il faut en tout cas comprendre que le geste barthien, dans cette mise en équivalence, est double. D'une part, l'*Erfahrung* se teinte d'*Erlebnis*, et n'a même de véritable importance qu'en tant qu'elle est *Erlebnis* et qu'elle concerne directement la vie de l'individu. Mais dans le même temps, l'encadrement de l'*Erlebnis* par *l'Erfahrung* néokantienne en constitue une mise à distance, une relativisation, puisqu'il permet de signifier l'impossibilité de faire de *l'Erlebnis* une voie d'atteinte directe de l'absolu, sur le modèle romantique.

2. KD I/1*, §6, 3, p. 196/211.

3. Voir par exemple : KD I/1*, §6, 3, p. 197/212, mais aussi les p. 203/218.

> C'est le même Schleiermacher, en effet, qui, pour la première fois, rattache cette réalité autonome de la religion à une possibilité anthropologique générale et démontrable ; c'est lui qui, pour la première fois, entreprend d'interpréter le christianisme au moyen d'une analyse historique et concrète de l'existence humaine, dans le cadre d'une doctrine générale de l'homme.[1]

Il y a donc un mauvais usage de la notion d'expérience *religieuse*, un usage qui l'empêche de désigner justement l'expérience de la Parole de Dieu. C'est celui par lequel on veut donner à cette expérience de la Parole des conditions de possibilités qui sont toujours, pour Barth, anthropologiques[2]. Au fond, pour pouvoir continuer à caractériser la connaissance de la Parole de Dieu comme une expérience au sens que nous avons dit, il faudrait refuser de déterminer cette expérience *de quelque manière que ce fût* :

> Ainsi donc : la Parole de Dieu ne peut en aucun cas être emprisonnée dans la prédication d'une Église passée ou actuelle […]. Dieu peut nous parler par le moyen du communisme russe, d'un concert de flûte, d'un bouquet de fleurs ou d'un chien mort.[3]

Jamais Barth ne revient sur ce qui est affirmé dans ce passage, mais l'humour dont il témoigne doit quand même le faire relativiser. Malgré sa méfiance, Barth reste bien attaché à la notion d'expérience *religieuse*, et plus précisément encore d'expérience chrétienne pour caractériser la connaissance de la Parole de Dieu.

> Il n'y aurait au fond rien à objecter à ce que l'on caractérise cet événement [l'événement de la révélation] comme une « expérience » [*Erlebnis*],

1. KD I/1*, §6, p. 186/200 (« *Es ist ja derselbe Schleiermacher, der zum erstenmal ganz grundsätzlich eben diese neuentdeckte selbständige Wirklichkeit der Religion auf eine entsprechende allgemein anthropologisch aufweisbare Möglichkeit bezieht, der zum erstenmal ganz grundsätzlich auch und gerade das Christentum in Form einer konkret historischen Analyse des menschlichen Daseins im Rahmen einer allgemeinen Lehre vom Menschen zu interpretieren unternimmt.* »)

2. Voir *supra*, p. 5.

3. KD I/1*, §3, p. 53-54/55 (« *Also: So kann es mit Gottes Wort auf keinen Fall stehen, daß es hineingefangen wäre in die Verkündigung der jeweils schon existierenden Kirche oder gar in die Verkündigung der uns als solche bekannten Kirche oder gar in die in dieser uns bekannten Kirche stattfindende Rede von Gott, die im besonderen Verkündigung sein will. […] Gott kann durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden.* »)

> et même comme une « expérience religieuse » [*religiöses Erlebnis*]. L'objection n'est pas dirigée contre le terme, et moins encore contre ce que ce terme peut désigner de juste et d'important : l'intervention très réelle et très déterminante de la Parole de Dieu dans la réalité humaine. Mais le terme est chargé[1] (c'est pourquoi nous évitons de l'employer) d'une conception sous-jacente de la capacité générale d'expérience religieuse de l'homme, et de significations normatives et critiques sur cette capacité.[2]

Il est vrai que Dieu *peut* parler dans n'importe quelle expérience, y compris la plus impie, y compris la plus triviale. C'est d'ailleurs ce que signifie le fait que la Parole de Dieu soit toujours une *expérience* : il faut qu'elle nous arrive d'abord pour que nous puissions en parler. Mais justement ! La tâche du théologien n'est pas, pour Barth, de s'enquérir tous azimuts de ce qui est possible pour Dieu – ce serait, là encore, se tenir à l'extérieur de la Parole. Le théologien réfléchit à partir d'un fait : le fait que Dieu *a parlé* et donné à son Église le commandement de prêcher[3]. Au fond, dire que l'expérience de la Parole de Dieu est religieuse et, plus spécifiquement, chrétienne, ce n'est pas pour Barth revenir à la position schleiermacherienne d'une fondation de l'expérience de la Parole de Dieu dans un concept anthropologique de religion. C'est au contraire, et de nouveau, refuser toute position de surplomb et accepter sa situation de théologien c'est-à-dire son engagement dans une Église et plus précisément dans la tâche de rectification de la prédication de cette Église :

1. On voit ici à quel point les difficultés que soulève la notion d'expérience chez Karl Barth ne sont pas seulement d'ordre systématique mais tout autant historique et polémique. Avec le terme d'expérience, Barth est confronté à son propre passé intellectuel : au néokantisme d'Hermann Cohen, à la théologie de Wilhelm Herrmann et à sa propre pensée théologique des années 1910-1915. Nous devrons revenir sur ce passé, et sur la manière dont la pensée barthienne de l'expérience en 1932 est à la fois une prise de distance avec lui et une manière de le prendre en charge et de le surmonter, en même temps que d'affronter les continuateurs de la théologie libérale (en particulier Georg Wobbermin).

2. KD I/1*, §6, p. 187/201, tr. mod. (« *Es wäre grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden, »Erlebnis«, und sei es denn als religiöses Erlebnis bezeichnet wird. Der Streit geht nicht gegen diesen Terminus und noch weniger gegen das Richtige und Wichtige, das dieser Terminus schließlich bezeichnen könnte: das höchst reale und bestimmende Eintreten des Wortes Gottes in die Wirklichkeit des Menschen. Der Terminus ist aber belastet (und darum vermeiden wir ihn) durch die hinter ihm stehende Anschauung von der allgemeinen religiösen Erlebnisfähigkeit des Menschen bzw. von der kritisch-normativen Bedeutung dieser Fähigkeit.* »)

3. KD I/1*, §3, p. 54/56 .

> Si la question « Que *peut faire* Dieu ? » ramène aussitôt le théologien à l'humilité et à la disponibilité, l'autre question : « Quel est l'ordre qui *nous* est donné ? » le contraint à l'obéissance concrète.[1]

Les adjectifs « religieuse » et « chrétienne » doivent être compris comme des marques de cette *obéissance concrète*. Ce n'est donc pas en tant qu'ils déterminent l'expérience de la Parole de Dieu qu'ils peuvent poser problème, et l'insistance sur cette détermination, via son usage de la notion d'expérience religieuse, serait plutôt à mettre au crédit de la théologie libérale. C'est en tant qu'ils peuvent être compris, plutôt que comme des marques de la situation concrète du théologien – dans telle Église, devant tel texte –, comme des concepts anthropologiques ou de théorie de l'histoire. S'ils étaient compris de la sorte, ces deux adjectifs conduiraient bien à circonscrire les modalités possibles de connaissance de la Parole de Dieu, à limiter les possibilités de Dieu pour se faire connaître, au nom d'une théorie de l'homme ou de l'histoire. Ils cesseraient alors d'être des concepts dogmatiques, puisqu'ils ne seraient plus soumis au critère de la Parole de Dieu, puisqu'ils seraient, au contraire, eux-mêmes des critères pour cette Parole :

> Qu'une philosophie, qu'une histoire de l'esprit s'applique à méditer sur quelque « immédiat » ou « au-delà de l'être »[2] découvert ailleurs que dans ce commandement, nous n'avons rien à y objecter. Mais qu'on ne s'imagine pas qu'une telle philosophie ait le moindre rapport avec la tâche de la théologie.[3]

Cela, évidemment, fragilise encore la situation du théologien, s'il en était besoin. Car s'il ne peut et ne doit s'occuper que de l'ordre concret

1. KD I/1*, §3, p. 53/55 (« *Nötigt die Frage: was* kann *Gott tun? die Theologie zur Demut und Offenheit, so nötigt sie die Frage: was ist* uns *geboten? zum konkreten Gehorsam.* »)

2. La remarque est consacrée à Paul Tillich.

3. KD I/1*, §3, p. 53/55 (« *Mag eine Philosophie der Geistesgeschichte gut und gern über etwas anderes und dann auch über ein anderswo als in diesem Gebot erkanntes »Unbedingtes« oder »Seinsjenseits« reflektieren. Nur daß sie nicht meinen sollte, die Aufgabe der Theologie dann auch nur mit einem Finger angerührt zu haben.* ») Voir aussi, p. 79/83, tr. mod. : « Il serait à tout le moins déraisonnable de vouloir prescrire comme règle à la dogmatique de s'occuper de cela [ce qui se passe hors les murs de l'Église]. La dogmatique n'est pas une gnose universelle [*Es wäre unsinnig, ihr dies etwa als Regel vorschreiben zu wollen! Dogmatik ist nun einmal keine allgemeine Gott-Welt-Gnosis*]. »

qu'il a reçu, et qu'en conséquence le critère de sa dogmatique, l'expérience de la Parole de Dieu, ne peut être pour lui qu'une expérience religieuse chrétienne – et probablement même protestante –, il n'en est pas moins conscient de la possibilité d'une expérience de la Parole qui ne soit pas chrétienne ni même religieuse. Cette conscience ne peut être pour lui qu'un malaise, un point d'interrogation, qu'il ne lui est pas possible d'appréhender sans humour, puisque c'est la posture fondamentale du dogmaticien qui est mise en question par cette *possibilité* d'une expérience non religieuse de la Parole de Dieu :

> Quand un dogmaticien isolé s'engage dans ce genre d'entreprise, il assume la responsabilité du prophète ! Il ne faut pas nier qu'il doive parfois le faire. Toutefois la réalité [*Faktum*] normale et centrale à l'étude de laquelle s'attache la dogmatique reste, tout simplement, le sermon du dimanche, celui d'hier et celui de demain.[1]

On ne saurait donc attendre de Barth qu'il définisse, à partir de quelque théorie que ce soit, la religion en général, et le christianisme en particulier. Ces termes n'ont de sens, lorsqu'ils servent à caractériser l'expérience de la Parole, qu'à renvoyer justement à l'événement de cette expérience dans sa singularité. Inversement, c'est uniquement à partir de cet événement qu'il est possible d'entrer dans l'examen de ces termes. Autrement dit, c'est seulement à partir de la compréhension de la révélation du Dieu trinitaire et du lieu où, depuis cette révélation, quelque chose comme la religion est visé, qu'il est possible d'approcher une compréhension de ce que signifie la religion en général, le christianisme en particulier, et peut-être jusqu'au christianisme évangélique. Mais on ne peut pas procéder à l'inverse et chercher, à partir d'un concept général de religion, à déterminer la spécificité de la religion chrétienne, pour ensuite tâcher d'y circonscrire l'expérience religieuse de la révélation[2].

1. KD I/1*, §3, p. 79/83 (« *Der einzelne Dogmatiker nimmt die Verantwortlichkeit des Propheten auf sich, wenn er dies tut! Es kann nicht geleugnet werden, daß er es vielleicht gelegentlich tun muß. Das normale und zentrale Faktum, auf das sich die Dogmatik bezieht, wird doch sehr schlicht die kirchliche Sonntagspredigt von gestern und morgen sein und bleiben.* »)

2. Voir aussi ER 2, p. 218/207 : « *C'est pourquoi* il n'y a rien de plus absurde que d'essayer d'en faire [du "message de salut annonçant le Christ"] une religion, autrement dit une possibilité ou une nécessité humaine, à côté de laquelle il y en a d'autres. Cette tentative, entreprise, dans un sentiment plus conscient que jamais auparavant, par la théologie protestante depuis Schleiermacher, constitue le reniement du Christ

Pourquoi l'événement de la révélation pointe-t-il nécessairement vers le concept de religion ? Barth revient longuement sur cette question au §17 des prolégomènes : « La révélation de Dieu comme *Aufhebung* de la religion »[1]. Bien que publié en 1939, ce paragraphe est en profonde continuité non seulement avec la première livraison de la *Kirchliche Dogmatik*, mais même avec les textes des années 1920, et en particulier avec la deuxième édition de *L'Épître aux Romains*. Si la révélation pointe vers la notion de religion, c'est précisément parce qu'elle est l'événement dans lequel Dieu s'adresse à l'homme, et qu'elle possède donc, à côté de son aspect objectif, en lequel *Dieu s'adresse* à l'homme, un aspect subjectif :

> La révélation de Dieu par l'Esprit saint est en réalité et comme possibilité une détermination de l'existence humaine. Si nous voulions le nier, la comprendrions-nous encore comme révélation ? Si nous l'acceptons, nous devons reconnaître qu'elle présente aussi et dans tous les cas, le caractère et l'apparence d'un phénomène humain, saisissable par l'histoire et à la psychologie.[2]

Le concept de religion est donc un concept nécessaire à l'idée même de révélation, non pas en tant qu'action par laquelle Dieu se donne à connaître – son incarnation – mais en tant que manière pour l'homme de connaître Dieu – dans l'effusion de l'Esprit. Car en tant que la révélation est effectivement une révélation *pour l'homme*, elle lui advient, dès lors qu'elle lui advient, sous des formes déterminées, qui font partie des différentes possibilités de son expérience, et en particulier dans cette activité qu'il comprend comme le moyen d'assurer son salut, d'entrer en relation avec Dieu, ou avec l'absolu, ou encore de se confronter à la question de la mort : sous la forme d'une expérience *religieuse*.

[Darum *gibt es nichts Sinnloseres als den Versuch, eine Religion aus ihr zu machen, d. h. eine menschliche Möglichkeit oder Notwendigkeit, neben der es andere gibt. Dieser Versuch, bewußter als je zuvor unternommen von der protestantischen Theologie seit Schleiermacher, ist der Verrat an Christus*]. »

1. KD I/2**, §17, p. 71-147/304-397.

2. KD I/2**, §17, p. 72/306, tr. mod. (« *Die Offenbarung Gottes durch den Heiligen Geist ist wirklich und möglich als eine Bestimmung der menschlichen Existenz. Wollten wir das leugnen, wie würden wir sie dann als Offenbarung verstehen? Leugnen wir es aber nicht, so müssen wir es anerkennen, daß sie jedenfalls auch den Charakter und das Gesicht eines menschlichen, historisch und psychologisch faßbaren Phänomens hat.* »)

Et il faut maintenir l'imprécision dans la manière de caractériser cette sphère d'activités. L'imprécision, la difficulté à discriminer fait en elle-même partie du concept de religion tel que Barth l'envisage. Elle a une double signification : d'une part, elle marque l'impossibilité d'établir l'activité religieuse en sphère absolument distincte de l'expérience humaine commune ; d'autre part, elle indique la relativité de toutes les distinctions trop marquées entre les différentes religions, dont toutes possèdent entre elles des ressemblances, et dont aucune n'est absolument unique, du fait précisément de leur inscription dans l'expérience humaine générale :

> De ce point de vue, ce que nous appelons révélation apparaît nécessairement comme une province déterminée sur la carte des religions, le « christianisme » ou la « religion chrétienne » comme l'attribut d'un sujet qui peut en admettre d'autres, comme l'espèce d'un genre qui en comporte une multitude.[3]

En sorte que le problème de la caractérisation de l'expérience de la révélation en termes de religion n'est pas seulement celui du privilège d'une certaine forme d'expérience (religieuse, chrétienne) sur d'autres, mais tout en même temps de la *relativité* de ce privilège, relativité due à la profonde unité qui semble caractériser pour Barth l'expérience humaine, et qui rend impossible d'établir une supériorité – une surnaturalité – de la religion chrétienne par rapport aux autres[4].

Ce double problème ne doit pas, pour Barth, être considéré comme le point de départ d'un raisonnement qui viserait à le dépasser, pour établir un concept de religion qui permette ensuite de fonder celui de révélation. Il doit être plutôt compris comme une *véritable* impasse, qui conduise à changer de perspective, et à considérer le problème de la religion depuis la révélation :

3. KD I/2**, §17, p. 72/306 (« *Was wir Offenbarung nennen, scheint von dieser Seite gesehen notwendig als ein Besonderes auf dem Felde des Allgemeinen, das man Religion nennt: »Christentum« oder »christliche Religion«, ein Prädikat an einem Subjekt, das auch andere Prädikate haben kann, eine Spezies in einem Genus, zu dem auch andere Spezies gehören* »)

4. Barth pousse extrêmement loin l'acceptation du relativisme de l'histoire des religions, non seulement en principe, donnant raison dans une remarque à D. F. Strauss qui conteste « le surnaturel révélé dans le christianisme », mais également en analysant les faits, et en particulier la fameuse mise en parallèle du bouddhisme de la terre pure et du protestantisme, sur laquelle nous reviendrons.

> Respectant la démarche théologique, on le posera comme suit : quel jugement porter sur ce qui, du point de vue de la révélation et de la foi, se présente comme religion dans la réalité humaine ?[1]

b. L'expérience religieuse introuvable

Justement parce que la révélation est une révélation, un mouvement de Dieu vers l'homme, et non une activité humaine, elle n'est pas le couronnement de la religion, c'est-à-dire le couronnement d'une activité humaine spécifique, mais sa mise en question, la manifestation de son insuffisance. C'est pourquoi la section centrale du §17 est intitulée « La religion en tant qu'incrédulité » [*Religion als Unglaube*]. Pour comprendre ce que cela signifie, mais aussi la troisième section qui porte en titre une proposition apparemment contraire, « la vraie religion » [*Die wahre Religion*], il faut partir de la première[2] prise en compte frontale de la question religieuse par Barth, dans la deuxième édition de son commentaire de l'Épître aux Romains. Non que les affirmations de la *Dogmatique*, et en particulier de cette partie des prolégomènes publiée en 1939, soient réductibles à celles de 1922. Toutefois, il y a bien une continuité profonde entre ces deux textes, qui fait penser, comme nous le montrerons, que la pensée barthienne de la religion reste fondamentalement la même de 1922 à 1939 au moins. Entre les deux expositions, il y a quand même certains déplacements d'accent. Mais ce sont justement ces déplacements qui justifient l'étude de *L'Épître aux Romains* dans la perspective de la *Dogmatique*, puisqu'ils permettent souvent de mieux expliciter certaines orientations foncières de la pensée barthienne de la religion[3].

1. KD I/2**, §17, p. 88/323 (« *sondern, ohne Unterbrechung der theologischen Fragestellung: was das sein möchte, was von der Offenbarung, vom Glauben her gesehen als Religion in der menschlichen Wirklichkeit sichtbar wird?* »)

2. Du moins après 1915-1916.

3. Ces déplacements d'accent ne sont d'ailleurs pas purement formels. Ils traduisent bien une évolution substantielle de Barth, mais cette évolution n'a pas lieu sur la question de la nature de la religion, et elle n'engage pas de changement radical sur cet aspect de la pensée barthienne. Cet aspect est développé notamment par Bruce McCormack, dans son ouvrage *Karl Barth's Critically…*, *op. cit.*, p. 289-290.

(i) L'anti-religiosité de Barth (1) : la religion comme possibilité dernière

La religion n'est envisagée pour elle-même et de manière conséquente que dans la deuxième édition du *Römerbrief*. Cela tient probablement à l'influence d'Overbeck et de Nietzsche, mais aussi à un souhait de Barth d'accentuer plus nettement son opposition au libéralisme protestant, suite aux incompréhensions dans la réception de la première édition[1]. Dans cette perspective, il modifie les titres des sections du septième chapitre par rapport à la première édition. Il substitue à la notion paulinienne de loi une notion qui en constitue « l'équivalent fonctionnel »[2] contemporain, celle de religion. La religion devient ainsi, plus nettement encore que la loi paulinienne en 1919, qui n'apparaissait que dans deux des trois têtes de sections[3], le thème central du chapitre intitulé « La liberté ». Ce titre, à lui seul, devrait permettre de questionner la réputation du *Römerbrief* de constituer un ouvrage « profondément anti-religieux »[4], puisqu'il indique déjà que la question de la liberté ne se joue pas *ailleurs* que dans la religion. Il a en tout cas pour effet de mettre à distance la critique opérée dans le corps du texte. En même temps, et à l'inverse, la première section du chapitre, intitulée « Les limites de la religion », vise pour sa part à montrer que la religion *n*'a *pas*, pour l'homme, de limites. Il y a donc, dans la structure même du texte et l'agencement de ses titres, un dispositif de double retournement qui annonce la profonde ambiguïté de la notion sous laquelle est appréhendée la religion, celle de « *possibilité humaine réellement dernière* [*der* tatsächlich letzten, der religiösen Menschenmöglichkeit] »[5].

En caractérisant la religion de cette manière, qui reflète l'accent très nettement eschatologique de la pensée de Barth en 1922, le théologien

1. Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically…*, *op. cit.*, p. 181.

2. Là encore on peut se rapporter à l'introduction de Garrett Green mais également à l'article qu'elle reprend, « Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion », *The Journal of Religion*, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1995), p. 473-486, en particulier p. 475.

3. « Le nouvel être [*Das neue Wesen*] » ; « La loi et le romantisme [*Das Gesetz und die Romantik*] » ; « La loi et le piétisme [*Das Gesetz und der Pietismus*] ».

4. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie* (1951, 1976), tr. E. Iborra, Paris, Cerf, 2008, p. 112. Pour les besoins de sa cause, Balthasar a parfois tendance à rendre plus unilatérales qu'elles ne le sont les positions de Barth en 1922.

5. ER 2, p. 223/212.

lui donne un statut à part dans l'ensemble des expériences humaines. Elle est cette expérience en laquelle l'homme va aussi loin qu'il lui est possible vers Dieu, et au-delà de laquelle il n'existe plus d'expérience humaine :

> Un En avant ! [*Vorwärts*][1] humain, au-delà de la possibilité religieuse, n'existe pas. Elle est le dernier en avant ! humainement possible, en ce que, au-dedans de l'humanité et en dehors du Divin, elle indique ce qui constitue l'en dehors de l'humanité, lequel est l'au-dedans divin.[2]

C'est donc en tant qu'elle *indique* l'au-delà de toute expérience humaine – au-delà de l'histoire, de la psychologie mais tout autant de l'expérience ordinaire – que l'expérience religieuse constitue la possibilité *dernière* de l'homme. La religion est ici définie assez classiquement comme la sphère d'activité dans laquelle l'homme est tourné vers l'« au-dehors [*Außerhalb*]» de son expérience. L'originalité de Barth tient à la manière dont il tire, de cette définition apparemment inoffensive de la religion, matière à un premier retournement, en chargeant le concept d'au-dehors de tout le poids de sa littéralité. Comment, si la religion est la dernière possibilité humaine, peut-elle indiquer l'au-dehors de toute expérience humaine ? Quelle est la nature de cette indication ? S'il s'agissait d'une indication directe, si la religion montrait cet au-dehors, il ne pourrait plus s'agir d'un véritable au-dehors. Par le fait même de pouvoir être indiqué directement dans la religion, il se révélerait encore dans la sphère de l'expérience humaine possible. Pour véritablement indiquer l'au-dehors de l'expérience humaine comme telle, la religion ne peut jamais que *ne pas* l'indiquer. C'est pourquoi la religion, pour Barth, est nécessairement, et comme telle, toujours strictement et uniquement une affaire humaine, d'origine humaine et tournée vers l'humanité :

> L'homme, comme tel, même l'homme religieux, est « dans la chair », en d'autres termes, sa pensée, son vouloir et son agir sont inqualifiablement mondains, ou plutôt, suprêmement qualifiés comme dépourvus de sainteté et pécheurs, détournés de Dieu et tournés vers la mort, et cela

1. Il s'agit également du titre d'un périodique socialiste suisse, qui reprend d'ailleurs celui d'un journal allemand fondé à Leipzig en 1876.

2. ER 2, p. 246/237 (« *Ein menschliches Vorwärts! jenseits der religiösen Möglichkeit gibt es nicht. Sie ist das letzte menschenmögliche Vorwärts! indem sie innerhalb der Humanität und außerhalb des Göttlichen auf das Außerhalb der Humanität, das das göttliche Innenhalb ist, hinweist.* »)

> d'autant plus qu'à cet égard, et le cas échéant, il rêve plus vivement de sa ressemblance à Dieu.[1]

Telle est donc la source de l'anti-religiosité qui transparaît à la lecture du *Römerbrief*, source toujours vive dans la *Dogmatik* puisque Barth, en 1939, y reformule de manière à la fois plus apaisée et plus radicale sa proposition de 1922 :

> la religion est *incrédulité* [*Unglaube*] ; la religion est une affaire, il faut même dire : *l'*affaire des hommes *sans Dieu*.[2]

Comme telle, la religion est nécessairement trompeuse et décevante : ses tentatives pour pointer vers l'extérieur de l'humanité sont par principe vouées à l'échec et renvoient toujours, finalement, à l'homme lui-même. « Justice est rendue à Feuerbach »[3], écrit Barth, et au-delà même, à Freud[4], qui cherchent la vérité de la religion à l'intérieur de l'humanité, dans ses désirs conscients ou inconscients, nobles ou vils, et non au-delà :

> Son énergie, c'est « *l'énergie des passions pécheresses* », l'énergie de ces « convoitises du corps mortel » (6, 12), dans l'échelle desquelles la

1. ER 2, p. 229/217, tr. mod. (« *Der Mensch als solcher, auch der religiöse Mensch ist »im Fleische« d. h. sein Denken, Wollen und Tun ist unqualifiziert weltlich oder vielmehr höchst qualifiziert unheilig und sündig, Gott ab- und dem Tode zugewandt, und das um so mehr, je lebhafter er dabei allenfalls den Traum seiner Gottähnlichkeit träumt.* »)

2. KD I/2**, p. 91/327 (« *Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen.* »)

3. ER 2, p. 229/218. On pourra comparer avec une conférence de 1922, « Promesse et détresse de la prédication [*Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*] », PDPH, p. 150/91-2 : « En lieu et place de nos revues de théologie pratique ne ferions-nous pas bien de lire, par exemple, les ouvrages de Feuerbach, et de les lire sans essayer, tout aussitôt, de tirer notre épingle du jeu ? [*Wäre es uns nicht besser, statt pastoral-theologischer Zeitschriften und dgl. z.B. Feuerbach zu lesen, und zwar ohne zu versuchen, den Kopf sofort wieder aus der Schlinge zu ziehen?]* »

4. ER 2, p. 207/194 : « ici aussi, la réalité de la volonté de Dieu dans l'homme (à l'opposé de la libido !) est une donnée incertaine ». Sur le rapport de Barth à Freud, on pourra voir Paul Fredi de Quervain, *Psychanalyse et théologie dialectique : la compréhension de Freud chez K. Barth, E. Thurneysen et P. Ricoeur*, Saint-Blaise, 1978. Il est probable que Barth en 1922 ne connaît pas précisément la pensée de Freud. Il se réfère plus largement, dans son dialogue avec Harnack en 1923, à la « psychologie de l'inconscient [*Psychologie der Unbewußten*] » (« Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack » (1923), dans *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich, TVZ, 1986², p. 11-12 ; tr. partielle de P. Corset dans *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, éd. P. Gisel, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 113).

> passion la plus élevée n'est séparée de la plus basse que par une différence de degré, ainsi, par exemple, l'émotion religieuse par rapport au besoin de sommeil.[1]

Entre 1922 et 1939, le rappel est constant de la « relativité de nos expériences religieuses », de leurs « contradictions internes » et du trouble que peut causer leur « parenté équivoque avec les "passions pécheresses" »[2]. Mais du coup, et précisément dans l'équivocité de son rapport avec les passions pécheresses, la religion est bien porteuse d'une révélation positive :

> Et l'homme religieux comme tel, c'est celui en qui l'ultime expérience [*Erfahrung*] et l'*a priori* de toute expérience [*Erfahrung*] se rejoignent.[3]

A la lecture de ce passage, on comprend que l'idée de possibilité dernière n'est entièrement compréhensible que sur l'arrière-plan kantien qu'est celui de Barth, quoique la notion d'une expérience de l'*a priori* de toute expérience constitue un détournement du kantisme. Pour Kant, l'*a priori* n'est justement pas ce qui est objet d'expérience, parce qu'il conditionne la possibilité de l'expérience : c'est donc par déduction (transcendantale), et non par expérience, qu'il est atteint. Sans quoi sa connaissance non seulement commencerait avec l'expérience mais, selon la distinction bien connue, en dériverait[4]. Barth, ici, court-circuite la démarche kantienne en rendant inutile la déduction transcendantale : le passage de l'expérience à ses conditions de constitution n'est pas le

1. ER 2, p. 229/217 (« *Seine Energie ist »die Energie der Sündenleidenschaften«, jener »Begierden des sterblichen Leibes« (6, 12), in deren Skala die höhere von der niedrigen Leidenschaft, also z. B. die religiöse Erregung vom Schlafbedürfnis nur durch Gradunterschiede getrennt ist.* »). Voir aussi ER 2, p. 230/218 : « Dans la "conscience religieuse [*religiösen Bewußtsein*]" de l'homme précisément, on voit, n'est-il pas vrai, moins une pensée, un vouloir et un agir *de Dieu* que, bien plutôt, même s'ils sont étranges, grandioses et significatifs, […] un vouloir et un agir de l'*homme* [*Wird doch gerade am »religiösen Bewußtsein« des Menschen nicht sowohl ein Denken, Wollen und Tun* Gottes*, als vielmehr ein, wenn auch seltsames, großartiges und bedeutsames, so doch keineswegs unentbehrliches, schlechthin notwendiges, zwingend objektives Denken, Wollen und Tun des* Menschen *anschaulich*]. »

2. ER 2, p. 230/219.

3. ER 2, p. 243/233 (« *Und es ist der religiöse Mensch als solcher, in dem sich die letzte Erfahrung und das Apriori aller Erfahrung treffen.* »)

4. Emmanuel Kant, *Critique de la raison* pure, tr. A. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 93 (AK III, 27).

fruit du travail critique de déduction transcendantale, mais il est donné dans l'expérience religieuse[1]. Très exactement ici, la religion semble donner à voir non pas telle ou telle condition a priori de sa constitution, mais la nécessité de la penser sur un mode kantien, c'est-à-dire comme constituée par des règles a priori qui la limitent en même temps qu'elles la structurent[2]. Parce que la religion se présente comme la possibilité

1. Ajoutons qu'il n'est pas non plus le fruit d'un travail de *réduction* transcendantale. En quoi cette affirmation barthienne de la donation, dans une expérience privilégiée, de la structure *a priori* de l'expérience, anticipe d'une certaine manière la thématisation heideggerienne de l'angoisse en tant qu'affection originaire du Dasein, en laquelle se donne à voir l'être-au-monde comme tel, parce qu'elle réalise l'identité de l'ouvrir et de l'ouvert (Martin Heidegger, Être et temps, *op. cit.*, §40, p. 188). En effet si d'une part la réduction phénoménologique husserlienne assume bien un rôle analogique à celui de la déduction transcendantale kantienne, à savoir d'une mise en évidence des structures *a priori* de l'expérience (quoique l'expérience en question ne soit pas la même dans les deux cas), et si d'autre part cette réduction ne se trouve plus chez Heidegger constituée dans un geste méthodologique primordial mais donnée dans l'affection qu'est l'angoisse, alors on a bien affaire chez Heidegger dans l'angoisse à quelque chose de l'ordre d'une expérience dans laquelle s'expérimente l'*a priori* de toute expérience. Ce rapprochement, qui demanderait à être historiquement documenté mais qui pourrait expliquer en partie l'intérêt de Heidegger pour Barth, renforce l'hypothèse que la théologie barthienne, même en 1921, se coule moins dans le moule de la philosophie kantienne ou néo-kantienne qu'elle n'en détourne les catégories pour ses propres fins, confrontée qu'elle est aux problèmes philosophiques qui se posent à tous, et qu'elle rencontre dans son horizon proprement théologique, jusqu'à formuler parfois – non que cela soit sa fin, mais lorsque cela lui est rendu nécessaire par sa propre tâche, et sans qu'il soit toujours possible de dire jusqu'à quel point Barth en a conscience – des propositions philosophiques décisives. Soulignons quand même que pour être décisive, cette proposition n'en est pas moins problématique. Car si l'on comprend la nécessité d'avoir à se passer de la déduction transcendantale, on voit aussi immédiatement la tension que la réponse apportée par Karl Barth fait surgir dans le concept d'expérience religieuse : que pourrait bien être une expérience de l'*a priori*, alors même que l'*a priori* se définit par opposition à l'expérience ? Répondre impliquerait nécessairement de subvertir le concept d'expérience tel qu'il est reçu par Barth de la tradition kantienne.

2. Nous souhaitons ici *ne pas* poser deux questions à propos de cette définition intentionnellement lâche de l'expérience au sens de Kant : 1) La limitation en question concerne-t-elle seulement la forme ou également le contenu de l'expérience ? En d'autres termes, faut-il entendre cette définition en un sens strictement kantien ou plutôt d'inspiration néo-kantienne ? La difficulté est réelle, et le kantisme de Barth est sur ce point controversé (Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically…*, *op. cit.*, p. 150). Nous reviendrons amplement sur cette question, notons seulement ici que le contexte semble impliquer une limitation *absolue* de l'expérience, et non seulement quant à sa forme. Une réponse complète à cette question qui concerne le type de *limitation* de l'expérience ne pourra être donnée qu'au cours de l'examen de la question 2) du type de *constitution* de cette expérience : quelle théorie du mode de constitution de l'expérience Barth adopte-t-

la plus aboutie d'une sortie – brutale ou graduelle – de la continuité de l'expérience, son échec manifeste cette unité comme une condition de toute expérience :

> Qu'en est-il du reste de ses possibilités, si cela constitue leur pointe, leur pointe ultime, leur pointe la plus profonde ? Si, spécialement la justice humaine la plus haute est… sacrilège ? […] Avec le maillon terminal, la chaine entière se révèle comme une série d'impossibilités. […] La maladie qui conduit à la mort éclate.[1]

Sans la religion, on pourrait croire trouver dans le champ de l'expérience humaine une hétérogénéité telle que certains points y fussent dans une position privilégiée par rapport aux autres, et qu'il fût même possible, à partir de ces points, de s'en échapper vers d'autres formes d'expériences, jusqu'à celle de Dieu. Dans son échec, et dans l'illusion qu'il révèle, la religion manifeste l'inanité de toutes les tentatives de ce genre et révèle que l'expérience est une surface lisse dont tous les points sont à égale distance de Dieu, comme tous les points d'une sphère à égale distance de son centre. Toute entreprise d'ascension vers Dieu, qu'elle soit active ou contemplative, humble ou conquérante, est vouée à l'échec. La religion est ainsi la possibilité dans laquelle se dévoilent les *conditions de possibilité* (*Bedigungen der Möglichkeit*), l'expérience des conditions de l'expérience, et en premier lieu de l'*unité* fondamentale de l'expérience, qui va de pair avec sa limitation.

Il n'y a donc pas de contradiction dans le *Römerbrief* entre les affirmations apparemment anti-religieuses de Barth et le fait que la religion, comme possibilité dernière de l'homme, constitue précisément le lieu de la révélation, et non pas seulement un mal nécessaire. Une nouvelle difficulté se présente néanmoins : si la religion peut être l'expérience des conditions de l'expérience, c'est précisément parce qu'elle n'est pas l'ex-

il ? Cette question ne pourra elle-même être traitée que dans le cadre d'une analyse des origines historiques de la notion barthienne d'expérience (voir ci-dessous, « "La fin de toute, oui de toute certitude" »).

1. ER 2, p. 237/226 (« *Wie steht es mit seinen übrigen Möglichkeiten, wenn das ihre letzte, ihre tiefste, ihre Spitze ist? Wenn gerade die höchste Menschengerechtigkeit – Frevel ist? Nun bricht offenbar das Gericht herein, auch über seine übrigen Möglichkeiten. Im Licht dieses Letzten, was er tun kann, erscheint auch all das Vorletzte, was er tut. Mit dem Endglied zeigt sich die ganze Kette als eine Reihe von Unmöglichkeiten. Mit dem Eintreten der höchsten Illusion menschlichen Strebens ist offenbar das Illusionäre auch der tieferliegenden Strebungen aufgedeckt.* »)

périence privilégiée qu'elle prétend être. Mais dans cet échec même et la découverte qu'il permet, la religion ne redevient-elle pas, à la dernière heure, une expérience privilégiée ? Autrement dit, ne met-elle pas en cause, *in fine*, l'unité de l'expérience qu'elle révèle ?

Si l'on devait l'admettre pour ce qui concerne l'ouvrage de 1922, cela remettrait sérieusement en cause sa compatibilité avec la *Dogmatik*. Il faudrait en effet considérer le *Römerbrief* comme à la fois, et contrairement à l'opinion que l'on pourrait en avoir de prime abord, moins radicalement anti-religieux que la *Dogmatik*, et moins nuancé dans sa critique de la religion.

– Moins anti-religieux, puisque la religion serait en elle-même, quoique dans son échec et non son triomphe, porteuse de la révélation des limites de l'expérience humaine. Circonscrivant ainsi les limites de l'expérience humaine, elle indiquerait aussi en creux le lieu de la Révélation. Elle tiendrait en fait lieu de la théologie naturelle négative dont Barth se défie explicitement dans son *Nein*! de 1934. Elle inscrirait finalement le *Römerbrief* dans la grande lignée des théologies de la religion, explicitement rejetées par Barth en 1939 parce qu'elles ne comprennent pas « la religion à partir de la révélation mais bien la révélation à partir de la religion [*nicht die Religion von der Offenbarung, sondern die Offenbarung von der Religion*] »[1].
– En même temps, et pour la même raison, le *Römerbrief* serait moins nuancé que la *Dogmatik* dans sa critique de la religion, en ce qu'il rendrait la religion incapable de devenir le lieu de la révélation elle-même. Si la religion, en effet, indiquait dans sa détresse les limites de l'expérience humaine, constituant ainsi par elle-même une révélation négative, elle ne pourrait que rester extérieure à la révélation positive, justement parce que celle-ci viendrait prendre place à l'extérieur de ces limites marquées par la religion. Par conséquent la révélation ne pourrait être qu'une libération de la religion et pas du tout son assomption. Le choix de Pierre Jundt, traducteur français du *Römerbrief*, de se distancier de ses homologues de la *Dogmatik*[2] et de trancher nettement du côté négatif la question de la traduction du terme hégélien

1. KD I/2**, §17, p. 75/309.

2. Rappelons que la traduction intégrale du paragraphe §17 de la *Dogmatique* date de 1954 (J.-L. Leuba, F. Ryser, J. de Sénarclens), celle de *L'Épître aux Romains* (P. Jundt) de 1972.

d'*Aufhebung*[1], utilisé en 1922 comme en 1939 pour décrire les rapports de la révélation à la religion, et de le rendre par « abolition »[2] plutôt que par « assomption » ou « relève » (dans le double sens d'une substitution et d'une élévation), serait parfaitement justifié[3].

(ii) L'anti-religiosité de Barth (2) : religion et révélation

En réalité, cette lecture de *L'Épître aux Romains*[2], qui peut être favorisée par certains passages du septième chapitre, ne résiste pas à une appréhension plus globale. Dès l'entame du huitième chapitre consacré à l'Esprit, on trouve des affirmations très nettes en sens contraire :

> La possibilité de saisir comme tel, dans sa limitation, ce qui est humainement possible constitue manifestement – quand bien même nous nous laisserions interdire par Kant tout regard au-delà de ce qui limite, bien plus, à ce moment-là *précisément* ! – une possibilité, d'une nouveauté absolument prodigieuse. L'homme qui, en définitive, est capable, non seulement de se critiquer, non seulement de se désapprouver lui-même et d'avoir pitié de lui-même, mais encore de se mettre en question dans sa totalité, l'homme qui a horreur de lui-même (7, 24), cet homme, en tout cas, ce n'est… pas moi ![4]

On ne saurait être plus explicite : la possibilité de nous voir nous-mêmes limités ne nous appartient pas. Cela ne veut pas seulement

1. Dont on sait qu'il signifie abolition *et* assomption, suppression *et* conservation.
2. ER 2, p. 235/224.
3. Garrett Green, dans son édition du §17 de la *Dogmatique* (Karl Barth, *On Religion. The Revelation of God as Sublimation of Religion*, *op. cit.*) traduit audacieusement par « *sublimation* » le terme « *Aufhebung* ». À notre connaissance, ce choix n'a jamais été fait en français pour traduire Hegel, probablement en raison du risque de confusion avec la notion freudienne et psychanalytique (*Sublimierung*). Cela dit, probablement la sublimation freudienne doit-elle quelque chose à *l'Aufhebung* hégélienne, et le mot de sublimation a l'avantage sur de nombreuses autres traductions de n'être ni trop unilatéral ni trop abstrait. Nous lui préférons la traduction plus conventionnelle de « relève » pour éviter la trop grande connotation psychanalytique.
4. ER 2, p. 261/254 (« *Die Möglichkeit, das Menschenmögliche als solches in seiner Beschränkung zu erfassen, ist offenbar - und wenn wir uns von Kant jeden Blick über das Beschränkende hinaus verbieten ließen, ja* gerade *dann! - eine ganz unerhört neue Möglichkeit. Der Mann, der sich selbst schließlich nicht nur zu kritisieren, nicht nur zu mißbilligen und zu bedauern, sondern in seiner Totalität in Frage zu stellen imstande ist, der Mann der sich vor sich selbst entsetzt (7, 24), dieser Mann bin jedenfalls – nicht ich!* »)

dire sur le plan moral que l'homme soit incapable par lui-même d'un véritable mépris de soi. Cela signifie également, dans le vocabulaire philosophique expressément assumé par Barth ici, que l'épistémologie kantienne ne saurait se fonder elle-même, et ce dans la mesure même où elle est vraie. Imposer de véritables limites à la connaissance – et rappelons que chez Barth, connaissance veut dire expérience – suppose de les avoir déjà outrepassées[1]. A moins d'être une simple règle de prudence méthodologique, la distinction entre phénomènes et noumènes suppose déjà la connaissance des noumènes, connaissance que cette distinction vise précisément à nier. En elle-même, la connaissance des phénomènes ne présente aucune limite, seulement des bornes à dépasser[2].

1. Il s'agit là d'un des éléments de la critique hégélienne de Kant, que nous retrouverons à plusieurs reprises tant il est important pour Barth, exprimé notamment dans la *Science de la Logique I*, chapitre 2, section B.1, « *Grenze* ».

2. L'idée selon laquelle la connaissance empirique ne contient pas la connaissance de ses propres limites est affirmée par Kant lui-même, qui en fait la justification de sa critique de la faculté de connaître : « […] l'entendement simplement préoccupé de son usage empirique et ne réfléchissant pas aux sources de sa propre connaissance peut certes connaître de très belles réussites, mais il y a une chose dont il n'est pas du tout capable, et qui est de se déterminer à lui-même les limites de son usage et de savoir ce qui peut bien résider à l'intérieur ou à l'extérieur de sa sphère entière ; car cela requiert précisément les profondes recherches que nous avons instituées » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 295 [AK III, 203-4]). En d'autres termes, la connaissance de la limitation de la connaissance aux phénomènes suppose la « théorie kantienne de l'expérience » (H. Cohen), qui institue les formes a priori de la sensibilité et les catégories de l'entendement en pouvoirs constitutifs de l'expérience, et par là interdit de penser que se donnent dans l'expérience des choses-en-soi. Elle suppose, en d'autres termes, le concept de *noumène* comme quelque chose d'à la fois inconnaissable et devant cependant être pensé précisément pour *limiter* le domaine du connaissable à celui du *phénomène*. Concept d'un inconnaissable qui doit pourtant être pensé, le noumène est en cela, et selon les termes de Kant, un « concept-limite [*Grenzbegriff*] » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 295 [AK III, 211]). Quant à la signification exacte de ce « concept-limite », qui engage la question de sa fondation, elle a été perçue par toute la postérité philosophique de Kant comme une difficulté majeure de son interprétation. L'entreprise fichtéenne, et plus généralement la réaction postkantienne, semble confirmer la thèse barthienne que nous essayons de formuler, à savoir qu'une distinction ontologique entre phénomènes et noumènes, qui chasse donc l'absolu de l'expérience, suppose une fondation dans la chose en soi – c'est-à-dire une certaine relativisation de la limite. De là le désarroi fichtéen devant l'absence d'une telle fondation dans la théorie kantienne : (lettre à Stephani citée par Xavier Léon dans *Fichte et son temps I*, Paris, Armand Colin, 1954, p. 215-216) : « Kant, d'une manière générale, possède la vraie philosophie, mais dans ses résultats seulement, non dans ses principes. Ce penseur unique est pour moi toujours un sujet d'étonnement ; il a un génie qui lui découvre la vérité, sans lui en montrer le principe ! » Schopenhauer exprime

Cela étant posé, si la religion porte la révélation des limites de l'expérience humaine dans son échec, cela doit vouloir dire que ce

en des termes plus nets encore, et qui auront une influence directe sur les renouveaux du kantisme en Allemagne, donc aussi sur les philosophes de Marbourg, le problème de la chose en soi chez Kant (Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tr. A. Burdeau, Paris, PUF, 2001, p. 546 [GA, p. 556]). Kant, écrit Schopenhauer, « fonde l'hypothèse de la chose en soi sur le raisonnement suivant où il invoque la loi de causalité : à savoir que l'intuition empirique, ou plus exactement sa source, c'est-à-dire l'impression produite dans les organes de nos sens, doit avoir une cause extérieure. Or, d'après la découverte si juste de Kant lui-même, la loi de causalité nous est connue *a priori*, elle est une fonction de notre intellect, ce qui revient à dire qu'elle a une origine subjective ; de plus, l'impression sensible elle-même, à laquelle nous appliquons ici la loi de causalité, est incontestablement subjective ; enfin l'espace, où, grâce à l'application de la loi de causalité, nous situons, en la nommant objet, la cause de notre impression, l'espace lui-aussi n'est qu'une forme de notre intellect, donnée *a priori*, c'est-à-dire subjective ». Devant ce constat deux alternatives se présentent pour sauver la distinction entre phénomènes et noumènes, c'est-à-dire pour comprendre la signification de la limite que représente le concept de noumène. Soit, dans une lignée postkantienne, chercher un point d'ancrage dans le monde nouménal qui permette de légitimer cette distinction. On pourrait lire les systèmes de Fichte, du premier Schelling, de Hegel ou de Schopenhauer comme autant de tentatives pour fonder dans une connaissance du réel en lui-même la distinction entre phénomènes et noumènes, que ce soit hors de l'expérience ou dans une expérience tout à fait singulière. De ce point de vue, la différence entre l'intuition fichtéenne du Moi et la connaissance schopenhauerienne de mon corps comme volonté est négligeable puisque dans les deux cas il s'agit de fonder la distinction entre phénomènes et noumènes sur une connaissance de la chose en soi. Soit, selon une ligne suivie plutôt, à partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, par les promoteurs de différents « retours à Kant » (voir Massimo Ferrari, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme* [1997], tr. Thierry Loisel, Paris, Cerf, 2001), nier tout simplement la nécessité d'une telle fondation, en interprétant la distinction entre phénomènes et noumènes comme une distinction strictement épistémologique, qui concerne l'organisation du savoir scientifique et non la nature de l'expérience. Dans ce cas, le noumène devient soit une idée régulatrice pour l'organisation de la connaissance scientifique, qui peut être par exemple chez Hermann Cohen l'idée de la connaissance scientifique comme système achevé (Hermann Cohen, *La Théorie kantienne de l'expérience*, tr. Éric Dufour et Julien Servois, Paris, Cerf, 2001, « La chose en soi et les Idées », p. 638-670), soit une limite méthodologique relative aux règles par lesquelles nous investissons l'expérience, mais qui sont elles-mêmes sans fondement et dont rien ne prouve qu'elle ne puissent par conséquent, comme la loi de causalité pour le kantisme « physiologique » de Hermann von Helmholtz, être éventuellement mises en causes par de nouvelles expériences qu'elles ne permettraient plus d'organiser (voir Hermann von Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1878), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 9-52 ; tr. fr. de Christophe Bouriau dans *Philosophia Scientiæ*, 7 (1), 2003, p. 49-78). Tout cela pour confirmer la thèse barthienne, reprise de Hegel, selon laquelle il est impossible de limiter l'expérience dans une perspective kantienne *de manière absolue* sans avoir déjà outrepassé ces limites.

constat d'échec – le constat de la stricte humanité de la religion et de la continuité radicale qui unit les expériences religieuses aux autres expériences humaines – ne peut être un constat empirique. En d'autres termes, qu'une véritable critique de la religion ne peut être appuyée sur l'histoire, l'anthropologie ou la psychologie, ni sur aucune considération de la religion telle qu'elle est saisie dans l'expérience. Nous ne pouvons pas *constater* son caractère de possibilité *dernière*. Autrement dit, que justice soit rendue à la philosophie de Feuerbach, ainsi qu'aux autres théories de la religion comme phénomène trop humain, ne signifie pas seulement que ces théories sont vraies, mais aussi qu'elles n'ont pas la force de se faire justice elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent être qu'un point d'arrivée, non un point de départ. Qu'est-ce que cela veut dire ?

La thèse est reprise et développée en 1939, à partir cette fois d'une analyse plus concrète de la religion et qui passe moins explicitement par la conceptualité philosophique kantienne. Barth montre alors qu'aucune véritable critique de la religion, qui dévoilerait effectivement l'illusion que constitue l'entreprise religieuse de dépassement des limites de l'expérience humaine, ne peut être fondée sur la considération des religions elles-mêmes. Contrairement aux apparences, sur le plan de l'histoire et de la phénoménologie[1], c'est-à-dire en tant qu'expérience, objet empirique des sciences sociales ou de l'introspection psychologique, la religion est, en dernière analyse, inattaquable comme telle. Et pourtant, même sur ce plan, la critique de la religion est possible et même nécessaire :

> Il y a une observation que l'on peut tirer plus ou moins nettement de l'histoire et de la phénoménologie des religions : que l'homme religieux ne s'engage pas du tout vers son but théorico-pratique tout droit, comme un homme sûr de son affaire, mais doit, dans son aspiration, s'emmêler dans une étrange dialectique intérieure, se contredire étrangement. Tout à coup, il doit dépasser, surélever et améliorer sa pensée et sa volonté, à l'aide d'une pensée et d'une volonté apparemment plus hautes et meilleures. Tout cela ne peut que le remettre en question lui-même, l'inquiéter et le plonger dans l'incertitude. Et il doit aussi mettre en jeu de manière plus ou moins radicale toute l'œuvre de sa religion – sans que cela implique l'abandon du problème [*Anliegen*] et du désir religieux –

1. Phénoménologie doit ici s'entendre dans le sens de la phénoménologie de la religion telle qu'elle est représentée notamment par Gerardus Van der Leeuw, et sur laquelle nous reviendrons, plus que dans le sens de la tradition philosophique initiée par Edmund Husserl.

> sans toutefois qu'après ce nouveau tournant critique, il ne dirige mieux son affaire vers le but.[1]

Derrière l'histoire et la phénoménologie de la religion, on trouve en fait, pour justifier cette dialectique, un argument d'inspiration libérale, celui d'un écart et d'une distance entre la religion comme forme sociale, institutionnelle et dogmatique, et le besoin fondamental dont elle est l'expression. Barth outre cette distinction, lue implicitement dans la perspective de Feuerbach, jusqu'à affirmer qu'elle rend la religion « en elle-même une entreprise impossible »[2], la teintant ainsi d'un tragique qui rappelle nettement le *Römerbrief*[2] et qui témoigne que Barth n'envisage pas plus en 1939 qu'en 1922, de vie religieuse pacifiée. Il tire deux conséquences de cette tension dans laquelle apparaît la religion : d'une part sa « non-nécessité [*nicht-Notwendigkeit*] »[3] ; d'autre part sa « faiblesse [*Schwäche*] »[4].

Comparées, en effet, au besoin qu'elles satisfont, les formes religieuses n'apparaissent dotées que d'une nécessité « décorative [*ornamentale*] »[5]. Probablement faut-il entendre par là une nécessité de convenance interne des dogmes et des rites entre eux. Une nécessité par conséquent *relative*, semblable à celle d'un « jeu d'enfants »[6], en ce que les règles d'un tel jeu n'ont elles-mêmes d'autre raison d'être que leur convenance interne, qui permet d'assurer le plaisir de jouer. De même, pour Barth, les composantes de la religion sont soumises à la seule nécessité d'être

1. KD, I/2**, p. 104/343, tr. mod., l'édition française de ce passage est très approximative. (« *Es ist eine Wahrnehmung, die aus der Geschichte und Phänomenologie jeder Religion mehr oder weniger deutlich zu belegen ist: daß der religiöse Mensch seinem theoretisch-praktischen Ziel keineswegs wie einer, der seiner Sache gewiß ist, auf geradem Weg entgegengeht, sondern daß er sich in seinem Streben danach in eine eigentümliche innere Dialektik verwickeln, sich selbst in eigentümlicher Weise widersprechen, sein Denken und Wollen auf einmal durch ein vermeintlich noch höheres und besseres durchkreuzen, überhöhen und überbieten, damit aber nicht nur sich selbst in Frage stellen, beunruhigen und in Ungewißheit stürzen, sondern auch das ganze Werk seiner Religion mehr oder weniger radikal gefährden muß – ohne daß er damit das religiöse Anliegen und Begehren etwa preisgeben – freilich auch ohne daß er es nun etwa in dieser neuen kritischen Wendung seiner Sache gewiß zum Ziele führen würde.* »)
2. KD, I/2**, p. 104/343, tr. mod.
3. KD, I/2**, p. 105/344.
4. KD, I/2**, p. 105/345.
5. KD I/2**, p. 105/345.
6. KD I/2**, p. 105/345, tr. mod.

agencées de telle manière qu'elles permettent de satisfaire le besoin religieux. Comme au sein d'un seul et unique jeu chaque règle particulière tient sa nécessité de l'ensemble des autres, chaque dogme ou chaque rite est, dans une tradition religieuse donnée, nécessaire à la cohérence du tout. Cependant, le choix du christianisme plutôt que de l'islam est aussi arbitraire que celui du tarot plutôt que de la belotte. L'histoire des dogmes et l'histoire comparée des religions manifestent bien cette relativité, par ce qu'elles pointent de diversité, d'inconstance et, pour ce qui est en particulier de l'histoire des dogmes, d'arbitraire dans la constitution des formes religieuses.

Cette relativité s'accompagne d'une faiblesse intrinsèque. Car si la religion n'est que le reflet d'un besoin humain plus fondamental qu'elle, en somme une superstructure, toute altération de ce besoin l'expose au danger de n'y plus correspondre et de devenir ainsi obsolète :

> La religion de l'homme se trouve absolument conditionnée par la manière dont le ciel étoilé au-dessus de lui, et la loi morale en lui, ont parlé. Elle dépend donc aussi bien de la nature et du climat, de la race et du sol, que des circonstances économiques, culturelles et politiques, bref : historiques, dans lesquelles il existe.[1]

La religion, par sa nature duale de besoin humain fondamental et de forme sociale déterminée, est donc toujours sur la sellette, et sans cesse engagée dans une lutte pour se justifier et se conserver. Dans certains cas extrêmes, lorsque les « circonstances historiques » le favorisent, les tensions n'émergent plus seulement de l'intérieur de la religion constituée mais également de l'extérieur, et la religion n'est plus uniquement attaquée sous tel de ses aspects particuliers ou telle de ses formes constituées mais globalement et en tant que telle :

> Il peut arriver que lui vienne une conscience radicale de ces présuppositions de la crise de sa religion, de sa non-nécessité et de sa faiblesse, comme de données qui l'empêchent de s'échapper de son ancienne

1. KD I/2**, p. 105/345, tr. mod. (« *Die Religion des Menschen wird immer schlechterdings bedingt sein durch die Art, wie der gestirnte Himmel über ihm und das sittliche Gesetz in ihm nun eben zu ihm gesprochen hat, also bedingt durch die Natur und das Klima, durch das Blut und den Boden, durch die wirtschaftlichen, kulturellen, politischen, kurz: geschichtlichen Verhältnisse, in denen er existiert.* »)

> religion vers une autre, qui pourrait être une nouvelle, parce qu'il voit trop clairement que la même problématique l'y attendrait encore.[1]

Si la faiblesse de la religion est la cause (*Anlaß*) de cette crise, sa non-nécessité lui donne l'occasion[2] de se manifester sous deux formes différentes qui sont, en dernière instance, deux manières de contester la religion établie comme telle : la mystique et l'athéisme.

Le parallèle entre athéisme et mystique se trouve déjà, quoiqu'implicitement, dans *L'Épître aux Romains* de 1922[3]. Ici, la comparaison systématique a un double effet de relativisation, d'une part, de la prétention *religieuse* de la mystique et, d'autre part, de la prétention *anti-religieuse* de l'athéisme. Car en rapportant ces deux attitudes à une racine unique, la dialectique religieuse, Barth entend, sans les identifier de prime abord, montrer que chacune possède la vérité de l'autre : l'athéisme la vérité de la mystique comme négation de Dieu, mais la mystique la vérité de l'athéisme comme forme particulière de religiosité.

Pour Barth, le respect que les mystiques témoignent fréquemment à la forme établie de religion dans laquelle ils s'inscrivent est trompeur.

1. KD I/2**, p. 107/346, tr. mod. (« *Es kann geschehen, daß ihm jene Voraussetzungen der Krisis seiner Religion, ihre Schwäche und ihre Nicht-Notwendigkeit, prinzipiell zum Bewußtsein kommen, als Gegebenheiten, die ihn daran hindern, sich aus seiner bisherigen Religion in eine andere oder in eine neue Religion zu flüchten, weil er zu deutlich sieht, daß ihn dieselbe Problematik alsbald auch dort erwarten würde.* ») L'édition française de cette phrase est lacunaire.

2. KD I/2**, p. 106/346 : « La faiblesse de la religion fournit la cause, sa non nécessité l'occasion de ce dévelopement [*Die Schwäche der Religion pflegt den Anlaß, ihre Nicht-Notwendigkeit die Gelegenheit zu dieser Entwicklung*] », la phrase manque dans l'édition française.

3. C'est là une autre continuité avec l'ouvrage de 1922, qui comprend déjà la mystique comme l'une des formes de sortie de la religion, sans toutefois approfondir cet aspect. Voir ER 2, p. 234/223. On trouve un rapprochement similaire entre athéisme et mystique apparaît également dans le livre de Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, *op. cit.*, p. 46 (« Cette voie qui conduit d'un quelque chose préalable au néant, et au terme de laquelle athéisme et mystique peuvent se tendre la main »). Barth ne va pas, toutefois, jusqu'à rapprocher le mystique (chrétien) du criminel, comme celui qui, vivant dans l'élément de la révélation jusqu'à négliger la création, s'oppose à la rédemption : (*ibid.*, p. 384 : « c'est ainsi que le pécheur, c'est-à-dire le criminel qui ne s'en cache pas comme le mystique qui fait des cachotteries, nie la rédemption »). Ce rapprochement n'empêchera pas Rosenzweig de donner à la mystique juive la place la plus haute dans l'architecture de son œuvre. Tout comme, nous le verrons, chez Barth (puis chez Bergson), le caractère trouble de la mystique, son ambiguïté, n'est finalement pas un argument décisif contre elle.

Trompeur non pas comme une concession extérieure qui masquerait leur intention profonde, mais trompeur en ce que c'est *par ce respect même* que les mystiques réalisent le mieux leur intention. Car ce qu'ils respectent dans la forme religieuse extérieure, ce n'est jamais que *l'interprétation qu'ils en donnent en termes d'intériorité*. Le respect mystique tout particulier pour la religion est donc en réalité le mode même de la transformation qu'ils opèrent des rites et des dogmes en métaphores de leur propre intériorité. Cette conversion de l'extériorité religieuse en intériorité constitue pour Barth le sens de l'entreprise mystique, en comparaison duquel les négations du monde extérieur profane ne sont que des étapes intermédiaires :

> Bien que son œuvre se veuille plus englobante, la fin ultime, spéciale et concrète de la mystique est la négation du monde surnaturel de la religion. C'est ce monde de la religion, et pas le cosmos ou le moi, qui constitue ultimement et proprement cet extérieur qui doit être intériorisé, c'est-à-dire nié. La mystique est un athéisme ésotérique.[4]

La mystique vise ultimement le but même de l'athéisme, celui de décrédibiliser la religion comme « expression [*Ausdruck*], extériorisation [*Veräußerlichung*] et représentation [*Darstellung*] »[5].

Si la mystique est un athéisme ésotérique, inversement l'athéisme est une tentative d'accomplir le programme mystique par une voie « plus directe et plus conséquente »[6]. Dans sa négation ouverte des dogmes et des institutions religieuses, il est plus conscient que lui du « sens du tournant critique » de la religion. Cependant, cette voie elle-même est sans issue. L'athée est sans cesse reconduit à la mystique, car sa franchise n'est pas sans naïveté. En croyant pouvoir abandonner la religion par une négation ouverte de ses formes établies, il ne se rend pas compte que la tendance religieuse de l'homme ne s'exprime pas seulement dans ces formes-là :

> Il se contente de nier Dieu et la validité de l'éthique religieuse, sans se rendre compte qu'à côté de la religion il existe d'autres vérités dog-

4. KD I/2**, p. 111/352, tr. mod. (« *Und auch die Mystik, obwohl sie umfassender zu Werke geht, meint letzten Endes speziell und konkret die Negation der religiösen Überwelt. Diese und nicht der Kosmos und auch nicht das Ich ist das letzte und eigentliche Draußen, das zu verinnerlichen, d. h. zu negieren ist. Mystik ist esoterischer Atheismus* .»)

5. KD I/2**, p. 108/344, tr. mod.

6. KD I/2**, p. 111/352, tr. mod.

> matiques et d'autres méthodes de connaissance qui peuvent, à chaque instant, revêtir un caractère religieux.[1]

Devant cet infini renouvellement de la possibilité religieuse hors des religions établies, et peut-être au sein de l'athéisme lui-même[2], l'entreprise athée ne peut finalement se maintenir que dans un mouvement de repli vers l'intériorité, qui mette en question non plus seulement les religions établies mais l'ensemble du monde extérieur, prenant du même coup conscience de l'inanité de son combat ouvert contre les religions :

> Quand l'athée s'aperçoit du danger de son attitude de négation stérile, il lui arrive en général, à la dernière heure, de faire des emprunts à son partenaire plus retenu et plus prévoyant. Ainsi le grand ouvrage écrit par F. Mauthner à la gloire de l'athéisme occidental se termine-t-il par un chapitre intitulé : « La paix dans la mystique sans Dieu » […].[3]

Si la mystique est un athéisme implicite, l'athéisme est une mystique inaboutie. Ce cercle possède une double signification. Pratiquement, il signifie que la mystique et l'athéisme sont toujours des formes religieuses plus précaires que les religions établies, précisément parce qu'ils ne possèdent pas leur propre vérité. La mystique, dans son refus de la négation explicite, ne peut que renforcer la religion dont elle a besoin pour développer ses interprétations. L'athéisme, dans sa négation obstinée d'*une* forme de religiosité, ouvre la porte à la naissance de nouvelles religions. Théoriquement, il signifie qu'une mystique et un athéisme « à l'état pur »[4] finiraient par s'identifier dans un programme

1. KD I/2**, p. 110/351 (« *Er begnügt sich damit, Gott und sein Gesetz zu leugnen, und übersieht dabei, daß es außerhalb der Religion auch noch ganz andere Wahrheitsdogmen und Gewißheitswege gibt, die an sich jeden Augenblick ebenfalls religiösen Charakter annehmen können.* »)

2. KD I/2**, p. 111/351, tr. mod. : « il s'expose à ce que toutes sortes de nouvelles religions déguisées ou d'ailleurs pas si déguisées naissent dans son dos, et peut-être avec son soutien [*Es ist klar, daß er sich damit der Gefahr aussetzt, daß hinter seinem Rücken und womöglich mit seiner Bestätigung alle möglichen neuen verkappten und vielleicht auch nicht einmal verkappten Religionen entstehen können*]. »

3. KD I/2**, p. 111/352 (« *Wenn der Atheist die Gefahr der sterilen Negation, in der er sich befindet, einsieht, dann pflegt er in letzter Stunde ein Anleihen bei seinem zurückhaltenderen und weiseren Partner zu machen. So endigt das große Werk, das F. Mauthner zu Ehren des abendländischen Atheismus geschrieben hat, in seinem 4. Bd. (1923) S. 372 f. mit einem Abschnitt: »Der Friede in gottloser Mystik«* »).

4. Il se trouve que, chez Bergson, une mystique « à l'état pur » serait justement une mystique sans la foi. Nous avions émis l'hypothèse que la mystique de Thérèse de Lisieux

commun de libération de *toute forme* de religion. Cependant, le programme commun une fois réalisé – hypothèse théorique – cela ne signifierait rien d'autre, en vertu de sa provenance dans la dialectique phénoménologique de la religion, qu'un retour à – et un maintien dans – l'énergie religieuse originelle :

> Il ne s'oppose à la religion que comme la source au fleuve, la racine à l'arbre, l'enfant dans le ventre de sa mère à l'homme mûr.[1]

Ni l'athéisme ni la mystique, qui sont pourtant les deux formes les plus abouties de la critique anti-religieuse fondée sur la considération de la religion en elle-même, ne constituent de véritable danger pour la religion. Athéisme et mystique diraient même plutôt, à eux deux, la vérité de la religion, en manifestant sa dialectique interne et en cherchant toujours à la rapporter à son principe. Une vérité de la religion, toutefois, qui ne se substitue pas aux formes religieuses, mais les nourrit, contribue parfois à les réformer et, le plus souvent, les renforce. Contradictions et difficultés inhérentes à toute vie religieuse sont au bout du compte inoffensives : la religion, pour Barth, sort toujours indemne des tribulations des croyances religieuses. Quoique sans cesse décevante, l'expérience religieuse ne l'est donc jamais absolument, mais toujours relativement à une autre forme d'expérience religieuse, qui semble plus profonde. Barth, en 1939, confirme ainsi sa thèse, énoncée en 1922, de l'impossibilité humaine d'un athéisme radical, qu'il appellera en 1939 incrédulité pour le différencier, justement, des formes historiques de l'athéisme :

> […] nous ne pouvons pas, étant ceux que nous sommes, en tant qu'hommes qui vivent dans le monde, prétendre avoir échappé à la possibilité religieuse. […] En effet, nous pouvons, assurément, nous précipiter d'une pièce dans l'autre, mais non hors de la maison, à l'air libre [*ins Freie*] »[2].

pouvait par certains aspects en constituer un exemple historique. Voir notre étude « 'Le mysticisme à l'état pur' (Bergson). Images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux », dans *Revue Théologique de Louvain*, 41-4, 2010, p. 519-538.

1. KD I/2**, p. 113/354, tr. mod. (« *Es ist der Religion wirklich nur so entgegengesetzt wie die Quelle dem Strom, wie die Wurzel dem Baum, wie das ungeborene Kind im Mutterleib dem ausgewachsenen Menschen.* »)

2. ER 2, p. 224/213, tr. mod. (« *wir können als die, die wir sind, als Menschen, die in der Welt leben, der religiösen Möglichkeit nicht entronnen sein wollen. Als solche uns (vermeintlich!) »in die Luft« zu stellen, wäre ein wenig umsichtiges und aussichtsreiches*

Il n'y a pas pour nous de sortie hors de la religion : nous sommes condamnés à toujours *croire* pouvoir pointer vers les limites de notre expérience, parce que si nous savions véritablement ne pas pouvoir y croire, nous connaîtrions déjà ces limites. Le modèle de Barth est en quelque sorte platonicien[1] : pour reconnaître les ombres comme des ombres, il faut déjà savoir d'où vient la lumière. Les athées sont dans la situation des hommes de la caverne qui se voient décerner des louanges parce qu'ils décrivent mieux les ombres que d'autres, mais sans s'apercevoir qu'il s'agit d'ombres[2]. Chaque fois qu'un homme pense s'être débarrassé par lui-même de l'illusion religieuse, en réalité il a seulement modifié la forme de l'illusion comme on tourne un caléidoscope, reproduisant à l'inverse la tentative religieuse de cerner les limites de l'expérience humaine :

> Le lieu, d'où il faut voir, comme tel, le cercle tout entier, ce cercle fermé, ne peut se situer, lui-même, au-dedans de ce cercle.[3]

De l'intérieur, et sans une juste idée du monde extérieur, il est impossible de se savoir enfermé. Chaque nouvelle pièce peut sembler rapprocher de la sortie, si elle ne donne pas déjà l'impression du dehors. Dans l'affirmation barthienne selon laquelle la religion constitue « le point de fermeture et, pour cette raison même, secrètement ouvert dans le cercle de l'humanité »[4], le mot important est le « secrètement [*heimlich*] ». Il permet de comprendre que le passage de la clôture à l'ouverture n'a rien d'automatique, qu'il n'est pas immédiatement visible mais doit être *dévoilé*. La religion ne saurait donc servir de propédeutique à la révélation, puisqu'au contraire elle suppose la révélation, ce point extérieur à partir duquel seulement on peut établir sa fermeture sur elle-même et sur l'expérience humaine.

Unternehmen. Denn wir können wohl von einem Zimmer ins andere, aber nicht aus dem Haus ins Freie stürmen. »)

1. On pourrait aussi bien dire cartésien. La juste idée du fini, chez Descartes, suppose l'idée d'infini dont elle est la négation. René Descartes, *Méditations* Métaphysiques, III, AT VII, p. 45-46.

2. Platon, *République*, tr. L. Brisson, Flammarion, 2008, 516 c-d.

3. ER 2, p. 261/254, tr. mod. (« *Der Ort, von dem aus der ganze geschlossene Kreis als solcher zu sehen ist, kann selber nicht innerhalb des Kreises liegen.* »)

4. ER 2, p. 249/240 (« *den schließenden und eben darum heimlich offenen Punkt im Kreise der Humanität.* »)

Tâchons de nous reprendre : nous cherchions à comprendre ce que signifiait la détermination barthienne de l'expérience de la révélation en expérience *religieuse*. Il est apparu, d'après ce que nous avons dit du concept de religion comme possibilité dernière dans le *Römerbrief*, que dans la religion la révélation ne s'opérait pas dans une prise de vue sur l'au-delà de l'humain, mais négativement dans l'échec de toutes les tentatives pour s'élever à un tel point de vue, échec qui manifestait la radicale homogénéité de l'expérience humaine, et du coup son extériorité irréductible au divin. Or nous devons maintenant admettre que *cet échec de la religion est lui-même invisible*. Il est une nouvelle figure de l'angle mort déjà rencontré plus haut. Quoi que l'homme fasse, il reste aveugle à la fausseté radicale de la religion, et s'obstine, y compris lorsqu'il se croit le plus loin de toute entreprise de ce genre, dans ses tentatives pour élargir les limites de son expérience. Il faut donc tenir le double paradoxe que l'expérience religieuse est celle qui porte la révélation pour autant qu'elle manifeste son incapacité à la porter, et qu'elle ne peut manifester son incapacité à la porter que pour autant qu'elle la porte.

(iii) Religion d'Ève et religion de Jésus-Christ

Avec cette compréhension de la religion, avons-nous vraiment avancé dans la détermination de l'expérience de la révélation ? Elle a en tout cas une conséquence que nous n'avons pas encore envisagée, et qui explique en partie nos difficultés. Elle concerne la nature même du paradoxe que nous venons de tenter de formuler, mais que Barth lui-même n'exprime jamais en ces termes. Et s'il ne le fait pas, c'est qu'une telle formulation, même paradoxale, fait précisément abstraction de ce qui est formulé, comme si cela ne posait aucun problème d'énoncer ce qu'est la religion dans son rapport à la révélation, alors qu'il est justement dit qu'une telle énonciation n'est possible que dans l'événement de la révélation – et elle est alors possible sous une forme religieuse, c'est-à-dire précisément pas comme révélation ! Autrement dit :

> Il n'est pas possible de parler entièrement sans mythe *du* processus par lequel le Logos devient un mythe ![1]

1. ER 2, p. 239/228 (« *Ganz ohne Mythus kann nicht geredet werden* von *dem Vorgang, durch den Logos zum Mythus wird!* »)

Il y aurait énormément à dire sur cette phrase, dont chaque mot condense une grande multiplicité de significations et de références, et qui donne la clef de l'un des passages les plus importants du *Römerbrief*[2]. La distinction du *mythos* et du *Logos* fait signe vers Platon, mais Barth l'utilise pour désigner le rapport de la religion à la révélation, pointant alors plutôt vers l'idée hégélienne d'un devenir mythe du Logos, vers David Strauss et, au-delà, vers Jean puisque derrière le Logos devenu mythe, se lit aussi le Verbe devenu chair. L'écho platonicien est particulièrement significatif, parce qu'il touche directement à ce qui est ici en question, le lien entre objet du discours et mode d'énonciation. Car le mythe, chez Platon, fait partie d'un ensemble de dispositifs destinés à éviter les inconvénients de l'écriture et son inadéquation fondamentale au « discours vivant et doté d'une âme, ce discours dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte une image »[1]. Il s'agit, par le dialogue et par le mythe, de mettre le lecteur dans une posture active de recherche en lui-même de la vérité, pour ne pas lui faire croire à la transmission du savoir de l'auteur au lecteur sur le modèle du vase à remplir[2]. On le comprend, le vocabulaire platonicien est aussi une manière, ici, de s'en référer à Kierkegaard, qui reprend[3] cette idée de l'impossibilité de la communication directe de la vérité et de l'importance de la réflexion sur le mode de communication, pour la pousser jusqu'au paradoxe de l'impossibilité de communiquer directement cette impossibilité :

> Aussi le penseur religieux subjectif qui, pour l'être, a saisi le dualisme de la vie, voit sans peine que la communication directe est une fraude envers Dieu (qu'elle frustre peut-être en empêchant un autre homme de l'adorer en vérité[4]), une tromperie envers lui-même (comme s'il avait cessé d'être existant), une tromperie envers autrui (qui risque de n'en recevoir qu'un rapport relatif avec Dieu), bref, une tromperie qui le met en contradiction avec tout son mode de penser. Et il serait encore contra-

1. Platon, *Phèdre*, tr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 276a.
2. Platon, *Le Banquet*, tr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 175e.
3. Et que celui-ci attribuerait sans doute bien plus à Socrate qu'à Platon, celui-ci ayant introduit la spéculation où Socrate n'aurait fait qu'interroger existentiellement, et avec la spéculation, également la communication directe plutôt qu'indirecte, prônée par Kierkegaard.
4. Cf. Jn 4, 23 [Note de Kierkegaard/Climacus].

> dictoire de déclarer tout cela, parce qu'on le ferait sous forme directe, malgré toute la double réflexion de la déclaration.[1]

Barth reprend tel quel ce paradoxe, quoiqu'il en retourne la cause. Alors que chez Kierkegaard c'est l'intériorité qui est intransmissible directement, parce que le langage est pour ainsi dire trop extérieur à chacun, et qu'il faut d'abord s'en détacher pour revenir à soi[2], chez Barth la nécessité du discours indirect tient au caractère trop intérieur du langage, qui ne peut jamais renvoyer de lui-même hors de lui-même, autrement dit ne peut décrire ses propres limites (passer du *mythos* au *logos*) sans les dépasser *ipso facto* et par conséquent les nier comme telles (et rester dans le *mythos*). Il ne nous est possible, en d'autres termes, que de parler faussement – de manière mythique – de la fausseté de la religion en regard de la vérité de Dieu qui pourtant se révèle en elle – de la manière dont le Logos devient mythe. Et devant ce fait, il n'y a pas d'autre choix, comme le montrent nombre de passages de *Romains II*, que non seulement se tenir dans le paradoxe, mais utiliser un mode d'écriture, un style, qui l'accentue et le mette en scène.

C'est pourquoi Barth, au centre du septième chapitre – également le milieu du livre –, au moment de donner la caractérisation la plus précise de ce qu'est alors, pour lui, la religion, se départit du vocabulaire philosophique, celui des limites de l'expérience et de la raison, qui caractérise plus généralement ce chapitre[3], et s'engage dans un commentaire de *Genèse* 2-3, ou plus exactement de l'une de ses plus fameuses interprétations picturales[4] :

> Et à présent, que l'on observe, sur la fresque de Michel-Ange, « La création d'Ève », le geste fatal d'*adoration* avec lequel Ève entre en scène, dans tout le charme de sa volupté charnelle […]. Ève, la première, fait face à Dieu, en l'adorant ; mais tandis précisément qu'*elle… L'*adore, elle se délimite d'une manière prodigieuse, téméraire, par rapport à lui.

1. Sören Kierkegaard [Johannes Climacus], *Post-Scriptum…*, *op. cit.*, p. 71.

2. Les raisons et les enjeux de la communication indirecte chez Kierkegaard sont très bien explicités par Vincent Delecroix dans *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Le Félin, 2006, p. 87 et suivantes.

3. Bien que, comme on le verra et comme cela s'affirmera de plus en plus explicitement chez Barth, il n'y ait pas en réalité de vocabulaire en lui même philosophique ou théologique, et qui ne puisse devenir l'un ou l'autre.

4. Repris dans KD I/2**, §17, ce qui suffirait à prouver qu'entre les deux textes, il n'y a pas de reniement.

> Puis, sans tarder, le « serpent fameux »[1] est en lice. Le premier entretien *sur* Dieu se déroule (prototype de toutes les prédications !), le commandement de Dieu fait l'objet d'une délibération humaine (direction de conscience !), la possibilité titanesque d'Adam, possibilité de devenir intelligent, surgit (devant Ève !) et se mue en une réalité *tragique* […].[2]

Barth pouvait-il parler plus *religieusement* de la religion ? Théologien protestant engagé dans le commentaire de l'un des textes fondateurs du christianisme et du protestantisme, il aborde la question en se rapportant non pas à ce qu'il considère par ailleurs comme un témoignage de la révélation, mais à ce qu'il appelle un mythe qui, en plus d'être commun aux trois monothéismes, trouve des correspondances voire des origines plus ou moins directes dans d'autres traditions religieuses, et qui est donc au centre des préoccupations de l'histoire des religions. Et il se rapporte à ce mythe au travers de deux médiations explicites, qui sont pour lui deux figures à la fois contradictoires et complémentaires de la religiosité dans toute son ambiguïté : Michel-Ange et les fresques de la chapelle Sixtine, d'une part, c'est-à-dire le catholicisme romain, le pôle institutionnel de la religion ; Goethe d'autre part, c'est-à-dire une religiosité à la fois moins normative et plus diffuse, en somme le pôle individuel de la religion. Ce n'est donc pas sans malice que Barth, dans ce texte qui mobilise la quintessence de la religion, interprète le récit de la chute, c'est-à-dire de ce que le christianisme considère comme l'événement introduisant le péché dans le monde, non comme le récit d'une première impiété mais, tout au contraire, comme un premier geste de piété, un geste d' « adoration » tout d'abord, dont découlent la prédication, la cure d'âme mais aussi, au travers de cette « possibilité de devenir

1. L'expression est de Goethe dans *Faust I*, v. 335 : « *Wie meine Muhme, die berühmte Schlange* ».

2. ER 2, p. 239-240/229-230, tr. mod. (« *Und nun beachte man auf Michelangelos »Erschaffung der Eva« die fatale Geste der* Anbetung*, mit der Eva im vollen Reiz ihrer Sinnlichkeit den Schauplatz betritt; man beachte die warnend erhobene Hand Gottes und den höchst besorgten Ausdruck seines Gesichts, mit dem er gerade auf diese Geste antwortet. Hier bereitet sich offenbar das vor, was nicht sein sollte. Eva (wahrhaftig zu ihrer Ehre: die erste religiöse Persönlichkeit!) tritt als Erste Gott gegenüber, ihn anbetend, aber eben indem* sie - Ihn *anbetet, sich in unerhörter, vermessener Weise von ihm abgrenzend. Da ist dann alsbald »die berühmte Schlange« auf dem Plan; das erste Gespräch über Gott (der Prototyp aller Predigten!) wird geführt, Gottes Gebot wird Gegenstand menschlicher Beratung (Seelsorge!), die titanische Möglichkeit Adams, die Möglichkeit klug zu werden, taucht (vor* Eva*!) auf und wird in* tragische *Wirklichkeit umgesetzt.* »)

intelligent », la théologie. Et tout cela à cause, cela vaut la peine de le noter, d'un serpent[1].

À la question : qu'est-ce que la religion selon le *Römerbrief*[2] ? la réponse la plus précise et la plus concrète est donc : le péché originel. C'est dans cette notion que Barth ressaisit le paradoxe de la religion comme possibilité dernière, c'est-à-dire comme expérience des limites de l'expérience. Car le péché originel n'est pas équivalent au péché *tout court* c'est-à-dire à l'opposition pure et simple à Dieu. S'il l'était, il n'y aurait, hors du péché originel – hors de la religion – aucun péché[2]. Le péché originel constitue l'événement par lequel *toutes* les actions humaines deviennent[3] pécheresses et se jouent désormais dans l'opposition à Dieu. Or cet événement a précisément lieu quand Ève, « première

1. Grégoire de Nysse fait d'ailleurs un lien direct entre la scène de transformation du bâton d'Aaron en serpent, préfiguration de l'incarnation c'est-à-dire de l'entrée du Verbe dans le péché, et le serpent de la Genèse, en s'appuyant sur un verset johannique (3, 14). Voir Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, tr. J. Daniélou, Paris, Cerf, 2007, II, 32 (p. 125).

2. ER 2, p. 234/223 : « Pourquoi pas, dès lors, une explosion de polémique antireligieuse, ayant pour but de faire apparaître, quelque part au-dessus de ce sommet, une autre possibilité humaine, meilleure ? [*Warum nun kein Ausbruch antireligiöser Polemik mit dem Zweck, eine andere, bessere menschliche Möglichkeit irgendwo oberhalb jenes Gipfels aufzuzeigen ?*] »

3. Il y a dans le texte de Barth une difficulté concernant le rapport du péché originel au péché en général. S'agit-il d'un révélateur ou d'une cause ? Sans doute faut-il répondre que le péché originel est à la fois une cause et un révélateur, ou plus exactement qu'il est une cause, mais que nous ne pouvons le comprendre que comme révélateur d'un état. En effet, si nous pouvions le comprendre comme cause, cela signifierait que nous pussions également comprendre ce que voudrait dire pour l'homme de *n'*être *pas* pécheur et de le devenir – nous pourrions parler sans mythe de la manière dont le Logos est devenu mythe, mais cela voudrait justement dire que le Logos n'est pas *vraiment* devenu mythe. Or cela, pour le Barth de 1922 en tout cas, nous ne le pouvons pas, précisément parce que nous *sommes* pécheurs. Une vie de la créature sans opposition avec son Créateur ne peut être pour nous qu'un concept limite, qui renvoie hors de toute expérience. « Nous ignorons tout de l'homme qui pourrait, pour ainsi dire, s'abstenir de ce qu'Adam a fait. Nous ne pouvons être surpris qu'Adam ait fait ce dont il aurait dû s'abstenir [*Wir wissen nichts von dem Menschen, der etwa lassen könnte, was Adam getan hat. Wir können uns nicht verwundern, daß Adam getan hat, was er hätte lassen sollen*] » (ER 2, p. 240/230). Barth n'affirme donc pas que l'état de créature implique nécessairement le péché (et que le péché originel n'est par conséquent qu'un révélateur de cet état) mais bien que nous trouvant dans l'état de créatures pécheresses, nous ne pouvons pas comprendre ce que serait un rapport non pécheur au créateur, et que *nous* ne pouvons donc comprendre le péché originel que comme un *révélateur* de ce rapport. *Pour nous*, le péché originel comme cause et comme *révélateur* du péché sont une seule et même chose.

personnalité religieuse »[1] lève le regard sur Dieu et découvre sa différence infinie avec lui, par conséquent son propre dénuement : la menace de l'opposition à Dieu plane désormais sur toutes ses actions. Le péché originel n'est donc pas la complaisance dans le péché, mais au contraire la tentative de s'y soustraire, de remédier à son éloignement de Dieu en tâchant de le connaître ou simplement de l'adorer[2]. C'est *alors* – dans la religion – que l'éloignement est le plus radical :

> Qu'est-ce que l'érotique, l'alcoolique, l'intellectualiste, le serviteur de Mammon, l'adepte d'une politique de puissance, qu'est-ce que la cohorte des philistins du commun à côté du pécheur qui croit et qui prie. C'est *lui*, et non ceux-là, qui entend et qui perçoit le « Halte ! » anéantissant que Dieu commande à l'homme.[3]

En un sens, il se dit bien ici ce que nous affirmions relativement à l'expérience des limites de l'expérience, à savoir qu'elle ne peut être qu'une expérience décevante, et qu'en elle précisément les limites *ne* peuvent *pas* se manifester. Il se dit toutefois plus que cela, puisqu'il se dit en même temps l'impossibilité de tenir ce discours, et la nécessité de le tenir tout en sachant qu'il ne *devrait* pas être tenu, puisqu'il énonce sa propre fausseté. A la différence du discours tenu dans un vocabulaire strictement philosophique – qui n'est ni plus ni moins faux – le texte religieux renvoie donc explicitement à la nécessité d'une instance extérieure pour sa validation – validation comme toujours dialectique, celle d'un discours pécheur sur le péché, auquel son caractère pécheur n'est pas ôté mais jugé et pardonné. Ce texte ne décrit pas seulement la situation de l'homme religieux, mais dans son ambiguïté, il la *joue*.

Surgit quand même une difficulté relative à notre ambition d'exposer une conception barthienne unitaire de la religion, par delà les évolutions de sa pensée entre 1922 et 1939. Ce n'est pas seulement qu'en 1939 l'identification de la religion au péché originel disparaît du premier plan. C'est surtout que Barth envisage directement, jusqu'à en faire le titre de la troisième section du chapitre, la possibilité d'une « vraie religion ». En

1. ER 2, p. 240/229.
2. ER 2, p. 248/239.
3. ER 2, p. 248/239 (« *Was ist der Erotiker, der Alkoholiker, der Intellektualist, der Mammonist, der Gewaltpolitiker, was ist das Heer der Alltagsphilister neben dem glaubenden, dem betenden Sünder? Er, nicht jene, hört und vernimmt das vernichtende Halt! das Gott dem Menschen gebietet* »).

outre, cette religion « vraie » n'est pas caractérisée comme péché mais, tout à l'inverse, comme grâce.

On ne peut pas nier l'importance de ces changements dans l'appréhension barthienne de la religion entre les deux périodes. Ils traduisent à la fois des évolutions substantielles de sa pensée et du contexte intellectuel et ecclésial.

En 1920 et 1921, c'est bien connu et c'est particulièrement vrai en ce qui concerne les passages sur la religion, Barth écrit contre les libéraux, spécialement contre leur valorisation de la religion comme expérience communautaire ou psychologique, et contre des orthodoxes (*Positiven*) qui tiennent les formes extérieures et établies de la religion pour l'expression directe de la vérité. Dans ce combat, il ne mobilise pas seulement les Écritures mais, et c'est là son originalité, des penseurs athées : Feuerbach, Nietzsche, notamment. Il en tire grand profit pour attaquer le triomphalisme religieux, progressiste ou conservateur, tout en tâchant de défendre dialectiquement la religion comme le seul lieu possible de la révélation. En aucun cas toutefois il ne s'agit de défendre une forme spécifique de religion contre une autre. Car finalement, dans la discussion avec les athées qui rejettent la religion en bloc comme avec les libéraux qui en valorisent le principe tout en dénigrant ses formulations dogmatiques, le débat sur les formes historiques précises de la religion demeure marginal. En outre, le risque serait grand, en insistant trop sur ces formes, d'apparaître aux côtés des orthodoxes, qui ne sont pas moins religieux que les libéraux, mais qui au lieu de s'en tenir à la religion comme besoin humain originaire s'attachent à ses formes historiques.

Il n'en va plus tout à fait de même en 1939. Le débat s'est déplacé : dans le protestantisme, la fracture entre libéraux et orthodoxes est devenue moins déterminante que celle entre Église confessante et Chrétiens allemands. D'un autre côté, Barth s'est engagé depuis le milieu des années 1920 dans un débat vif avec les catholiques, qui ne cessera plus. En outre, se sont répandus en Europe à la fois une meilleure connaissance des religions non chrétiennes et un athéisme effectif et non plus seulement théorique : le christianisme perd progressivement de son évidence par rapport au début des années 1920. Tous ces facteurs concourent à mettre Barth devant la question non plus seulement de la religion, mais du christianisme[4], et même probablement de cette forme particulière de

4. Non qu'en parlant de « religion » en 1921, il pense à autre chose, mais l'évidence de l'identification de la religion au christianisme est telle qu'il n'est même pas besoin de

christianisme qu'est le protestantisme[1]. L'effet de ces facteurs est encore amplifié par une évolution substantielle de la théologie barthienne, depuis une concentration eschatologique en 1921 vers une théologie plus nettement christocentrique à partir de la fin des années 1930. On voit bien comment ce mouvement rend d'autant plus naturelle la spécification de la question religieuse chez Barth en question du christianisme.

Reste que si ces déplacements sont tout à fait réels, ils ne concernent pas véritablement le fond de la théorie barthienne de la religion, mais uniquement la manière dont Barth l'accentue en fonction de ses préoccupations du moment. Et allons plus loin : le changement d'accentuation dans l'exposition de la théorie n'est pas sans lien avec le fond de la théorie mais il est rendu possible, et même nécessaire, par la structure de cette théorie initiale elle-même. Loin donc de nuancer la conception barthienne de la période dite dialectique, le changement d'accent dans la *Dogmatique* en découle, et il la confirme.

Deux points sont en cause : l'existence en 1939, mais pas en 1922, d'une vraie religion à côté d'autres religions qui par conséquent seraient fausses ; le passage d'une compréhension de la religion à partir du péché (1922) à une compréhension de la religion à partir de la grâce (1939). Comme si le texte de 1939 avait découvert quelque chose à quoi celui de 1922 serait resté aveugle : l'existence, à côté des religions en général, c'est-à-dire des fausses religions, dont on pourrait bien dire qu'elles constituent le péché originel, d'une religion libératrice, religion de la grâce, le christianisme.

Les choses sont évidemment plus compliquées, d'abord parce que, pas plus en 1939 qu'en 1922, l'opposition entre le péché et la grâce, et le principe de tout péché et le principe de toute grâce, n'est une opposition entre deux sphères autonomes et séparées. C'est probablement l'une des plus grandes constantes de la doctrine de Barth, acquise dès les premiers temps de la théologie dialectique, que la grâce ne se manifeste

la préciser, ni du coup de réfléchir explicitement sur elle, comme il le fait en 1939.

1. Faut-il aller jusqu'à dire « réformé » ? Il est clair que Barth est conscient de son ancrage confessionnel précis, mais en même temps si les lignes de fractures avec le catholicisme sont très claires (alors même que Barth vise bien à écrire une dogmatique pour l'Église dans son ensemble, et pas pour telle ou telle confession), il n'insiste jamais sur ce qui le séparerait nettement du luthéranisme, même s'il peut parfois rejeter telle ou telle proposition luthérienne en marquant leur origine (mais il lui arrive également de rejoindre le luthéranisme sur certains points de doctrine).

que dans le péché, d'une part, et que la conscience véritable du péché est par conséquent la marque de la grâce :

> Notre détresse est aussi une promesse. Cette phrase, quand *je* la dis, est une proposition dialectique comme une autre, et nous savons ce qu'il en est de la dialectique ! Chacun peut répondre ici : « Merci de cette promesse dont je ne peux faire l'expérience que comme d'une détresse ! » et je n'aurai rien à rétorquer[1]

Sur ce point, la *Dogmatique* est, en 1939, toujours aussi « dialectique ». La grâce ne s'y comprend que comme pardon des péchés, ce qui veut dire qu'elle est ce qui manifeste le péché. C'est pourquoi une religion de la grâce n'est pas moins pécheresse que les autres, mais plus, parce qu'avec la grâce se montre la réalité de notre éloignement de Dieu[2]. On retrouve exactement, ici, la structure de la conception de 1922, c'est-à-dire à la fois le fait que la religion soit le péché par excellence et la nécessité de la révélation, c'est-à-dire de la grâce, pour pouvoir l'établir :

> […] Que l'opposition ait lieu, on doit encore moins le nier ici, précisément pour ce qui concerne la religion de la révélation, que pour ce qui est des autres religions où, à leur défense, l'opposition est une opposition de fait mais n'est pas une contradiction portée directement à la révélation. Dans l'histoire du christianisme, justement parce que le christianisme est la religion de la révélation, le péché est commis effrontément [*mit erhobener Hand*].[3]

1. PDPH, p. 220/174 (« *Unsere Bedrängnis ist auch unsere Verheißung. Wenn* ich *das sage, so ist es ein dialektischer Satz wie ein andrer. Und wir wissen nun, wie es mit der Dialektik steht. Da kann Jeder sagen: ich danke für eine Verheißung, die ich nur als Bedrängnis erfahren kann!, und ich kann ihm nicht antworten* »).

2. Aussi Barth n'hésite-t-il pas à reprendre, dans une remarque, son exégèse de 1922. Voir KD I/2**, p. 101/339 : « Quelle est donc cette convoitise par laquelle se manifeste le péché qui habite en nous (Rom. 7,7) ? Incontestablement elle est, selon Gen. 3, 1 sq., non pas tellement le désir de posséder le fruit défendu, que la prétention intellectuelle ou pseudo-intellectuelle à devenir semblable à Dieu, connaissant le bien et le mal [*Worin besteht dieses „Gelüste" und also die in uns wohnende Sünde (Röm. 7, 17)? Sie bestand offenbar schon nach der Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschen (Gen. 3, 1 f.) primär nicht etwa in dem Begehren nach der Frucht jenes Baumes als solcher, sondern in dem geistlichen bzw. pseudogeistlichen Begehren, durch den Genuß dieser Frucht zu werden wie Gott und zu wissen, was gut und böse ist*] ».

3. KD I/2**, §17, p. 126-127/370, tr. mod. (« *Daß er stattfindet, dürfte hier, dürfte gerade hinsichtlich der Offenbarungsreligion noch weniger geleugnet werden als anderswo, wo man allenfalls mildernd geltend machen könnte, daß er nur faktisch, nicht aber im direkten Gegenüber mit der Offenbarung stattfinde, während hier, in der Geschichte des*

Ou en d'autres termes, ce que dit la grâce dont vit le christianisme, c'est précisément qu'il est une religion de pécheurs. Or cette proposition est déjà formulée, quoiqu'à l'inverse, dans le *Römerbrief*, puisque si la religion est péché, elle ne peut l'être, pour Barth, que dans la grâce :

> Ce n'est qu'en partant de la rédemption que l'homme peut se saisir lui-même dans son état de non rédemption. Ce n'est qu'en partant de la justice qu'il peut se saisir comme pécheur. Ce n'est qu'en partant de la vie qu'il peut se saisir comme mort.[1]

Il n'y a donc pas d'opposition entre la religion comme péché originel et la religion comme lieu de la grâce. Il s'agit seulement de savoir comment présenter la dualité : soit en partant de la grâce, soit en partant du péché. Le choix n'est pas sans importance, toutefois ce n'est pas lui qui conditionne la théorie barthienne de la religion, mais c'est au contraire cette théorie dialectique de la religion qui conditionne la possibilité du choix.

Il est maintenant possible d'aborder la deuxième grande différence entre les deux textes, celle de la « vraie religion », c'est-à-dire en fait de la spécificité du christianisme et même du protestantisme. On l'a dit, cette question est probablement moins préoccupante pour le Barth de 1922 que pour celui de 1939, et c'est pourquoi elle n'apparaît pas telle quelle dans le *Römerbrief*[2]. Malgré cela, Barth n'y met pas toutes les formes de religion sur le même plan, mais établit une distinction pour le moins préfiguratrice de celle de 1939. Il n'est pas encore question de « vraie religion » mais d'expérience religieuse « effective [*wirklichen*] », « *sérieuse* [*ernsten*] » ou encore « authentique [*echten*] »[2], ce qui implique sa distinction d'avec l'expérience religieuse illusoire, légère ou inauthentique. Effectivité, sérieux ou authenticité n'équivalent certes pas à vérité, et renvoient à l'adéquation de la religion avec elle-même, avec son propre concept, plutôt qu'avec une norme extérieure comme ce serait le cas du concept de vérité. Il y a toutefois une ambivalence dans le concept même de « vraie religion [*wahre Religion*] », puisqu'on ne sait pas si la religion est vraie *en tant que religion*, auquel cas il n'y aurait pas de différence

Christentums, gerade weil es die Offenbarungsreligion ist, sozusagen mit erhobener Hand gesündigt wird »).

1. ER 2, p. 275/269 (« *Nur von der Erlösung aus kann der Mensch sich selbst begreifen in seiner Unerlöstheit. Nur von der Gerechtigkeit aus als Sünder. Nur vom Leben aus als tot* »).

2. ER 2, p. 255/246.

entre une religion effective ou authentique et une vraie religion, ou si la notion de vraie religion renvoie à l'existence d'un critère extrinsèque – à sa conformité à la révélation – qui permettrait de distinguer la vraie religion d'une religion vraiment religieuse mais pas vraie pour autant.

En réalité, il s'agit là d'un faux problème, du fait de cette solidarité que nous venons de réaffirmer entre la religion comme péché et la révélation. Une expérience religieuse authentique est impossible, en 1922, sans révélation. Et si une religion est vraie du fait qu'elle porte la révélation, on doit en conclure qu'il n'y a, en 1922, d'authentique expérience religieuse que dans la religion vraie. Toutefois, il faut dire en même temps que la vérité qu'elle porte est celle de sa propre fausseté. Souvenons-nous en effet que l'expérience véritablement religieuse est celle dans laquelle s'éprouve, par l'événement de la révélation, son irréductible homogénéité avec le reste de l'expérience, et par conséquent le fait qu'elle n'est pas *vraiment* une expérience religieuse. Barth a donc de bonnes raisons de ne pas employer l'adjectif « vraie », qu'il pourrait employer dès 1921, mais qui devrait, lui aussi, être compris dialectiquement, comme l'établissement véridique du faux. La notion de religion authentique permet d'éviter l'ambivalence.

Ce qui change en 1939, ce n'est donc pas le fond, mais l'intention de Barth, celle d'assumer peut-être plus fortement encore qu'en 1922 sa situation et son engagement dans une forme historique de religion et même de christianisme, avec l'audace qu'implique cet engagement, sans toutefois renoncer en rien à sa lucidité de 1922. Car la vérité de la religion, en 1939, ne doit pas se comprendre de manière moins dialectique qu'en 1922. La vraie religion n'est jamais que celle que la révélation rend vraie c'est-à-dire dont elle découvre la fausseté :

> C'est si entièrement par la seule grâce de Dieu que la vraie religion est la vraie, qu'elle doit se laisser démasquer et condamner par la grâce comme fausse religion[1]

1. KD I/2**, §17, p. 119/361, tr. mod. (« *So ganz und gar ist auch die wahre Religion nur durch Gottes Gnade die wahre, daß gerade sie sich durch die Gnade als falsche Religion entlarven und verurteilen lassen muß* »). Cette phrase est tirée d'une analyse consacrée à la religion de l'ancienne alliance, mais Barth en tire explicitement un enseignement pour le christianisme. On sait d'ailleurs à quel point Barth insiste sur le fait que l'objet de l'Ancien Testament n'est autre que Jésus-Christ.

Il ne faut donc pas être dupe du langage de Barth : en 1939, le christianisme dans sa version protestante constitue bien pour Barth la *vraie* religion parce qu'il est la religion révélée. Mais cela ne dit rien du protestantisme comme forme historique, enseignement moral ou doctrine théologique. En d'autres termes, la vérité (la fausseté, donc !) du christianisme n'est pas constatable empiriquement : rien d'humain ne peut extraire le protestantisme du monde des religions humaines, pas même le concept de grâce, pas même la plus grande humilité théologique, pas même… la théologie de Barth :

> Il ne s'agit vraiment pas, dans la justification de la vérité de la religion chrétienne par la grâce, de la vérité immanente d'une *religion* de la grâce comme telle, mais de l'effectivité de la grâce *elle-même*, par laquelle une religion est adoptée et distinguée des autres comme la vraie. Cela n'arrive donc pas parce qu'elle est une religion de la grâce, ni parce qu'elle l'est peut-être d'une manière spécialement marquée et conséquente. Mais à l'inverse, c'est parce que cela arrive qu'elle est d'une manière spécialement marquée et conséquente une religion de la grâce.[1]

Dans une longue remarque, Barth tente d'aller au plus loin dans ce sens, en donnant à sa proposition une signification très concrète à partir de l'exemple du *jodo-shin-shu* (bouddhisme de la terre pure), qu'il développe en s'appuyant visiblement sur des travaux d'histoire des religions. Ce courant du bouddhisme japonais lui apparaît providentiel par sa ressemblance avec le protestantisme, c'est-à-dire avec le christianisme *comme religion de la grâce*. Le salut y reposerait tout entier sur un analogue de la foi, lui-même considéré comme un don gratuit de la divinité. Quoiqu'il ne méconnaisse pas les différences entre les deux religions[2], Barth insiste sur les proximités, qui concernent selon lui l'essentiel de la doctrine chrétienne de la grâce, et qui rendent du

1. KD I/2**, §17, p. 128/371, tr. mod. (« *Es handelt sich bei der Begründung der Wahrheit der christlichen Religion durch die Gnade wirklich nicht um die immanente Wahrheit nun gerade einer Gnaden*religion *als solcher, sondern um die Wirklichkeit der Gnade* selbst*, durch die eine Religion vor anderen als die wahre angenommen und ausgezeichnet wird. Nicht darum, weil sie eine Gnadenreligion ist, geschieht dies, auch nicht darum, weil sie es vielleicht in besonders hervorgehobener und konsequenter Weise ist. Sondern umgekehrt darum, weil dies geschieht, wird sie in hervorgehobener und konsequenter Weise eine Gnadenreligion sein* »).

2. KD I/2**, p. 131/375 (tr. mod.) : « deux formes naturelles ou historiques ne sauraient être identiques [*Geradezu gleich pflegen sich ja zwei natürliche oder geschichtliche Gestalten nicht zu sein*] ».

moins pensable une identité parfaite des doctrines. Or si l'existence de ce courant religieux est qualifiée de providentielle, ce n'est pas parce qu'elle constituerait comme une preuve par son universalité de la vérité du protestantisme, au contraire :

> il nous fait voir quelque chose d'extrêmement instructif : la religion chrétienne dans sa forme historique, comme doctrine, forme de vie et d'ordre, ne peut pas en tant que telle posséder la vérité – cette forme fût-elle réformée. On ne peut pas montrer de manière irréfutable l'originalité de cette forme, et de cette forme réformée.[1]

Barth reprend donc, mais plus explicitement et plus concrètement, ce qu'il affirmait déjà en 1922 : l'unité radicale de l'expérience humaine, qui rend impossible sur ce plan toute distinction entre des phénomènes du point de vue de leur rapport à la Vérité. Comme en 1922, ce sommet de la pensée barthienne de la religion s'exprime via une image biblique dans laquelle un serpent est de nouveau impliqué, cette fois-ci le serpent d'Aaron lui-même :

> On pense involontairement aux magiciens d'Exode 7, capables de reproduire les miracles d'Aaron, qui était tout de même le frère de Moïse, de manière assez semblable pour que le pharaon y trouve prétexte à s'endurcir[2].

Et pourtant, Barth semble accepter au dernier moment un critère de distinction entre la vraie religion et les autres :

> Une seule chose est décisive pour la vérité et le mensonge. Et c'est pourquoi il faut appeler l'existence du jodoïsme un décret de la providence, parce qu'il fait comprendre avec une urgence relativement grande qu'une seule chose décide de la vérité et du mensonge entre les religions. Cette chose décisive, c'est *le nom de Jésus-Christ*.[3]

1. KD I/2**, p. 131/375, tr. mod. (« *daß sie uns so überaus lehrreich vor Augen führt: die christliche Religion in ihrer geschichtlichen Gestalt, als Form der Lehre, des Lebens und der Ordnung als solche kann es nicht sein, der die Wahrheit an sich zu eigen ist – auch dann nicht, wenn diese Gestalt die reformatorische sein sollte.* »)

2. KD I/2**, §17, p. 131/375, tr. mod. (« *Man denkt unwillkürlich an die Zauberer des Pharao, Ex. 7, die midestens die Wunder Aarons, der immerhin Mose Bruder war, auch zu tu vermochten: gegenügend ähnlich, um dem Pharao Anlaß zu geben, sein Herz zu verstocken.* »)

3. KD I/2**, §17, p. 132/376, tr. mod. (« *Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. Und darum ist die Existenz des Jodoismus eine providentielle*

Il y a bien là une nouveauté forte par rapport à la doctrine du *Römerbrief*[2] : dans l'insistance effectivement plus forte sur le rôle de Jésus-Christ, bien que celui-ci ait déjà été affirmé sans ambiguïté en 1922, mais surtout dans l'importance donnée à son *nom*, comme critère positif de distinction de la véritable expérience religieuse. Cependant, là encore il ne faut pas se laisser piéger par les mots, puisqu'en réalité il est très difficile de voir exactement ce que Barth entend par le nom de Jésus-Christ, et qu'il est clair en tout cas que ce qu'il désigne par là est une réalité qui n'est pas seulement et pas premièrement objet d'expérience :

> Mais on doit bien observer ceci : justement parce que ce nom ne désigne rien de moins que l'acte de création et le créateur de la religion chrétienne, il est absolument exclu que nous puissions l'ajouter, comme si nous pouvions en disposer, à notre doctrine supposée chrétienne comme un appendice pour l'expliquer ou la renforcer, qu'à l'occasion de nos entreprises supposées chrétiennes nous puissions l'invoquer ensuite comme un sortilège, que nous puissions l'ajouter comme prétexte et but de nos institutions supposées chrétiennes, comme un vitrail coloré à une Église par ailleurs achevée. Le nom de Jésus-Christ n'est justement pas un simple *nomen* au sens de la fameuse controverse médiévale, mais l'incarnation et la source de toute réalité.[1]

L'introduction de cette notion de « nom de Jésus-Christ » ne change donc pas non plus fondamentalement la conception barthienne de la religion. Liée au déploiement progressif par Barth de son christocentrisme et de sa doctrine de l'élection, elle est plutôt comme un nouveau point de condensation pour sa théorie de la religion qu'un véritable changement de ses termes. Et que le nom de Jésus-Christ soit plus qu'un mot, c'est-à-dire plus que quelque chose que *je* peux formuler, est une manière

Fügung zu nennen, weil er das mit relativ größter Dringlichkeit so deutlich macht, daß über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen nur Eines entscheidet. Dieses Eine ist der Name Jesus Christus. »)

1. KD I/2**, §17, p. 136/381, tr. mod. (« *Aber man beachte wohl: Eben weil dieser Name nicht weniger als den Schöpfungsakt und den Schöpfer der christlichen Religion bezeichnet, ist es ganz ausgeschlossen, daß wir ihn, als ob wir über ihn verfügten, unseren vermeintlich christlichen Lehren nachträglich als erläuternden oder verstärkenden Zusatz oder auch als kritischen Vorbehalt hinzufügen, daß wir ihn anläßlich unserer vermeintlich christlichen Unternehmungen nachträglich wie eine Zaubermacht beschwören, daß wir ihn unseren vermeintlich christlichen Institutionen nachträglich als Vorwand und Zweck hinzufügen könnten, wie ein buntes Fenster einer im übrigen vollendeten Kirche nachträglich eingefügt wird. Der Name Jesus Christus ist gerade kein bloßes nomen im Sinne des bekannten mittelalterlichen Streites, sondern der Inbegriff und die Quelle aller Realität.* »)

d'exprimer ce qui fait, par delà ses évolutions de 1922 à 1939, l'unité de la pensée barthienne de la religion : sa mise en question de l'expérience.

Car la religion, péché originel ou religion de Jésus-Christ, a toujours en propre de ne s'éprouver que comme la fuite même de l'expérience : dans l'échec de la possibilité ultime, dans la prise de conscience du mensonge religieux, dans la remise à Jésus-Christ du choix de la vraie religion. L'expérience n'est vraiment religieuse, elle n'est vraiment le lieu de révélation de la Parole de Dieu, qu'en s'éprouvant comme ne l'étant vraiment pas. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne s'éprouve pas, mais qu'elle s'éprouve comme ne l'étant pas. Le paradoxe est évident, il n'est d'ailleurs pas neuf dans l'histoire du christianisme : il y a ici comme un écho de l'« *interior intimo meo et superior summo meo* » d'Augustin[1], et en tout cas une volonté de retrouver ce qui pour Barth constitue l'intention foncière du Symbole de Nicée-Constantinople à la fin de son troisième article, lorsque pour décrire la relation de l'homme au Saint-Esprit, il donne une indication de caractère non pas cognitif ou affectif mais *liturgique* (« il reçoit même adoration et même gloire ») :

> […] L'Esprit, par sa caractérisation comme objet d'adoration et de gloire […], est de nouveau explicitement exclu du domaine des hommes. Qu'il habite en nous, qu'il y ait une existence des hommes « en Esprit », cela ne doit pas nous tromper un instant sur le fait que la *différence* qualitative *entre Dieu et l'homme* n'est pas, dans la révélation non plus et précisément pas dans la révélation, dépassée [*aufgehoben*], mais que la révélation établit cette différence, comme la condition sous laquelle Dieu et l'homme sont en communauté [*Gemeinschaft*]. Seul le Saint-Esprit (à la différence de tout esprit créé) est transcendant à l'homme, le reste et le redevient toujours, quand il lui est immanent.[2]

L'Esprit saint, l'acte de la révélation en tant qu'il *nous* atteint et, plus que cela, nous transforme et nous rend témoins effectifs de la révélation, nous fait *religieux*, nous est intérieur d'une manière absolu-

1. Augustin d'Hippone, *Les Confessions*, III, 6, 11.

2. KD I/1**, §12, p. 177/512, tr. mod. (« *Daß er in uns wohnt, daß es ein Sein des Menschen „im Geiste" gibt, das soll uns keinen Augenblick darüber täuschen, daß der nicht nur quantitative, sondern qualitative* Unterschied von Gott und Mensch *auch und gerade in der Offenbarung nicht aufgehoben, sondern eben in der Offenbarung aufgerichtet ist, damit unter Voraussetzung dieses Unterschiedes Gott und der Mensch Gemeinschaft hätten. Nur das ist (im Unterschied zu allen geschaffenen Geistern) der Heilige Geist, der dem Menschen transzendent ist, bleibt und immer wieder wird, indem er ihm immanent ist* »).

ment spécifique, que l'on ne saurait appréhender au travers des catégories communes de l'expérience. Son immanence est toujours *en même temps* une transcendance. Il y a là un paradoxe, qui pèse de tout son poids sur la notion d'expérience. En sorte qu'au terme de ce parcours dans la conception barthienne de la religion, on s'aperçoit qu'elle n'est autre chose qu'une *mise en crise* de la notion d'expérience de la révélation, qu'elle appelle aussi nécessairement qu'elle la nie.

(iv) La religion au point de disjointure de l'expérience

Reprenons : pour Barth, le concept de religion appelle celui d'expérience. Il n'a même pas d'autre sens que celui de rappeler *in concreto* le fait que la révélation ne se donne jamais que dans une situation déterminée, qu'en conséquence elle n'est pas pour le théologien une vérité générale dont la découverte serait indépendante de sa situation existentielle effective, mais bien un commandement à lui adressé comme membre de l'Église. L'adjectif « religieuse » dans la locution « expérience religieuse » ne sert donc qu'à redoubler l'avertissement que porte la notion d'expérience, l'interdit qu'elle présente, celui d'une *théorie de la connaissance de la révélation*. Il renvoie dans le discours du théologien à ce qu'indique aussi la notion d'expérience, le fait que la révélation intervient dans la singularité de l'existence de celui à qui elle s'adresse.

Ce redoublement n'est pourtant pas une simple redite. Si la religion renvoie, comme en miroir, à la notion d'expérience, c'est à la manière d'un miroir déformant, accentuant un trait de cette notion qui n'était d'abord apparu que marginalement. Au faîte d'un premier déploiement de la théorie barthienne de la connaissance théologique, il était finalement apparu que la notion d'*expérience* de la révélation ne pouvait, en dernière analyse et tout à fait paradoxalement, que pointer vers un angle mort. Il apparaît maintenant, après détour par l'examen de la conception barthienne de la religion, que ce paradoxe de l'expérience doit, pour Barth, être nommé religion. Celle-ci, en effet, n'est autre que l'expérience de la révélation *en tant qu'elle se manifeste comme une expérience de l'impossibilité de faire l'expérience de la révélation*. En quoi l'idée de religion chez Barth n'appelle celle d'expérience que pour la mettre à distance et en crise, en exposer toute la difficulté lorsqu'il s'agit de l'appliquer à la connaissance de la révélation. Saisie comme *religieuse*, l'expérience ne peut plus être pensée sans paradoxe, voire contradiction, cette contradiction explicitement et radicalement formulée dans le

paragraphe de la *Kirchliche Dogmatik* consacré à la connaissance de la révélation comme expérience religieuse :

> L'expérience de la Parole de Dieu est *possible*, mais eu égard à son sens et à sa raison, à son sérieux dernier et à son contenu propre, eu égard précisément à sa vérité et sa réalité, elle *n*'est *pas* une expérience, elle est *plus* qu'une expérience [nicht *Erfahrung,* mehr *als Erfahrung*].[1]

Ainsi Barth n'emploie-t-il pas le terme de religion pour spécifier un certain type d'expérience par rapport à d'autres. Comme si ce concept pouvait permettre d'isoler – de sacraliser – une sphère de l'expérience qui serait celle de l'accès à la révélation. Le sens du concept de religion est de renvoyer vers la notion d'*expérience* pour en établir la double contrainte, lorsqu'il s'agit d'éprouver la *révélation*, lorsque l'extérieur se fait sentir à l'intérieur, d'être une expérience et de ne pas en être une, d'être une expérience de l'absence d'expérience et donc en tout cas de ne plus être une expérience comme les autres, tout en devant en rester une : non une expérience, mais pas non plus *autre chose* qu'une expérience ; ce que doit rendre le « plus [*mehr*] ». On pourrait dire, et il le faut c'est du moins notre hypothèse, qu'en exposant cette tension l'idée de religion chez Barth rend *dialectique* la notion d'expérience de la révélation.

Pourquoi utiliser ce terme de *dialectique* ? Il renvoie bien évidemment à l'appellation donnée à la théologie de Barth et à quelques autres dans les années 1920. Il est surtout un terme de Barth lui-même, utilisé très explicitement pour désigner le « chemin [*Weg*] » théologique qu'il promeut. Celui-ci constitue une échappatoire à l'alternative entre un chemin « dogmatique », prenant le parti de l'affirmation, et un chemin « critique » prenant celui de la négation[2] :

> Ainsi donc il ne nous reste […] qu'à rapporter constamment ces deux attitudes *l'une à l'autre*, la positive et la négative, à expliquer le « oui » par le « non » et le « non » par le « oui », sans jamais nous arrêter un instant sur le « oui » *ou* sur le « non »[3]

1. KD I/1*, §6, p. 202/218 (« *daß Erfahrung vom Worte Gottes möglich ist, daß sie aber gerade hinsichtlich ihres Sinnes und Grundes, ihres lezten Ernstes und eigentlichen Gehaltes, gerade hinsichtlich ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, nicht Erfahrung, mehr als Erfahrung ist* »).

2. « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », PDPH, p. 208/160.

3. « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », PDPH, p. 214/167 (« *So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, Beides, Position*

En tant qu'expérience *religieuse*, l'expérience de la révélation a lieu (affirmation) comme n'ayant pas lieu (négation). L'enjeu est alors de comprendre la nature et le rôle de cette dialectisation de la révélation comme *expérience*, opérée chez Barth dans la notion de religion. Est-elle une pure et simple juxtaposition du « oui » et du « non » destinée, dans une optique fidéiste au sens d'un rejet de toute possibilité de discours rationnel sur la révélation, non pas seulement à discréditer la notion d'expérience pour penser la révélation, mais à empêcher même la simple conceptualisation conséquente de la notion d'expérience de la révélation, pour seulement pointer vers une Vérité qui seule parlerait d'elle-même et serait, par conséquent, absolument insaisissable par les catégories habituelles de la connaissance humaine, et notamment par celle d'expérience ? La simple considération de la structure du §6 de la *Dogmatique* le laisse penser, qui fait succéder au moment de l'« expérience » celui de la « foi »[1] comme sa vérité. La question est de savoir comment s'opère exactement le passage de la notion d'expérience à celle de foi, si le passage à la foi constitue bien l'abandon pur et simple de la notion d'expérience, et aussi de toute tentative pour penser rationnellement quelque chose comme une expérience de la révélation. Car il se pourrait aussi que la foi dît la vérité de l'expérience de la Parole de Dieu sans la nier comme telle ou nier que l'idée d'une expérience de la Parole de Dieu pût être prise en charge rationnellement. Cela supposerait que le rapport du « oui » au « non » dans la notion d'expérience ne fût pas de pure juxtaposition. Que par conséquent, il n'en allât pas dans la dialectique d'une simple contradiction mais bien d'un paradoxe, si l'on admettait que le paradoxe fût à la contradiction ce que l'ineffable, pour Jankélévitch, est à l'indicible :

> C'est la nuit noire de la mort qui est l'indicible, parce qu'elle est ténèbre impénétrable et désespérant non-être, et parce qu'un mur infranchissable nous barre de son mystère : est indicible, à cet égard, ce dont il n'y a absolument rien à dire, et qui rend l'homme muet en accablant sa raison et en médusant son discours.[2]

und Negation, gegenseitig aufeinander zu beziehen, Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren »).

1. KD I/1*, §6, 3 : « La Parole de Dieu et l'expérience » ; KD I/1*, §6, 4 : « La Parole de Dieu et la foi ».

2. Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 92-93.

De la contradiction, il n'y a rien à dire : le silence n'est-il pas d'ailleurs, pour Aristote, la seule attitude conséquente pour celui qui l'accepte[1] ? Devant deux propositions contraires juxtaposées, le discours est mis en arrêt, la raison disqualifiée.

> Et l'ineffable, tout à l'inverse, est inexprimable parce qu'il y a sur lui infiniment, interminablement à dire : tel est l'insondable mystère de Dieu […] la perplexité même qu'il provoque est, comme l'embarras de Socrate, une féconde aporie.[2]

De même que dans l'ineffable ce qui est à dire n'est pas en défaut mais en excès, dans le paradoxe l'opposition des contraires qui laisse la raison insatisfaite ne témoigne pas, comme dans la contradiction, d'un défaut de rationalité et d'une impuissance devant les contradictoires, mais au contraire d'un excès de la raison sur elle-même, qui ne peut que passer d'un pôle de l'opposition à l'autre, sans s'arrêter ni sur l'un ni sur l'autre, et dont la nécessité de chacun se fait aussi criante que, dans la contradiction, l'absurdité rendue manifeste. Dans le paradoxe s'éprouve, bien plus que l'impuissance de la raison et quoiqu'elle y reste insatisfaite, sa puissance, pleine de promesses. En quoi si la contradiction est « aridité stérilisante », le paradoxe, appel toujours renouvelé à penser, est « générosité inspirante »[3].

Qu'en est-il donc chez Barth, et sur cette question de l'expérience religieuse ? Barth n'a rien, du moins dans la *Dogmatique*, d'un irrationaliste – c'est évident pour qui feuillette simplement cette œuvre majeure. Pour autant, renonce-t-il à l'affirmation pourtant si nette de l'époque du *Römerbrief*[2] : « Nous ne sommes que des hommes et comme tels nous ne pouvons pas parler de Dieu »[4] ?

1. Aristote, *Métaphysique* Γ, 4, 1006a, 13-15.
2. Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, *op. cit.*, p. 93.
3. Vladimir Jankélévitch, *La Mort* (1977), Paris, Flammarion, 2006, p. 88-89.
4. « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », PDPH, p. 206/160, tr. mod. (« *Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden* »).

II

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

1 – Philosopher avec Barth ?

Il n'est plus tellement nécessaire aujourd'hui de justifier l'utilisation du terme de dialectique pour caractériser un concept de Barth au-delà des années 1920 c'est-à-dire au-delà de sa période longtemps dite « dialectique », comme nous entendons le faire pour celui d'expérience religieuse. Depuis vingt à trente ans, les études barthiennes ont très nettement remis en cause la thèse, issue globalement du livre de Hans-Urs von Balthasar, d'un « tournant » de la dialectique à l' « analogie de la foi », qui aurait eu pour conséquence l'abandon de la dialectique en théologie. Cette remise en cause s'est opérée au travers d'une série de distinctions au sein du concept de dialectique et entre ses différents usages chez Barth[1]. Deux des plus importantes de ces distinctions, dont le rôle a été capital pour progresser dans la compréhension de l'évolution de la pensée du théologien, posent toutefois certaines difficultés dont la prise en compte devrait nous permettre d'avancer : la distinction entre la dialectique comme mode d'expression de la pensée (*Denkform*) et la dialectique comme mode de déploiement de la chose elle-même (*Realdialektik*) ; et la distinction, au sein de la *Realdialektik*, entre dialectique ontique et dialectique phénoménologique.

1. On a distingué chez Barth la dialectique comme mode d'expression de la théologie (*Denkform*), et la dialectique comme mode de déploiement des choses en elles-mêmes et dans la conscience (*Realdialektik*). Et l'on a eu tendance à considérer la dialectique en tant que *mode d'expres-*

1. En particulier deux ouvrages majeurs : Michael Beintker, *Die Dialektik in der »Dialektischen Theologie«* Karl *Barths*, Munich, KVZ, 1987, et Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically…*, *op. cit.*

sion théologique comme secondaire, et propre uniquement au début des années 1920 dans l'œuvre de Barth. Secondaire, elle l'est en effet, dès le début des années 1920 et de plus en plus nettement, à mesure que la *revendication* d'une pensée dialectique se fait chez Barth plus discrète. Elle est secondaire, non pas au sens où elle serait sans aucune importance, mais en ce qu'elle *dérive* de la dialectique de la chose, dont elle ne se veut que l'expression. De la dialectique, pour être précis, de la révélation *telle qu'elle nous apparaît* c'est-à-dire de la dialectique de l'expérience religieuse. Cependant, la dialectique comme mode d'expression théologique n'est pas seulement un reflet extérieur de la dialectique de l'expérience religieuse. Elle en est aussi un lieu d'effectuation, puisqu'évidemment la théologie est l'un des aspects de la manifestation de la révélation.

Si bien qu'en vérité, on ne peut pas maintenir trop longtemps et trop sérieusement la distinction entre ces deux types de dialectique, quoiqu'elle ait représenté, dans l'historiographie de la pensée barthienne, une avancée indéniable ayant permis d'importantes clarifications. La dialectique comme *mode d'expression* de la théologie est aussi l'un des moments de la dialectique de la révélation, du mode d'apparition qui lui est inhérent. L'idée triviale selon laquelle la chose dicte le mode de pensée aurait suffit à donner aux textes de Barth consacrés à ce mode de pensée *dialectique* une grande importance dans la compréhension de ce qu'est la dialectique de l'expérience religieuse, et en particulier de son rapport à la contradiction. Mais lorsque la chose en question n'est autre que l'acte de Dieu dans sa révélation, et la manière dont cette révélation peut apparaître dans la théologie, alors le mode de penser *est* la chose même. Cela veut dire aussi que les textes des années 1920 qui portent explicitement sur la dialectique comme *Denkform* ne doivent pas être négligés sous le prétexte qu'ils porteraient sur un aspect secondaire. En réalité, ils portent directement sur l'un des moments de la *Realdialektik* de l'expérience religieuse. C'est dans leur étude, dans l'étude de la dialectique comme forme spécifique de la pensée et de l'expression théologique que l'on pourra le mieux comprendre ce que signifie la dialectique de l'expérience religieuse, et toucher la question de sa rationalité propre.

2. Une autre distinction très importante a été opérée notamment par Bruce McCormack, au sein même de ce qu'il appelle la *Realdialektik* de la révélation, entre son aspect ontique (telle qu'elle est en elle-même) et son aspect phénoménologique (telle qu'elle nous apparaît). Considérée telle qu'en elle-même, la dialectique se joue entre deux pôles, le temps (dans lequel l'homme est irrémédiablement pécheur) et l'éternité (dans

laquelle il est sauvé), séparés par une différence qualitative infinie[1] mais qui ne sont pas symétriques : le temps est toujours déjà dépassé par l'éternité ; l'homme n'est jugé pécheur que parce que Dieu s'est tourné vers lui pour le gracier ; l'opposition entre les deux moments de la dialectique est toujours déjà surmontée dans la synthèse qu'est la grâce. Et c'est précisément ce surmontement de l'opposition, cette asymétrie entre les deux pôles, qui fait la différence entre dialectique ontique et dialectique phénoménologique. Car du point de vue de l'homme dans le temps, au contraire, et en vertu de cette différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme, donc de l'impossibilité *pour l'homme* d'accéder directement à ce qu'il en est de l'éternité, la symétrie[2] est complète entre le péché et la grâce : donnée à l'homme dans le jugement du péché, la grâce ne lui est précisément pas donnée *comme telle*, et reste donc pour lui une réalité opposée à sa propre réalité de pécheur[3]. L'opposition entre ce qu'il est et ce qu'il sera n'est pas pour lui résolue, elle reste son problème, la *crise* dans laquelle il est mis, lui qui vit *entre les temps*.

La révélation nous *apparaîtrait* donc dans une dialectique symétrique, mais sa structure immanente serait celle d'une dialectique asymétrique. Par conséquent, la dialectique de l'expérience religieuse,

1. ER 2, 17/xiii : « Si j'ai un "système", il consiste en ce que je tiens mon regard fixé aussi opiniâtrement que possible sur ce que Kierkegaard a nommé la "différence qualitative infinie" du temps et de l'éternité, et cela dans sa signification négative et positive [*Wenn ich ein "System" habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den "unendlichen qualitativen Unterschied" von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte*]. »

2. L'opposition entre dialectique symétrique et asymétrique reprend celle, construite par Henning Schröer à propos de la notion de paradoxe (Henning Schroer, « *Die Denkform der Paradoxikalität als Theologiesches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitragnzur Theologischen Logik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960, p. 37) et reprise par M. Beintker (*op. cit.*, p. 38), entre *complementäre* et *supplementäre dialektik*. Les termes français « supplémentaire » et « complémentaire » rendent mal ce dont il est question, à savoir la différence entre une dialectique qui oppose deux termes dont néanmoins l'un des deux englobe l'autre, et une dialectique dont les deux termes de l'opposition sont absolument irréductibles et inconciliables.

3. L'affirmation selon laquelle la loi est la *forme* de l'Évangile, c'est-à-dire la manière dont l'Évangile nous *apparaît*, est récurrente. Elle est notamment explicite dans le cours d'éthique de Münster et Bonn (E 1, p. 114/151 : « La loi n'est pas autre chose que la forme et la voix concrètes de l'Évangile [*Das Gesetz ist nur die konkrete Gestalt und Stimme des Evangeliums*]. »), mais surtout dans la conférence de 1935 « *Evangelium und Gesetz* » (*Evangelium und Gesetz*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1935 ; « Évangile et loi », tr. P. Casalis et D. Müller, dans Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, p. 289-320).

comme mode d'apparition de la révélation, devrait être considérée comme symétrique. Et cela, semble-t-il, devrait conduire à placer cette dialectique du côté de la contradiction plutôt que du paradoxe, comme une forme de mise en arrêt de la raison, manifestation de l'abandon de la raison que nécessiterait l'accès à la révélation.

Ce serait aller vite en besogne, parce que ce serait considérer la distinction et l'articulation entre dialectique symétrique et asymétrique chez Barth comme une chose évidente, et n'en pas voir le caractère problématique. Comme si concilier Hegel et Kierkegaard était chose facile, et que le schéma « tridimensionnel » de la dialectique chez Barth pouvait être sereinement tracé, sans que chacune de ses lignes n'apparût finalement brisée. Or, dès que l'on s'attache plus précisément à comprendre et à articuler cette distinction, on s'aperçoit qu'elle constitue bien plutôt l'énoncé d'un problème que l'établissement d'une solution.

Ce problème peut-être exprimé de deux manières, de deux points de vue, qui pourtant reviennent au même. Parce que cette distinction entre une dialectique asymétrique, déjà résolue, celle de la chose *en soi*, de la révélation saisie du point de vue de Dieu (celui de l'éternité en 1922, puis celui de la personne de Jésus-Christ), et une dialectique symétrique, toujours sujette au retournement, et qui constitue la modalité de la *manifestation pour nous* de la révélation, doit elle-même être énoncée *par en haut*, du point de vue de Dieu, ou *par en bas*, de notre point de vue.

Par en haut, du point de vue de Dieu, on doit dire que si la dialectique *symétrique* de l'expérience religieuse est le *mode d'apparaître* de la dialectique asymétrique de la révélation, alors l'expérience religieuse ne peut pas être en elle-même, et indépendamment de la révélation, dialectique au sens de cette dialectique symétrique. Cela n'est rien d'autre qu'une expression différente du refus barthien de la théologie naturelle négative : si la dialectique symétrique est le mode spécifique de manifestation de la révélation, alors l'expérience religieuse peut seulement *devenir* dialectique en ce sens dans la révélation, mais elle ne peut pas l'être *en elle-même* et d'emblée, indépendamment de la révélation. Ou encore : le caractère dialectique (symétriquement, d'une dialectique non solutionnée) de l'expérience religieuse ne saurait être un donné structurel de cette expérience. Et par conséquent, cette dialectique authentiquement symétrique, authentiquement sans synthèse, de l'expérience religieuse, ne peut pas être identique à son apparition sous des aspects contradictoires, par exemple, ou au fait qu'elle ne pourrait être saisie par la pensée commune, guidée par le principe de non-contradiction.

En effet, si c'était le cas, la dialectique symétrique ne serait plus le mode d'apparaître *de la révélation* dans l'expérience religieuse, mais celui de l'expérience religieuse *en soi*, telle qu'elle apparaît indépendamment de son lien à la révélation.

Par en bas, de notre point de vue, on est forcément conduit à se poser la question de l'auto-englobement d'une telle distinction. Si, en effet, la théorie énonce que la dialectique tridimensionnelle (asymétrique) de la révélation telle qu'en elle-même ne nous apparaît que sur un plan bidimensionnel (symétrique), comment l'énoncé même de cette théorie et l'articulation entre deux types de dialectiques est-il possible, autrement que comme une dialectique… bidimensionnelle ? Le schéma, même avec trois termes, est toujours tracé sur une page à seulement deux dimensions. Mais, et c'est là toute la difficulté, dire que l'énoncé de la distinction entre dialectique asymétrique et dialectique symétrique est lui-même un énoncé dialectique, au sens de la dialectique symétrique, n'est-ce pas affirmer la relativité, pour nous, de cette distinction ? Là encore, la conséquence est qu'aucune structure logique ne saurait caractériser la dialectique symétrique en tant que telle, et la distinguer d'une dialectique asymétrique, *sans quoi l'énoncé de la distinction serait lui-même non dialectique* (au sens de la dialectique symétrique ou bidimensionnelle), ce qui infirmerait la distinction elle-même, puisque la dialectique asymétrique apparaîtrait comme telle.

D'un point de vue ou de l'autre, le résultat est le même : *le caractère symétrique, sans relève, de la dialectique de l'expérience religieuse ne saurait être un donné structurel de cette expérience, avec une répercussion immédiate dans la logique utilisée pour sa saisie conceptuelle*. Par conséquent, que l'expérience religieuse soit dialectique *ne* signifie *pas* que sa notion soit insaisissable pour une pensée régie par les normes habituelles de la logique. La dialectique n'est pas la contradiction logique. Qu'est-elle alors, si elle n'est pas non plus, en tant que dialectique symétrique, une dialectique de type hégélien, le mouvement même de la raison progressant dans l'absolu par l'approfondissement et la résolution des oppositions ?

a. La dialectique, la contradiction, le dialogue

Comme cela vient d'être montré, les textes les plus à même d'orienter vers une réponse à cette question sont ceux qui traitent de la dialectique

comme forme de pensée théologique, parce que cette forme de la pensée est immédiatement déterminée par la dialectique de la révélation elle-même, de l'objet de la théologie[1]. Ces textes qui réfléchissent la notion de dialectique comme *Denkform* sont donc aussi ceux qui permettent de saisir le mieux ce que signifie la dialectique de manière absolue. La difficulté, évidemment, tient à ce que cette forme de pensée, précisément parce qu'elle n'a pas d'autonomie par rapport à ce que l'on peut quand même continuer de nommer la *Realdialektik*, évolue en même temps qu'elle. Alors qu'à l'époque du *Römerbrief*[2], la théologie n'atteint son but (mais pas uniquement par elle-même) qu'en manifestant l'impossibilité pour nous de toute révélation, et que la « méthode dialectique »[2] est la tentative pour témoigner de cette impossibilité, les choses se déplacent au long des années 1920. Parce que la révélation acquiert une positivité historique dans la personne de Jésus-Christ (inaccessible comme telle), l'ambition de la théologie ne peut plus être de seulement rendre témoignage à l'impossible dont la possibilité doit être affirmée (la Croix), mais à l'effectif dont on ne doit jamais oublier le caractère inaccessible (le Christ incarné). Dans cette évolution de la dialectique en théologie, il faut bien voir ce qui change et ce qui demeure identique.

D'abord ce qui change. En 1922, la théologie dialectique (opposée à la théologie négative et à la dogmatique positiviste), est ce que la théologie peut faire de mieux[3], parce qu'alors se donne à voir en elle tout ce qui est à voir dans la révélation : son irrémédiable inadéquation à tout donné. La grâce de Dieu ne se manifeste que dans son jugement sur toutes choses. La dialectique théologique est l'une des figures de la Croix, c'est-à-dire de l'image de l'impossible. Or, progressivement, la théologie dialectique devient le signe de la *theologia viatorum*, post-lapsaire[4] : non plus la théologie la plus adéquate (archétype) à la révélation telle qu'en elle-même parce qu'elle pointerait hors de toute histoire, de tout donné, mais la seule théologie possible compte-tenu de la manière dont la révélation historique nous apparaît, à nous pécheurs en chemin (ectype).

Et cependant, de même que la Croix en 1922 n'est véritablement une analogie de la révélation que dans la lumière de la résurrection c'est-

1. Par exemple, dans la réponse à Erich Peterson « Kirche und Theologie » (1925), dans GA III.19, p. 670 : « *der Sache begründeten Sollen und Nicht-Können, unter dem er [der Theologe] steht.* »

2. « *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* » (1922), PDPH, p. 216/171.

3. *Ibid.*, p. 213/167.

4. « *Kirche und Theologie* » (1925), GA III.19, p. 654.

à-dire de la révélation elle-même[1], la conscience du péché ne saurait appartenir au pécheur indépendamment du don de la grâce. En sorte que ce qui change est bien moins important que ce qui demeure, à savoir *l'impossibilité pour la dialectique d'être une méthode au sens propre*, un ensemble de règles ou de procédés à la disposition du théologien. Même dans la conférence d'Elgersburg, où Barth semble au plus près de revendiquer la dialectique comme méthode, et à la lecture de laquelle on serait tenté d'assimiler la dialectique à un procédé d'engendrement des contradictions logiques manifestant l'impuissance du théologien, tout l'enjeu est, *in fine*, de déjouer cette tentation :

> Car *si* un discours dialectique se montre significatif et capable de témoigner […] ce n'est pas à cause de ce que fait ou peut faire le dialecticien, ce n'est pas à cause de son affirmation, en elle-même douteuse, plus douteuse que ne le pressent le spectateur indigné de cet art, mais c'est à cause du fait que dans ses affirmations toujours claires et ambigües, la vérité vivante au milieu, le Dieu effectif lui-même s'affirmait, il créait la question décisive et, la réponse que le dialecticien cherchait, il la lui *donnait*, parce qu'il était justement les deux, la bonne question et la bonne réponse.[2]

Parce que la voie dialectique est censée manifester l'impuissance du théologien, mais que cette impuissance ne peut déjà elle-même qu'être *révélée*, la dialectique ne saurait être une simple méthode. C'est la toute dernière partie de la conférence qui dit la vérité de la théologie dialectique, au-delà de ce qui peut d'abord apparaître comme une présentation, sur le même plan que les voies « dogmatique » et « critique », de la «voie dialectique » : « *défaite* de *toute* théologie et de *tous* les théologiens

1. ER 2, p. 37/6 : « La résurrection, c'est la *révélation*, la découverte de Jésus en tant que Christ, la manifestation et la connaissance de Dieu en lui [*Die Aufestehung ist die Offenbarung, die Entbedung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm*] ».

2. « *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* » (1922), PDPH/GA III. 19, p. 216/171, tr. mod. (la traduction française de ce passage est défectueuse) [« *Denn* wenn *dialektisches Reden sich als bedeutsam und zeugniskräftig erwies – und an einigen Unterrednern Platos, des Paulus und der Reformatoren scheint es sich als das erwiesen zu haben –, dann nicht auf Grund dessen, was der Dialektiker tut und kann, nicht auf Grund seines Behauptens, das in der Tat fragwürdig ist, fragwürdiger, als der entrüstete Zuschauer solcher Kunst ahnt, sondern auf Grund dessen, daß in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes selbst sich behauptete, die Frage, auf die es ankommt, schuf, und die Antwort, die er suchte, ihm* gab*, weil sie eben Beides, die rechte Frage und die rechte Antwort war.* »]

[Niederlage aller *Theologie und* aller *Theologen*] »[1], et par conséquent impossibilité de toute méthode théologique, la voie dialectique n'étant jamais que celle qui veut attester de cette impossibilité même – à peine une voie. Cela veut déjà dire, et cela s'affirmera de plus en plus nettement dans la suite de l'œuvre de Barth, que la dialectique, au sens du propre de la théologie authentique, ne se réduit pas à une « méthode » d'explication du oui par le non, et du non par le oui[2], agrémentée d'un pathos expressionniste, mais qu'elle signifie tout autre chose.

Il n'est pas sans importance que, des quelques autorités dont Barth se réclame dans sa promotion de la dialectique en octobre 1922, le seul philosophe mentionné, à côté de Paul et des Réformateurs, soit Platon. En réalité, c'est même cette référence à Platon qui donne la clef d'interprétation des références à Paul et aux Réformateurs, en ce qu'elle permet de mettre l'accent sur ce qui, dans la dialectique, s'oppose véritablement à la dogmatique et à la critique, à savoir moins la position assumée des contradictoires, du oui et du non, que le *dialogue*[3], c'est-à-dire l'irrup-

1. *Ibid.*, p. 219/173, tr. mod.

2. *Ibid.*, p. 214/167 : « *Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja* ». Ce qui n'est même pas encore à proprement parler la contradiction logique, puisque le oui et le non semblent dans ce cas articulés et non pas seulement posés l'un en face de l'autre comme deux irréconciliables. Barth prend d'ailleurs soin de mettre entre guillemets, dans la bouche de l'adversaire de la dialectique, l'expression « *unversöhnlichen Widerspruch* » (*Ibid.*, p. 215/169).

3. Graham Ward a remarquablement insisté sur la proximité entre Barth et les *Redephilosophie* de Martin Buber, Eugen Rosenstock-Huessy et Franz Rosenzweig, en soulignant l'importance de la notion de dialogue dans sa réflexion sur l'écriture théologique. Voir Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 77 : « Dialogicalism treats the same problematic that lies at the center of Barth's theology of the Word ». Il va jusqu'à faire de la rencontre de Barth avec ce cercle philosophique un élément décisif pour la refonte de la première édition du *Römerbrief* (voir Graham Ward, *op. cit.*, p. 83). Il n'a cependant pas manqué de souligner la spécificité du « dialogisme » de Barth – c'est même sur cette spécificité, qui selon lui place Barth du côté de Lévinas et même de Derrida plutôt que de Buber, qu'est fondé le projet herméneutique global de son livre. Cette spécificité, pour G. Ward, tient dans le refus par Barth de comprendre le dialogue en opposition à la médiation dialectique, comme c'est le cas chez Buber. Pour G. Ward, la médiation dialectique chez Barth est au contraire la marque d'un dialogue véritable, c'est-à-dire qui préserve l'altérité de l'interlocuteur au lieu de le dissoudre dans l'intuition immédiate du « tu ». Le dialogue ne s'oppose pas chez Barth à la dialectique entendue comme le mouvement de la pensée procédant par médiation des oppositions, mais il en change le *statut* en empêchant de considérer ce procès lui-même de manière immédiate. C'est cette subversion de la dialectique – entendue comme procédure de pensée – par le dialogue qui constitue

tion *in der Mitte* non pas seulement d'un interlocuteur, mais de l'Interlocuteur par excellence, parce qu'il vient de l'au-dehors (*Außen*) radical : « la vérité vivante ». C'est son caractère *dialogique*, et non pas contradictoire, qui rend la théologie véritablement *dialectique*.

Cela devient tout à fait explicite dans le cours de 1924, lorsque Barth réfléchit la question de la dialectique au sein de la « pensée dogmatique »[1]. La dialectique n'est plus alors qu'une seule des trois caractéristiques imposées à la pensée dogmatique par son objet. Des trois, c'est cependant la figure centrale, encadrée par l'obéissance, condition de possibilité de tout discours dogmatique, et par la responsabilité, qui décrit la situation existentielle du dogmaticien. Et si la dialectique reste pour Barth centrale, c'est bien parce qu'elle est définie d'abord – avant donc qu'entre en jeu la question de la contradiction – par le dialogue :

> Que veut dire dialectique ? *Dialegein* veut dire, de manière tout à fait bourgeoise [*bürgerlich*] et rassurante : s'entretenir, discuter, mener une conversation. Penser dialectiquement signifie donc simplement : penser de manière à ce qu'une conversation soit menée.[2]

Par-delà le nouveau renvoi – mais implicite cette fois, par le simple rappel du grec – à Platon, s'affirme nettement la priorité du dialogique sur le contradictoire dans la compréhension de la dialectique, confirmée

la dialectique théologique en tant que telle (Graham Ward, *op. cit.*, p. 96). C'est aussi la thèse que nous défendrons dans les pages qui suivent.

1. UcR 1, §13, « *das dogmatische Denken* », p. 368-378.

2. UcR 1, §13, p. 374 : « *Was heißt denn Dialektik? Διαλέγειν heißt sehr bürgerlich und vertrauenerweckend: sich unterhalten, verhandeln, ein Gespräch führen. Dialektisch denken heißt also einfach: so denken, daß dabei ein Gespräch geführt wird* ». Les prolégomènes de 1927 sont eux-aussi très clairs, et prouvent que cette compréhension de la dialectique comme dialogue ne cesse de s'affirmer chez Barth. Voir la *Christliche Dogmatik im Entwurf* de 1927, première dogmatique publiée de K. Barth (GA II.14, 1982) désormais CD, p. 579 : « La pensée dogmatique est en un mot une manière de converser à propos de son objet, non pas dans un monologue, mais dans un dialogue, une pensée dialectique [*Das dogmatische Denken ist im Blick auf seinen Gegenstand gesprächsweises, nicht monologisches, sondern dialogisches, dialektisches Denken*] ». La distinction entre dialectique et contradiction sera de plus en plus nette au cours de l'évolution de Barth, jusqu'à l'abandon dans les prolégomènes définitifs (1932) du terme de dialectique pour décrire la méthode théologique. Selon nous, cela ne reflète pas un changement substantiel, mais va dans le sens de la distinction très tôt présente entre dialectique et contradiction. L'opposition finale de KD I/2***, §24, 2, entre « système » et « obéissance », reprend celle entre monologue et dialogue de 1927, tout en faisant porter l'accent sur le caractère asymétrique du dialogue.

par la suite du cours. La contradiction est certes envisagée comme un risque (*Gefahr*) qu'il faut savoir prendre, mais elle n'est pas en elle-même valorisée, sinon parce qu'elle permet à la pensée – au dialogue – de se poursuivre. Une chose, par conséquent, est acquise et assumée en 1924 : le fait que la théologie est une pensée qui, comme les autres, progresse nécessairement par concepts et qui, par conséquent, doit se soumettre aux règles logiques de la pensée conceptuelle :

> La connaissance de Dieu sous le rapport de la révélation est dans cette mesure semblable à la connaissance toute profane des autres objets, en tant qu'elle est consciemment et fondamentalement une connaissance conceptuelle.[1]

« Dans cette mesure », c'est-à-dire dans la mesure où Dieu s'est incarné, c'est-à-dire qu'il est devenu une figure positive, dont la positivité peut être *pensée*, grâce à la théorie de l'anhypostasie et de l'enhypostasie de l'incarnation christique, sans préjudice pour la liberté de Dieu. Cette théorie énonce en effet que l'incarnation va, si l'on peut dire, dans un seul sens, de Dieu à l'homme : c'est la personne du Christ (divine) qui donne toute sa personnalité (enhypostasie) à la nature humaine de Jésus-Christ, qui ne possède aucune personnalité *en elle-même* (anhypostasie). Si bien qu'il n'existe aucun chemin pour aller de ce que nous percevons ou pourrions percevoir, par exemple via les sciences historiques, de la nature humaine de Jésus-Christ, vers sa personne comme Fils de Dieu, *bien que* cette nature humaine de Jésus-Christ soit parfaitement adéquate et expressive de cette personnalité divine – mais cela n'est saisissable que du point de vue de cette personnalité[2].

Voilà sans doute ce que Barth ne parvenait pas à dire aussi clairement en 1922, et qui rend définitivement impossible d'identifier la dialectique à un irrationalisme. Voilà ce qui a probablement changé, le point sur lequel il a, au regard de son évolution ultérieure, avancé.

1. UcR 2, §16, p. 50.

2. Voir UcR 1, §6, p. 171 : « Cela ne serait encore pas toujours évident, cela dépendrait encore toujours de Dieu, que cela soit effectivement vu, de Dieu qui est la lumière de sa propre dissimulation, et la lumière qui doit éclairer l'œil qui ne voit que sa dissimulation [*Es wäre noch immer nicht selbstverständlich, es stünde noch immer bei Gott, ob es wirklich geschähe, bei Gott, der das Licht ist, das seine eigene Verborgenheit, und das Licht, das das Auge, das nur die Verborgenheit sieht, erleuchten muß*] ».

Ce qui n'a, en revanche, pas changé et ne changera plus, non seulement jusque dans l'ultime version des Prolégomènes, mais au-delà, dans la Doctrine de Dieu, c'est l'opposition entre la pensée théologique et la mystique ou du moins, comme nous le verrons, un certaine compréhension de la mystique. C'est cette opposition qui rend impossible, d'un bout à l'autre du parcours de Barth, que la dialectique puisse être identifiée à un irrationalisme friand de contradictions. Le fond de la critique est énoncé en 1922 :

> Comme s'il était plus facile et plus possible, devant Dieu (vraiment devant *Dieu*), de se taire, plutôt que de parler de lui ![1]

L'homme n'est pas moins pécheur lorsqu'il se tait, il n'est pas plus proche de Dieu dans le silence que lorsqu'il en parle – il l'est même plus, s'il pense trouver là une solution de repli salvatrice. C'est l'erreur fondamentale de la mystique que de croire le contraire, erreur qui rejoint celle de toute théologie naturelle (négative) puisqu'elle consiste à imaginer que la saisie par l'homme de la faiblesse de sa connaissance constitue déjà une connaissance de sa condition à l'égard de Dieu, comme si celle-ci pouvait ne pas venir de Dieu lui-même :

> Une critique de la raison n'est pas en elle-même l'analogon de la Croix du Christ, les abîmes de notre ignorance ne sont pas en elles-mêmes les profondeurs de Dieu[2]. […] Oui, Dieu est inconcevable – *Dieu* ! Mais c'est *hybris* et désobéissance que d'anticiper cette inconcevabilité, c'est se l'approprier. La révélation est l'entrée de Dieu dans la conceptualité.[3]

La conséquence, c'est que si la dialectique veut bien pointer l'insuffisance et la relativité de tout discours théologique, ce n'est pas en lui portant un coup d'arrêt, pour trouver refuge dans le silence, dans une « voie négative » ou dans les « sensations et expériences subjectives de l'homme pieux [*subjektiven Empfindungen und Erlebnisse des frommen*

1. « *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* » (1922), PDPH/GA III. 19, p. 218/172-173 : « *Als ob es etwa leichter und möglicher wäre, vor Gott (wirklich vor Gott) zu schweigen, als von ihm zu reden!* »

2. UcR 2, §16, p. 54 : « *Vernunftkritik ist nicht an sich das Analogon des Kreuzes Christi. Die Abgründe unserer eigenen Unwissenheit sind nicht an sich die Tiefen Gottes.* »

3. UcR 2, §16, p. 58 : « *Ja, Gott ist unbegreiflich - Gott! Es ist aber Hybris und Ungehorsam, diese Unbegreiflichkeit Gottes vorwegzunehmen, an uns zu reißen. Die Offenbarung ist Gottes Eintreten in die Welt der Begrifflichkeit* ».

Menschen] »[1], c'est-à-dire prétendument hors de l'objectivité visée par les concepts, qu'elle le fait. Au contraire, le recours à la notion de dialogue signifie bien l'ambition de poursuivre le discours, un discours certes souvent interrompu, bousculé, contraint sans cesse, par la présence même de l'interlocuteur, à la reformulation, mais néanmoins continué et visant la continuité. Dans ce dispositif, la contradiction, si elle n'est pas évacuée, tient un rôle subordonné, fort éloigné de celui que lui confèrent les mystiques aux yeux de Barth.

Elle est d'abord une nécessité provisoire et toute négative, imposée par le dialogue et ce qu'il suppose de constante remise en question de soi-même. Dans ce cas, elle n'est pas recherchée comme telle, mais elle est une conséquence de la nature particulière de la connaissance dogmatique, et la marque de ses constantes hésitations. Par conséquent, elle ne doit pas non plus être évitée par principe et par un souci exagéré de cohérence formelle, qui resterait trop extérieur aux vicissitudes de la démarche théologique vivante. Les évolutions, voire les retournements sur certaines questions, font partie de la vie théologique normale, et il n'est pas nécessaire de trop chercher à les masquer d'une œuvre à l'autre. C'est le sens des déclarations du tout début de la *Kirchliche Dogmatik*[2], qui récusent pour la théologie la pertinence du postulat de non contradiction tel qu'il est habituellement compris, c'est-à-dire précisément comme un postulat, une proposition principielle qui guide le raisonnement. On s'aperçoit que c'est beaucoup moins l'exigence de cohérence, celle de chercher à dépasser les contradictions, que l'établissement de cette exigence comme seul *critère* de la scientificité de la théologie, qui pose problème à Barth. La pertinence du discours à l'égard de « l'activité libre de Dieu [*das freie Handeln Gottes*] »[3] qui, elle, résout effectivement les contradictions, est le seul critère possible – et l'on retrouve, par cette irruption de l'activité de Dieu au sein du discours théologique,

1. Voir aussi KD II/1*, §27, p. 194/217, tr. mod., la traduction par « sur le terrain des intuitions et expériences religieuses » est abusive.

2. KD I/1*, §1, p. 6-8/6-9. Barth avait anticipé ces affirmations dans une formule de 1924 reprise à l'identique en 1927. Voir CD, p. 292 ; UcR 1, p. 166 : « *Offenbar unter der Bedingung, daß Gott ein freier Herr wäre nicht nur über den Satz des Widerspruchs, sondern auch über seine eigene Gottheit.* ». La question de ce qui est principiel en théologie sera reprise et approfondie dans la conférence de 1933, « Le Premier commandement comme axiome de la théologie [*Das erste Gebot als theologisches Axiom*] » (1933), dans *Theologische Frangen und Antworten*, *op. cit.*, p. 127-143.

3. KD I/1*, §1, p. 7/7.

le dialogue. Cela veut dire aussi, par conséquent, que ce refus initial du *principe* de non-contradiction comme principe théologique ne met pas en cause la cohérence qu'un observateur extérieur pourrait trouver à la théologie telle que Barth la conçoit, parce que la recherche d'une synthèse entre ce qui apparaît initialement comme des contradictoires, ou même au long d'une vie théologique, reste un objectif pour le théologien, mais pas un objectif poursuivi *pour lui-même*.

Cela permet de comprendre en quoi la contradiction ne joue pas seulement un rôle provisoire et négatif dans la théologie, mais également un rôle positif. Celui, à l'exact contraire de l'oxymore mystique pour Barth, de mettre la pensée en mouvement[1]. Il ne suffit pas qu'une pensée procède par contradictions pour être dialogique, et cependant ce mode de pensée, parce qu'il *dérange*, est sans doute le plus à même de coller à la vie qui caractérise le dialogue. Par conséquent, la contradiction ne doit pas être évitée à tout prix au nom d'une application aveugle du principe de non-contradiction, mais peut être au contraire recherchée et approfondie. Dans cet approfondissement, la pensée est obligée de changer de point de vue, de se remettre en cause, et ainsi de continuer à avancer, chaque nouvelle proposition de résolution étant elle-même sujette à contradiction[2].

Au fond, et contre toute attente, l'usage barthien de la contradiction, auquel ne se réduit pas, il faut le répéter précisément à ce point, sa dialectique, le rapproche de Hegel. Comme pour Hegel, en effet, la contradiction est pour Barth un moment nécessaire du mouvement de la pensée, et même plus décisif que le moment de la non-contradiction puisqu'il est celui par lequel la pensée progresse :

> Mais c'est un des préjugés fondamentaux de la logique jusqu'alors en vigueur et du représenter habituel que la contradiction ne serait pas une détermination aussi essentielle et immanente que l'identité ; pourtant,

1. Sans s'expliquer en détail sur ce point, Barth suggère en 1929 qu'il en va, dans la pensée qui progresse par contradictions, de la structure même de la pensée humaine et de ses limites : « *Niemand kann dogmatisch ganz undialektisch denken* » (UcR 1, p. 376). Voir à ce propos le cycle de conférences donné à Dortmund, SI, p. 344-392. C'est là un écho du kantisme et du caractère inévitable des antinomies pour la raison, compte-tenu de ses besoins et de ses limites.

2. Voir UcR 1, p. 374, note 2 : « Le problème, résolu par l'un des camps, est posé par l'autre d'une nouvelle manière et attend un nouveau traitement [*Das Problem, von einer Seite gelöst, stellt sich von der anderen in neuer Weise ein, wartet neuer Bearbeitung*] ». Il s'agit d'un passage rayé par Barth, mais sans doute pas en raison de ce point particulier.

> s'il était question d'ordre hiérarchique et que les deux déterminations étaient à maintenir fermement comme des déterminations séparées, la contradiction serait à prendre pour le plus profond et le plus essentiel. Car, face à elle, l'identité est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ; tandis qu'elle est à la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction qu'il se meut, a une tendance et une activité.[1]

Il n'y a pas plus d'illogicisme chez Barth que chez Hegel. Le principe de non-contradiction n'est pas purement et simplement rejeté, mais plutôt remis à sa place, non pas celle d'une loi logique extérieure au tamis de laquelle devraient être passées toutes les propositions d'une doctrine, mais celle de l'aiguillon du procès de la pensée. Sa vérité n'est pas dans sa validité formelle, qui ferait plutôt incliner au repos dans l'identité, mais dans sa puissance motrice, comme moment de l'activité rationnelle, mais qui du coup suppose lui-même d'abord la contradiction, plus essentielle dans la mesure où elle est au point de départ du mouvement. Cependant, il est clair que la contradiction n'est motrice que couplée au principe de non-contradiction, et qu'une contradiction dont on se satisferait perdrait tout intérêt, devenant alors, comme la plus plate tautologie, statique.

Finalement, la dialectique de Barth se situe donc bien plus du côté du paradoxe que de la contradiction, si le paradoxe est ce qui met en jeu, c'est-à-dire en question et en branle, la pensée. Cela parce qu'elle est du côté du dialogue et non du silence.

Et cependant, cette réponse n'est pas complète : le paradoxe n'est pas suffisant pour saisir le propre de la dialectique, ce qu'elle veut dire au bout du compte, et qui tient dans cette notion de dialogue. Car ce mode de pensée paradoxal, elle le partage avec, entre autres, la philosophie de Hegel. La pensée dialectique de Karl Barth s'identifierait-elle

1. Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique* I/2, « Doctrine de l'essence » (1812), tr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 81 (« *Es ist aber eines der Grundvorurtheiler der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sey, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seiyns; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich hat Trieb und Thätigkeit* »).

à cette philosophie ou à l'un de ses dérivés ? La dissimulation de Dieu dans son dévoilement, qui est aussi son dévoilement dans sa dissimulation, ne serait-elle finalement qu'une autre manière de décrire le devenir de l'Esprit, dans lequel la conscience de soi passe par l'aliénation ? La question, en réalité, peut être posée de manière plus générale à propos du rapport entre théologie et philosophie : si la théologie n'implique aucun irrationalisme et assume au contraire l'entrée de Dieu dans la conceptualité, celle du Verbe dans la chair et par conséquent dans le verbe, comment peut-elle se distinguer de la philosophie ? Ou encore : si la dialectique en son sens barthien le plus propre ne tient pas dans la contradiction (qui met la pensée en arrêt) ni dans le paradoxe (qui n'en est que la manifestation), mais dans le *dialogue*, quel est en est le critère ? Répondre à ces questions impose d'envisager de front ce qu'il en est de la relation entre théologie et philosophie chez Karl Barth.

b. Théologie et philosophie

La[1] difficulté est inattendue, s'agissant de Karl Barth : habituellement considéré comme un théologien hostile à la pénétration de la philosophie en théologie et peut-être, au XX^e^ siècle, comme l'un des théologiens les moins philosophes, on se serait attendu à ce que le problème de la philosophie surgît dans son étude sous la forme de la question de savoir quelle place lui était réservée dans son œuvre, et si même il lui en était réservée une. En fait, il se passe exactement l'inverse : la question est celle de savoir, étant donné le refus barthien de situer la théologie dans une sphère autonome de la rationalité et sa volonté de l'ancrer dans la conceptualité habituelle, quelle place demeure pour la théologie, et si elle peut même encore avoir une place distincte de celle de la philosophie, régie qu'elle est par la même logique.

En sorte que finalement, entre un Bultmann thuriféraire de l'intégration de la philosophie en théologie, et un Barth théoricien de la solution de continuité, les fronts sont renversés. C'est d'ailleurs uniquement sur le fond de ce renversement que la réponse de Barth à Bultmann, qui lui reproche en 1928 de prétendre s'affranchir de toute réflexion philoso-

1. Nous reprenons et développons certains éléments de notre article : « Le théologien, un drôle de philosophe. Karl Barth et la spécificité du discours théologique (1929) », Paris, Cerf, 2012, p. 99-110.

phique, et ce faisant de rester prisonnier d'une conceptualité surannée[1], prend toute sa profondeur. Sans cela, elle risque d'apparaître comme une provocation inconséquente :

> Un profond dégoût m'a pris devant le spectacle de la théologie voulant sans cesse et avant tout se conformer à la philosophie de son temps, et abandonnant du coup son thème propre. […] J'ai cheminé en attrapant à droite et à gauche, en fonction du problème tel que je le voyais dans la Bible et dans l'histoire des dogmes, les concepts que je trouvais et qui me semblaient appropriés, sans m'attacher au problème de l'harmonie préétablie entre la chose elle-même et ces concepts *déterminés*, parce que mes mains étaient déjà pleines, du fait que j'essayais de *dire* quelque chose de très spécifique.[2]

Comment, en effet, ne pas donner raison à Bultmann lorsqu'il pointe contre Barth la naïveté de toute tentative d'abandon pur et simple de la philosophie, et le risque que cet abandon fait courir de s'en rendre plus dépendant encore ? N'est-il pas effectivement de bon sens qu'en renonçant à se faire, par une étude appropriée, maître des concepts philosophiques, le théologien court le risque d'être maîtrisé par eux, et de rendre sa théologie plus esclave encore de la philosophie ? Ainsi Barth, dans ses prolégomènes de 1927, se serait-il rendu captif de l'ontologie des Pères et des scolastiques, pour avoir omis de commencer par en faire la critique à l'aide de la phénoménologie de Heidegger.

1. *K. Barth – R. Bultmann Briefwechsel 1911-1966*, GA V.1, Zürich, TVZ, 1994, lettre 54 [8 juin 1928], p. 82, Bultmann écrit : « Vous me paraissez guidé par une préoccupation : que la théologie puisse se rendre dépendante de la philosophie. Vous cherchez à l'éviter en ignorant la philosophie. Le prix que vous payez pour cela, c'est de tomber en fait dans une philosophie dépassée [*Mir scheint, Sie sind geleitet durch die Besorgnis, die Theologie möge sich in Abhängigkeit von der Philosophie bringen lassen. Sie suchen dem zu entgehen dadurch, daß Sie die Philosophie ignorieren. Der Preis, den Sie dafür zahlen, ist der, daß Sie faktisch einer vergangenen Philosophie verfallen*]. »

2. *Ibid*., lettre 55 [12 juin 1928], p. 85-86 (« *Es ist ferner so, daß ich einen tiefen Abscheu in mich aufgenommen habe angesichts des Schauspiels, wie die Theologie es immer wieder vor Allem der Philosophie ihrer Zeit recht machen wollte und daneben ihr eigenes Thema vernachlässigte. […] Mein Weg war im Römerbrief und jetzt in der Dogmatik tatsächlich der, daß ich in Bezug auf die Angelegenheit, um die ich es in der Bibel und in der Dogmengeschichte gehen sah, links und rechts nach den »Begriffen« faßte, die ich eben fand und am geeignetsten fand, ohne über das Problem einer prästabilierten Harmonie zwischen der Sache und diesen bestimmten Begriffen nachzudenken, weil ich alle Hände [voll] damit zu tun hatte, daß ich etwas ganz Bestimmtes sagen wollte.* »)

En réalité, les réflexions contemporaines de Barth sur les rapports entre philosophie et théologie[1] montrent qu'il est au moins aussi conscient que Bultmann du fait que la théologie navigue effectivement dans l'élément de la philosophie[2]. Cependant, alors que Bultmann n'en infère que la nécessité, pour le théologien, de se consacrer à la philosophie pour s'assurer sa domination et mener à bien sa tâche proprement théologique, Barth est d'une certaine manière plus conséquent, et en tout cas plus pessimiste quant à la possibilité pour le théologien de parvenir de lui-même à ce résultat :

> La théologie ne peut pas rendre directement connaissable son droit à dire plus que la philosophie ne peut dire elle aussi, son droit à être et à offrir une connaissance humaine qui soit une reconnaissance fondée dans la révélation divine – elle ne peut pas rendre ce droit directement connaissable, et moins encore s'appuyer sur lui, tout simplement parce qu'elle ne peut rien être et rien offrir d'autre qu'une connaissance humaine, comme la philosophie[3]

Finalement, et c'est là le point précis où s'opère le renversement des fronts entre les deux théologiens, pour Barth ce n'est pas que Bultmann insiste trop sur l'importance du rôle de la philosophie en théologie,

1. En particulier l'introduction du cours d'éthique déjà cité (E), donné à Munster en 1928-1929 puis repris à Bonn en 1930-1931, mais aussi une conférence de 1930 qui en retravaille certains éléments (« Theologische und philosophische Ethik » (1930), dans *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1925-1930*, GA III.24, Zürich, TVZ, 1994, p. 542-565), et surtout les conférences de Dortmund en 1929 (SI).

2. « […] De même que l'Église est pourtant très exactement une sphère de la vie humaine et sa proclamation un risque humain, la théologie est aussi, cependant, et très exactement, une entreprise scientifique humaine, sans autres instruments que simplement la pensée et le discours humain, avec ses lois, ses possibilités et ses limites déterminées, à tous ses niveaux de développement, la même pensée humaine que celle avec laquelle travaillent aussi les autres sciences [*Aber wie nun die Kirche dennoch und gerade so ein menschlicher Lebensbereich und ihre Verkündigung ein menschliches Wagnis ist, so ist auch die Theologie dennoch und gerade so ein Unternehmen menschlicher Wissenschaft, ihr Instrument kein anderes als eben das menschliche Denken und Reden mit seinen bestimmten Gesetzen, Möglichkeiten und Grenzen, auf seiner jeweiligen Entwicklungsstufe, dasselbe menschliche Denken, mit dem auch alle anderen Wissenschaften arbeiten*] » (SI, p. 348-149).

3. SI, p. 349 [« *Sie kann diesen ihren Anspruch, mehr zu sagen, als Philosophie auch sagen kann, ihren Anspruch, solche menschliche Erkenntnis zu sein und zu bieten, die auf Anerkenntnis göttlicher Offenbarung beruht – sie kann diesen Anspruch nicht einmal direkt kenntlich, geschweige denn geltend machen, einfach darum, weil sie selber ja auch nur menschliche Erkenntnis sein und bieten kann.* »]

mais qu'il n'y insiste pas assez. Car si la théologie est effectivement une connaissance humaine et que le théologien est aussi, comme l'écrit Bultmann, un « homme existant », alors le problème de la philosophie se pose plus gravement qu'il ne l'imagine. Il ne saurait être seulement question pour le théologien de s'approprier les concepts philosophiques pour mieux les dominer et les utiliser à son profit, mais c'est la possibilité même d'une théologie distincte de la philosophie qui est mise en cause. Car quelles catégories, sinon des catégories philosophiques, quels arguments, sinon des arguments philosophiques, la théologie pourrait-elle utiliser pour se distinguer de la philosophie ? Et ce faisant, ne confirmerait-elle pas justement sa nature de simple philosophie ?

> [La théologie] ne dispose pas, malgré son origine [*Ursprung*] et son objet divins, de catégories qui, sans équivoque, se distinguent des autres par leur divinité, et par lesquelles elle serait capable de délimiter son savoir, le savoir de la Parole de Dieu, du savoir des philosophes, comme un savoir exceptionnel et définitif[1].

Et Barth de poursuivre en comparant la situation du théologien devant le philosophe à celle d'Aaron devant les magiciens de Pharaon. Car il ne nie évidemment pas que la théologie puisse exister, mais il nie qu'elle puisse d'elle-même, en tant que connaissance humaine, rendre manifeste sa distinction, sortir de l'ambiguïté. Et c'est bien ce qui se joue, selon lui, dans la scène opposant Aaron aux magiciens de Pharaon : l'impossibilité pour le théologien de *faire preuve* de sa distinction par rapport au philosophe. Le fait que tous ses moyens ne peuvent être que des moyens humains, les signes qu'il donne des signes « relativement extraordinaires »[2] finalement assez vite reproductibles. En sorte que

1. SI, p. 349 [« *Sie verfügt trotz ihres göttlichen Ursprungs und Gegenstandes über keine als göttlich unzweideutig von anderen sich abhebenden Kategorien, mittels derer sie ihr Wissen, das Wissen um das Wort Gottes, vom Wissen des Philosophen als ein besonderes endgültig abzugrenzen vermöchte.* »]. Cf. KD I/1*, §3, p. 161/171 : « Enfin, ne l'oublions pas : la théologie, en fait, parce qu'elle utilise le langage humain, est aussi une philosophie ou un conglomérat de toutes les philosophies [*Und vergessen wir nicht: die Theologie ist in der Tat, so gewiß sie sich der menschlichen Sprache bedient, auch eine Philosophie oder ein Konglomerat von allerlei Philosophien*]. »

2. SI, p. 350. Voir l'ensemble de la citation traduite en exergue de cet ouvrage : « *Wohl ihm, wenn er, im Raum der Philosophie, des in der grundsätzlichen Besinnung auf die menschliche Existenz begriffenen Denkens und selber nichts anderes als auch ein menschlicher Denker, ein* philosophus *unter anderen, nun doch ein Zeuge des offenbarten göttlichen Denkens ist, wenn in der Hülle des ganz und gar Ähnlichen, das auch er*

pour Barth, l'objection de Bultmann pose une question bien plus dramatique que ce dernier ne semble l'imaginer :

> Pourquoi la théologie ne devrait-elle pas […] simplement et avec honneur devenir philosophie ? N'est-ce pas ce qu'elle est déjà ? Comment prouvera-t-elle qu'elle ne l'est pas ? Le mieux que la théologie puisse dire est-il vraiment différent de ce que dit la philosophie de plus profond, mais qu'elle dit mieux, de manière plus accessible, plus englobante, et au nom de tout être humain ?[1]

La distinction entre philosophie et théologie reste une énigme du point de vue de l'homme, elle doit lui rester injustifiable.

(i) « L'attitude biblique »

Une objection évidente pourrait cependant être élevée : ne serait-ce pas la place de la Bible dans la théologie qui permettrait de la distinguer de la philosophie ? Le premier livre de Barth se présente d'ailleurs comme un commentaire : cela ne marquerait-il pas que les catégories à même de distinguer théologie et philosophie, comme les arguments pour appuyer cette distinction, seraient tout simplement des catégories et des arguments *bibliques* ? Cela expliquerait le « renvoi » énigmatique et, pour le philosophe, presque révoltant, mais assumé par Barth, à ce pur « fait [*Faktum*] » de la place de la Bible dans l'Église pour justifier sa prééminence dans la dogmatique. Car toute tentative pour établir la prééminence de la Bible serait déjà une contestation de cette prééminence, puisqu'elle obligerait à prendre une position de surplomb par rapport à elle[2].

allein denken und sagen kann, das ganz und gar Unähnliche, in der Hülle des bloß relativ Außerordentlichen, das ihm zu sagen zusteht, das absolut Außerordentliche, was Gott selber sagt, sichtbar wird, wenn er, in der Welt redend, doch nicht von dieser Welt (Joh. 17, 16), sondern in der ganzen Menschlichkeit auch seiner Worte nun dennoch wirklich von Gott redet. »

1. SI, p. 352 (« *Warum soll die Theologie nicht unter Preisgabe jenes besonderen Anspruchs einfach und ehrlich Philosophie werden ? Ist sie es nicht schon? Wie will sie beweisen, daß sie es nicht ist ? Ist das Beste, was sie sagen kann, etwas anderes als eben das Tiefste, was die Philosophie auch sagen kann, nur eben besser, zugänglicher, umfassender, im Namen jedes Menschen sagen kann ?* »)

2. KD I/2**, §17, p. 249/273-4.

L'examen en détail du rôle de la Bible dans la théologie selon Karl Barth demanderait bien entendu une étude à part[1]. Cependant, il est relativement aisé de montrer que le recours à la Bible ne saurait résoudre la question du critère humain de distinction entre théologie et philosophie. Si elle constitue bien, en tant que témoignage écrit de la révélation, la norme extérieure à l'Église, à l'aune de laquelle juger sa prédication, elle ne fonde pas une espèce séparée de rationalité, dotée de principes ou d'objets propres. Les versets bibliques ne sont pas les ultimes principes – en eux-mêmes irrationnels – des raisonnements théologiques, et la dogmatique n'est pas la mise en système de la Bible.

Car il n'y a pas, pour Barth, d'identité évidente et immédiate entre la Bible – ce que nous appelons la Bible, ou que l'Église à un moment donné appelle la Bible – et la révélation. C'est le propre de la notion de « témoin biblique [*biblische Zeuge*] » que de le signaler. L'acte de témoigner n'a de sens qu'à renvoyer hors de lui-même : le témoin n'est pas le dépositaire de sa propre autorité[2]. Par conséquent, l'unité de la Bible et de la révélation n'est pas donnée *avec ce que nous appelons* la Bible, mais elle se produit comme un événement [*Ereignis*] lorsque la révélation se produit. Il suit de là que la Bible, en tant qu'objet historique ou culturel, en tant que livre de même nature que tous les autres livres, ne se confond pas immédiatement avec la Bible comme témoignage de la révélation, et donc comme canon de l'Église. Or la Bible ne devient le canon de l'Église selon aucun autre critère que celui de l'objet vers lequel elle pointe, c'est-à-dire de nouveau la révélation. La canonicité ne tient par conséquent à aucune norme formelle, ecclésiale ou historique[3].

C'est pourquoi les décisions ecclésiales relatives au canon ne constituent pas une « garantie absolue ». , et qu'il peut arriver que le théologien (ou un autre) doive les mettre en cause. Cependant, cette mise en cause doit être prudente, et ne saurait signifier que le canon n'aurait par principe aucune valeur et que le théologien pourrait commencer *ex nihilo* sa réflexion sur la révélation. N'oublions pas notre point de départ pris dans la notion d'expérience de la Parole de Dieu comme assomption du caractère toujours nécessairement *situé* existentiellement

1. Elle a d'ailleurs été menée par Benoit Bourgine dans son livre *L'herméneutique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la* Kirchliche Dogmatik, Louvain, Peters, 2003, dont le centre de gravité n'est cependant pas la période que nous étudions de l'œuvre de Barth.

2. KD I/1*, §5, p. 108/115.

3. KD I/2***, §19, p. 19/527.

du théologien. Son respect, au moins initial, pour le canon institué, est la manière dont se manifeste cette situation existentielle.

C'est aussi pourquoi Barth s'oppose très franchement à la doctrine réformée orthodoxe de l'inspiration, qui implique que toutes les affirmations de ce que nous appelons la Bible soient, en elles-mêmes et comme telles, vraies. La Bible, comme canon de l'Église, reste au bout du compte un concept eschatologique, une « confession de foi [*Bekenntnisakt*] »[1]. On voit comment fonder le caractère théologique d'une pensée sur sa dimension biblique ne constituerait aucunement une réponse à la question d'un critère humain de la distinction entre théologie et philosophie, mais ne ferait que repousser le problème, en posant celui du critère de la Bible et de la canonicité. Comme si pour Barth ce critère pouvait être donné hors de la révélation elle-même[2].

Par conséquent, il n'existe aucune raison de considérer que l'usage de la Bible comme grandeur historique soit propre à la théologie. N'existe d'ailleurs-t-il pas des philosophies qui, à leur manière, usent de la Bible ? Thomas, Spinoza, Hegel ou Feuerbach[3], à des titres divers et pour s'en tenir à eux. C'est que comme grandeur historique, justement, la Bible – comme l'histoire de Jésus et celle de l'Église – est un donné que tous peuvent s'approprier. Et rien ne dit qu'une philosophie qui s'appuie expressément sur la Bible et sur cette histoire soit moins philosophique pour autant – ou faudrait-il faire de Hegel un théologien ?

> Dieu n'est reconnu comme esprit que si l'on sait qu'il est un en trois personnes. Ce nouveau principe est le gond autour duquel tourne l'histoire universelle. L'histoire aboutit *là* et part de *là*. « *Quand le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils* », est-il dit dans la Bible.[4]

Quel est donc le sens de l'appel à la Bible en théologie ? Évidemment la théologie ne saurait être, d'après ce qui vient d'être dit, une systématisation de la Bible. Pas seulement parce que la question se poserait tout

1. KD I/2***, §19, p. 77/595.
2. KD I/1*, §4, p. 104/111.
3. En mettant ces figures sur le même plan, nous reprenons pour le souligner le geste de Barth qui voit en Thomas et Hegel les deux figures majeures de la philosophie classique (SI, p. 383). Cette seule mise en équivalence suffirait à montrer que l'usage des références bibliques dans l'argumentation ne saurait pour Barth constituer en soi le critère du théologique.
4. Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (1828), tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 247.

de suite de savoir ce qui serait à intégrer dans le système exactement, et ce qui serait à rejeter, mais aussi parce que cela pourrait aussi bien être la tâche d'une philosophie. Et en réalité, cela ne pourrait être *que* la tâche d'une philosophie, car une telle systématisation aboutirait à substituer au principe vivant de l'unité de l'Écriture un principe intellectuel. Par conséquent, le propre de la Bible – le fait qu'elle est un témoignage, et non une valeur en elle-même – serait manqué par cette tentative même de la systématiser :

> La conclusion et l'exigence qui naissent de l'unité bien comprise de l'Écriture sainte, et sur le respect desquelles l'Église veille, ne peuvent justement pas être que nous aurions à tirer de la Bible un système historique ou conceptuel caché, une économie du salut ou une vision du monde chrétienne. Il n'y a pas de théologie biblique en ce sens, que ce soit une théologie de l'Ancien, du Nouveau Testament ou de la Bible en entier. Le présupposé d'un tel système, son centre organique devrait être, en effet, l'objet même du témoignage biblique, c'est-à-dire la révélation. La révélation n'est ni plus ni moins que la vie divine elle-même tournée vers nous, la Parole de Dieu venant à nous par le Saint-Esprit, Jésus-Christ. [1]

Que serait donc une « théologie biblique », sinon justement une théologie qui ferait droit à la présence de Dieu dans le discours théologique humain ? La Bible, comme norme de la dogmatique, ne saurait être une chose, un donné car dans ce cas elle risquerait sans cesse de se substituer au « centre organique » de la théologie qu'est la Parole de Dieu *elle-même*. C'est pourquoi Barth parle, déjà en 1924 et encore en 1939, d'*attitude biblique* [*biblische Haltung*][2] pour caractériser le rapport de la théologie à la Bible, à côté d'une attitude confessionnelle et d'une attitude ecclésiale, c'est-à-dire d'un rapport à la tradition, d'une part, et à l'Église

1. KD I/2***, §19, p. 26/534, tr. mod. (*Die Folgerung und Forderung, die sich aus der recht verstandenen Einheit der heiligen Schrift ergibt und über deren Beachtung die Kirche zu wachen hat, kann also gerade nicht etwa dahin lauten, daß wir ein verborgenes geschichtliches oder begriffliches System, eine Heilsökonomie oder eine christliche Weltanschauung aus der Bibel zu erheben hätten. Eine biblische Theologie in diesem Sinn kann es nicht geben: weder eine solche des Alten noch eine solche des Neuen Testamentes, noch eine solche der ganzen Bibel. Die Voraussetzung, das organisierende Zentrum eines solchen Systems müßte ja wohl der Gegenstand des biblischen Zeugnisses, nämlich die Offenbarung sein. Nun ist die Offenbarung aber nicht mehr und nicht weniger als das uns zugewandte Leben Gottes selber, das durch den Heiligen Geist zu uns kommende Wort Gottes, Jesus Christus.*)

2. UcR 1, §12, p. 349 ; KD I/2***, §23, p. 363/912.

d'autre part[1]. Le terme d'*attitude* signifie bien l'irréductibilité de la Bible comme norme de la dogmatique à la Bible comme fait historique ou système conceptuel, et marque que tout l'enjeu de la présence de la Bible en théologie est celui de la *relation* du théologien à Dieu. Autrement dit, l'attitude biblique est encore pour Barth une manière de pointer vers la nécessité du dialogue en théologie. Et c'est pourquoi l'on ne saurait justifier, par la raison ou la tradition, la prééminence de la Bible :

> Notre dernière et suprême sagesse ne serait encore que la sagesse d'un monologue, fût-ce d'un monologue au sujet de la Bible.[2]

Le propre de la Bible est au contraire de poser des limites à notre monologue et de nous forcer au dialogue. Mais par conséquent, c'est le dialogue qui constitue le critère de l'attitude biblique, et pas l'inverse. En sorte que l'appel à la Bible ne solutionne en rien la question du critère de distinction entre philosophie et théologie, puisqu'il ne fait que renvoyer une nouvelle fois à la question du dialogue, et par elle à l'impossibilité de *posséder* le critère de distinction.

(ii) La « synthèse »

Il y a toutefois encore un autre élément, issu pour sa part du texte de Barth lui-même, et spécialement de ses conférences de Dortmund (1929), qui pourrait faire penser que nous possédions malgré tout ce critère. En effet, après avoir posé dans un premier temps la nécessaire indistinction, du point de vue humain, de la théologie et de la philosophie, Barth semble se contredire en introduisant un critère formel :

> La théologie peut être orientée de façon réaliste ou idéaliste, mais elle ne place ni le *primum* ni le *secondum* en *tertium* englobant

1. Sur le rapport à la tradition (Pères et confessions de foi), nous aurions pu faire le même type de raisonnement que sur le rapport à la Bible pour démontrer qu'il ne saurait là être question d'un critère objectivable de distinction entre philosophie et théologie. Il en va de même du rapport à l'Église. Pas plus que la Bible, en effet, la tradition et l'Église ne sont des réalités qui, pour la théologie, valent en elles-mêmes. La tâche d'une fidélité à la tradition et à l'Église est effectivement une tâche – elle même d'ailleurs subordonnée à la tâche de fidélité à l'Écriture, c'est pourquoi nous ne l'envisageons pas pour elle-même – et non pas un donné initial que l'on pourrait circonscrire.

2. KD I/1*, §4, p. 103/110 (« *Unsere letzte und entscheidende Weisheit wäre dann doch wieder die Weisheit eines Selbstgesprächs, wenn auch eines über die Bibel geführten Selbstgesprächs.* »)

> [übergreifendes]. Elle n'a pas de *tertium* du tout : ni à affirmer ni à établir, ni à suggérer ni à approcher. L'art de la théologie ne peut justement pas être celui de la synthèse, et même si elle aussi participe à cet art de l'inclusion dialectique de l'opposé, même si dans cette mesure on doit l'envisager comme une philosophie, elle doit ainsi se distinguer comme *philosophia sacra* de toute philosophie et surtout de la philosophie classique […] en abandonnant toute emprise […] sur l'unité au-dessus des contraires.[1]

Avec ce refus de la synthèse par la théologie, réapparaîtrait finalement une figure que nous avions cru abandonner, celle d'une dialectique symétrique entendue comme contradiction indépassable. La théologie serait l'art de l'antithèse sans synthèse, par opposition à la synthèse philosophique, qu'elle soit réaliste (et l'emblème en est alors Thomas d'Aquin) ou idéaliste (Hegel). Et cependant, au moment même où Barth énonce ce critère, il le relativise, puisqu'il précise bien que la théologie peut être « envisagée comme [*anzusprechen als*] » une philosophie. Que par conséquent, elle ne manque pas, en même temps, de « participer à cet art de l'inclusion dialectique de l'opposé », et que l'on peut toujours considérer une théologie *comme si* elle élaborait la synthèse.

Quelle est la signification de cette synthèse que la théologie abandonne sans perdre pour autant ?

Il faut donner des précisions sur les opposés dont il est question de faire la synthèse dans ces conférences : le destin (*Schicksal*) et l'Idée (*Idee*), deux noms pour les deux « points limites de la pensée humaine [*Endpunkte menschlichen Denkens*] »[2]. Comme tels, ils constituent le « problème fondamental de toute *philosophie* [*Grundproblem aller* Philosophie] »[3], autour duquel tourne son histoire, oscillation sans fin entre idéalisme et réalisme. La contradiction, l'antithèse, n'est pas d'abord envisagée par Barth comme le propre de la théologie, mais bien

1. SI, p. 384 (« *Theologie mag realistisch oder idealistisch orientiert sein, sie hat aber als Theologie weder das* primum *noch das* secundum *als übergreifendes* tertium*, sondern sie hat überhaupt kein tertium: weder zu behaupten und aufzustellen, noch anzudeuten, noch auch zu tendieren. Theologische Kunst kann gerade nicht die Kunst der Synthese sein, und wenn auch sie an jener Kunst der dialektischen Einbeziehung der jeweiligen Gegenseite beteiligt ist, wenn insofern auch sie als Philosophie anzusprechen ist, so muß sie sich als* philosophia sacra *dadurch von aller und am allermeisten gerade von der klassischen Philosophie, wie sie etwa in Thomas und Hegel verkörpert ist, unterscheiden, daß sie jeden noch so scharfsinnigen, noch so frommen, noch so heimlichen Griff nach dem Einen über den Gegensätzen unterwegen läßt.* »)

2. SI, p. 346.

3. SI, p. 346.

de toute connaissance des « choses [*Dingen*] », nécessairement oscillante entre les deux pôles :

> Ici le dessus peut aussi vouloir dire le dessous, et le dessous le dessus, comme le retournement [*Umschlag*] de l'idéalisme hégélien en matérialisme dans la seconde moitié du siècle passé l'a prouvé.[1]

L'oscillation, pourtant, n'est pas le retour perpétuel du même. L'effort philosophique consiste justement à ne pas s'en tenir à l'alternance, mais à chercher l'inclusion, dans la branche choisie de l'alternative, de la solution opposée pour parvenir à un point de stabilité. À élaborer un idéalisme qui réfute le réalisme ou l'englobe comme un de ses moments, ou un réalisme qui permette aussi de rendre raison de l'idéalisme, voire à inventer un troisième terme qui les dépasse tous les deux. Chaque philosophie est un effort de l'homme pour se comprendre *de manière unitaire*, par-delà l'opposition entre ces points limites.

La théologie, comme produit de la pensée humaine, n'est pas moins que la philosophie aux prises avec ces limites[2] : elle est confrontée à la possibilité d'identifier le Dieu révélé au destin ou à l'Idée. Et la plus grande partie des conférences de Barth à Dortmund sont justement consacrées à démontrer la nécessité, pour une théologie chrétienne conséquente, de penser Dieu comme destin *et* comme Idée, en même temps que l'insuffisance de toute théologie du destin *ou* de l'Idée. D'un côté, l'affirmation de l'objectivité de Dieu doit être maintenue[3]. Mais cette affirmation, condition nécessaire d'une prise au sérieux de la révélation, dont la signification est justement que Dieu devient pour nous un objet, fait courir le risque d'une *chosification* de Dieu, de sa réduction à un *donné* qui trahirait sa liberté, le fait qu'il n'*est* pas seulement mais qu'il *vient*[4]. C'est cette liberté, et l'absolue hétérogénéité de Dieu au monde, que vise à garantir une théologie idéaliste[5], au risque cette fois d'identifier Dieu à une idée humaine, fût-elle transcendantale. Un dépassement, en effet, de tout le donné par la pensée humaine, et même de la pensée humaine

1. SI, p. 380 (« *Hier kann oben auch unten, unten auch oben bedeuten, wie der Umschlag vom Hegelischen Idealismus in den Materialismus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bewiesen hat.* »)
2. SI, p. 349.
3. SI, p. 359.
4. SI, p. 368.
5. SI, p. 370-371.

par elle-même, resterait pour Barth aussi éloigné de Dieu que n'importe quel donné, manquant lui aussi le Dieu créateur de la Terre *et du Ciel*, c'est-à-dire un Dieu au-dessus même des antithèses que nous forgeons, des négations du monde et de la pensée que nous sommes capables d'opérer[1]. Il s'agirait au mieux d'une critique de la raison, pas encore d'une découverte de la véritable supra-rationalité de Dieu.

Toute théologie doit donc maintenir ces deux aspects de l'idéalisme et du réalisme, sans synthèse, sans adjonction d'un *tertium terminum*. C'est là toute la difficulté : que signifie « sans synthèse » ? Car pour Barth cela ne veut pas dire que la théologie ne pratique pas l'intégration des opposés. Finalement, pas plus dans ce texte qu'ailleurs, Barth n'accepte que la théologie fonctionne suivant une rationalité spécifique, une rationalité qui interdirait à la pensée humaine de suivre en théologie son cours habituel, celui qui consiste précisément à ne jamais s'en tenir à l'antithèse dans laquelle elle se meut nécessairement, mais à toujours lui chercher une issue. Seulement, alors que c'est la validité conceptuelle de cette issue qui détermine la valeur d'une philosophie, ce *n'*est *pas* elle qui permet d'identifier une bonne théologie :

> Cela [l'inclusion dialectique de l'opposé] elle le partagera avec une bonne philosophie de l'une ou l'autre tendance. Mais cela n'en fait pas encore une bonne théologie. Être une bonne théologie, cela dépend du *sens* de la réalisation de cette inclusion, pas de cette inclusion elle-même.[2]

Le mot décisif pour la compréhension du véritable critère de distinction entre théologie et philosophie est ici souligné par Barth. Ce ne sont ni ses objets, ni ses thèses, ni sa méthode qui font d'une doctrine une théologie, et une bonne théologie, mais son *sens* [*Sinn*]. Que faut-il entendre par là ?

(iii) Le sens de la théologie

Barth propose deux critères pour interroger le sens d'une doctrine. Le premier est dit « pratique » et consiste à demander « si elle a bien

1. SI, p. 380.

2. SI, p. 382 (« *Das wird sie ja mit einer guten Philosophie der einen oder anderen Hauptrichtung gemeinsam haben. Aber damit hat sie sich noch nicht als gute Theologie ausgewiesen. Ob sie gute Theologie ist, das hängt an dem Sinn, in dem sie jene Einbeziehung vollzieht, nicht an dieser selbst.* »)

connaissance de sa propre relativité et si pour cette raison elle a la patience nécessaire […] à l'égard des autres théologies »[1]. C'est dire que le critère de distinction entre théologies et philosophies n'est autre que la conscience de l'impossibilité de la distinction. Conscience, toutefois, qui n'est pas sceptique, mais fondée *théoriquement* sur « la pensée de la libre élection divine »[2]. C'est ainsi que Barth distingue le niveau « pratique » du critère de sa « base théorique », mais que signifie cette distinction ? Même la « base théorique » du critère, en effet, la pensée de la libre élection divine, ne manque pas de concerner la situation existentielle du théologien. Non certes à l'égard de ses confrères, mais à l'égard de Dieu, ce qui pour un théologien ne devrait pas être sans importance. Par principe, en effet, une pensée conséquente de l'élection ne peut être strictement spéculative et désigner uniquement un certain point de doctrine. Elle signifie plutôt la vanité de toute doctrine *en tant que telle*, en marquant l'importance du choix de Dieu pour sa validation. Avant tout élément doctrinal, la « pensée de la libre élection divine » désigne donc une certaine attitude du théologien, un décentrement par lequel il remet l'initiative à Dieu et admet qu'une théologie n'est pas « une possibilité pour laquelle on puisse se décider » [3]. C'est pourquoi cette pensée implique immédiatement un deuxième critère « théorique » : qu'au centre de toute notion théologique de Dieu réside le concept de *prédestination*. Mais justement, ce concept ne peut lui-même se manifester que comme une brèche dans l'architecture conceptuelle. Il ne peut être un concept de plus, un point de dogme dont l'oubli entraînerait mécaniquement l'exclusion du champ théologique, mais seulement une attitude du théologien à l'égard de sa propre théologie. Tout comme la pensée de la libre élection divine n'est pas un concept théorique, la prédestination est une notion qui vise la *modalité* existentielle sous laquelle le discours théologique s'énonce plutôt que son contenu propositionnel. Il y aurait en effet quelque contradiction à élever au rang de critère du théologique le caractère central d'une pensée de la prédestination, et à comprendre ce critère comme une œuvre, c'est-à-dire comme un dogme à intégrer

1. SI, p. 390 (« *ob sie wohl auch das Wissen um ihre eigene Relativität und darum anderen Theologien gegenüber die nötige (mit der ebenfalls nötigen Energie der Fragestellung sehr wohl vereinbarliche) Geduld habe.* »)

2. SI, p. 390 (« *Der theoretische Hintergrund dieses praktischen Kriteriums ist der Gedanke der freien göttlichen Erwählung.* »)

3. SI, 390 (« Wirkliche Theologie des Wortes Gottes ist also keine Möglichkeit, zu der man sich entschließen kann. »)

dans une doctrine ou comme une méthode à suivre et qui conditionnerait l'élection. Le concept de prédestination n'a de sens, comme critère du théologique, qu'à signifier l'insuffisance de tout concept de Dieu pris en lui-même. Sans quoi, la théologie peut même transformer « le dogme de la prédestination en petite glose inoffensive sur la question de l'acquisition du salut au lieu, justement parce qu'il en va ici de *cette* question, de le placer en tête de toutes ses délibérations avec l'énergie des vieux dogmaticiens réformés. »[1]

Ainsi les deux critères de la libre élection divine et de la prédestination ne concernent pas le contenu de la doctrine, mais sa signification existentielle, ce qu'est donc proprement son *sens*. Dans la question de la prédestination, c'est la soumission du théologien au choix de Dieu qui est en cause, non l'ingéniosité de sa construction systématique. C'est la conscience du fait que la Parole de Dieu, que la théologie doit expliciter, n'est jamais à disposition, mais uniquement dans l'acte par lequel Dieu la dit. En sorte que la théologie n'explicite cette Parole que dans la mesure où Dieu décide, en elle, de parler. Il n'y a pas de théologie hors d'un acte de *soumission* à cette Parole. Toutefois ce *sens* de la doctrine théologique, concernant le rapport existentiel que le théologien entretient à elle, n'est pas en lui-même visible. De là cette nécessité d'un critère « pratique » de distinction, d'un critère manifeste dans la doctrine : la conscience de sa propre relativité.

Cette conscience devenue visible dans la doctrine, conscience non pas fondée sur elle-même mais sur la soumission à Celui qui, par excellence, n'est pas relatif, et de ce fait garde toute l'initiative du jugement, dont pour cette raison même le jugement nous reste incertain, Barth la caractérise par un terme, celui d'« humour »[2]. L'humour ne s'oppose pas au sérieux. Au contraire il est fondé sur le plus grand sérieux : le sérieux

1. SI, p. 392 (« *machte sie also aus dem Prädestinationsdogma eine harmlose kleine Erläuterung zu der Frage der Heilsaneignung, statt es, eben weil es hier um diese Frage geht, mit der Energie der alten reformierten Dogmatiker an die Spitze aller ihrer Erwägungen zu stellen.* »)

2. Notamment dans E 2, p. 348 et suivantes, mais encore, quelques années plus tard, dans le *Fides Quaerens Intellectus*. Voir FQI, p. 63/71. A ce propos : Daniel L. Migliore, « Karl Barth : Theologian With a Sense of Humor », *The Princeton Seminary Bulletin*, Vol. 7, n° 3, 1986, p. 276-279. Il est significatif, pour la question de son rapport à la philosophie, que Barth ne mentionne pas Kierkegaard dans ces passages, alors même qu'il en constitue une source évidente. L'examen des continuités et des différences entre les deux conceptions mériterait une étude à part. Pour une analyse de l'humour chez Kierkegaard, on peut se reporter à Michel Cornu, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne,

à l'égard du commandement de Dieu. Mais justement, ce sérieux pour le commandement est incompatible avec le sérieux pour la construction conceptuelle *en tant que telle*. Il est un sérieux qui rend impossible de *se* prendre au sérieux, puisqu'il est un sérieux pour ce qui par principe ne peut jamais être possédé.

Paul Tillich ne se trompe pas lorsqu'il voit dans l'humour une caractéristique essentielle de la pensée de Barth, ni non plus lorsqu'il affirme la nécessité d'un point de sérieux fondateur de l'humour véritable :

> La même chose peut-être montrée du concept, si caractéristique de Barth, d'humour à l'égard de toutes les problématiques intramondaines, pratiques ou théoriques. Ici encore l'humour est tenu contre la propre position de l'humour, mais sans que l'on réfléchisse sur le fait que cette série infinie de l'humour contre l'humour présuppose un élément de sérieux, qui n'est plus sous l'emprise de l'humour. Et l'humour repose sur ce point, et c'est seulement pour cela qu'il est humour et pas jeu, exactement comme pour la dialectique. Il y a donc quelque chose de positif, de sérieux, qui d'abord rend possible la critique et l'humour.[1]

Et cependant, il se trompe lorsqu'il pense affirmer ce sérieux contre Barth. La réponse de ce dernier, en effet, marque bien que le point de désaccord ne porte pas sur la nécessité d'un point de sérieux, ni sur son existence, mais sur la possibilité pour nous de l'identifier précisément et de le circonscrire conceptuellement (par exemple dans le concept tillichien d'inconditionné). Barth ne nie pas que l'humour suppose un point de sérieux, mais il s'oppose nettement à ce que ce nous puissions déterminer ce point positivement. Le sérieux de la théologie est pour lui une tâche, mais rien que nous puissions posséder[2]. Ce qui veut dire au

L'Age d'Homme, 1972, p. 79-82, 190-202. Barth ne cessera pas d'affirmer l'importance de l'humour dans le rapport chrétien à soi, encore en 1951 dans KD III/4**, p. 376-7/765-6.

1. Paul Tillich, « Kritisches und positives Paradox Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten », dans GA III.19, p. 352 (« *Das Gleiche kann an dem für Barth so charakteristischen Begriff des Humors gegenüber aller innerweltlichen theoretischen und praktischen Problematik aufgewiesen werden. Auch hier wird der Humor gegen die eigene Position des Humors zugestanden; aber es wird nicht daran gedacht, daß diese unendliche Reihe des Humors gegen den Humor ein Element des Ernstes voraussetzt, das nicht wieder unter dem Humor steht. Und auf diesem Punkte ruht der Humor, der nur dadurch Humor und nicht Spiel ist, genau wie die Dialektik. Es gibt also ein Positives, ein Ernsthaftes, das Kritik und Humor erst ermöglicht* »).

2. KD I/1*, §5, p. 158/169 : « Est-il clair à notre génération, d'une clarté existentielle (et pas seulement intellectuelle) que le "sérieux" du travail théologique sérieux n'est et ne peut jamais être sous notre commandement, ni sous le commandement de notre plus

fond que le sérieux en théologie tient précisément dans l'effort pour ne pas *se* prendre au sérieux. Le sérieux, c'est l'humour lui-même, comme marque de soumission à Dieu. L'humour n'est pas une position qui en supposerait une autre, il est la manière la plus conséquente de refuser sérieusement toute position, au nom de la position *de Dieu*. Il est vrai qu'à la différence de Tillich, Barth tâche, nous y reviendrons, d'assumer l'infinité du retournement humoristique – pour ce qui *nous* concerne. Dans cette infinité du retournement, il se manifeste que l'important, pour le théologien, est moins *ce* qu'il dit que *pourquoi* il le dit – dans l'obéissance ou dans la rébellion. Ce n'est pas qu'il puisse dire n'importe quoi : il ne le peut pas, au contraire, mais la raison pourquoi il ne le peut pas n'est justement pas dans ce qu'il dit, mais dans son *sens*, le pourquoi, ou plutôt *celui pour qui*, il le dit. Le choix entre tel ou tel corps de doctrine, l'élection de tel concept ne le préoccupent que dans la mesure où ils sont envisagés comme conséquences de sa *relation* à Dieu et par conséquent aussi à l'Église et au prochain, comme réponses à *son* commandement. Autrement dit, l'humour ne suppose, contrairement à ce qu'en pense Tillich, aucune sortie de l'ambiguïté de la théologie, il est au contraire la tentative pour maintenir résolument l'ambiguïté, et la manifester comme telle.

C'est seulement dans cette perspective que l'on peut réellement comprendre la désinvolture affichée par Barth à l'égard de ses choix philosophiques dans sa lettre à Bultmann, mais également, entre autres exemples, à l'ouverture des conférences de 1929 :

> « Le destin et l'Idée » – qu'est-ce que cela veut dire ? Alors que j'étais invité à ces conférences et devais en donner le thème, j'ai pioché assez aléatoirement cette paire conceptuelle parmi toute une série d'autres,

profonde vision et connaissance "biblique" ou "réformée", ni sous le commandement de notre construction la plus subtile et la plus réfléchie ? Absolument toute possibilité théologique peut être un pur coup d'épée dans l'eau, une prise dans le vide, une pure comédie et une pure tragédie, une pure illusion et auto-illusion [*Ist es unserem Geschlecht auch lebensmäßig (nicht nur gedanklich) klar, daß das »Ernsthafte« ernsthafter theologischer Arbeit darin begründet ist, daß ihr Gegenstand nie und in keinem Sinn uns zu Gebote steht, auch nicht zu Gebote unserer tiefsten »biblischen« oder »reformatorischen« Schau und Erkenntnis, auch nicht zu Gebote unseres feinsten und umsichtigsten Konstruierens? Schlechterdings jede theologische Möglichkeit kann als solche lauter Strohdreschen und Leerlauf, lauter Komödie und Tragödie, lauter Betrug und Selbstbetrug sein*] ».

> avec lesquelles j'aurais pu aussi, le cas échéant, désigner ce dont il est question.[1]

Cet exemple fait voir à quel point l'humour n'implique aucune insouciance de la part du théologien, aucune paresse intellectuelle. Car le choix de ces concepts ne doit en fait rien au hasard : la désinvolture est un *effet de style* qui veut marquer le rapport du théologien à son œuvre, en indiquer le sens, mais n'en altère aucunement la rigueur systématique. La meilleure preuve en est que ce sont justement ces concepts dont Barth affirme qu'il les a choisis au hasard qui permettent, mieux que d'autre, de situer le point de sérieux en théologie, et de le situer non pas justement dans la construction de l'architecture conceptuelle en elle-même, mais dans la posture existentielle dans laquelle elle s'inscrit et qui lui donne son sens :

> Nous disons « destin et idée », à cause de cette dimension vitale qui, dans cette version justement, apparaît dans le problème à première vue si théorique des deux points limites.[2]

Quid, alors, du philosophe ? Manquerait-t-il d'humour, et ce manque serait-il la marque de l'absence pure et simple de sens dont souffrirait la philosophie ? Il est certain que le propre du philosophe à l'égard de la révélation est d'adopter une attitude de spectateur, c'est-à-dire de refuser l'inscription existentielle devant Dieu, de refuser de voir là le sens de son travail conceptuel, à la différence du théologien. C'est en ce sens que pour lui la Parole de Dieu n'est pas *réelle*, ne constitue pas ce à l'égard de quoi il faut nécessairement se positionner, et à côté de quoi tout le reste – le choix de tel ou tel concept d'homme, d'action ou même de Dieu – est de l'ordre du possible, peut toujours être questionné, au nom justement de la *réalité*, inquestionnable et obligatoire, de la Parole de Dieu :

1. SI, p. 345-346 (« *»Schicksal und Idee« – was heißt das? Ich habe, als ich zu diesen Vorträgen eingeladen wurde und mein Thema anzugeben hatte, mit einer gewissen Zufälligkeit gerade dieses Begriffspaar herausgegriffen aus einer ganzen Reihe anderer, mit denen ich das Gemeinte allenfalls auch hätte bezeichnen können.* »)

2. SI, 346 (« *Wir reden von "Schicksal und Idee" wegen der gewissen Lebensnähe, in der uns das scheinbar so theoretische Problem jener beiden Endpunkte gerade in dieser Fassung sichtbar wird.* »)

> Pour la philosophie, cet objet de la théologie fait fondamentalement *question*, comme d'ailleurs tous les objets de la pensée et de la volonté de l'homme, y compris l'homme lui-même, qui l'intéresse en tant que tel.[1]

Comment ce qui n'est *que possible* pourrait-il donner son sens à la philosophie ? Et pourtant la philosophie n'est pas entièrement *dénuée de sens*. Il y a bien quelque chose de réel pour le philosophe, et devant quoi lui aussi est engagé existentiellement, et doit se positionner. Ce réel à l'égard de quoi la philosophie doit se situer, qui lui donne son sens, c'est l'homme lui-même. Or puisque rien ne définit l'homme que sa situation existentielle, c'est-à-dire précisément l'instance de création du sens, le réel pour la philosophie, ce à l'égard de quoi elle est obligée, n'est autre que *son propre sens*. Le sens de la philosophie lui est donc absolument immanent. Comme réflexion de l'homme sur lui-même, elle n'est qu'à se donner à elle-même son sens. C'est pourquoi en elle l'homme est libre. Elle est le lieu de la liberté parce qu'elle est celui de la réflexion du sens sur lui-même, de son auto-détermination. Aussi rien n'est-il plus sérieux, pour la philosophie, qu'elle-même : son sens se joue dans chacun de ses moments, et il n'est pas question de se tenir à distance de l'un ou de l'autre ; l'humour n'y est pas de mise[2].

1. E 1, p. 48/64 (« *Jener Gegenstand der Theologie steht nun für die Philosophie wie die Gegenstände alles menschlichen Denkens und Wollens mit dem Menschen selbst und als solchem, dem sie ihre Aufmerksamkeit zuwendet, grundsätzlich in* Frage. »)

2. L'introduction du cours d'éthique (1928-9, 1930-1) permettrait peut-être de nuancer cette affirmation et de complexifier le tableau des rapports entre philosophie et théologie. Elle thématise en effet la notion de « philosophie chrétienne », d'une manière qui ne se retrouve nulle part chez Barth – rappelons d'ailleurs que Barth n'a pas voulu publier ce cours, et qu'il ne faudrait donc pas chercher à lire l'ensemble de son œuvre à partir de là. À propos de cette notion, deux choses doivent être notées.

D'une part, l'idée de philosophie chrétienne semble bien impliquer celle d'une philosophie obéissante – non pas toutefois *directement* à Dieu, mais indirectement, au travers d'une obéissance directe à l'autre homme (E 1, p. 53/72 : « Ce souvenir, qui est le renversement de la responsabilité devant soi-même en responsabilité devant le toi de l'autre homme, est au fond la tâche propre, concrètement affinée et précisée en éthique, de la *philosophie* [*Diese Erinnerung, die Umkehrung der bloßen Selbstverantwortung in die Verantwortung vor dem Du des anderen Menschen, ist vielmehr die eigentliche, in der Ethik konkret zugespitzte Aufgabe der* Philosophie] »). L'opposition n'est donc plus seulement entre théologie (obéissante) et philosophie (autonome) mais, à l'intérieure de la philosophie, entre philosophie chrétienne (qui fait droit au « souvenir du prochain » en elle) et philosophie non chrétienne (qui n'y fait pas droit). Quant à la question de la liberté humaine dans la philosophie, il est à noter qu'elle ne disparaît pas nécessairement dans la philosophie chrétienne. L'égard envers le prochain pourrait seulement signifier

C'est par là que l'on peut comprendre deux remarques de Barth, prononcées l'une en 1929 et l'autre en 1930, mais qui sont liées entre elles. En 1929, Barth affirme de manière assez brutale, en incise et sans du tout le justifier, que toute philosophie tire son origine d'une théologie[1]. En 1930, toujours de manière assez abrupte, il ajoute dans cette conférence qui, par ailleurs, reprend largement l'introduction de son cours d'éthique, que si, dans la théologie, l'éthique est subordonnée à la dogmatique, dans la philosophie c'est l'éthique qui est première, et la métaphysique seconde[2].

Dire que toute philosophie prend son origine dans une théologie, c'est dire que la liberté philosophique est foncièrement suspecte. La philosophie abolit certes l'aliénation, y compris l'aliénation théologique, en considérant comme symbolique ce qui en reste inassimilable[3] et en comprenant le transcendant à partir de l'immanent, parce que ne compte pour elle que la réflexion sur son propre sens. Mais elle en paye le prix fort : celui de n'apporter d'elle-même aucune connaissance nouvelle. Sa liberté est, une fois encore, la liberté du monologue[4], alors que

que la liberté en question n'est pas celle de l'individu du philosophe *en tant qu'homme*. Il suffit de penser à la philosophie kantienne pour comprendre en quoi une philosophie fondée sur l'obéissance envers le prochain peut être en même temps une philosophie de la liberté.

D'autre part, il faut bien souligner que si ce concept de philosophie chrétienne ajoute, pour ainsi dire, un échelon intermédiaire entre le théologique à proprement parler et le strictement philosophique, il ne change rien au problème qui nous occupe, celui du critère. En effet, le critère de distinction entre philosophie chrétienne et non chrétienne est exactement de même nature que celui entre théologie et philosophie : il s'agit de la révélation, de l'acte réel de la révélation, qui se produit soit directement soit indirectement dans l'autre homme (qui devient dès lors la question sérieuse pour la philosophie chrétienne). Lui non plus ne dépend ni du « contenu [*inhalt*] », ni de la « forme [*Form*] », ni du « pathos d'une formule confession de foi [*Pathos einer Bekenntnisformel*] » (E 1, p. 43/58). Dans les deux cas, en théologie comme en philosophie *chrétienne*, la dernière instance est celle de la grâce, et par conséquent dans les deux cas le critère de distinction n'est pas assignable par nous (E 1, p. 45/60 : « Le donné de la christianité est, même en philosophie, finalement une question de grâce de Dieu [*Das Gegebensein der Christlichkeit ist auch in der Philosophie letztlich eine Frage der Gnade Gottes*]. »)

1. SI, p. 352 [« *alle Philosophie hat ja in der Theologie ihren Ursprung gehabt.* »]

2. « Theologische und philosophische Ethik » (1930), art. cit., p. 562. [« *Eben darum dürfte in der Philosophie die Ethik der Metaphysik ebenso übergeordnet sein, wie sie in der Theologie der Dogmatik untergeordnet sein muß.* »]

3. SI, p. 352 : « *der etwas lästigen theologischen Zeichensprache* ».

4. Une fois encore : même la « philosophie chrétienne » de l'introduction du cours d'éthique est un monologue, en un sens, et bien qu'elle soit un dialogue entre

l'obéissance de la théologie est l'obéissance de celui qui, dans le dialogue véritable, prend le temps d'écouter. C'est pourquoi le *problème* de la philosophie n'est pas celui, métaphysique, de la connaissance du monde – ou alors la philosophie serait vaine, puisqu'elle ne pourrait *apporter* aucune connaissance qu'elle ne tirerait d'elle-même – mais bien, comme *réflexion sur le sens*, le problème éthique, celui de savoir comment je dois me positionner à l'égard du monde et de l'(autre) homme. Cela ne veut encore pas dire que la philosophie soit *pratique* et la théologie *théorique*. Ni non plus que la théologie soit à l'indicatif et la philosophie à l'impératif, heureusement, et pas plus que seule la connaissance théologique soit une expérience, et que la concentration de la philosophie sur la clarification conceptuelle signifie son éloignement de l'expérience. Les concepts sont au contraire, et comme cela apparaîtra avec éclat dans l'étude de la philosophie de Bergson, en eux-mêmes producteurs d'expérience. La distinction entre dogmatique et éthique ne recoupe pas celle entre théorie et pratique : toutes deux concernent l'homme existentiellement. Ce que vise la remarque de Barth, c'est plutôt la distinction *entre deux postures existentielles* : celle du théologien engagé devant Dieu et qui, de là, pense son rapport aux autres hommes, et celle du philosophe qui n'est engagé qu'à son propre égard – et à celui des autres dans le meilleur des cas –, devant la question de ce qu'il doit faire. C'est à partir de là, à partir de cet engagement devant lui-même et devant les autres hommes, que se pose la question du monde et, pourquoi pas ? de Dieu. En sorte que les questions métaphysiques, y compris celle de la Parole de Dieu, ou peut-être même du Christ et de la Bible, sont posées non pour elles-mêmes mais dans la perspective du sens que l'homme se donne[1] : dans la perspective, au bout du compte, éthique.

c. Retour méthodologique : le théologien et le philosophe

En dernière analyse, la différence entre théologie et philosophie, entre la véritable dialectique, c'est-à-dire le *dialogue*, théologique, et le monologue philosophique, est une différence de sens, et pas d'objet ni de méthode. Mais s'il s'agit de sens, il ne s'agit pas d'un projet dont je serais le maître : c'est ce que nous avons voulu suggérer en reprenant à

moi et autrui. Elle est un monologue de l'homme, non comme individu, mais comme humain.

1. À lui-même, ou à lui-même en tant qu'il est *avec autrui*.

Barth la notion d'humour pour l'établir en critère du sens théologique d'une doctrine. C'est en effet parce que la désinvolture affichée par Barth à l'égard de la philosophie dans sa correspondance avec Bultmann est *humoristique*, qu'elle n'est pas en opposition avec sa reconnaissance de l'hégémonie complète de la philosophie sur la pensée humaine. Au contraire, c'est seulement sur le fond de la thèse de Bultmann et de son amplification par Barth, c'est-à-dire sur le fond du constat de l'impossibilité de la théologie, qu'une telle désinvolture affichée peut être pertinente, comme marque de distanciation humoristique. Même là, cependant, elle ne peut rester qu'un symptôme, une trace de l'intention de l'auteur dans son écriture, mais qui ne saurait garantir que cette intention aboutît dans une œuvre effectivement *théologique*, et dont la valeur performative reste par conséquent incertaine.

De toutes les dimensions de l'écriture théologique, c'est donc le style[1] qui, finalement, et davantage que sa méthode ou son objet, indique plus directement – quoique sans aucune garantie – le sens théologique d'une doctrine. Il faut entendre le style, toutefois, au sens fort : il ne s'agit pas d'un critère de pure forme, que l'on pourrait opposer à un fond de la théologie. Il s'agit du style au sens kierkegaardien que rappelle Vincent Delecroix à propos de Kierkegaard, et qui « n'est pas une affaire d'esthétique ornementale » mais « la singularisation d'un discours ». Le style a rapport direct avec la *personnalité* de l'auteur. Le style n'est pas seulement la tournure des phrases, évidemment, ni même leur tonalité : il est tout ce qui marque l'engagement de l'auteur dans son texte, tout ce par quoi le texte de la théologie ne se réduit pas à ce qui pourrait en être (re) dit, différemment, par n'importe qui.

Le terme d'humour, en même temps qu'il vise à caractériser cette tentative stylistique pour manifester l'ambiguïté de toute entreprise théologique, permet aussi d'attirer l'attention sur le fait que cette manifestation reste toujours elle-même ambiguë. L'humour, en effet, peut tomber à plat, et d'autant plus s'il est trop visiblement recherché, quoiqu'il le puisse aussi sans raison. En outre, il peut être involontaire : est-ce dire qu'un texte peut toujours se colorer théologiquement, non en raison de déterminations intrinsèques, mais de la manière dont on s'y rapporte ? En tout cas, le critère de l'humour, comme forme visible, mais en trompe-l'œil, de la conscience de la prédestination, signe bien la *réversibilité* du sens de la théologie tel qu'il nous apparaît, ce qu'une

1. Vincent Delecroix, *op. cit.*, p. 47

entreprise théologique comporte de risque, et il la différencie irrémédiablement de tout projet maîtrisé.

Pour le philosophe, cette réversibilité, à vues humaines, du sens de la théologie, est une chance. C'est cette chance que nous voulons saisir dans ce travail. Car il est maintenant tout à fait clair que le caractère dialectique de la théologie pour Barth ne signifie d'aucune manière un irrationalisme, ni même la proposition d'un usage de la raison différent de celui qui prévaut dans l'ensemble des sciences, et en philosophie. Rien, par conséquent, ne s'oppose à une appropriation philosophique des notions barthiennes par le philosophe. Mais quel serait l'intérêt d'une telle appropriation ? Pourquoi le philosophe devrait-il lire le théologien ? Que trouvera-t-il chez lui qu'il ne connaisse déjà ?

On peut supposer que le rapport spécial du théologien aux concepts qu'il utilise, le sens singulier dont ils sont investis, son humour c'est-à-dire sa liberté vis-à-vis d'eux – au nom d'une autre obéissance dont il ne peut, certes, s'assurer – peuvent devenir l'aiguillon de la recherche philosophique. Immergé dans l'élément de la philosophie, le théologien mobilise des concepts qu'il combine et retravaille d'une manière d'autant plus audacieuse qu'il veut en rester libre. Quoi qu'il le fasse de la manière la plus rigoureuse pour son propos, il ne se soucie pas de tirer les dernières conséquences de ses innovations, et notamment lorsqu'il associe dans une notion – celle d'expérience, par exemple – des éléments conceptuels de provenances hétérogènes, issus de doctrines ou de traditions intellectuelles diverses et parfois antagonistes, parce qu'il s'avère que cela lui semble être, dans la situation qui est la sienne et pour la tâche qu'il s'est fixée, la meilleure chose à faire. Cela – tirer les dernières conséquences, déployer toute la fécondité problématique de mariages conceptuels inattendus – pourrait être le rôle du philosophe. La théologie serait alors pour le philosophe comme un laboratoire, le lieu d'introduction d'un élément nécessaire de désordre dans l'ordre conceptuel établi, et l'expérience vers laquelle cet ordre fait signe, ou qu'il configure. Un désordre créateur d'abord parce que le théologien ne fait pas n'importe quoi mais que lui aussi *choisit*, et avec minutie, ses concepts quoique pas *pour eux-mêmes*, et parce que de ce désordre le philosophe cherchera toujours à faire un *nouvel ordre*. Ce sera là tout l'intérêt d'introduire la théologie en philosophie.

Telle est donc la posture *philosophique* dans laquelle nous voudrions nous tenir. On voit ici en quel sens cette posture, que nous disions bergsonienne en déclarant, dans l'introduction, vouloir tirer

philosophiquement parti de la théologie, introduire en philosophie le désordre ou l'audace théologique, pour féconder la philosophie, est en même temps une posture barthienne, en tout cas permise voire appelée par la conception barthienne de la théologie. Elle pourrait également sembler hégélienne, puisqu'il s'agit bien de tirer la vérité du discours théologique, de le médiatiser philosophiquement, en somme. Mais en réalité, c'est tout autant une posture anti-hégélienne, si la conception hégélienne des rapports entre philosophie et théologie est celle d'un épuisement et d'un exaucement, par la philosophie, de ce qui dans la théologie ne se disait qu'incomplètement, encore sur le mode de l'objectivité et de l'extériorité[1]. Car il y a, dans le passage de la théologie à la philosophie que nous envisageons, une perte sèche, celle de l'ambiguïté, qui marque que tout le poids du discours théologique ne repose que sur Celui à qui il s'adresse. Il y a, en d'autres termes, un point de vue théologique irréductible, que la philosophie utilise pour ses propres fins mais qu'en utilisant elle trahit, sans du tout exaucer. La philosophie ne dit pas la vérité de la théologie. Ou plutôt, elle en dit la vérité philosophique, mais non pas la vérité *tout court*, irréductible à la philosophie – quoique cette irréductibilité reste insaisissable, car ce qui se perd dans le passage de l'un à l'autre, c'est précisément l'ambiguïté, mais qu'il est de la nature même de l'ambiguïté de se cacher[2]. Il s'agit en tout cas, pour le philosophe, d'une posture laborieuse et modeste, qui implique de se tenir en retrait du théologien, pour essayer d'en suivre non sans une inévitable balourdise les pas légers, afin de marquer le dessin de sa danse et de ramasser l'or tombé de ses poches.

L'acquis est grand : il nous est permis de continuer avec confiance le travail commencé, celui d'une explicitation – d'une explicitation parfois, bien entendu, au-delà, mais jamais, nous l'espérons, à rebours

1. Sur la conception hégélienne des rapports entre philosophie et théologie, voir Philippe Grosos, *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipse, 1999, surtout p. 113-136 Voir encore *Ibid.*, p. 120-122 et 134-135.

2. Ce qui permet d'annoncer dès maintenant un retournement : l'ambiguïté n'est jamais tout à fait perdue, puisqu'elle est au contraire présente dans sa perte même, si bien que la philosophie n'est jamais certaine d'être tout à fait pure, tout à fait non théologique. Cette ambiguïté *de la philosophie* (mais non pas *en tant que* philosophie) prend d'ailleurs une figure très concrète par exemple dans les lectures contradictoires qui ont pu être faites de l'idéalisme allemand, et en particulier de la philosophie hégélienne de la religion, tantôt comme tentative crypto-athée pour laïciser le contenu de la théologie (Bruno Bauer), tantôt au contraire comme accomplissement du destin chrétien de la métaphysique (Friedrich Nietzsche).

des affirmations explicites de Barth – de la notion d'expérience religieuse telle qu'il l'utilise, du moins lors de sa thématisation la plus explicite en 1932. Il nous est permis de le continuer parce que rien ne justifierait que l'on se trouvât confronté, en déployant la pensée de Barth, à quelque chose comme de l'impensable, contradiction ou inconséquence. La dialectique n'est pas un irrationalisme, ni une méthode de recherche des contradictions pour elle-même. Elle est une caractéristique que l'on pourrait dire ontologique de la pensée, par opposition à toute caractéristique formelle : elle décrit le rapport de la pensée à son autre, la reconnaissance de la nécessité d'un dialogue. Elle est, d'autre part, en un sens plus faible et moins fréquemment utilisé, une caractéristique formelle de toute pensée humaine, et non uniquement théologique, celle de progresser par antithèses : par position, articulation et dépassement d'antithèses. En conséquence, le fait qu'une notion soit dialectique, au premier comme au second sens, ne peut jamais vouloir dire qu'elle serait incompréhensible philosophiquement. Qu'elle soit dialectique au premier sens, en effet, cela signifie qu'elle est effectivement construite et utilisée dans l'obéissance à Dieu, et cela ne saurait interférer en rien avec la philosophie ; au second sens, qu'elle est pensée selon le mode de toute pensée humaine.

Comme notion *théologique*, et si elle est une notion théologique, la notion d'expérience religieuse est évidemment dialectique au premier sens – et de cela nous ne pouvons pas faire grand chose en tant que philosophe. Comme *notion* théologique, elle est également dialectique au second sens, et c'est au fond cette seconde dialectique à laquelle nous étions arrivé, et à laquelle nous nous étions arrêté, en parlant d'une *dialectisation* de l'expérience par la religion, c'est-à-dire de la naissance d'une antithèse immanente à la notion d'expérience religieuse. Ce que nous savons maintenant, c'est que cette antithèse ne peut être une contradiction gratuite, mais qu'elle doit être justifiée, et doit exprimer un problème philosophique, et philosophiquement formulable.

Notre tâche est maintenant de saisir les tenants et les aboutissants de ce problème, d'approfondir l'articulation problématique du « oui » et du « non » identifiés plus haut. Ainsi nous verrons *ce qu'est* le problème philosophique au cœur de l'antithèse entre la nécessité et l'impossibilité de l'expérience religieuse. Et nous pourrons, avec de nouveaux outils, ceux de Bergson, le reprendre pour l'expliciter dans toutes ses dimensions.

2 – L'abîme philosophique de l'expérience religieuse

La notion d'expérience religieuse chez Barth est donc intégralement pensable. L'antithèse, même dans la dialectique théologique, n'est pas une simple contradiction logique, *flatus vocis* dont la seule signification serait de marquer l'impuissance de la raison. Immanente à l'exigence théologique qui conduit Barth à introduire l'antithèse dans la notion d'expérience religieuse (expérience qui est *plus* qu'une expérience) pour avancer vers celle de foi, il y a une nécessité rationnelle, et par conséquent la constitution au moins implicite d'un *problème philosophique* à déployer. Lequel ?

C'est de nouveau et plus que jamais le texte de 1932[1], où Barth approche le plus longuement et le plus directement la question de l'expérience religieuse, qui doit servir de fil conducteur. Malgré le caractère inédit de son thème, ce texte n'apporte évidemment pas que de nouveaux éléments – on a vu que la notion d'expérience n'était pas absente des textes antérieurs, bien qu'elle n'y soit jamais abordée directement comme telle. Par bien des égards, il s'agit d'un texte récapitulatif. Cependant, cette récapitulation autour de la notion d'expérience religieuse est en elle-même une nouveauté qui produit, par cristallisation, un problème qu'il est certes possible de chercher en germes dans les œuvres antérieures, mais qui n'atteint nulle part ce degré d'intensité et de précision. La section s'ouvre par la proposition dont nous étions parti, aussi communément évidente qu'elle nous est devenue, à ce point du parcours, problématique, selon laquelle « si la connaissance de la Parole de Dieu devient possible aux hommes, cela doit vouloir dire qu'une expérience de la Parole de Dieu leur devient possible »[2].

On a vu déjà que cette détermination de la connaissance de la Parole de Dieu comme expérience signifiait pour Barth son caractère éminemment *concret*, le fait que la Parole n'était pas une simple notion avec laquelle l'être humain pouvait jouer, à laquelle il pouvait penser ou ne pas penser, qu'il pouvait simplement enregistrer et devant laquelle il pouvait se positionner ou non, comme devant, par exemple, des propo-

1. KD I/1*, §6, 3, « La Parole de Dieu et l'expérience [*Das Wort Gottes und die Erfahrung*] », p. 192-220/206-239.

2. KD I/1*, §6, p. 192/206, tr. mod. (« *Wenn Erkenntnis des Wortes Gottes Menschen möglich wird, dann muß das heißen: es wird ihnen eine Erfahrung vom Worte Gottes möglich.* »)

sitions scientifiques. Expérience, la connaissance de la Parole de Dieu *concerne* l'homme. On a vu comment, dans la perspective de la théorie de la connaissance théologique, l'approfondissement de cette idée apparemment inoffensive menait le philosophe devant un abîme. Il nous faut maintenant revenir vers cet abîme, autour duquel nous n'avons d'ailleurs pas cessé de tourner, parce qu'il est au cœur du problème de l'expérience religieuse et que tout ce chapitre de la *Kirchliche Dogmatik* consacré à l'expérience de la Parole de Dieu est comme suspendu au-dessus de lui. Parce que cet abîme, malgré tout, peut être pensé, même s'il concerne les limites du pensable. Parce qu'il doit l'être pour que soit pressé par la philosophie tout ce qui peut l'être de la pensée théologique de Barth concernant l'expérience religieuse, et aussi ce qu'elle a de plus propre. Parce que cette pensée des limites du pensable n'est, pas plus qu'aucune autre, du seul ressort de la théologie.

C'est à cet abîme que renvoie la distinction élaborée par Barth en préambule, pour dégager la voie d'une « explication plus précise » [1] de sa thèse, entre détermination (*Bestimmung*) et auto-détermination (*Selbstbestimmung*). Là encore, cette distinction semble d'abord ne pas poser de problème. Si l'expérience en général est « détermination de l'existence de l'homme connaissant »[2], et que l'homme est à la fois sujet (*Erfahrender*) et objet (*Erfahrener*) de la détermination, comme celui qui d'un côté va à la rencontre (*Begegnender ist er*) de l'extérieur (*Außen*), s'ouvre un monde, et de l'autre est celui que l'extérieur rencontre (*das ihm begegnet*), il paraît tout à fait naturel de préciser que dans l'expérience de la Parole de Dieu, dans la détermination spécifique de son existence induite par la Parole de Dieu, l'homme n'est pas *Erfahrender* mais *Erfahrener*, non pas sujet mais objet de la détermination, de sorte que sa détermination par la Parole de Dieu « ne saurait être confondue avec aucune détermination que l'homme peut donner lui-même à son existence »[3].

Tout est clair. Sauf que Barth ajoute que la détermination de l'existence humaine par la Parole de Dieu ne se situe *pas sur le même plan* que

1. KD I/1*, §6, p. 195/210, tr. mod. (« *Wenn das klar ist, dann sollte jetzt der Weg frei sein zur näheren Erklärung unseres Satzes, daß Menschen vom Worte Gottes Erfahrung haben können.* »)

2. KD I/1*, §6, p. 192/206 (« *Eben diese Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen nennen wir Erfahrung.* »)

3. KD I/1*, §6, p. 193/207 (« *sie ist nicht zu verwechseln mit irgend einer Bestimmtheit, die der Mensch selber seiner Existenz geben kann.* »)

la détermination de l'homme par lui-même. Dès lors que détermination et auto-détermination s'opposent mais sur le même plan, « comme des déterminations quelconques [*irgendwelche Bestimmungen*] »[1], elles entrent déjà dans un jeu dialectique qui les englobe toutes les deux et manque par conséquent l'extériorité véritable. L'opposition entre *Erfahrener* et *Erfahrender* est relative, comme celle entre activité et passivité : en réalité il s'agit de deux moments constitutifs de toute expérience. L'on ne devient *Erfahrener* que parce que l'on a toujours déjà été *Erfahrender* : la détermination de l'homme par l'extérieur est toujours au moins en partie une auto-détermination, dépendante de la manière dont il s'est porté à la rencontre des choses, ou en tout cas du fait qu'il s'y est porté. Pas de monde sans ouverture du monde par un sujet, même si le sujet lui-même est toujours déjà co-constitué par le monde. Or l'idée d'expérience de la Parole de Dieu est incompatible avec une telle dialectique : le véritable *religiöse Erfahrener* est au-dessus de la distinction *Erfahrener* / *Erfahrender*, parce que l'au-dehors qui le rencontre doit être au-delà de l'au-dehors habituellement rencontré, c'est-à-dire d'un extérieur toujours seulement *relatif* à notre *intérieur* et ainsi toujours – du moins en droit – déjà dépassé comme extérieur[2].

Si donc la détermination par la Parole de Dieu ne s'oppose pas à l'auto-détermination humaine comme à une détermination sur le même plan qu'elle mais par un autre objet, elle ne peut l'exclure. C'est pourquoi Barth écrit que « l'expérience de la Parole de Dieu a cependant toujours lieu *dans* un acte d'auto-détermination de l'homme », bien qu'elle ne soit pas l'expérience de la Parole de Dieu « *en tant que* cet acte »[3]. La détermination de l'existence de l'homme par la Parole de Dieu n'est pas une entrave à son auto-détermination mais elle est « de surcroît [*übergreifende*] », non pas au sens où elle serait accessoire, mais au sens où elle *déborde* l'auto-détermination (et la détermination par des objets du monde), en se la subordonnant *de l'extérieur et comme telle*,

1. KD I/1*, §6, p. 193/208.

2. KD I/1*, §6, p. 193/208. La relativité de l'extérieur à notre propre intérieur (leur co-constitution dans l'expérience) n'a en effet d'autre sens que la disparition de cet extérieur *comme tel*, son engloblement à l'intérieur du mouvement de synthèse entre l'intérieur et l'extérieur. En fait, Barth décrit ici l'expérience qu'avec Bergson nous appellerons *spatiale*.

3. KD I/1*, §6, 193/207, nous soulignons (« *Erfahrung vom Worte Gottes ereignet sich freilich immer in einem Akt menschlicher Selbstbestimmung. Aber nicht als dieser Akt ist sie Erfahrung vom Worte Gottes.* »)

sans constituer une force qui aurait à entrer en résistance avec elle. C'est d'ailleurs là une condition nécessaire à ce que ce soit l'homme *comme tel* – et donc aussi dans sa liberté – qui dans l'expérience religieuse véritable soit déterminé par la révélation.

On voit le problème : que signifie le « en tant que [*als*] » par lequel Barth crée un écart entre l'expérience religieuse et la détermination de l'homme par lui-même – ou par un objet du monde ce qui, répétons-le, revient finalement au même – *dans* laquelle elle a lieu mais à laquelle elle ne s'identifie pas ? Autrement dit : que peut-être l'expérience religieuse, cette détermination de l'existence humaine par la Parole de Dieu, si elle est toujours *en même temps* une détermination de l'homme par lui-même ? Quel est cet écart entre l'expérience religieuse et l'expérience ?

a. Une phénoménologie de la reconnaissance ?

(i) La reconnaissance

Barth donne une première réponse, toute négative et qui aiguise le problème plutôt qu'elle ne le résout, en refusant de lier l'expérience religieuse à une faculté particulière – tant à l'une des facultés que l'homme s'attribue classiquement (raison, volonté ou l'un des cinq sens) qu'à une éventuelle faculté extraordinaire ou à un *sixième sens*[1]. Accepter un tel lien, en effet, impliquerait de faire rentrer la détermination de l'homme par la Parole de Dieu dans la série des causes qui déterminent l'être humain, parmi lesquelles on trouve – et non pas comme une cause particulière, mais comme le corrélat de toutes ces causes, puisqu'il n'existe pas de passivité humaine pure, sans un corrélat d'activité minimale – l'être humain lui-même. Ce serait donc nier l'indépendance radicale de la Parole de Dieu, et finalement transformer sa détermination en un certain type d'auto-détermination – l'emprisonner tout à fait dans la corrélation. En conséquence, l'expérience religieuse ne peut avoir de *lieu spécifique* sans cesser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire une expérience de l'extériorité absolue au monde, et devenir simplement l'expérience de l'une des forces du monde, une expérience parmi d'autres, liée par conséquent à toutes ces autres et surtout au sujet qui les reçoit. L'expérience religieuse ne saurait être aucune expérience en particulier.

1. KD I/1*, §6, p. 195-198/210-213.

Comment cette thèse, que Barth présente comme un simple développement de son affirmation initiale, celle de la possibilité pour la révélation de devenir une *expérience*, peut-elle ne pas entrer en contradiction avec elle ? Que signifie affirmer l'existence de l'expérience religieuse et en même temps refuser d'en faire une expérience spécifique ? Ou encore : comment identifier le propre de l'expérience religieuse en s'interdisant de le déterminer à partir des possibilités de celui qui la fait[1] ?

Cette difficulté est à l'arrière-plan de toute la suite du texte, consacrée à établir « en quoi pourrait consister l'expérience de la Parole de Dieu, c'est-à-dire la détermination par la Parole de Dieu du tout de l'autodétermination humaine »[2]. Barth semble donner là une indication : si l'expérience de la Parole de Dieu n'est pas une expérience parmi d'autres, elle doit être une détermination de l'existence humaine *en totalité*. Et c'est bien là, en effet, le corrélat positif de la thèse négative de l'absence de lieu propre à l'expérience religieuse : si expérience religieuse il y a, elle ne peut être qu'une détermination du tout de l'expérience. Cette précision, en fait, ne résout pas le problème mais permet juste de le reformuler par l'autre bout : une détermination de la *totalité* de l'expérience, ne serait-ce pas nécessairement un a priori de l'expérience, c'est-à-dire ce qui par définition lui échappe ? Une expérience de l'*a priori* de l'expérience, on l'a déjà vu, c'est bien comme cela que Barth définit l'expérience religieuse dans la deuxième édition du *Römerbrief*[2]. Et sans doute pourrait-on dire que cette section de la *Kirchliche Dogmatik* sur laquelle nous nous concentrons maintenant, est une tentative pour déterminer, en la reformulant, cette idée d'une *expérience religieuse comme expérience d'un* a priori *de l'expérience*. Au centre du dispositif, la notion de reconnaissance (*Anerkennung*), qui doit permettre à la fois de donner effectivement un contenu à la notion d'expérience religieuse, et de manifester la difficulté inhérente à toute entreprise de ce genre.

La signification du terme de *reconnaissance* est détaillée par Barth en neuf points. Avant d'en venir à l'examen de chacun d'entre eux, et de leurs rapports, il vaut la peine de remarquer leur provenance dans l'architecture des prolégomènes : ils correspondent, selon ce qu'en dit

1. KD I/1*, §6, p. 198/213.

2. KD I/1*, §6, p. 198/213, tr. mod. (« *Dieses festgestellt stoßen wir einen Schritt weiter vor zu der Frage, in was denn nun die Erfahrung vom Worte Gottes, d. h. also die Bestimmung des ganzen sich selbstbestimmenden Menschen durch das Wort Gottes bestehen möchte ?* »)

Barth, aux neuf « points de repères [*Orientierungspunkte*] »[1] énoncés quelques dizaines de pages plus haut, dans le paragraphe consacré à « l'essence de la Parole de Dieu ». C'est que le concept de reconnaissance n'a pas d'abord pour but de décrire l'observation que l'homme (religieux) porte sur lui-même, mais justement l'essence de la Parole de Dieu, dont la reconnaissance est un « effet déterminant [*Bestimmende Wirkung*] ». Cette décision méthodologique dit déjà l'essentiel : que la reconnaissance n'est pas un phénomène dont il serait possible de partir pour le décrire, et que le mouvement même par lequel on le décrit doit commencer ailleurs, dans la Parole de Dieu. Elle dit aussi autre chose : que la structure des neuf étapes en question n'est pas aussi linéaire qu'il y paraît d'abord. Les « points de repère » du §5, en effet, ne se présentent justement pas comme neuf points suivis, mais comme trois séries de trois points, réparties en trois sections identifiées chacune par un titre : « La Parole de Dieu comme discours de Dieu [*Das Wort Gottes als Rede Gottes*] », « Le discours de Dieu comme acte de Dieu [*Das Rede Gottes als Tat Gottes*] » et « Le discours de Dieu comme mystère de Dieu [*Das Rede Gottes als Geheimnis Gottes*] ». On s'aperçoit que les neuf points du développement sur la reconnaissance s'organisent eux-aussi en triptyque : les six premières remarques composent, si l'on veut, les deux panneaux latéraux, et les trois dernières le panneau central. Barth souligne lui-même le statut particulier des deux derniers points qu'il énonce et dont il affirme qu'ils peuvent être considérés comme « la tentative de description […] de l'expérience vécue [*Erlebnis*] ou de la conscience chrétienne »[2]. Quant aux six premiers – le septième opérant la transition –, ils constituent comme deux séries de conditions, les contraintes imposées par l'essence de la Parole de Dieu, pour une description de la manière dont son expérience peut être vécue.

Ces deux séries de conditions elles-mêmes ne s'ajoutent pas linéairement, mais se répondent symétriquement. On s'aperçoit en effet que chacune des trois premières propositions trouve son pendant dans les trois suivantes, et qu'il faut donc examiner par paires les six premières caractéristiques de la reconnaissance.

1. KD I/1*, §6, p. 199/214.

2. KD I/1*, §6, p. 203/218, tr. mod. (« *Wir wollen nichts dagegen haben, wenn man unsere 9 oder 8 Punkte, in denen wir die "Anerkennung" entwickelt haben, schlecht und recht als den Versuch einer – wie es sich hier gehört formalen – Beschreibung eben des christlich-religiösen Erlebnisses oder Bewußtseins auffassen und bezeichnen will.* »)

Ainsi, à partir de la compréhension de la Parole de Dieu comme *discours* (*Rede*), Barth déduit que l'expérience de la Parole de Dieu est re*connaissance* (*An*erkenn*ung*) d'abord parce qu'elle est une *connaissance* (*Erkenntnis*)[1]. Le discours en effet, comme ouverture d'une raison à une autre (*miteiltung von Vernunft zu Vernunft*[2]) n'est vraiment tel que s'il est intellectuel (*geistig*), du moins dans sa structure sous-jacente, et donc intelligible, c'est-à-dire que s'il offre une connaissance. Telle est la première raison d'utiliser le terme de *reconnaissance* pour désigner l'expérience de la Parole de Dieu, et la première contrainte pour sa description : elle doit décrire un « événement rationnel [*rationale Geschehen*] ». Mais en même temps, comme l'identité est totale entre le discours de Dieu et son acte[3], la connaissance en question n'est pas l'appropriation d'une vérité intemporelle : elle est toujours celle du fait (*Tatsache*) de la présence de Dieu, de sa contemporanéité (*Gleichzeitlichkeit*) pour nous parfaitement contingente et inexplicable de l'extérieur. Le *rationale Geschehen* suppose l'*Ereignis*[4], l'événement au sens le plus fort de l'avènement de Jésus-Christ dans sa contemporanéité absolue, de sa présence qu'il ne nous est pas possible d'anticiper par une co-naissance, mais seulement de *re*connaître[5].

Si l'expérience de la Parole de Dieu n'est pas seulement connaissance mais d'abord reconnaissance, c'est aussi parce que l'objet qui, en elle, est connu, n'est pas uniquement un objet[6] mais d'abord une *personne* – celle

1. KD I/1*, §6, p. 199/214.

2. Cf. KD I/1*, §5, p. 130/139.

3. KD I/1*, §5, p. 139/148, tr. mod. : « Là où Dieu parle, il est insensé de se demander quel acte correspond à ce qu'il dit [*Es hat keinen Sinn, sich, wo Gott redet, nach der zugehörigen Tat umzusehen*] ».

4. KD I/1*, §5, p. 145/154 : « "Contemporanéité *contingente*", avons-nous dit, pour souligner son caractère d'action, d'événement [*»Kontingent gleichzeitig« haben wir gesagt, eben um den Tat-, den Ereignischarakter dieser Gleichzeitigkeit zu betonen*] ».

5. « *An*erkennung » : le préfixe *-an* indique la mise en relation. La distinction française entre connaissance et reconnaissance est similaire à celle entre *Erkenntnis* et *Anerkennung*, en ce qu'à chaque fois le préfixe ajoute l'idée d'un rapport à un objet extérieur qui n'est pas immédiat (alors que la co-naissance implique plutôt une proximité immédiate entre le sujet et l'objet). Le français ajoute peut-être une nuance temporelle : la re-connaissance vient a posteriori par rapport à l'objet, saisi au contraire dans sa genèse (voire a priori) dans la co-naissance. Une fois n'est pas coutume, le français rend bien ici l'intention de Barth : faire de la connaissance de la Parole de Dieu une connaissance *en réponse*, toujours seconde par rapport à l'objet connu.

6. *Anerkennung* est évidemment le terme employé par Hegel pour décrire le processus de la conscience de soi par la médiation de la conscience de l'autre. Voir

de Jésus-Christ, deuxième personne de la Trinité. Cela signifie l'impossibilité de fixer le discours qu'est la Parole de Dieu en une connaissance figée et définitive : il y a toujours plus en Dieu que ce que nous pouvons connaître de ce qu'il dit, et c'est ce que nous ne pouvons que *re*connaître. Il s'agit là de la deuxième caractéristique de l'expérience de la Parole de Dieu : elle est expérience d'une *personne*. Et cette deuxième caractéristique est précisée par la cinquième qu'énonce Barth, celle de l'inégalité radicale entre les deux personnes en jeu dans la relation de reconnaissance, qui implique la soumission (*Unterwerfung*) de l'homme à Dieu, revers de la puissance de commandement (*Regierungsgewalt*) de Dieu[1].

Troisièmement, et dernièrement pour cette série de conditions d'une phénoménologie de la reconnaissance, la reconnaissance, à cause du fait que le discours de Dieu est un discours *orienté vers et pour l'homme*[2], signifie que l'homme ne se soumet pas simplement à la nécessité de la Parole de Dieu, mais qu'il l'approuve :

> [La reconnaissance] doit donc signifier que l'homme approuve cette Parole (quoiqu'aussi d'une manière très particulière), et se retrouve avec son contenu comme avec une vérité qui lui convient (quoiqu'aussi d'une manière très particulière)[3]

Conformément à ce dont nous étions parti, la véritable passivité de l'homme à l'égard de la Parole de Dieu est au-delà de ce que nous comprenons comme activité et passivité : elle n'exclut pas, et même elle implique, un acte de l'homme, une auto-détermination, afin que ce soit

Gottfried Willhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), tr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 114 sq. ; *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, §353 (1817), §430 (1827-30). Pour Hegel, la reconnaissance implique justement de ne plus saisir l'autre simplement comme un « être-là » mais comme un « Moi », comme un autre sujet. C'est justement cette subjectivité irréductible de Dieu que Barth veut désigner par le terme de personne.

1. KD I/1*, §6, p. 200/215 ; Cf. KD I/1*, §5, p. 145/155.

2. En raison de ce que Barth appelle l'*Absichtlichkeit* de la Parole de Dieu, que les traducteurs français ont choisi de rendre par « intentionnalité », au risque de créer la confusion avec le terme technique husserlien et phénoménologique *Intentionalität*, et qui signifie simplement le fait que la Parole de Dieu est orientée vers un certain but, à savoir la rédemption de l'homme.

3. KD I/1*, §6, p. 199/214, tr. mod. (« *Sie muß also darin bestehen, daß der Mensch dieses Wort (wenn auch in ganz bestimmter Weise) gutheißt, und sich mit diesem seinen Inhalt (wenn auch in ganz bestimmter Weise) als mit einer für ihn gültigen Wahrheit zurechtfindet.* »)

l'homme comme tel, comme libre et capable d'auto-détermination, qui soit effectivement soumis à la Parole de Dieu. C'est d'ailleurs pourquoi l'approbation et l'appropriation humaines de la Parole de Dieu se font « d'une manière très particulière », que Barth précise dans son sixième point. Cette approbation et cette appropriation, en effet, sont irréductibles à ce que l'on appelle la croyance ou l'incroyance, considérées comme des prises de position théoriques, psychologiques ou éthiques. La reconnaissance de la Parole de Dieu s'opère au-delà, ou en deçà, du choix entre l'athéisme et le théisme :

> L'expérience de la Parole de Dieu est ainsi dans tous les cas une expérience de la liberté et du choix divins et ainsi elle-même décision, décision à propos de [*über*] l'homme, qui devient manifeste comme qualification de la décision de l'homme en faveur de la croyance ou de l'incroyance, de l'obéissance ou de la désobéissance.[1]

Il y a *reconnaissance* parce qu'il y a, antérieurement à la décision de l'homme, une décision *de Dieu à propos de l'homme*, qui se manifeste dans la décision de l'homme, y compris quand celle-ci est une décision de *ne pas* croire. L'approbation est alors, en effet, « très particulière » ! Et la possibilité qu'elle se manifeste aussi comme incroyance est la condition à laquelle elle peut rester une détermination *de l'auto-détermination* humaine comme telle.

Telles sont donc les trois caractéristiques de la reconnaissance, les trois contraintes à partir desquelles seulement il est possible de décrire l'expérience religieuse : elle doit être déploiement d'une nécessité rationnelle, mais dont *nous* ne pouvons pas déployer la nécessité (1 & 4) ; elle doit être reconnaissance d'une personne, c'est-à-dire d'un sujet libre, mais dont nous ne sommes pas les égaux et à qui nous sommes soumis (2 & 5) ; elle doit être une libre-approbation de la nécessité exprimée dans la Parole de Dieu, dont la liberté s'atteste dans le fait qu'elle peut prendre la forme d'un refus, sans cesser d'être l'approbation d'une décision prise à notre endroit, et telle qu'elle nous concerne tout entier, c'est-à-dire dans notre acceptation aussi bien que dans notre refus (3 & 6).

1. KD I/1*, §6, p. 200/215 (« *Die Erfahrung vom Worte Gottes ist also auf alle Fälle: Erfahrung dieser göttlichen Freiheit und Wahl und also selber Entscheidung, Entscheidung über den Menschen, die manifest wird als Qualifizierung der Entscheidung des Menschen als eine Entscheidung zum Glauben oder Unglauben, zum Gehorsam oder Ungehorsam. Unter der Konformität mit dem Worte Gottes, von der vorhin die Rede war, ist also zunächst beides zu verstehen: Gehorsam und Ungehorsam.* »)

S'il semble plus difficile à comprendre que les deux premiers, ce dernier point n'est pas en rupture avec eux. Au contraire, il exacerbe une tension qui les travaille tous les trois, et vers laquelle il pointe : le « caractère indirect [*Indirektheit*] » de l'expérience de la Parole de Dieu, qui constitue précisément le point (7) de l'énumération de Barth.

La notion de *Indirektheit* est un leitmotiv chez le Barth des années 1920, comme chez tous les membres du groupe des « théologiens dialectiques » voire au-delà, en raison de son origine kierkegaardienne. Elle décrit spécifiquement, chez Barth, la manière dont Dieu se révèle (et dont le modèle est celui, chalcédonien, de l'incarnation) : le corps en lequel Dieu s'incarne est non seulement une forme, mais un voile. Autrement dit, Dieu ne se *révèle* pas seulement dans une certaine forme, qui dévoilerait, autant que possible *en tant que forme*, Celui qui en lui-même serait irréductible à toute forme. Prenant forme, Dieu se *cache* tout autant en elle. C'est pourquoi la forme (Jésus) ne révèle *rien* indépendamment de la présence de Dieu en lui (indépendamment de sa filialité divine). Il n'y a pas de chemin direct de l'humanité de Jésus à Dieu, d'abord certes parce que Dieu n'est pas (seulement) un homme, mais surtout parce qu'en se faisant homme, il ne se montre que comme celui qui se cache.

C'est pourquoi la reconnaissance, en tant qu'expérience de la Parole de Dieu, possède elle aussi ce caractère indirect, et que ses trois aspects susmentionnés sont trois manière de parler de son *Indirektheit*.

La reconnaissance est (1 & 4) une connaissance *indirecte*, en ce que l'intelligibilité de la Parole de Dieu n'est pas à notre disposition, mais suppose elle-même l'événement par lequel Dieu *se rend* intelligible *comme celui qui est au-delà de toute intelligibilité*[1]. Dieu n'est *directement* dans aucune parole que nous puissions connaître, qu'elle soit biblique, théologique ou ecclésiale.

Rappelons en outre que la « communication indirecte » est, pour Kierkegaard, la forme privilégiée – voire la seule forme réelle – de la communication *de personne à personne* (2 & 5), parce que communiquer directement signifierait admettre que ce qui est à communiquer (soi-même) fût au bout du compte de l'ordre de l'objectif, et non du subjectif.

1. Voir B. McCormack, *Karl Barth's Critically…*, *op. cit.*, p. 17-18 : « *Barth's view is that human language in itslelf has no capacity for bearing adequate witness to God. If human language is nevertheless able to bear witness, it will only be because a capacity not intrinsic to it has be brought to it from without. But that is grace, not nature. In a gracious and sovereign act, God takes up the language of human witnesses and makes it to conform to himself. […] God unveils Himself by veiling Himself in human language.* »

Enfin, c'est aussi son caractère indirect qu'exprime le fait que la reconnaissance, comme *approbation* par l'être humain de la décision divine pour lui, puisse se manifester également dans le *refus* (3 & 6).

A chaque fois, il s'agit de souligner que la reconnaissance est certes secondaire par rapport à l'objet reconnu, mais que cette secondarité affecte sa structure même en tant que connaissance, communication et acte d'approbation, la rendant indirecte sous chacun de ces aspects. De sorte que, finalement, ce « caractère indirect (*Indirektheit*) » résume la spécificité de l'expérience de la reconnaissance, énonçant du même coup et de manière unitaire la contrainte pour toute description de l'expérience vécue de la Parole de Dieu : la décrire *comme une expérience indirecte*.

(ii) La phénoménologie

Nous sommes maintenant en face du panneau central du triptyque, qui est aussi le cœur de la thématisation par Barth de l'expérience religieuse. Et nous possédons, avec cette septième détermination qui surplombe les deux dernières, celle du caractère indirect de l'expérience religieuse, une première formulation du problème en jeu, et qu'il va falloir maintenant déterminer au maximum, quitte à opérer certains décalages par rapport au texte de Barth que nous suivons scrupuleusement, afin d'en tracer toutes les coordonnées philosophiques. Voici donc l'énoncé de ce problème : décrire une expérience vécue *comme indirecte*.

Ce qui est vécu, donné à la conscience, semble l'être nécessairement de manière directe, à moins de justement n'être pas vécu. L'expérience devrait soit être descriptible comme quelque chose de direct, soit indescriptible en tant que telle. Si elle n'est descriptible que comme expérience directe, elle ne l'est plus comme expérience de reconnaissance, c'est-à-dire comme une expérience toujours *en elle-même* secondaire, et par conséquent structurée indirectement. Si elle est indescriptible en tant que telle, mais seulement, par exemple, comme objet de croyance, comment pourrait-il s'agir d'autre chose que d'une expulsion pure et simple de la notion d'expérience hors de la théologie ou, dans les termes de Wobbermin, d'une complète substitution de la *fides quae* à la *fides qua* ? Or Barth tient à la notion d'expérience, et il se défend d'avoir opéré une telle substitution[1]. Le vécu religieux chrétien doit pouvoir

1. En voyant Barth, pour répondre à ceux qui l'accusent d'avoir tout simplement oublié l'expérience (*Erfahrung*), insister sur le fait qu'il décrit même l'*expérience vécue*

être *décrit* et non seulement *déduit* de la nature de la Parole de Dieu. La nécessité est d'autant plus forte qu'elle ne résulte évidemment pas d'une inclination favorable de Barth pour l'expérience, mais justement de la nature de la Parole de Dieu. Si celle-ci n'était pas pleinement une expérience, c'est-à-dire une expérience dont on pût parler en tant que telle, cela signifierait qu'elle ne toucherait pas vraiment l'homme, ce qui par hypothèse est impossible à cause de son *Absichtlichkeit*. Il ne faut donc pas opposer *déduction* de l'expérience religieuse (d'après la nature de la Parole de Dieu) et *description* de cette expérience, puisque c'est la nature de la Parole de Dieu qui implique la possibilité de décrire l'expérience dont elle est l'objet. En d'autres termes, *il est théologiquement nécessaire que l'expérience religieuse véritable puisse n'être pas décrite de manière uniquement théologique, mais qu'à cette description théologique correspondent des catégories phénoménologiques* – sans quoi d'ailleurs, l'idée selon laquelle la théologie n'utilise pas d'autres catégories de pensée que celles de la philosophie serait contredite.

Pourquoi prendre ici le risque d'introduire ce (gros) mot de phénoménologie ? Barth, pour sa part, le récuse explicitement dans le §5 de ce même volume de la *Dogmatique*, après l'avoir employé dans l'édition de 1927 comme dans la dogmatique de Göttingen. Il vaut cependant la peine, à propos de cette récusation, de faire quelques remarques. D'abord, et à bien y regarder, Barth ne rejette pas la phénoménologie comme telle, ni d'ailleurs l'utilisation de catégories phénoménologiques en théologie, mais uniquement la substitution du thème de la phénoménologie à celui de la théologie[1]. En outre, lorsque Barth utilise les termes de *phénomène* et de *phénoménologie* dans les deux premières versions de ses Prolégomènes, c'est pour désigner tout autre chose que ce dont il est maintenant question : l'expérience vécue ou la conscience religieuse chrétienne (*christilich-religiöses Erlebnis oder Bewußtsein*) et sa description. Tant en 1924 qu'en 1927, le phénomène en cause est identifié au « fait [*Tatsache*] » de la prédication chrétienne. C'est pourquoi la phénoménologie dont il parle alors, qu'il revendique même expressément en

(*Erlebnis*, l'expérience appréhendée par la conscience), on comprend que celle-ci est comme la pointe avancée de la première. Il n'y a pas d'opposition entre les deux, et au contraire tout se passe comme si c'était le fait, pour l'*Erfahrung*, d'être en même temps *Erlebnis*, qui en faisait une « expérience authentique [*Echt Erfahrung*] » (KD I/1*, §6, p. 202/218).

1. KD I/1*, §5, p. 121/129.

1927[1] – quoique sans insister sur cette revendication –, n'est pas celle à laquelle on fait le plus souvent référence aujourd'hui en employant ce terme, et qui renvoie à une méthode ou un courant de pensée dont l'origine remonte à la philosophie de Edmund Husserl. L'une des caractéristiques fondatrices, en effet, de cette phénoménologie d'inspiration husserlienne, est de distinguer rigoureusement le phénomène du simple fait (*Tatsache*). Probablement l'idée de phénoménologie fait-elle plutôt signe, pour le Barth des années 1920, vers un ensemble de significations proches de ce que le courant d'origine néerlandaise de phénoménologie de la religion, représenté dans ces années par Gerardus Van der Leeuw, entend par là : une certaine forme d'histoire comparée des religions[2], dont la spécificité consiste à adopter un point de vue de spectateur, c'est-à-dire à s'en tenir aux formes religieuses telles qu'elles apparaissent, sans chercher à les expliquer par des causes historiques ou sociales, ou à en juger la validité, mais seulement à les nommer et à les organiser. Mais rien ne s'oppose formellement à l'usage du concept *philosophique* de phénoménologie pour saisir ce qui se joue dans le texte de Barth en 1932.

Cela ne veut pas dire qu'un tel usage s'impose avec évidence, loin de là. En premier lieu, des raisons historiques l'empêchent. Le rapport de Barth à Husserl est pour le moins médiat. Il déclare en 1925 ne l'avoir jamais lu[3], et les rares références qu'il y fait sont très distanciées[4]. Il a probablement une meilleure connaissance de Heidegger[5], sans qu'il soit facile de dire si elle est de première ou de seconde main. Ses nombreux

1. CD, §5, p. 70-1.

2. Voir notamment Gerardus Van der Leeuw, *Einführung in der Phänomenologie der Religion*, Munich, Ernst Reinhardt Verlag, 1925

3. Barth à Thurneysen, 7 juin 1925, GA V.4, p. 329

4. Par exemple en 1930, de nouveau dans une lettre à Thurneysen où il rapporte une conversation avec Przywara (Barth à Thurneysen, 26 janvier 1930, GA V.4, p. 708) et en 1938 dans le deuxième volume des prolégomènes (KD I/2***, §21, p. 274/817).

5. Le cours d'éthique de 1928-9 et 1930-1 fait également plusieurs fois références à Scheler, dont la pensée est également très influente en Allemagne à ce moment (Przywara en fait selon Barth, en 1930, l'une des trois figures représentatives du « *Angesicht der Zeit* », avec Stefan George et Barth lui-même [Barth à Thurneysen, 26 janvier 1930, GA V.4, p. 708]). Quant à Heidegger, certains développements de ce cours ayant lieu juste après la parution de *Sein und Zeit* (1927) peuvent également y faire penser, par exemple l'idée d'une origine [*Ursprung*] des étants qui soit elle-même « non-étant [*nicht-seiend*] » (E1, p. 79/106). Cependant, il est difficile de déterminer s'il s'agit bien d'une influence de Heidegger sur Barth, ou plus probablement d'une communauté de sources, notamment néo-kantiennes. L'idée d'une origine de l'être antérieure à l'être, d'un présupposé de l'être (*Voraussetzung des Seins*) pourrait en effet pointer plus directement vers l'idée

échanges avec Bultmann l'ont forcément contraint à s'intéresser au philosophe fribourgeois. Et en même temps, il est probable que cette médiation l'aura toujours empêché de considérer Heidegger indépendamment de Bultmann, et qu'elle aura du moins contribué à ce qu'il ne mentionne jamais Heidegger que pour s'y opposer, en tout cas dans ces années 1930 – comme s'il en était toujours allé, à travers Heidegger, de son débat avec Bultmann, et de son refus de doter la théologie d'une base philosophique, quelle qu'elle fût.

Reste que ces objections historiques au rapprochement entre Barth et la phénoménologie n'ont justement de portée qu'historique : elles ne disent rien de la possibilité d'entreprendre une comparaison d'ordre conceptuel entre les pensées de Barth et de Husserl, ou de certains de ses héritiers, ni de la fécondité de telles entreprises pour l'éclaircissement philosophique de la doctrine de Barth. La chose a d'ailleurs été tentée par Hendrik Johan Adriaanse en 1974, qui a mis en évidence points communs et différences entre les « *Denkensätze* » de Husserl et de Barth, sans toutefois considérer les textes écrits par Barth après 1931[1]. Plus récemment, Clifford Anderson a repris la comparaison à partir d'une question beaucoup plus précise, celle de la conscience du moment présent dans le deuxième *Römerbrief*[2], en l'inscrivant dans la perspective de la critique derridienne du primat du présent chez Husserl.

H. J. Adriaanse souligne que Barth, dans les années 1920, partage avec Husserl une forme de critique du psychologisme, au point que l'examen approfondi de la critique husserlienne peut, selon lui, donner des clefs pour comprendre la conception barthienne de la foi en 1922, et sa différence avec la religion[3]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est frappant de constater que la critique de l'usage de la psychologie en théologie perdure en filigrane dans le texte de 1932. L'idée, en effet, que la description de l'expérience religieuse vécue ne puisse être qu'une description *formelle* (*formalen Beschreibung*) consonne avec la revendication

cohenienne d'*Ursprung* que vers la différence ontologique d'Heidegger. Mais on ne peut pas exclure qu'elle y renvoie aussi.

1. Hendrik Johan Adriaanse, *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, La Haye, Mouton, 1974.

2. Clifford B. Anderson, « The Phenomenology of Revelation : Husserl and Barth on the Consciousness of the Present Moment », *dans Zeitschrift für Dialektische Theologie. Supplement Series 4*, 24, 2010, p. 141-159.

3. Voir H. J. Adriaanse, *op. cit.*, p. 83 sq., p. 188.

husserlienne d'échapper à la psychologie pour ne plus seulement décrire des « faits [*Tatsachen*]» mais des « essences [*Wesen*]»[1], via ce qu'il nomme la réduction eidétique – et qui n'est d'ailleurs pas propre à la phénoménologie. Barth, cependant, fait une autre différence avec la psychologie :

> Nous avons décrit cette expérience – non pas sous la forme d'une étude psychologique, il est vrai, mais sous la forme d'un développement de notre compréhension antérieurement acquise de l'essence de la Parole de Dieu[2]

Contourner la psychologie en lui substituant le développement d'une compréhension antérieure, cela est évidemment tout à fait étranger à la méthode phénoménologique, et révélateur d'une différence essentielle et irréductible entre la théologie de Barth et la phénoménologie de Husserl. Si l'on peut admettre, en effet, que Barth pratique dans sa description quelque chose d'apparenté à la réduction eidétique – c'est-à-dire tout simplement, fasse abstraction de l'individuel –, la réduction phénoménologique à proprement parler ne peut que lui rester étrangère, dans la mesure où elle a pour but, chez Husserl, de mettre entre parenthèses, hors-jeu, tout ce qui ne se montre pas dans une « intuition donatrice originaire »[3]. Non pas tellement, cela n'en est qu'une conséquence, parce que Dieu est inclus dans la parenthèse husserlienne, mais parce que cette réduction a pour objectif de supprimer toute médiation, et de rendre possible que le phénoménologue puisse « *rien avancer qu['il ne puisse] rendre eidétiquement évident en présence de la conscience même* »[4]. Ce à quoi la méthode phénoménologique husserlienne s'oppose frontalement, c'est l'idée de « caractère indirect [*Indirektheit*] » de la chose à décrire, puisque cette méthode est au contraire élaborée pour parvenir au point où la chose se montre le plus directement dans l'intuition. Or le propre de l'expérience religieuse véritable, celle de la Parole de Dieu, est comme on l'a vu d'être structurée indirectement – et elle doit être décrite, si elle doit l'être *comme expérience religieuse*, en tant qu'expérience indirecte. Cette exigence semble signifier l'impossibilité radicale

1. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I* (1913), tr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. [3-4].

2. KD I/1*, §6, p. 202/218, tr. mod. (« *Wir haben diese Erfahrung – allerdings nicht in Form einer psychologischen Studie, sondern in Form einer Ableitung aus unserem früher gewonnenen Verständnis des Wesens des Wortes Gottes – beschrieben* »)

3. Edmund Husserl, *op. cit.*, §24, p. [43].

4. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. [113].

de toute phénoménologie de l'expérience religieuse. Signifie-t-elle par conséquent aussi l'impossibilité de toute description de l'expérience religieuse *en tant que vécue* – et non seulement en tant que déduite de l'essence de la Parole de Dieu ? Cela contredirait l'affirmation de Barth. Mais en même temps, si une telle description est possible, elle ne peut l'être qu'à la condition que l'accès au vécu, thème de la phénoménologie, soit désolidarisé d'une réduction entendue comme reconduction à ce qui se montre dans l'intuition.

Dans l'expérience religieuse, en effet, et de par sa structuration indirecte, ce qui se montre directement n'est jamais ce qui se donne en réalité, et ce qui se donne se donne toujours comme ce qui ne se montre pas directement. L'expérience de la Parole de Dieu est « toujours aussi dans le respect et la reconnaissance de son mystère »[1]. La phénoménologie, en réduisant l'expérience à son mode d'apparition et en cherchant ainsi à supprimer le mystère, supprimerait comme par principe le propre de l'expérience religieuse – et celle-ci devrait, en tant que telle, rester tout à fait indescriptible. Et alors de nouveau, le même problème : ce caractère indescriptible n'en fait-il pas une catégorie absolument non philosophique ? Alors quoi ? L'invocation de l'expérience religieuse permettrait-elle finalement ce dépassement de la philosophie dont Barth a pourtant marqué très nettement l'impossibilité ?

A moins que l'idée d'une dissociation entre ce qui se donne et ce qui se montre ne soit pas entièrement aberrante, y compris à l'intérieur de la tradition phénoménologique d'inspiration husserlienne :

> De quel droit l'intuition reçoit-elle de décider de toute phénoménalité ? Ce présupposé kantien, même corrigé par adjonction de la vision des essences et de l'intuition catégoriale, ne soumet-il pas tout phénomène à ce que l'intuition remplit, c'est-à-dire à la condition de toute intuition de remplissement, l'intentionnalité ?[2]

Car c'est là l'enjeu majeur : ce qui m'apparaît directement participe *ipso facto* de la structure intentionnelle – cette fois-ci au sens husserlien. Autrement dit, cela apparaît dans mon horizon : c'est moi, sujet, qui lui donne son sens. La possibilité d'un donné sans apparition serait

1. KD I/1*, p. 200/216 (« *Sie wird immer auch in der Respektierung, in der Anerkennung seines Geheimnisses bestehen.* »)

2. Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, p. 19.

donc aussi celle d'une phénoménalité sans intentionnalité, c'est-à-dire sans imposition de sens à l'expérience par son sujet, mais qui lui soit néanmoins *donnée*. En vocabulaire barthien : une *détermination de l'auto-détermination* humaine, une détermination qui ne soit pas prise dans l'étau, celui de toute expérience commune, de l'auto-détermination (subjective), mais qui détermine cette auto-détermination. On pourrait dire que la théorie barthienne de l'expérience religieuse comme expérience indirecte mais néanmoins vécue, et descriptible comme telle, pointe exactement vers ce qu'indique Jean-Luc Marion lorsqu'il veut élaborer une phénoménologie de la donation, c'est-à-dire une phénoménologie dans laquelle la réduction ne limiterait pas le vécu à l'intuitif, au montré, mais tâcherait de le décrire aussi comme *ne* se montrant *pas*. C'est en effet sur le fond de la thèse selon laquelle *si tout ce qui se montre se donne, tout ce qui se donne ne se montre pas*[1], qu'une phénoménologie de l'expérience de la Parole de Dieu, comme phénoménologie de ce qui se donne non seulement sans se montrer mais comme ne se montrant pas[2], est possible.

On peut donc formuler maintenant de manière encore un peu plus précise l'enjeu philosophique de la « description formelle » de l'expérience religieuse vécue qu'offre Barth dans les deux derniers points par lesquels il explicite la notion de reconnaissance. Il n'est rien moins que celui de la possibilité d'une phénoménologie de l'indirect, c'est-à-dire de l'inapparent, du mystère.

Quels sont ces deux traits qui pour Barth font l'essentiel d'une telle phénoménologie ?

b. « La fin de toute, oui de toute certitude »

Il faut une nouvelle fois, devant le panneau central du triptyque, faire un pas de côté. Car si Barth caractérise en un seul mot, celui de « mouvement [*Bewegung*] », le premier des deux aspects de l'expérience

1. *Ibid*., p. 36 : « […] Un phénomène ne *se* montre que pour autant que d'abord il se donne – tout ce qui *se* montre doit, pour y parvenir, d'abord *se* donner. Pourtant, comme nous le verrons, la réciproque ne vaut pas exactement : tout ce qui *se* donne ne *se* montre pas pour autant – la donation ne se phénoménalise pas toujours ».

2. « Phénoménologie de l'inapparent », mais pas au sens qu'Heidegger donne à cette formule, pour autant que l'on puisse en juger (voir *Ibid*., p. 132-3 ; cf. Martin Heidegger, *Séminaire de Zähringen* (1973), tr. J. Beaufret *et al.* , dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, p. 339).

religieuse vécue (c'est-à-dire la huitième détermination de la notion de reconnaissance), il se cache derrière ce mot toute une conception de l'expérience, qu'il faut prendre le temps de déployer.

C'est bien la conséquence du caractère indirect de la révélation, en effet, qu'elle ne puisse jamais être vécue que comme un mouvement, et non comme un état stable. Si elle pouvait être vécue dans la stabilité, elle ne serait pas réellement indirecte. Une conscience stable de la révélation serait en effet soit la conscience d'un seul de ses côtés (celui par lequel elle se dissimule ou celui par lequel elle se dévoile), soit la conscience de l'unité des deux côtés. Évidemment, la conscience de la seule dissimulation ne serait tout simplement plus une révélation, et celle du seul dévoilement ne serait plus une révélation indirecte – et par conséquent pas non plus une révélation authentique, c'est-à-dire dans laquelle le rôle de Dieu est déterminant jusque dans l'appropriation de la révélation par l'être humain, mais une simple connaissance qui se donnerait comme un objet en face duquel on pourrait rester spectateur, et qui serait à prendre ou à laisser. Mais elle cesserait également d'être indirecte si elle était la conscience de l'unité des deux côtés, leur synthèse. Elle deviendrait *ipso facto* conscience du dévoilement : la dissimulation ne serait plus que provisoire, et sue comme provisoire c'est-à-dire au bout du compte ineffective, déjà dépassée :

> Reconnaître la Parole de Dieu, dans ces conditions signifie : toujours à nouveau se laisser guider, toujours à nouveau faire le pas, toujours à nouveau être dans le mouvement qui va d'une expérience à l'expérience contraire, et d'une pensée à la pensée contraire, car entendre la Parole de Dieu signifie toujours écouter l'un et l'autre.[1]

Cela dit, toute la question est de savoir comment ce mouvement s'opère *concrètement*. Après tout, pourquoi l'expérience religieuse serait-elle effectivement plutôt dans le passage d'une expérience à l'expérience contraire que dans une expérience une fois pour toute déterminée, que ce soit celle de la prière, de la sympathie avec Jésus ou de la vie communautaire ?

1. KD I/1*, §6, p. 201/217, tr. mod. (« *Anerkennung des Wortes Gottes muß angesichts dieser Sachlage bedeuten: immer wieder sich führen lassen, immer wieder den Schritt tun, immer wieder in der Bewegung sein von der einen jeweils gemachten Erfahrung, von dem einen jeweils gefaßten Gedanken, zu dem entgegengesetzten Erfahren und Denken, weil Hören des Wortes Gottes immer im Mithören des einen im anderen, des anderen im einen besteht.* »)

Cela n'est en fait compréhensible qu'à condition de prendre en vue la spécificité du concept d'expérience *tout court* manié par Barth dans ce passage. Il faut ici décrire très précisément cette spécificité, car c'est uniquement sur son fond que pourra apparaître clairement le problème de la description phénoménologique de l'expérience religieuse comme indirecte, d'une part, et la manière dont Barth tâche de l'aborder, d'autre part. Cela implique de cerner très exactement les contours de la notion d'expérience telle que Barth l'utilise dans les années 1920, et cela ne peut se faire qu'en étudiant la genèse de la notion dans le développement de sa théologie.

(i) Le concept d'expérience chez Barth dans les années 1920

Nous voudrions défendre ici une hypothèse nouvelle quant à l'élaboration du concept d'expérience chez Barth dans les années 1920[1], en la comprenant comme le résultat d'une combinaison d'éléments d'origines hétérogènes (néokantienne et nietzschéenne) qui permet de la rendre à la fois intelligible et cohérente avec son projet théologique.

Avant tout, quelques précisions quant au statut de cette hypothèse. L'idée à première vue surprenante d'une provenance à la fois néokantienne et nietzschéenne du concept barthien d'expérience dans les années 1920 peut être entendue comme une hypothèse à la fois historique et conceptuelle. Nous voulons concentrer ici notre attention sur sa dimension conceptuelle. Non pas que l'hypothèse historique d'une influence nietzschéenne aussi décisive qu'implicite sur le concept barthien d'expérience n'ait aucune plausibilité – elle en a. Cependant, la principale raison que nous avons de défendre cette hypothèse n'est pas son attestation documentaire dans les écrits de Barth, mais l'élégance rationnelle de la solution qu'elle offre au problème qui se pose lorsque l'on envisage le développement de la notion d'expérience chez Barth au tournant des années 1920.

Dans son article « A Theology of Experience? Karl Barth and the Transcendental Argument »[2], Clifford Anderson a fait un premier point

1. Nous reprenons dans la suite des éléments issus de notre article « A Philosophical Audacity: Karl Barth's notion of experience between Neokantianism and Nietzsche », à paraître dans *International Journal of Systematic Theology*. DOI : 10.1111/IJST.12077.

2. Clifford Anderson, « A Theology of Experience? Karl Barth and the Transcendental Argument », dans *Karl Barth and American Evangelicalism*, B. McCormack & C. Anderson (dir.), Grand Rapids, Eerdmans, 2011, édition Kindle, loc 1035 to 1258.

sur ce développement entre 1905 et 1932. Nous nous appuyons largement sur cet article pour avancer notre hypothèse, et spécialement sur ce qui nous apparaît comme une perplexité de Clifford Anderson devant les conséquences de ses propres découvertes. Son argumentation générale est la suivante : alors que le jeune Barth, le Barth libéral, utilise un concept d'expérience largement hérité de Wilhelm Herrmann et qui permet, contre le néokantisme de Hermann Cohen, d'épurer l'expérience religieuse, en tant que telle, de tout élément *a priori* (et cette épuration rend à la fois possible l'expérience religieuse comme véritable expérience de Dieu, et hautement problématique toute construction d'une connaissance sur cette expérience), le Barth « dialectique » d'après 1918 et surtout 1920 rejette la notion herrmannienne d'expérience pour se rapprocher de plus en plus, et surtout en 1932, de celle de Cohen. La seconde partie de cette argumentation pose de gros problèmes, que C. Anderson souligne lui-même. Or, il se trouve que ces problèmes disparaissent si l'on prend en compte, à côté de Herrmann et de Cohen, une troisième figure conceptuelle dans le développement théologique de Barth : celle de Nietzsche.

De Wilhelm Herrmann à Hermann Cohen

L'influence de W. Herrmann sur le jeune Barth est bien connue et bien documentée[1]. Il suffit, pour notre raisonnement, de rappeler la spécificité de la notion d'expérience religieuse chez Herrmann, notamment dans le cadre du néokantisme de Marbourg. Le débat est assez facile à résumer, puisqu'il repose entièrement sur la question de savoir s'il peut y avoir dans l'expérience un donné authentique.

Selon H. Cohen, il n'y a pas de différence, au bout du compte, entre ce qui dans l'expérience est « donné » et ce qui est construit. Le terme de « donné » est certes conservé, mais il devient un terme technique décrivant l'une des relations possibles de la pensée à son objet :

> Ce terme [de « donné »] doit être compris comme un terme technique : ainsi ne pourra-t-on pas tomber dans l'opinion consistant à croire qu'il faut comprendre le « donné » au sens ordinaire.[2]

1. Voir en particulier Simon Fisher, *op. cit.*, p. 170-299 ; Bruce McCormack, Karl Barth's Critically…, *op. cit.*, 68-77 ; Christophe Chalamet, *op. cit*.

2. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1918), Werke 1.1, Hildesheim: Georg Olms, 1987, p. 243 ; tr. E. Dufour, *La Théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf,

Et bien sûr, si le « donné » est un moment de la génération conceptuelle de l'expérience, il n'est pas donné au sens où il marquerait l'établissement d'une relation entre notre pensée et ce qui lui est extérieur. L'expérience, comme objet de la pensée, devient quelque chose d'entièrement construit par le développement et la combinaison de structures a priori de l'esprit humain. Par conséquent, le donné, entendu comme quelque chose qui serait antérieur à cette construction par la pensée, devient une simple « illusion »[1] .

W. Herrmann souscrit à cette épistémologie constructiviste pour ce qui concerne l'expérience en général, mais tâche de préserver l'expérience religieuse d'un tel dispositif. Celle-ci est, selon lui, une expérience *sui generis* sans aucun a priori, et dans laquelle l'absolu se donne à l'individu, d'une manière chaque fois intime et singulière. La conséquence de cette nature *sui generis* et individuelle de l'expérience religieuse, c'est qu'elle ne peut être adéquatement saisie par la pensée rationnelle (et génératrice de l'expérience en général), et que la religion fondée sur cette expérience ne peut se réclamer du « même type de validité générale que la pensée morale ou scientifique »[2].

La première théologie de Barth est justement caractérisée par cette confiance en une expérience religieuse absolument donnée et qui, dans cette mesure, fonderait la théologie en lui donnant un objet :

> C'est une *contradictio in adjecto* que de parler d'un a priori religieux. Un a priori ne saurait être qu'une forme, qu'une possibilité de la conscience. La religion en est la réalisation, l'actualisation […].[3]

Même si cette remarque vise d'abord Ernst Troeltsch, elle dit exactement ce qui est en jeu dans la conception barthienne de l'expérience religieuse, non seulement en 1911 mais plus tard, y compris après 1920. L'expérience religieuse doit être donnée en un sens absolu, sans quoi elle pourrait être un phénomène strictement humain et n'avoir aucun rapport avec Dieu. Barth gardera cette exigence tout au long de sa théo-

2001, p. 219 (*Dieser Ausdruck ist als Terminus zu verstehen; alsdann wird mann nicht in die Meinung verfallen können, dass das »gegeben« im populären Sinne zu verstehen sei*).

1. *Ibid.*, p. 791/606.

2. Wilhelm Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, 2 vol., Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1966-7, i, p. 344, voir Simon Fisher, *op. cit.*, 159.

3. Karl Barth, « La réapparition de la métaphysique dans la théologie » (1911), GA, III.22, p. 355.

logie. Cependant, après 1916, il croira de moins en moins que l'expérience qu'Herrmann tente de préserver de l'emprise de la rationalité constructrice puisse l'être effectivement, et constitue un véritable donné. Pourquoi ce changement ?

La réponse est à chercher d'abord dans la seconde édition de son commentaire de *L'Épître aux Romains*. Du point de vue épistémologique, la première édition est une tentative plus précaire d'échapper à la fois à l'individualisme de Herrmann et au néokantisme de Cohen, qui semble tendre vers une conception de l'expérience religieuse proche de celle de Paul Natorp[1]. Le résultat est une évaluation mitigée de l'expérience religieuse. D'un côté, elle n'occupe plus la première place et se trouve souvent critiquée comme fondation individualiste de la théologie. En même temps, elle semble bien garder un rôle crucial dans l'épistémologie théologique de Barth, au travers de concepts tels que ceux d'intuition ou de sentiment[2]. C'est seulement dans la deuxième édition que Barth disqualifie nettement et définitivement tout élément de la notion herrmannienne d'expérience religieuse de son dispositif théologique. L'important pour nous est que cette clarification est obtenue par un retour à la forme cohénienne de l'épistémologie néokantienne, en partie notamment du fait de l'influence sur Barth de son frère Heinrich, qui l'a rendu attentif à la fécondité théologique potentielle de l'idéalisme critique. La présence et l'évolution des schèmes néokantiens dans la critique du psychologisme chez Barth, à partir de la première édition de son commentaire, a été soigneusement étudiée par Friedrich Lohman et Clifford Anderson. L'un des plus nets est dans la distinction qu'opère Barth entre la révélation et tout « donné » :

> Cela ne constitue pas une donnée psychologique, historique, cosmique, naturelle, ni non plus une donnée d'un rang suprême [3]

1. L'idée nous est suggérée par Clifford Anderson dans *The Crisis of Theological Science: A Contextual Study of the Development of Karl Barth's Concept of Theology as Science from 1901 to 1923*, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, 2005, p. 336.

2. C'est pourquoi C. Anderson voit des « traces de positivisme » dans ER 1. Voir Clifford Anderson, *The Crisis of Theological Science…*, *op. cit.*, p. 333-350.

3. ER 2, 96/72 (« *Es ist keine seelische, geschichtliche, kosmische, naturhafte Gegebenheit, auch nicht eine solche höchsten Ranges* »).

Il faut être ici très précis : ce n'est pas que la révélation soit autre chose qu'un véritable donné, mais bien plutôt que tout ce que nous considérons comme un donné, y compris ce qui nous est le plus intime, et ce qui est apparemment le plus étranger à toute sorte de science, n'en est en réalité pas un, et appartient à la sphère de l'expérience usuelle, qui est une expérience construite :

> […] en effet, ce qui pourrait être nommé *expérience* de la grâce, éventuellement à la suite d'autres expériences religieuses, cela même se trouve, comme tel, encore ici-bas.[1]

Pourquoi cela ? À cause d'un principe kantien et néokantien auquel nous avons déjà vu que Barth souscrivait, qui chez Cohen fait partie de la définition même de l'expérience, et qu'il appelle le « principe suprême », celui de « l'unité de la conscience en tant qu'unité de l'expérience [*der Einheit der Bewusstseins, als der Einheit der Erfahrung*] »[2]. A cause de cette unité fondamentale de l'expérience, une expérience véritablement donnée est impossible ou, en d'autres termes, l'expérience humaine est nécessairement immanente, et la tentative théologique de Herrmann est une impasse.

Néokantisme et singularité de l'expérience

En fait, les choses ne sont pas aussi simples. Il est vrai que le mouvement progressif de Barth vers le néokantisme de Cohen après 1916 ne peut être nié, pas plus que l'affirmation selon laquelle l'influence de ce néokantisme sur le concept d'expérience chez Barth ne disparaît pas durant les années 1920, mais se renforce au contraire, au moins jusqu'en 1932. Toutefois, ce mouvement vers le néokantisme ne suffit pas pour expliquer le développement de la notion d'expérience chez Barth dans cette période, parce qu'il pose un problème difficile :

> […] D'un côté, Barth a progressivement cessé d'interpréter l'expérience religieuse comme une sorte de mélange entre l'acte subjectif et l'objet de l'expérience. […] D'un autre côté, Barth n'a jamais entièrement adopté l'identification par Hermann Cohen de l'expérience et de

1. ER 2, p. 233/222 (« *denn was als Gnadenerlebnis allenfalls in kontinuierlicher Fortsetzung anderer religiöser Erlebnisse namhaft gemacht werden könnte, das steht als solches noch diesseits.* »)

2. Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 527/421.

> la science. S'il l'avait fait, il aurait simplement affirmé que l'expérience religieuse chrétienne était identique avec la proclamation de l'Église et aurait ainsi écarté la question de son appropriation subjective comme une question psychologique et non théologique.[1]

Barth n'a pas fait ce qu'il aurait dû faire après avoir adopté la notion néokantienne d'expérience. Lorsque Cohen emploie le terme d'expérience, il ne parle que de l'objet de la science, transcendantalement construit, et peut-être même plus précisément l'objet de la science mathématique de la nature (du moins dans un premier moment)[2]. Il distingue fréquemment, et de façon très explicite, ce qu'il entend par expérience de la conscience psychologique individuelle. Il le fait notamment parce qu'une telle conscience appartient à tout le monde, alors qu'« en ce qui concerne la manière dont l'esprit procède par rapport aux choses », ce ne sont pas « les enfants et les sauvages qui constituent les références véritables, mais ceux qui produisent la science »[3].

L'essentiel est ici que cette distinction chez Cohen est précisément celle qui rend possible le dualisme de Wilhelm Herrmann. En effet, Herrmann se sert de la disqualification par Cohen de l'expérience individuelle pour laisser une place au donné introuvable dans l'expérience scientifique. C'est en effet comme expérience individuelle privée que la révélation est le lieu d'une véritable donation – et c'est aussi comme telle qu'elle ne peut être objet de science au même sens que la nature[4]. Cette stratégie est aussi celle du jeune Barth.

En revanche, pour ce qui concerne le Barth plus mature, celui de la deuxième édition de *L'Épître aux Romains* et de la période qui s'ensuit,

1. Clifford Anderson, « A Theology of Experience? Karl Barth and the Transcendental Argument », art. cit., Kindle edition, loc 1252-7 (« *Barth incorporated elements of the Marburg neo-Kantians' concept of experience. Here the record is mixed. On the one hand, Barth moved progressively away from interpreting religious experience as a sort of admixture between the subjective act of experience and the object of experience. […] On the other hand, Barth never fully embraced Hermann Cohen's identification of experience with science. If he had, he might simply and easily have asserted that Christian religious experience is identical with the proclamation of the church and thus have written off the question of its subjective appropriation as a non-theological, psychological matter.* »)

2. Voir Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 84/107 sq., 281/247, 647/503.

3. Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 62 : « *Dass für das Verhalten des Geistes zu den Dingen nicht die Wilden und die Kinder die klassischen Zeugen seien, sondern die Erzeuger der Wissenschaft, das ist ihm [Locke] eine gänzlich verschlossene Einsicht.* »

4. Wilhelm Herrmann, *Schriften…*, *op. cit.*, ii, p. 322 ; voir Simon Fisher, *op. cit.*, p. 145.

on se trouve devant une contradiction. D'un côté, lorsqu'il s'agit de savoir si l'expérience dont parle Barth est plutôt celle qu'a en vue W. Herrmann ou H. Cohen, c'est-à-dire plutôt la conscience psychologique individuelle (*Erlebnis*) ou l'objectivité scientifique impersonnelle (*Erfahrung*), il est impossible de trancher autrement que pour Herrmann. C'est particulièrement clair lorsque, dans *L'Épître aux Romains*, Barth mentionne l'expérience de la grâce (*Gnaden*erlebnis) ou quand, dans la *Dogmatique* I/1*, §6, 3, il caractérise l'objet principal de la section comme « expérience vécue ou conscience religieuse chrétienne »[1]. Mais d'un autre côté, s'il est question de la manière dont Barth comprend cette expérience, il faut admettre qu'il la considère plus volontiers comme entièrement construite que comme laissant place à un donné, et se trouve du coup plus près de Cohen. La preuve en est cette fois le titre de cette même section §6, 3 : « *Das Wort Gottes und die Erfahrung* » (et non plus *Erlebnis*).

Le problème est d'ailleurs tout entier résumé dans cet écart entre le titre et le contenu de la section §6, 3. Barth y parle d'*Erlebnis*, mais il en parle de la manière dont Cohen parle d'*Erfahrung*. Il fait l'unité des deux notions de telle sorte que toute *Erlebnis* puisse être comprise comme une *Erfahrung* néokantienne. Mais le problème tient justement au fait que, pour les néokantiens de Marbourg, un tel traitement de l'*Erlebnis* n'aurait aucun sens, puisqu'ils veulent justement laisser de côté son caractère d'expérience vécue et ne s'occuper que de ce qui, en elle, peut-être retenu dans une *Erfahrung*, une objectivité scientifique. Car selon eux, l'expérience est générée par des règles générales de la pensée indépendantes des singularités vécues, que par conséquent ces règles ne permettent pas d'expliquer dans leur dimension qualitative (cela serait le rôle d'une psychologie descriptive). De là une nécessaire perplexité : comment Barth peut-il faire ce qu'il fait ? Comment Barth peut-il penser une expérience construite transcendantalement qui cependant ne s'identifie pas à l'objet de la science ?

*Nietzsche et l'ambiguïté (*vieldeutiger Charakter*) de l'expérience*

Nous avons admis que la critique du donné chez Barth était un héritage du néokantisme, et probablement l'est-elle pour la plus grande part. Cependant, les néokantiens de Marbourg ne sont pas les seuls philosophes à avoir répudié la notion de donné, et pas même les seuls philo-

1. KD I/1*, §6, p. 203/218.

sophes à l'avoir fait *et* à avoir été lus par Barth au moment de la refonte de son commentaire de Paul. Parmi ces philosophes, le plus important est évidemment Friedrich Nietzsche, et c'est aussi celui auquel Barth fait le plus référence dans *L'Épître aux Romains*, tant explicitement qu'implicitement, et plus cité d'ailleurs qu'aucun des néokantiens. Il vaut donc la peine d'envisager la critique nietzschéenne du donné, avant de poser la question de savoir en quoi elle peut être utile pour comprendre le concept d'expérience qu'utilise Barth.

La critique du donné chez Nietzsche est fondée sur l'idée d'interprétation, et sur ce que Patrick Wotling appelle la métaphore fondamentale de la philosophie de Nietzsche, celle de la philologie[1]. Cette métaphore signifie que la tâche du philosophe est de considérer ce qui apparaît dans l'expérience comme un texte à interpréter. Mais tout comme le philologue (ou l'exégète) peut être amené à établir le texte lui-même, de sorte que la frontière entre le texte et l'interprétation finit par se brouiller, l'expérience ne se donne jamais en dehors d'une certaine *interprétation de l'expérience*. Cela ne veut pas nécessairement dire qu'il n'existe pas de donné du tout, mais cela veut dire en tout cas que l'idée de donné doit elle-même être comprise comme une interprétation, et que par conséquent aucun donné ne peutt être considéré de manière absolue, indépendamment de son interprétation :

> Contre le positivisme, qui en reste au phénomène, « il n'y a que des faits », je voudrais dire : non, il n'y a [*giebt es*] précisément pas de faits, seulement des interprétations. On ne peut constater aucun fait « en soi » : peut-être vouloir une telle chose est-il insensé.[2]

Que signifie cette substitution des interprétations aux faits, du point de vue épistémologique ? Alors que le fait, une fois établi, est unique et immuable, une interprétation est toujours en droit contestable comme

1. Voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de l'interprétation*, Paris, PUF, 1999[2], en particulier I, 1.

2. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Ende 1886 - Frühjahr 1887*, Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche wissenschaft* (»*La gaya scienza*«) (1887), Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio, NF-1886, 7 [60] (*Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt »es giebt nur Tatsachen«, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum »an sich« feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen*).

une interprétation trop faible. Il n'existe pas d'interprétation hors d'un potentiel conflit des interprétations, et du coup hors de la possibilité d'« interprétations infinies » [1] et infiniment diverses. Cette idée repose sur l'hypothèse nietzschéenne de la réalité comme « volonté de puissance » [2] : l'interprétation est la manière dont une certaine forme de vie comprend le monde et les autres afin de se développer elle-même, de telle sorte que la vie est finalement ce conflit des interprétations lui-même. Cela ne veut pas dire que toute interprétation soit possible, puisqu'une interprétation doit être *viable* : il y a des interprétations meilleures que d'autres, justement parce qu'il y a des formes de vie plus puissantes que d'autres. Mais cela veut dire que si l'expérience n'est pas donnée mais construite dans un processus d'interprétation, ce processus est toujours un processus singulier, lui-même constitué d'interprétations singulières en lutte contre d'autres interprétations singulières, chacune liée à une forme de vie propre, et qu'il n'est pas du tout le développement d'un sujet abstrait et universel (le sujet néokantien de la science). D'où le fait que le caractère multi-interprétable (*vieldeutiger Charakter*[3]) de l'expérience, son ambiguïté, possède une dimension psychologique et existentielle[4]. Elle concerne l'*Erlebnis*, et non seulement l'*Erfahrung*. De sorte que nous sommes devant quelque chose qui ressemble à un concept d'expérience qui la détermine à la fois comme construite et comme essentiellement singulière : une arme potentiellement efficace contre le concept herrmannien d'expérience religieuse.

Pour que les choses soient claires, il n'est pas inutile de préciser ce que nous voulons dire exactement lorsque nous parlons du nietzschéisme de Barth. Nous ne voulons pas dire que Barth adopte toute entière l'épistémologie nietzschéenne, et moins encore l'hypothèse de la volonté de

1. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche wissenschaft (»La gaya scienza«)* (1887), *op. cit.*, V, §374.

2. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose* (1886), Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio, §36.

3. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche wissenschaft* (»La *gaya scienza*«) (1887), *op. cit.*, V, §373.

4. Nietzsche rend cela parfaitement clair dans son aphorisme consacré à la « providence personnelle », où il définit ce qu'il considère être le pont suprême de nos « aptitudes théoriques et pratiques à interpréter et à arranger les événements ». Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche wissenschaft*, *op. cit.*, IV, §277.

puissance qu'elle implique ou présuppose (circulairement[1]). Tout ce que nous affirmons, c'est qu'il y a des raisons de penser que la notion d'expérience utilisée par Barth à partir de 1921 est redevable à la critique nietzschéenne du positivisme opérée via son refus de la distinction tranchée entre faits et interprétations.

Bien qu'il ne s'agisse pas, nous l'avons dit, d'une hypothèse d'ordre essentiellement historique, elle est historiquement plausible. L'importance de Nietzsche pour Barth a été reconnue depuis longtemps, parfois de manière provocatrice comme dans la « Laudatio für Karl Barth » d'Edgar Salin en 1962, où toute l'entreprise théologique de Karl Barth est qualifiée de tentative « nietzschéenne-anti-nietzschéenne » pour sauver le christianisme[2]. Plus récemment, et avec beaucoup plus de précision historique, Niklaus Peter a tâché d'évaluer très précisément le poids de la référence nietzschéenne dans les écrits du jeune Barth[3]. Il a notamment établi que Barth avait effectivement lu Nietzsche directement entre les deux éditions de son commentaire, et que sa connaissance n'était donc pas seulement médiatisée par Franz Overbeck. Cela lui a permis également de montrer que l'intérêt de Barth pour Nietzsche datait d'après sa rupture avec le libéralisme, et n'en était donc pas l'une des causes. En outre, Niklaus Peter a montré le rapport privilégié de Barth avec la deuxième des *Considérations inactuelles*, où il a trouvé des armes utiles dans sa propre critique de la science historique entamée dans la première édition de *L'Épître aux Romains*. Barth y aurait notamment emprunté des distinctions conceptuelles, mais aussi certains thèmes, et les aurait transférés sur son propre sol théologique, sans souscrire pour autant à l'ensemble de la philosophie nietzschéenne de la vie et de la culture[4].

1. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose* (1886), *op. cit.*, §22: « *Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser.* — » La question de savoir si, d'un strict point de vue nietzschéen, il est possible et jusqu'où d'assumer cette épistémologie de l'éternel conflit des interprétations sans adopter l'hypothèse de la volonté de puissance est évidemment complexe et devrait être traitée pour elle-même, mais elle est hors de notre propos.

2. Edgar Salin, « Laudatio für Karl Barth », éd. N. Peter, *Zeitschrift für neuere theologiegeschichte*, 1994/2, p. 305-312.

3. Niklaus Peter, « Karl Barth als Leser und Interpret Nietzsches », *Zeitschrift für neuere theologiegeschichte* 1994/2, p. 251-264.

4. *Ibid.*, p. 260

Bien qu'il prenne soin de souligner les preuves d'une connaissance directe de Nietzsche par Barth, la concentration de Niklaus Peter sur la question de la critique de l'histoire scientifique montre bien que le prisme d'Overbeck, et spécialement de sa distinction entre *Geschichte* et *Urgeschichte*, reste central. Remarquons que cette concentration est entièrement compatible avec l'interprétation néokantienne de *Romains II*, puisque cette distinction entre *Geschichte* et *Urgeschichte* peut tout à fait être réinterprétée dans le cadre de l'usage barthien de la notion d'*Ursprung*, qu'il trouve à la fois chez Cohen et chez son frère Heinrich. Et il ne fait aucun doute que la lecture d'Overbeck, et cette distinction particulière, ont joué un rôle crucial dans le développement de la pensée de Barth autour de 1920, ainsi que dans sa lecture de Nietzsche pendant l'été 1920. Il se peut toutefois que cet héritage explicite soit une partie d'un héritage moins explicite mais tout aussi important, et qui joue à un niveau épistémologique plus large : la critique nietzschéenne de la vérité objective, incluant celle des faits en tant que distincts de leurs interprétations.

A ce point, on pourrait nous objecter que ces deux critiques, celle de l'histoire comme science et celle de la vérité, ne sont pas identiques chez Nietzsche. La critique de l'histoire comme science, dans la deuxième des *Considérations inactuelles* (1874-1875), précède d'au moins six ans celle de la vérité dans *Le Gai savoir* (1882), puis surtout dans *Par-delà bien et mal* et *Généalogie de la morale* (1886-1887). En outre, Barth lui même insiste sur la différence entre les premiers écrits de Nietzsche et ceux plus tardifs, marquant sa préférence pour les premiers. Il est certain que sur le plan du développement de la pensée nietzschéenne, la critique de l'histoire en 1874 peut être comprise indépendamment de celle de la notion de vérité. En même temps, il est remarquable qu'Overbeck, qui a bien constitué une première médiation entre Barth et la pensée de Nietzsche, ne fait pas la distinction entre les deux critiques, arguant par exemple, dans ce qui est ensuite devenu l'introduction de *Christentum und Kultur*, qu'il n'existe pas d'attitude plus conséquente, devant l'historiographie, que le scepticisme[1]. Reste la distinction, faite par Barth lui-même dans l'une de ses lettres, entre les premiers écrits de Nietzsche et ses écrits plus tardifs :

> J'ai passé toute la semaine dernière aux premiers écrits de Nietzsche, qui sont bien meilleurs que les plus tardifs. Il y beaucoup de bonnes

1. Franz Overbeck, *Christentum und Kultur*, éd. C. A. Bernouilli, Basel, Benno & Schwabe, 1919, p. 11.

> choses dans la *Naissance de la tragédie*. *Par-delà bien et mal*, de sa dernière période, m'a paru contenir des choses excellentes mais tout de même rigide et déjà lignifié. Probablement voulait-il aussi quelque chose que l'homme ne doit jamais vouloir. Overbeck l'a bien compris. Mais il était assurément un bon combattant, et il nous faut parfois l'honorer. [1]

À la vérité, cette lettre est trop allusive pour être vraiment informative. Mais elle confirme au moins que Barth a effectivement lu, et apprécié en partie, *Par-delà bien et mal*, qui s'ouvre justement par la mise en question de la vérité en tant que valeur (et une valeur, pour Nietzsche, est une interprétation adaptée à certains buts organiques), et où l'épistémologie de Nietzsche est bien déployée. Elle confirme aussi l'importance de la médiation d'Overbeck. Mais il est assez difficile de savoir ce que Barth a aimé et ce qu'il a trouvé trop rigide dans les dernières œuvres de Nietzsche. La fin du texte, toutefois, pointerait plutôt vers un rejet du rapport de Nietzsche à la religion et à la culture que de son épistémologie.

Il n'y a donc pas de raison historique contraignant à penser que Barth n'ait pas souscrit, au moins en partie, à la dernière épistémologie de Nietzsche à partir de sa deuxième édition de *L'Épître aux Romains*. En revanche, on peut expliquer le caractère implicite de cette influence, et sa répudiation plus explicite de certaines des affirmations les plus centrales de l'ontologie nietzschéenne : Barth parle peu d'épistémologie. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il n'ait pas d'épistémologie cohérente, mais seulement qu'il ne cherche pas à la développer *pour elle-même*. C'est pourquoi il considère la discussion avec Nietzsche sur les questions de fond, où il s'oppose le plus souvent à lui, comme plus importante que celle sur les questions épistémologiques, où il est probablement plus en accord avec lui.

Et d'ailleurs, on retrouve dans *L'Épître aux Romains*[2] une critique de la vérité assez proche de celle de Nietzsche, et qui donne un bon exemple de la manière dont les arguments de Nietzsche peuvent être reformulés dans le contexte de la théologie de Barth. Pour Nietzsche, la vérité est

1. Karl Barth à Eduard Thurneysen, 14 juin 1920, dans *Karl Barth - Eduard Thurneysen Briefwechsel, Band II: 1913-1921*, GA V.3, Zürich, TVZ, 1973, p. 398 (« *Ich war die ganze letzte Woche an Nietzsche's Anfängen, die wohl besser waren als das Spätere. In der Geburt der Tragödie ist viel Gutes. Jenseits von Gut und Böse aus seiner letzten Zeit sah mich bei viel Trefflichem doch etwas starr und schon verholzt an. Wahrscheinlich wollte auch er etwas, was man eben nicht wollen sollte. Overbeck war einsichtiger. Aber ein guter Kämpfer, den wir gelegentlich zu Ehren ziehen müssen, war er doch.* »)

une notion contradictoire, impliquant ultimement son auto-suppression (*Selbstaufhebung*)[1], et toute connaissance ne peut être qu'une connaissance en perspective. Barth souscrit à l'idée qu'il ne saurait y avoir pour nous de vérité entendue comme une pure objectivité, puisque tout accès à cette objectivité impliquerait immédiatement sa subjectivisation. Mais pour lui, cette affirmation n'implique pas une pure et simple négation de l'existence de la vérité, et seulement sa négation *pour nous*, qu'il exprime en parlant du caractère insupportable de la vérité (*Unerträglichkeit*). Et c'est précisément Nietzsche que Barth invoque comme l'un des témoins de ce caractère insupportable[2].

En ce qui concerne plus spécifiquement la notion d'expérience, la référence à Nietzsche permet d'en localiser une acception positive en 1922, au-delà du « vide que laisse la destruction par l'Évangile de toute conscience expérientielle de Dieu »[3]. Précisons : il est tout à fait vrai que Barth, en 1922, manque d'une théorie complète de l'expérience religieuse et de sa fonction dans la connaissance théologique, car l'objectif principal de Barth est bien de nier entièrement sa valeur fondationnelle. Mais cela ne signifie pas que l'on ne puisse rien dire positivement de la structure conceptuelle de la notion d'expérience religieuse dans ce livre, car pour simplement en nier la pertinence théologique, Barth est obligé d'en posséder un concept minimal. Et l'un des principaux traits de concept est l'essentielle *ambiguïté* de l'expérience.

Sur cette ambiguïté de l'expérience repose son unité – unité de *toute* expérience et non seulement de l'objectivité scientifique. Une telle unité implique en effet quelque chose comme une identité des constituants fondamentaux de l'expérience, telle qu'il ne puisse exister dans l'expérience aucune différence qualitative véritable, mais seulement des variations graduelles, « par exemple entre l'émotion religieuse et le besoin de sommeil »[4]. L'expérience religieuse n'est jamais définitivement séparée d'autres formes d'expérience, qui pourraient la

1. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio, III-27: « *Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung.* »

2. ER 2, 339/353.

3. Clifford Anderson, « A Theology of Experience? Karl Barth and the Transcendental Argument », dans *Karl Barth and American Evangelicalism*, B. McCormack & C. Anderson ed., Grand Rapids, Eerdmans, 2011, Kindle edition loc 1160.

4. ER 2, 217/235.

discréditer *en tant qu'expérience religieuse*. Par conséquent, il subsiste toujours un doute : ce que nous identifions comme une expérience spécifiquement religieuse, l'expérience de la grâce, celle de « la volonté de Dieu en l'homme [*Wille Gottes in Menschen*] », n'est-ce pas en réalité autre chose, une expérience bien plus banale et dont la réalité fait d'ailleurs moins problème, celle par exemple du désir libidinal (*Wille der Libido*)[1] ? Barth donne la formule de ce doute, extensible en droit à tout type d'expérience religieuse :

> Existe-t-il une « absence de loi » visible, qu'il soit, en quelque sorte, absolument impossible d'interpréter comme une « sanctification », et existe-t-il une « sanctification » visible, qu'il soit, en quelque sorte, absolument impossible d'interpréter comme une « absence de loi » ?[2]

Le mot important ici est bien sûr le verbe « interpréter » (*deuten*) : il donne la concrétude de l'ambiguïté de l'expérience religieuse. Celle-ci peut toujours être *interprétée* dans deux sens opposés ; comme une expérience de la grâce, dont la cause déterminante est Dieu, ou comme une expérience purement humaine, c'est-à-dire déterminée psychologiquement, historiquement voire biologiquement[3] :

> Qui nous délivrera de l'impression irrésistible que toutes ces choses sont intimement enchevêtrées ? Qui nous délivrera du soupçon, frisant la certitude, que mon histoire et que l'histoire du genre humain pourraient bien, en définitive, être écrites avec plus de sincérité et de fidélité du point de vue de l'estomac, etc., que du point de vue de la tête et des têtes[4] ? Qu'est-ce que le plus grand des génies, quand, avec toute sa génialité, il vient au monde *de la manière que l'on sait*, et le quitte *de la manière que l'on sait*, et « vit » en son sein *de la manière que l'on sait*, comme nous le savons de nous tous ? Qu'est-ce que l'histoire du monde, si le christianisme primitif, les croisades et la Réforme peuvent être expliqués, du point de vue du matérialisme historique, mieux ou

1. ER 2, 207/194.

2. ER 2, 219/208 (« *Gibt es eine anschauliche »Gesetzlosigkeit«, die etwa ganz unmöglich als »Heiligung«, und gibt es eine anschauliche »Heiligung«, die etwa ganz unmöglich als »Gesetzlosigkeit« gedeutet werden könnte?* »)

3. Pour une référence directe à Nietzsche en relation à l'expérience religieuse, voir ER 2, 231/220 : « *und fühlen wir uns letztlich von dem Netz des Menschlichen,* allzu Menschlichen [nous soulignons]*, das uns gerade als religiös Menschliches am Erstickendsten bedrückt und würgt, – gelöst.* »

4. L'opposition d'une histoire du point de vue de la tête et du point de vue de l'estomac est aussi de tonalité très nietzschéenne.

> en tout cas d'une manière plus plausible, que de toute autre manière ? Que reste-t-il de Blumhardt à Möttlingen, si le commencement est interprété du point de vue psychiatrique et le reste, du point de vue psychologique – et qui pourrait et oserait, d'aventure, mettre obstacle à une telle interprétation ?[1]

Ce dernier passage est d'une grande importance. Il montre bien en quoi cette épistémologie de l'indistinction entre fait et interprétation permet à Barth de s'éloigner de tout positivisme théologique, en lui donnant un moyen de mettre à distance Blumhardt, par ailleurs très important pour lui, mais gênant pour son épistémologie théologique, dans la mesure où son charisme se fond sur une histoire personnelle remplie d'expériences extraordinaires. Surtout, elle confirme que l'expérience dont nous parlons, l'expérience en tant qu'elle n'est pas distinguable de ses multiples interprétations possibles, n'est pas seulement un objet de science (ce serait « l'histoire de l'humanité ») mais est également « mon histoire », mon histoire personnellement vécue (« de la manière que l'on sait [*so*] », et probablement si peu avouable que Barth se contente d'allusions), celle de Blumhardt et celle de Jésus.

C'est là que, selon nous, réside la plus importante part de l'héritage nietzschéen chez Barth. Et c'est à ce point aussi, grâce à l'idée d'une expérience infiniment interprétable, que l'idée d'expérience religieuse comme *mouvement* – le mouvement même de l'ambiguïté, son tremblement constant – peut prendre une texture concrète. Aucune expérience, quelle qu'elle soit[2], ne peut être une fois pour toute et avec certitude identifiée comme une expérience religieuse, mais l'expérience religieuse, en outre, comme expérience de l'*a priori* de l'expérience, c'est-à-dire expérience de l'unité qui la constitue, est expérience de l'ambiguïté même :

1. ER 2, 299/295-296, tr. mod. (« *Wer befreit uns von dem unwiderstehlichen Eindruck, wie sehr das alles ineinander verfilzt ist, wer von dem fast an Gewißheit grenzenden Verdacht, es möchte meine Geschichte und die Geschichte des Menschengeschlechts letztlich aufrichtiger und getreuer vom Standpunkt des Magens u. s. f. als vom Standpunkt des Kopfes und der Köpfe aus zu schreiben sein? Was ist der größte Genius, wenn er samt seiner Genialität* so *zur Welt kommt und* so *von ihr Abschied nimmt und in der Mitte* so *in ihr »lebt«, wie wir es von uns allen wissen? Was ist die Weltgeschichte, wenn Urchristentum, Kreuzzüge und Reformation historisch-materialistisch besser, jedenfalls plausibler erklärt werden können als irgendwie sonst? Was bleibt von Blumhardt in Möttlingen übrig, wenn der Anfang psychiatrisch und das übrige psychologisch gedeutet wird – und wer könnte und dürfte solcher Deutung etwa wehren?* »). On pourrait continuer : que reste-t-il du serpent d'Aaron, quand les magiciens en font l'objet de leur science ?

2. KD I/1*, §6, p. 212/229.

> […] Y a-t-il aussi un seul phénomène dit religieux qui ne se laisse interpréter plus ou moins heureusement et complètement comme prototype ou résidu d'une tentative tout à fait terrestre de donner sens à la vie, comme un phénomène de travail au sens le plus large du terme ? […] Si nous nous en tenons à ce que nous pouvons établir et étudier comme reconnaissance humaine de la Parole de Dieu, à ce qui peut être expérimenté dans l'expérience chrétienne, où avons-nous le critère pour distinguer cette expérience des autres, l'authentique de l'inauthentique ?[1]

L'expérience religieuse véritable ne saurait donc être comprise de manière positiviste, comme un fait qui pourrait être circonscrit et enregistré, possédé, de quelque manière que ce fût. De là le « mouvement » propre à la conscience religieuse chrétienne c'est-à-dire à la véritable expérience religieuse[2], qui signifie donc « la fin de toute, oui de toute certitude [*das Ende aller, aber auch aller Sicherheit*] »[3] :

> Les expériences […] sont comme un sol marécageux sur lequel ni le prédicateur ni l'auditeur ne peuvent se tenir ni avancer[4]

La conscience chrétienne est d'abord conscience de son absence de lieu propre, dans tel ou tel phénomène extérieur, intérieur ou « existentiel ». Conscience, par conséquent, de l'absence d'une essence de l'expérience religieuse et même de tout critère figé de distinction. L'expérience chrétienne, pourrait-on dire encore, est celle qu'il est toujours possible de mettre en cause, elle est structurellement doute, et pas seulement doute indéterminé, abstrait, mais doute aussi relativement à cette expérience-ci, l'expérience présente ou immédiatement passée.

1. KD I/1*, §6, p. 210/227-228, tr. mod. (« *[…] gibt es auch nur ein sogenanntes religiöses Phänomen, das sich nicht mehr oder minder glücklich und vollständig als Prototyp oder Residuum eines durchaus diesseitigen Lebensgestaltungsversuches, als ein Phänomen der Arbeit im weitesten Sinn des Begriffs deuten ließe ? […] Wenn wir uns an das halten, was wir als menschliche Anerkennung des Wortes Gottes feststellen und erforschen können, an das Erfahrbare in der christlichen Erfahrung – wo haben wir da das Kriterium um diese Erfahrung von anderen, das Echte an ihr vom Unechten zu scheiden ?* »)

2. Et la conscience religieuse est chrétienne parce qu'elle est véritable, non l'inverse.

3. KD I/1*, §6, p. 209/226.

4. KD I/2**, §16, p. 43/272 (« *Erfahrungen dagegen sind, sowie sie auch nur einen Augenblick lang als solche mitgeteilt werden und gelten wollen, ein Moorgrund, auf dem weder der Prediger noch der Hörer stehen oder gehen kann.* »)

(ii) Le sujet de l'expérience : nietzschéisme et néokantisme

Pour comprendre exactement le sens de la caractérisation de l'expérience religieuse comme mouvement, on peut aller encore un peu plus loin dans la détermination de la conception barthienne de l'expérience et spécialement dans son rapport à Nietzsche.

On pourrait en effet objecter : pourquoi admettre qu'il n'y a pas, dans la compréhension barthienne de l'expérience, de différence entre le fait et l'interprétation, alors que d'autres modèles épistémologiques sont disponibles pour penser l'ambiguïté de l'expérience, qui évitent de brouiller cette différence ? Bruce McCormack tient que l'épistémologie de Barth est tout simplement kantienne, admettant le caractère construit des structures de l'expérience sans nier que la révélation soit un véritable donné. Il affirme que la relation de ce donné révélé aux structures en question peut être comprise comme celle de la matière de l'expérience à ses formes chez Kant. La révélation pourrait être du coup un fait absolu, mais qui ne serait cependant saisissable (formellement) que dans nos catégories de pensée. C'est cet écart entre la forme et la matière qui rendrait possible une multiplicité d'interprétations (de formalisations) de l'expérience. Cette multiplicité, cependant, laisserait intacte l'expérience elle-même (comme matière), et la distinction entre faits et interprétations ne serait donc pas remise en cause.

Deux choses peuvent ici être notées. Premièrement, notre hypothèse est que le concept d'interprétation ne laisse aucune place pour une matière de l'expérience irréductible à ce qui en serait une forme construite par la pensée, parce que l'interprétation est justement un produit de la pensée qui vise le singulier, et pas seulement l'universel ou le général, comme le font les catégories kantiennes et les concepts qui en dérivent. Les interprétations ne sont pas seulement des concepts : elles peuvent aussi être des récits (et peut-être des récits intérieurs) qui enveloppent le tout de la vie, y compris ce qu'il comprend de singulier ou d'irrationnel. Par conséquent, même s'il existait une matière irréductible de l'expérience, un fait absolu, elle serait elle-même prise dans un processus d'interprétation et ne se donnerait jamais *comme telle.* Du coup, qu'est-ce qui pourrait bien nous justifier à maintenir cette irréductibilité ?

Deuxièmement, l'effacement de la distinction entre les faits et les interprétations, et le refus de l'épistémologie kantienne, ne signifie pas l'abandon du souci de Bruce McCormack de rendre compte de la révélation de façon *réaliste*. Cela implique seulement que, pour élaborer

ce *réalisme* de la pensée de la révélation (pour envisager la révélation comme un donné, comme quelque chose de *vraiment* extérieur à la pensée humaine), il faille s'éloigner du schéma kantien : tâcher d'aller vers le concept d'une expérience dans laquelle le donné non seulement n'apparaîtrait pas comme un objet au sein d'une structure organisée par la pensée, mais n'apparaîtrait pas comme un objet *du tout*, et se trouverait quand même être un donné. Cela voudrait dire penser quelque chose comme un réalisme non objectiviste. A quoi ressemblerait un tel concept d'expérience ? C'est justement vers lui qu'oriente la description de la reconnaissance, et c'est lui que nous tâcherons d'élaborer de nouveau, et avec tout le détail nécessaire, via la philosophie de Bergson. Le point important est en tout cas le suivant : accepter que s'estompe la différence entre faits et interprétations ne veut pas dire abandonner le « réalisme critique ». Sans doute cela implique-t-il de le comprendre de manière plus radicale, en poussant le côté « critique » le plus loin possible. Cependant, cela ne compromettrait pas, selon nous, son côté « réaliste », au contraire. Mais celui-ci prendrait désormais plutôt le caractère d'un appel anxieux que celui d'une affirmation tranquille, d'un problème plutôt que d'une solution, et peut-être serait-il justement en cela plus près du réel.

Le nietzschéisme de Barth peut cependant être questionné d'un autre point de vue encore, car il est vrai que le concept d'expérience manié par Barth est loin d'être *purement* nietzchéen. D'abord parce que la question de l'expérience n'est pas, en tant que telle, une question très nietzschéenne : il n'y a pas, à notre connaissance, de prise en compte développée de la notion chez Nietzsche, hors des critiques de la notion positiviste de fait. Mais une raison plus évidente encore pour laquelle le concept barthien d'expérience n'est pas exactement nietzschéen est l'absence du fond ontologique de la critique nietzschéenne du donné : l'hypothèse de la volonté de puissance. Et en même temps, ainsi que nous l'avons déjà annoncé, la répudiation de cette hypothèse (du moins comme seule hypothèse plausible) confirmerait plutôt la validité de la thèse épistémologique de l'ambiguïté de l'expérience, et donc paradoxalement de l'épistémologie nietzschéenne.

Pour Barth, la théorie des faits comme interprétations est une manière d'améliorer la doctrine néokantienne de l'expérience afin de lui permettre d'atteindre non seulement l'expérience générale de la science, mais également la singularité de l'expérience vécue. Cela n'implique pas que toutes les théories de Nietzsche deviennent pour lui les seules

valables, c'est même même le contraire : l'idée nietzschéenne d'interprétation autorise Barth à modifier le cadre néokantien d'une expérience générée par les discours scientifiques de telle manière que ces discours scientifiques, au sens le plus strict, ne soient plus les seuls moteurs du processus de construction de l'expérience, mais que d'autres types de discours interprétatifs y participent. Il n'est donc pas faux de dire comme Salin que l'héritage de Nietzsche chez Barth est antinietzschéen, dans la mesure où Barth joue l'épistémologie de Nietzsche contre son ontologie (si toutefois l'on peut parler d'ontologie chez Nietzsche). Il utilise cet héritage à seule fin de penser une expérience qui ne soit plus seulement générée par des structures intellectuelles dynamiques universelles et potentiellement mathématisables, indifférentes à la singularité, mais aussi par des récits en conflit, qui peuvent saisir jusqu'à la conscience personnelle, et ne laissent du coup aucune place à une éventuelle forme de donné, même pas (et surtout pas) à l'expérience religieuse absolument singulière et rationnellement insaisissable de Wilhelm Herrmann et du très jeune Barth : les histoires personnelles, saintes ou nationales, la psychanalyse ou encore le marxisme.

C'est d'ailleurs seulement sur le fond de cette notion d'expérience comme résultant de conflits d'interprétations que l'on peut pleinement comprendre pourquoi Barth est si critique, dans sa première réponse à Harnack, vis-à-vis de la « théologie du sentiment », supposée mener droit à la « psychologie de l'inconscient », ou pourquoi il se réfère parfois à la « libido » comme à une manière pertinente d'expliquer le comportement humain, ou plus généralement pourquoi, ainsi que l'exprime bien Clifford Anderson, pour Barth « la dénégation scientifique de Dieu constitue un témoin inversé de la transcendance de Dieu »[1]. C'est qu'effectivement sa théologie non seulement ne s'inscrit pas en faux contre les tentatives matérialistes d'explication de l'expérience, mais elle leur donne plein crédit, légitimant a priori leurs prétentions à une explication intégrale de l'expérience, justement parce que cela témoigne de la possibilité de l'interpréter de diverses manières :

> Où sont les limites de la possibilité de tout interpréter en termes de religion en général, de culture, d'humanité ordinaire, et finalement aussi de biologie ?[2]

1. Clifford Anderson, *The Crisis…*, *op. cit.*, p. 415.
2. KD I/1*, §6, p. 211/228, tr. mod. (« *Wo sind da die Grenzen der Möglichkeit, alles*

Le marxisme, la psychanalyse, ou plus tard le naturalisme du Cercle de Vienne[1], éventuellement l'hypothèse de la volonté de puissance, bien qu'ils soient contradictoires entre eux, deviennent autant d'alliés dans la lutte contre la compréhension positiviste de l'expérience religieuse dans la mesure où ils permettent d'en montrer concrètement l'ambiguïté. Cela n'implique aucun engagement ontologique de Barth à l'égard de ces différentes théories. Cela lui permet uniquement d'illustrer le caractère toujours diversement interprétable de l'expérience, et par conséquent de faire voir la nécessité théologique de dépasser la compréhension positiviste de l'expérience religieuse, serait-ce suivant un positivisme radicalement non scientifique comme celui de Herrmann.

Cependant, même une fois établi en quel sens il n'y a pas de différence entre faits et interprétations dans la notion d'expérience chez Barth, et une fois compris que l'épistémologie nietzschéenne de Barth est retournée contre l'ontologie de Nietzsche, une chose reste obscure : la relation précise entre le nietzschéisme et le néokantisme au sein de cette notion d'expérience. Barth n'a jamais abandonné totalement la terminologie kantienne et néokantienne, même quand, dans les années 1920, il a incorporé des éléments de la philosophie existentialiste. Du coup, il ne fait aucun doute que quand il a adopté certains aspects de l'épistémologie de Nietzsche, il l'a fait sur un fond néokantien. Autrement dit : il a compris l'ambiguïté de l'expérience comme une manière de penser la structure du sujet transcendantal. Or le problème est que l'épistémologie perspectiviste de Nietzsche n'est pas seulement dirigée contre la notion de fait, mais également contre celle d'un sujet transcendantal constituant l'expérience. Une telle notion, selon Nietzsche, réintroduirait un donné de rang supérieur, et c'est pourquoi il nie explicitement que l'interprétabilité infinie de l'expérience implique sa subjectivité :

> « Tout est subjectif », direz-vous : mais cela est déjà une *interprétation*, le « sujet » – n'est rien de donné, mais quelque chose d'ajouté, de construit après-coup[2].

umzudeuten ins allgemein Religiöse, ins Kulturelle, ins Humane überhaupt und schließlich wohl auch noch ins Biologische ? »)

1. Voir par exemple Rudolf Carnap, « *Die physicalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* », dans *Erkenntnis*, II, 1931, p. 432-465.

2. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Ende 1886 - Frühjahr 1887*, Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio, NF-1886,

Le sujet lui-même est constitué dans et par l'interprétation, mais il n'en est pas la condition. Toutefois, cela ne veut pas dire que la transcendantalité, au sens de la priorité de la pensée sur le donné dans l'expérience, et même d'une constitution de l'expérience par la pensée, soit niée. Il faut distinguer subjectivité et, disons, champ transcendantal[1]. La substitution du processus conflictuel d'interprétation au sujet transcendantal n'implique pas que le donné ne soit pas généré par la pensée, mais seulement qu'il ne soit pas généré par la pensée *subjective*. Ou en d'autres termes, ce qui, dans cette interprétation de l'expérience (c'est encore une interprétation, quoique plutôt ici une méta-interprétation, c'est-à-dire une interprétation de l'expérience comme structurée par des interprétations) donne à l'expérience son unité transcendantale n'est plus un principe formel d'unité (l'unité du sujet de la science), mais plutôt la possibilité même de l'interpréter multiplement. C'est son ambiguïté qui constitue l'expérience comme telle, qui en fait l'unité ou l'immanence.

Le déplacement est d'une considérable importance : il signifie que bien qu'il soit toujours redevable d'un mode transcendantal de pensée, Barth doit quand même mettre à distance la notion kantienne d'un *sujet* transcendantal pour penser celui qui fait l'expérience de la révélation, et c'est aussi l'une des significations de l'expérience religieuse comme *mouvement*, c'est-à-dire de son ambiguïté – c'est un mouvement qui n'est même pas le mouvement *du sujet*, mais qui est à lui-même son propre sujet, et qui oblige du coup à penser *celui* qui fait l'expérience autrement que comme un sujet.

a. « La reconnaissance » (après le sujet ?)

Et malgré tout, ce mouvement, qui balaye jusqu'au sujet lui-même, pour avoir lieu comme mouvement, suppose un point fixe. Comment est-ce possible ? De même que la dialectique, entendue comme le mouvement de la pensée – mais il ne s'agit pas seulement d'une analogie : c'est aussi de sa propre expérience religieuse que Barth parle dans le paragraphe que nous suivons, c'est-à-dire de l'exercice de la théologie – suppose une dialectique plus fondamentale, un *dialogue*, à partir duquel elle prend son sens, de même le mouvement de l'expérience chrétienne

7 [60] (« *»Es ist alles subjektiv« sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das »Subjekt« – ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes.* »)

1. Voir ci-dessous, la section « immédiateté et personnalité ».

véritable, le doute sur sa propre expérience religieuse, ne peut donner à l'expérience sa véritable ambiguïté qu'à la condition de se fonder hors de lui-même, hors des phénomènes qu'il fait vaciller. C'est pourquoi les points (8) et (9) de l'énumération de Barth, ces points qui constituent la description formelle de la conscience religieuse chrétienne, concernent deux niveaux différents de la structure de la conscience religieuse et ne sont pas à égalité. Le point (8) la décrit comme *mouvement* de l'ambiguïté, marque l'impossibilité d'en fixer l'essence, le fait qu'elle n'a pas de lieu propre (même pas dans la conscience du sujet) et au contraire ne se constitue que dans le perpétuel changement de lieu qu'est l'engendrement des interprétations. Le point (9), pour sa part, thématise le point fixe qui rend ce mouvement possible, la certitude au fondement du doute.

Il faut ce point fixe pour que le mouvement soit réel et non pas relatif, il faut qu'il y ait cette certitude pour que le doute soit vraiment radical. Sans la certitude qu'*il y a* une expérience chrétienne authentique, la possibilité que l'on puisse finalement s'en tenir à une expérience déterminée, spécialement extraordinaire, ne pourrait être éliminée – ce n'est pas la fin de *toute* certitude relative à l'expérience, mais une absence provisoire de certitude, puisqu'il est bien connu que l'impossible ne peut être prouvé, et seulement le possible. Autrement dit, le doute est aussi, laissé à lui-même, réversible, comme d'ailleurs tout ce qu'écrit Barth de la reconnaissance, et qui ne saurait évidemment jamais devenir un critère définitif de l'expérience religieuse. Ou en d'autres termes encore, la méta-interprétation qu'est la reconnaissance en tant qu'assomption du nécessaire mouvement d'interprétation, ne saurait posséder un statut particulier, hors de ce mouvement des interprétations, et se trouve donc elle aussi, *in fine*, exposée à la possibilité d'être différemment – et mieux ? – interprétée :

> Ne peut-on pas trouver des parallèles frappants aux neufs moments que nous avons définis à propos du concept de reconnaissance, parmi des possibilités d'un tout autre ordre ?[1]

Il n'y a pas seulement une ambiguïté de l'expérience, mais une ambiguïté de l'ambiguïté : ce qu'il y a de plus ambigu dans l'expérience, c'est qu'elle n'est peut-être pas ambiguë. La mise en branle du mouvement

1. KD I/1, §6, p. 210/227 (« *Lassen sich nicht für alle die neun Momente, die wir unter dem Begriff der Anerkennung zusammengefaßt haben […], frappante Parallelen unter den Möglichkeiten ganz anderer Art beibringen ?* »)

de son ambiguïté suppose un point fixe, elle suppose quand même un donné, un point d'ancrage dans la *réalité*. Tous les points énoncés à propos de la reconnaissance sont ambigus, « à l'exception peut-être du dernier »[1], précise Barth. À l'exception de celui qui concerne justement la certitude à laquelle est arrimé le doute, le point de référence qui donne au mouvement son absoluité.

Comment parler de ce point de référence ? La structure en est exactement celle décrite par Jankélévitch citant Pascal, à l'occasion de sa réflexion sur la connaissance de la mort :

> « Tout ce que je connais, dit Pascal, est *que* je dois bientôt mourir, mais *ce que* j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. » […] L'événement de la mort, en cela, est comparable à la première prise de conscience et au premier mensonge : nous savons bien de toutes façons que l'enfant doit perdre son innocence, mais nous ne savons pas quand, ni à l'occasion de quoi[2].

La certitude de la mort n'a d'égale que l'incertitude de son *quand ? où ? comment ?* et même *pourquoi ?* ou *qu'est-ce que c'est ?* et cette tension est constitutive de la manière dont la mort nous apparaît. Car la mort est inévitable, mais toute mort est évitable, ne serait-ce que parce qu'elle peut toujours être reportée de quelques secondes : toute circonstance peut devenir mortelle, mais aucune ne l'est nécessairement. Il en va de même pour l'expérience religieuse chrétienne, dont le chrétien sait qu'elle existe, bien qu'il ne puisse caractériser comme chrétienne aucune expérience particulière :

> Il en est donc de la mort comme de tous les mystères : ici la science sait vaguement *que*, tandis que la nescience ignore *ce que*.[3]

La connaissance porte sur le *Quod*, en l'absence de toute détermination possible du *Quid* auquel reconduisent toujours finalement les questions de modalité – ce *Quod* de l'existence de Dieu dont Jankélévitch remarque qu'il « garde pour Pascal une sorte d'évidence, une évidence massive et sommaire et opaque. Celui qui est partout et nulle part, toujours et jamais, et qui déjoue toute précision catégorielle, se révé-

1. KD I/1, §6, p. 210/227, tr. mod. (« *vielleicht mit Ausnahme des letzten, auf das wir aber den Begriff der Erfahrung nur noch teilweise anzuwenden wagten.* »)
2. Vladimir Jankélévitch, *La mort* (1977), *op. cit.*, p. 136-7.
3. *Ibid.*, p. 137.

lerait à l'homme en sa pure et simple quoddité »[1]. Et en même temps, c'est le *Quod* qui rend possible, qui donne leur sens, à toutes les questions quidditatives, qui ne se poseraient pas sans lui. Cette idée d'une quoddité sans quiddité caractérise parfaitement la structure de l'expérience religieuse telle qu'on peut la lire chez Karl Barth. Elle indique le point d'origine de toute interprétation, la condition de leur possibilité, la véritable méta-interprétation, l'univocité de l'ambiguïté de l'expérience. Le problème, bien sûr, c'est que cette idée d'une quoddité sans quiddité est elle-même énigmatique :

> […] la certitude d'un *Il y a* et l'impossibilité de désigner le *ceci-ou-cela* se démentent l'une l'autre. […] Et comment une quoddité dont les circonstances quidditatives sont incertaines ne paraîtrait-elle pas à son tour incertaine et nébuleuse ?[2]

Est-ce là pourquoi l'on a reproché à Barth d'avoir purement et simplement abandonné l'idée même d'expérience religieuse, de foi vécue[3] ? On doit en tout cas demander : que peut-il rester du *Quod*, et de l'expérience qu'il constitue, une fois épuré de tout *Quid*, et peut-il même en rester quelque chose ?

Nous marchons là sur la pointe la plus avancée de la prise en vue par Barth de l'expérience religieuse. On a déjà vu que le dernier point (9) de l'énumération avait pour Barth un statut exceptionnel, celui d'un « cas limite [*Grenzfalls*] »[4]. C'est qu'il opère une rupture, perceptible dès la première lecture par la difficulté d'identifier exactement ce dont il parle. Barth s'emploie certes à guider son lecteur en renvoyant au « caractère spirituel [*Geistlichkeit*] » de la Parole de Dieu pour désigner cette quoddité. Il semble botter en touche : on voit mal ce qu'apporte à la *description de l'expérience vécue de la reconnaissance* cette référence à la troisième personne de la trinité. La difficulté tient d'ailleurs moins à l'expression de Barth qu'à son propos : décrire le renversement sur le fond duquel toute description de l'expérience religieuse est finalement possible. C'est dans cette tentative pour décrire ce renversement que le texte de Barth touche au plus près le problème philosophique au cœur de son dispositif, celui de la possibilité et de la signification d'une phénomé-

1. *Ibid.*, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 133, 137.
3. KD I/1*, §6, p. 203/218.
4. KD I/1*, §6, p. 202/218.

nologie des vécus donnés de telle manière que leur donation n'implique pas leur appropriation par le sujet ; la phénoménologie d'une expérience qui soit véritablement éprouvée et qui cependant ne soit pas la mienne, condition pour que la donation reste prioritaire sur son appropriation. Et c'est vers là que pointe ce « caractère spirituel » de la reconnaissance. En elle, le sujet fait l'épreuve d'être dépossédé de sa propre expérience par un *autre* :

> Là où se produit la reconnaissance, se produit du même coup un recul de l'homme devant ce qu'il reconnaît ou devant celui qu'il reconnaît. Il cède à l'autorité d'un *autre*.[1]

Ce qui est à décrire n'est donc plus ce qui apparaît *au sujet* dans la reconnaissance – c'est là encore le point (8), en lui-même strictement négatif, puisque précisément dans l'expérience religieuse n'apparaît jamais que l'insuffisance de toute expérience, son ambiguïté, emportant jusqu'à la certitude de soi – mais le retournement antérieur à toute apparition de ce genre. Ce retournement, que nous caractérisions comme la pure quoddité de l'expérience de la reconnaissance, n'est pas seulement la « nébulosité » qui demeure après la suppression de toute quiddité, c'est-à-dire de tout ce que peut être l'expérience pour le sujet, mais l'inversion positive du sens de l'expérience, antérieur à sa détermination subjective. Non pas une nouvelle interprétation, ni la suppression de toute interprétation, mais un nouveau point d'origine pour toute interprétation, dans laquelle le sujet n'est plus interprétant mais interprété, dans ce processus d'auto-interprétation que serait la révélation.

Ce moment fondateur de l'expérience de la reconnaissance est un mouvement de recul, au sens où le sujet de l'expérience se trouve finalement objet, ou récipiendaire, de l'expérience. Il fait toujours une expérience, mais cette expérience n'est plus *d'abord la sienne*, il n'en constitue pas le sens, et le sens de cette expérience dans laquelle il se trouve pris lui est donné de l'extérieur et le constituerait plutôt :

> C'est l'acte d'une *plus pure* [*reiner*] reconnaissance [*Anerkennung*], pourrions-nous dire aussi, que l'acte dans lequel la reconnaissance [*Anerkennung*] consiste en cela qu'elle veut être seulement la réponse à

1. KD I/1*, §6, p. 201/217, tr. mod. (« *Wo Anerkennung stattfindet, da findet statt ein Zurücktreten des Menschen, der anerkennt, vor dem, was, oder vor dem, den er anerkennt. Er weicht der Autorität eines Anderen.* »)

> une re-connaissance [*An-erkennung*] – arrivé à cette limite, le concept doit changer de signification – qui vient à l'homme d'au-delà de ses actions et de ses capacités propres, dont il n'est pas lui-même le sujet, dans la vérité et l'effectivité plus libres de laquelle il doit être reconnu [annerkant sein *muß*], pour reconnaître [*anerkennen*] sa vérité et son effectivité.[1]

Toute la question est de savoir : en quoi le concept de reconnaissance change-t-il de signification à ce point limite ? Barth répond immédiatement : la reconnaissance *pure* ne peut plus être comprise comme une expérience :

> Cette expérience cesse, sitôt qu'elle a lieu en tant qu'expérience, d'être une expérience[2]

La reconnaissance, dès lors qu'elle est pure, dès lors qu'elle a réellement lieu, elle qui définit l'expérience religieuse véritable, n'est plus une expérience et c'est en cela qu'elle change de signification. Mais que se produit-il à ce point où la reconnaissance s'accomplit jusqu'à ne pouvoir demeurer ce qu'elle est, et pourquoi le concept d'expérience devient-il alors si insuffisant qu'il faille en introduire un autre, celui de foi (*Glaube*) ?

(i) La foi comme anamorphose et l'équivoque du concept d'expérience

Soulignons d'abord qu'il s'agit bien, dans la foi, d'un auto-dépassement de la reconnaissance par elle-même, d'un exaucement tel qu'il s'y produit un retournement, et non d'un simple abandon, d'une stricte négation de la reconnaissance. La reconnaissance devient re-connaissance et cesse d'être une expérience *en s'accomplissant pourtant comme telle*. C'est pourquoi Barth peut écrire que l'expérience religieuse, dans son « sérieux dernier » et son « contenu propre », n'est certes pas expé-

1. KD I/1*, §6, p. 202/217, tr. mod. (« *Es ist der Akt reiner Anerkennung, könnten wir auch sagen, der Akt, in welchem die Anerkennung darin besteht, daß sie nur die Antwort sein will auf eine dem Menschen jenseits alles seines Tuns und Vermögens widerfahrene – der Begriff muß an dieser Grenze seine Bedeutung wechseln! – An-Erkennung, deren Subjekt nicht er selbst ist, in deren freier Wahrheit und Wirklichkeit er anerkannt sein muß, um ihre Wahrheit und Wirklichkeit zu anerkennen.* »)

2. KD I/1*, §6, p. 202/217, tr. mod. (« *diese Erfahrung hört, indem sie als Erfahrung stattfindet, auf, Erfahrung zu sein.* »)

rience, mais qu'en même temps elle garde ce qui faisait d'elle une expérience, elle est « *plus* qu'expérience [mehr *als Erfahrung*] » [1].

Le moment de la foi ne dépasse celui de l'expérience qu'en conservant ce qui, en lui, a pu être définitivement acquis pour la connaissance : l'*Aufhebung*[2] est bien de type hégélienne. En d'autres termes, la foi pour Barth n'est pas tout simplement crue comme n'importe quelle proposition : il ne s'agit pas pour lui, à ce moment, de réhabiliter une forme de connaissance indépendante de la manière dont elle affecte le sujet connaissant – une croyance sèche, pourrait-on dire[3]. Elle est, pour Barth, vécue et éprouvée, et c'est *en tant qu'expérience même, en tant qu'elle me concerne et m'affecte*, qu'elle est plus qu'une expérience. Pourquoi ?

Barth est assez net sur ce point : ce qui rend impossible ou, du moins, difficile, de se contenter du terme d'expérience, c'est le renversement qui dans la reconnaissance *pure*, s'opère relativement au *sujet* de la reconnaissance : ce sujet n'est plus l'être humain créé, puisque le propre de la reconnaissance tient justement à son caractère secondaire, le fait qu'elle s'atteste comme d'abord un être reconnu. Reconnaître, c'est éprouver la secondarité de ses propres épreuves, c'est donc vivre le caractère inessentiel de son propre éprouver, son caractère de simple écho ou de répétition. La véritable reconnaissance, en d'autres termes, est l'expérience du fait que l'expérience que *je* fais de la reconnaissance n'en est plus l'essentiel, et que celui-ci est au contraire dans son *objet* – objet si particulier cependant et si différent de tous nos autres « objets » que son objectité même est encore une décision subjective de sa part :

1. KD I/1*, §6, p. 202/218

2. Cela est tout à fait conforme à ce que nous avons pu établir, à savoir que la dialectique de Barth, entendue comme le mouvement de sa pensée, n'est pas un irrationalisme, et du coup s'accomode très bien de la relève hégélienne.

3. KD I/1*, §6, p. 223/241-2 (tr. mod.) : « Tenons sur ce point : la foi est une expérience, un acte temporel de cet homme-ci, définissable concrètement, l'acte même de la reconnaissance [*Halten wir fest : der Glaube ist Erfahrung, ein konkret feststellbarer zeitlicher Akt dieses und dieses Menschen, der Akt eben der Anerkennung*]». Et Barth précisait en KD I/1*, §6, p. 203/218 (tr. mod.) : « Je suis forcé d'insister là-dessus, souffrant d'entendre répéter sans cesse que je place la révélation et la foi dans les nuages, pour autant que l'homme croyant est concerné, et que j'enseigne une *fides quae creditur* "sans me préoccuper de la *fides qua creditur*, de la conviction et de l'expérience personnelles de la foi" [*Ich muß das betonen, weil ich es leid bin, immer wieder das Sprüchlen zu hören, als gehe ich damit um, die Offenbarung und den Glauben hinsichtlich des glaubenden Menschen in die Luft zu stellen, eine fides quae creditur, »ohne Berücksichtigung der fides qua creditur, der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung«*] ».

> Ainsi ce n'est pas en tant qu'expérience que la foi est foi, c'est-à-dire expérience *effective*, bien qu'elle soit assurément une expérience. Ou : l'acte de la reconnaissance n'est pas comme tel la reconnaissance de la Parole de dieu. Il n'est pas non plus cela en vertu de quelque perfection dans son accomplissement. Mais c'est la Parole, c'est Christ, auquel la foi se *rapporte* parce qu'il se *donne* à elle comme objet, qui fait que la foi est la foi, une expérience effective.[1]

Il en va ici, avec cette insistance sur la primauté absolue de l'objet de la foi, justement pas d'abord considéré comme un objet, mais en lui-même, comme un sujet qui *se fait* objet dans une *relation*, de ce que l'on pourrait appeler, nous situant de nouveau dans le sillage de Jean-Luc Marion[2], le caractère *anamorphique* de la foi. Anamorphique au sens pictural du terme, c'est-à-dire au sens de l'image qui ne se laisse voir qu'en assignant à son spectateur sa position. Dans l'anamorphose, le sujet perd sa primauté à l'égard de l'objet. Il ne le perçoit pas en lui imposant les cadres de son expérience habituelle, mais au contraire en se pliant – comme le visiteur de la National Gallery devant le crâne des *Ambassadeurs* de Holbein – à ceux que l'objet lui prescrit. Il abandonne ses interprétations pour tâcher de se laisser intégrer dans l'interprétation proposée par ce qu'il perçoit. Et c'est bien ce caractère anamorphique de la foi qui rend problématique son rapport à l'expérience, parce qu'il fait voir l'équivoque[3] inhérente à la notion d'expérience telle que Barth la conçoit, et sans doute plus largement telle qu'elle est conçue dans la tradition héritière d'une manière ou d'une autre de Kant.

L'équivoque tient à la structuration de l'expérience selon deux pôles, « subjectif » et « objectif », pôle du donné et pôle de celui qui reçoit ce donné. À partir de cette structuration duale, il se crée un écart entre d'un côté ce qui pourrait être appelé la *signification* de l'expérience, et

1. KD I/1*, §6, p. 223/242, tr. mod. (« *Also: nicht als Erfahrung ist der Glaube Glaube, d. h. wirkliche Erfahrung, obwohl er sicher Erfahrung ist. Oder: der Akt der Anerkennung ist nicht als solcher die Anerkennung des Wortes Gottes. Er ist es auch nicht kraft irgendeiner Vollkommenheit, in der er vollzogen wird. Sondern es ist das Wort, es ist Christus, auf den sich der Glaube bezieht, weil er sich ihm zum Gegenstande gibt, der den Glauben zum Glauben, zur wirklichen Erfahrung macht.* »)

2. Voir spécialement Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation (1997)*, Paris, PUF, 2005, p. 174 sq.

3. Voir Jean-Luc Marion, « The Banality of Saturation », dans *Counter-experiences : Reading Jean-Luc Marion*, K. Hart (dir.), Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 2007, p. 400.

de l'autre son *sens*. Car il paraît clair que le *sens* du concept d'expérience tient dans ce qui se *donne à voir* en elle, comme le confirme encore l'étymologie :

> Agir, faire, c'est passer à travers, forcer ou ouvrir un passage (πόρος) à travers quelque chose: matière, résistance, étendue, comme Ulysse à travers la mer. Tel est le sens focal de la racine *per : à travers*. En témoigne le volcabulaire grec, latin, germanique, de l'expérience : εμπειρία, *experientia*, *Erfahrung* : trois mots ayant en commun cette même racine. L'expérience est une traversée. [1]

Mais tout se passe comme si, en revanche, la *signification* n'en pouvait être ressaisie qu'à travers le fait qu'elle le fasse voir à quelqu'un. En sorte que, dans la thématisation du concept d'expérience après Kant, on assiste à une espèce de résorption du sens de la notion dans sa signification, aboutissant dans un déplacement du centre de gravité du concept du seul côté de la subjectivité (entendue certes en un sens non individuel et transcendantal). Le mode de l'accès à l'objet et son appropriation par le sujet finit par l'emporter entièrement sur l'objet lui-même. La notion d'expérience *promet* beaucoup, mais elle donne peu, comme le souligne déjà H. Cohen en révélant l'équivoque :

> L'*expérience*, voilà ce mot qui promet beaucoup, qui qualifie tout autant la méthode que l'objet et qui, dans les deux sens, s'applique principalement à l'histoire naturelle, mais tout en étant convoqué par Newton et ses partisans pour la mécanique.[2]

Cohen tranche en dénonçant tout simplement la promesse, celle du donné, comme illusoire, pour rabattre entièrement la notion d'expérience du côté de la méthode, de la construction intellectuelle. Ce faisant, il s'éloigne volontairement de la doctrine explicite de Kant, dans laquelle le « donné » représente justement ce qui, de l'expérience, n'est pas réductible à l'entendement et constitue la matière brute qu'il organise. Il s'en éloigne, mais cet éloignement n'est peut-être pas accidentel. Peut-être révèle-t-il, en l'exacerbant, un mouvement, inhérent à la notion d'expérience telle que Kant l'utilise déjà, de rétractation du donné dans le construit. Comme si, dès lors que l'on concevait l'expérience à partir de l'opposition du sujet et de l'objet, et en vertu de quelque chose comme

1. Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Paris, Cerf, 2012, p. 122.
2. Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 83 ; tr. cit., p. 106.

une force d'attraction plus grande du pôle subjectif, on avait déjà abandonné la réalité au profit de sa construction subjective.

La torsion que Nietzsche fait subir à cette structuration de l'expérience en évacuant l'unité du *sujet* pour comprendre le transcendantal comme un lieu de conflits d'interprétations plutôt que comme un cadre stable, ne suffit pas à changer tout à fait la donne, justement dans la mesure où il n'abolit pas le transcendantal lui-même. Elle peut même accomplir mieux encore que le néokantisme le mouvement qui l'anime, jusqu'à empêcher que le moindre recoin de singularité dans l'expérience échappe à la construction sur un *plan transcendantal*, privant l'expérience de toute possibilité de rencontrer une véritable altérité. Nous verrons qu'il en va de même chez Bergson, et que le passage à un plan transcendantal impersonnel ne suffit pas à résoudre la question du caractère construit de l'expérience[1].

C'est dans cette mesure que la catégorie de « corrélationnisme »[2], introduite par Quentin Meillassoux peut être effectivement utile pour exhiber ce dont il est question dans la compréhension de la notion d'expérience après Kant, mais bien au-delà de Kant (jusqu'à chez Nietzsche, Deleuze, et un certain Bergson) avec sa structuration transcendantale admettant de nombreuses variantes mais qui, au final, conduit inévitablement à rabattre l'« en-soi » des choses sur un « pour nous » constituant. Apparemment tout orientée vers l'extérieur, vers ce qui vient au sujet, la notion d'expérience se trouve en fait reconduire à l'intérieur et être intégralement traversée de subjectivité.

1. Voir ci-dessous, « Immédiateté et personnalité ».

2. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, spécialement p. 51. Comme nous le signalions en introduction, nous ne sous-estimons pas toutes les difficultés inhérentes à cette notion, dont l'usage par Q. Meillassoux est trop englobant pour être tout à fait adéquat, mais qui n'en est pas moins utile pour souligner le mouvement dont nous voulons parler dans la conception moderne de l'expérience, et qui nous semble difficile à nier. Il gagnerait à être affiné, notamment parce qu'il se veut, chez Meillassoux, une arme contre la phénoménologie *en bloc*, alors qu'il nous semble que la critique du corrélationnisme, et la tentative pour en dépasser les difficultés, la recherche du « dehors », est à l'œuvre au sein même de la tradition phénoménologique, qu'elle la travaille de l'intérieur tout comme elle travaille l'œuvre de Derrida, et que par conséquent la philosophie de Quentin Meillassoux et plus généralement du « matérialisme spéculatif » n'en est pas la seule voie de sortie. Nous détaillons cette critique, et ce qui nous apparaît comme sa prise en compte partielle dans le deuxième livre de Quentin Meillassoux, dans notre article « "Que le dieu soit là" : le tournant corrélationniste de Quentin Meillassoux », *Théo*Rèmes [En ligne], 6 | 2014, http://theoremes.revues.org/651 ; DOI : 10.4000/theoremes.651.

L'idée d'anamorphose manifeste cette équivoque propre à l'expérience, parce qu'elle vise à inverser le mouvement en rendant la primauté au pôle « objectif » et surtout en le libérant de son objectivité même, à briser la corrélation impliquant le caractère toujours secondaire de l'objet par rapport à une subjectivité auto-fondatrice. Par là, elle ne laisse évidemment pas intact l'autre pôle de la corrélation[1] mais implique du même coup un dépassement de la subjectivité au sens moderne vers *celui qui vient après le sujet*[2]. Si, en effet, l'objet n'est plus d'abord un objet mais ce qui se donne, alors le sujet ne pourra plus être une transparence originaire à soi mais devra lui-même être constitué dans et par cette donation (sans quoi on ne quitterait pas le rapport d'objectivité, et le choix subjectif de la perspective qu'implique ce rapport). Le sujet devient alors, selon une suggestion de Jean-Luc Marion, mais le terme est aussi celui de Barth, *témoin*.

En termes phénoménologiques plus techniques, l'idée d'anamorphose invite à libérer la phénoménalité de l'intentionnalité, c'est-à-dire la constitution de l'objet par projection subjective du sens, voire à *inverser* l'intentionnalité. La foi, pour Barth, est cette inversion même, et c'est là tout le sens de l'affirmation selon laquelle la foi n'est une expérience qu'en cessant d'être une expérience. Dans la foi, l'expérience est conforme à son *sens* (orienté par la donation du réel), mais pas à la *signification* qu'elle prend dans le kantisme (corrélationnisme). C'est en quoi la foi est certes un dépassement de l'expérience, mais *dans le sens* de l'expérience : elle n'est *pas* une expérience mais elle n'est pas non plus moins

1. C'est, à notre avis, ce manque d'attention à ce que la sortie du corrélationnisme impliquerait pour le sujet de la connaissance, et plus généralement pour la nature de la connaissance philosophique, qui constitue l'une des faiblesse de la pensée de Quentin Meillassoux, du moins dans *Après la finitude*, car il semble que son livre *Le Nombre et la sirène*, Paris, Fayard, 2012, soit justement une tentative de prise en compte plus rigoureuse de cette question, et l'on pourrait se demander si il n'est pas l'occasion d'importantes évolutions de ses conceptions philosophiques.

2. L'expression est tirée du numéro de la revue *Topoï* coordonné par Jean-Luc Nancy en septembre 1988, « *Who Comes after the Subject* ? ». Plusieurs articles de ce numéro de revue ont été traduits ou repris pour le numéro 20 (hiver 1989) des *Cahiers confrontation*, « Après le sujet qui vient », qui a aussi accueilli d'autres contributions. L'ensemble a été repris dans l'ouvrage édité par Eduardo Cadava, Peter Connor et Jean-Luc Nancy, « *Who Comes after the Subject?*, New York and London, Routledge, 1991, avec deux inédits et deux traductions supplémentaires. C'est maintenant l'édition la plus facilement disponible de ces contributions.

ou autre chose qu'elle, elle est *plus* qu'une expérience. Elle accomplit la promesse de l'expérience.

Mais il faut être plus précis encore, quant au sens de la conservation du moment de l'expérience (et du terme) dans la foi. Il peut être compris suivant deux modèles, qui dessinent une alternative philosophique possible, illustrée notamment par la divergence entre deux phénoménologues, deux représentants de la postérité kantienne, et tous deux embarqués dans une entreprise similaire à celle que nous avons voulu mettre au jour chez Barth, de dépassement de la constitution transcendantale (ou, chez Husserl, intentionnelle) de l'expérience. Nous voulons parler de Jean-Luc Marion et d'Emmanuel Lévinas[1]. L'alternative est entre, d'une part, un pari sur la notion d'expérience, que l'on peut estimer comme Lévinas irréductible à son destin kantien et à l'équivoque dans laquelle il la tient, et d'autre part, une méfiance conservée à l'égard de la notion, comme chez Jean-Luc Marion, une forme de pessimisme quant à la possibilité de la libérer de son équivoque.

D'un côté donc Lévinas, qui à plusieurs reprises définit l'ambition de *Totalité et infini*, notamment, comme une tentative pour donner à la philosophie une perspective qui ne soit pas celle de la représentation, dans la mesure où celle-ci « se laisse essentiellement interpréter comme constitution transcendantale »[2]. Or, loin d'identifier l'expérience à l'ensemble des représentations, et par conséquent loin d'en faire une réalité structurée a priori par un sujet transcendantal, Lévinas distingue la représentation de l'expérience, ou du moins de ce qu'il appelle « l'expérience par excellence »[3] ou « l'expérience absolue »[4], justement comme « ce qui ne vient pas de notre fond a priori »[5]. Il est clair que pour lui, le concept d'expérience ne serait pas atteint par la rupture de sa solidarité avec l'intentionnalité transcendantale, et au contraire pourrait alors seulement être saisi dans toute sa vérité. L'ambition de Lévinas est en fait, ainsi que lui-même le revendique explicitement, bergsonienne en son

1. Du moins du Lévinas de *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* ([1971], Paris, Le livre de Poche, 2003).

2. *Ibid.*, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 213.

4. *Ibid.*, p. 242 : « L'expérience absolue, l'expérience de ce qui à aucun titre n'est a priori ».

5. *Ibid.*, p. 213.

principe[1] : la libération de la constitution transcendantale n'implique pas d'abandonner l'expérience, mais au contraire d'y retourner, pour la saisir dans ce qu'elle donne indépendamment de ces structures constituantes. Chez Bergson, cela voudra dire *indépendamment de l'espace* – et même le terme d'extériorité, cher à Lévinas, ne conviendra plus tout à fait.

Il en va différemment chez Jean-Luc Marion. Son projet est pourtant comparable à celui de Lévinas, puisqu'il s'agit de décrire une phénoménalité qui « ne vise pas toujours un objet ni ne soit toujours déterminée par un sujet transcendantal »[2]. Cependant cette phénoménalité, J.-L. Marion la désigne par le terme, presqu'explicitement contraire à celui choisi par Lévinas, de « contre-expérience »[3]. Certes, il marque par là toute la difficulté qu'il y aurait à abandonner purement et simplement le concept d'expérience pour évoquer ce dont il est question, et la contre-expérience, dans le langage courant, est encore une expérience[4]. Cependant, il exploite ce terme jusqu'à lui faire désigner non plus seulement une expérience qui viendrait en contredire ou en confirmer une autre, mais bien une expérience contraire aux « conditions de l'expérience d'un objet »[5]. Il ouvre ici la porte à l'idée lévinassienne d'une expérience absolue, puisqu'il indique en outre que la contre-expérience ne contredit pas simplement l'expérience, mais la libère de toute condition, et ouvre donc à une expérience *inconditionnée*. Cependant, il est clair que la résistance de J.-L. Marion à utiliser positivement le terme d'expé-

1. Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 1 (préface à l'édition allemande de 1987). On trouve bien chez Lévinas une hésitation similaire et symétrique, puisqu'il la tranche à l'inverse, à celle de Jean-Luc Marion. Ce qui prouve combien le problème que nous pointons travaille la notion d'expérience : « Le rapport avec l'infini ne peut, certes pas, se dire en termes d'expérience – car l'infini déborde la pensée qui le pense. Dans ce débordement, se produit précisément son *infinition* même, de sorte qu'il faudra dire la relation avec l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre – c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence » (*Ibid*., p. 10).

2. Jean-Luc Marion, « The Banality of Saturation », dans *Counter-experiences: Reading Jean-Luc Marion*, K. Hart (dir.), Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 2007, p. 400.

3. *Ibid.*, p. 383-418.

4. Ce qu'exprime aussi le choix par Philippe Grosos de parler, en référence d'ailleurs explicite à Jean-Luc Marion (et Jean-Louis Chrétien), de l'*inexpérience* de la foi. Voir Philippe Grosos, « L'inexpérience de la foi », dans *L'Expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques* (dir. A. Feneuil), Paris, Beauchesne, 2012, p. 23-32.

5. *Ibid*., p. 401.

rience pour désigner la phénoménalité libérée de l'intentionnalité est plus grande que celle de Lévinas, et le choix même du terme de contre-expérience laisse voir où il se place dans l'alternative.

Où se situe Karl Barth ? Il faut ici marquer un étonnement. Il aurait pu, et cela eût été logique compte-tenu de sa formation intellectuelle à Marbourg, tout simplement abandonner la notion d'expérience comme trop marquée par sa compréhension néokantienne, et lui en substituer une autre. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Est-ce qu'il n'a pas considéré que la notion d'expérience était trop liée à son destin kantien et néokantien, ou est-ce qu'il l'a conservée au contraire parce qu'il trouvait souhaitable de garder quelque chose de la notion d'expérience précisément dans son acception néokantienne ? Il existait un modèle tout prêt, que Barth ne pouvait pas ne pas connaître : il aurait pu penser la reconnaissance sur le modèle de l'opposition dressée par Martin Buber dans *Je et tu*, c'est-à-dire comme une *relation* (*Beziehung*) qui, en tant que telle, s'opposât à l'expérience (*Erfahrung*). Or non seulement Barth ne l'a pas fait, mais il a tenu à se distinguer explicitement de ce modèle :

> 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 effective.[1]

La reconnaissance est effectivement une relation, mais une relation d'un type singulier (anamorphose) dans laquelle c'est l'objet qui rend la relation réelle, si bien que la *même* relation, sans cet objet, devient une relation *imaginaire*. On peut penser que, chez Buber également, l'importance de l'objet est décisive, dans la mesure où le *Je* se reçoit du *Tu*. Cependant, il est vrai que Buber ne s'intéresse pas à la possibilité de relations imaginaires, de relations fausses, et pour une raison simple : la relation, à la différence de l'expérience[2], est *immédiate*, et par consé-

1. KD I/1*, §6, p. 228/242 (« *Denn nicht schon darin ist der Glaube Glaube, daß er eine Beziehung hat oder ist – sie könnte ja auch eine in Wirklichkeit gegenstandslose Beziehung zu einem eingebildeten Gegenstande sein – sondern darin, daß ihm das Wort Gottes als Gegenstand dieser Beziehung als Gegenstand der Anerkennung und damit als Grund des wirklichen Glaubens gegeben ist.* »)

2. Où l'on voit que Buber, lui aussi et sans que cela ait évidemment rien de surprenant, est pris dans les mailles de la tradition kantienne et néo-kantienne.

quent il est impossible de se tromper à son propos, elle ne peut pas être imaginaire[1].

Si bien que l'on peut penser que si Barth conserve malgré tout la notion d'expérience, ce n'est pas *en dépit* de son équivoque (comme Lévinas), mais à cause d'elle. Il considère en effet comme nécessaire, pour que la reconnaissance soit réelle, qu'elle ne puisse être à elle-même sa propre attestation : elle doit être, on l'a dit, une expérience *indirecte*. Pour qu'elle le soit, pour ne pas substituer une ligne droite (serait-ce celle de la relation) à la ligne brisée de la foi, il ne faut donc pas abandonner le concept d'expérience, avec la corrélation qu'il implique, et l'équivoque qui lui est consubstantielle.

Pour en rester à l'alternative que nous venons de construire, Barth n'est du côté de Lévinas que parce qu'il est aussi du côté de Marion, en ce sens qu'il lui semble que la meilleure manière, pour la foi, d'accomplir la promesse de l'expérience, n'est pas d'abandonner purement et simplement sa structuration transcendantale, de dissiper l'équivoque dans la lumière d'une expérience pure qui se comprendrait comme un lieu de donation directe de l'objet, mais au contraire au sein de la structuration corrélationnelle de l'expérience elle-même, de manifester cette structure. En termes barthiens : la foi accomplit la promesse de l'expérience non pas en faisant accéder à un type supérieur d'expérience, mais en la révélant comme détresse.

(ii) La mystique de Barth

Tel est donc le problème philosophique vers lequel pointe la formulation barthienne paradoxale du rapport de la foi à l'expérience, et qui constitue ce que nous avons appelé la dialectique de l'expérience religieuse : la nécessité de penser, au travers de la notion de foi, une expérience *qui soit toujours structurée corrélationnellement* (la détresse de l'expérience) et qui pourtant tienne sa promesse (que s'y montre effectivement *un donné*). Que dans l'équivoque, quelque chose se fixe, que le dissemblable apparaisse au milieu du semblable, que le serpent d'Aaron, quoiqu'il soit tout comme eux simple serpent, engloutisse quand même les serpents des magiciens.

Jusqu'où peut-on penser cette dialectique de l'expérience religieuse qui constitue la foi ? Nous l'avons dit et répété : il n'est pas question

1. Martin Buber, *Je et tu* (1923), Paris, Aubier, 2012, p. 44.

de nous défiler, et de faire de la foi et de sa thématisation théologique quelque chose qui serait par principe inaccessible au concept. Il faut en même temps répéter que traiter dans toutes ses dimensions un problème philosophique n'est jamais l'ambition de Barth, quoiqu'elle en soit comme la suite immédiate et nécessaire (mais pas nécessairement explicite). Et cela n'est pas sans conséquences concrètes : ici, dans la suite du texte qui nous sert de fil d'Ariane, une extrême concentration qui rend difficile de démêler chaque moment conceptuel ; mais aussi l'utilisation, comme toujours chez Barth, d'un vocabulaire idiosyncratique et volontairement décalé par rapport aux discussions philosophiques de son époque, qui constitue la marque stylistique d'une liberté qu'il veut garder à l'égard de la philosophie – sans qu'elle garantisse cette liberté. C'est pourquoi l'exposé de ce que signifie philosophiquement la foi comme dépassement de l'expérience (ou comme véritable expérience religieuse), en même temps qu'il est le point le plus avancé où l'on puisse aller philosophiquement avec Barth, ne peut être qu'un nouveau point de départ, contenant comme en condensé tout ce qu'il y aura à redire autrement, avec des outils importés de la philosophie, pour tâcher d'exaucer tout à fait ce qu'il y a de philosophique dans cet aspect de la pensée théologique de Barth[1].

Mais il faut donc d'abord aller aussi loin que possible dans cette pensée barthienne de l'expérience, en suivant ces pages d'une extraordinaire densité. De manière extrêmement significative pour nous qui avons replacé la question dans le cadre plus large de la mise en question de la notion moderne du sujet, Barth s'emploie dans un premier temps à réfuter ce qui pourrait apparaître comme une échappatoire à la difficulté propre de l'expérience religieuse : le « cartésianisme indirect (*Indirekt cartesianismus*) »[2]. Celui-ci, dont le caractère indirect n'est qu'un simulacre du caractère indirect de la reconnaissance, et qui permet donc de serrer plus près encore ce qu'est cette *Indirektheit* authentique et le problème qu'elle pose exactement, consisterait à comprendre l'anamorphose de l'expérience religieuse, qui seule peut en attester le caractère de véritable donation, comme quelque chose de provisoire, et la foi non comme un moment de subversion de l'expérience en tant que telle, mais comme une nouvelle expérience, une expérience peut-être réservée à quelques uns, mais du même genre que toutes les autres.

1. Ce que nous faisons, dans l'autre partie de ce travail, avec Bergson.
2. KD I/1*, §6, p. 207/224 sq.

Le cartésien indirect accepte en effet que l'être humain ne puisse, de lui-même et selon les possibilités qui lui sont propres, vivre une expérience religieuse. Il admet qu'une telle expérience ne soit rendue possible que par la volonté et l'action de Dieu. De ce fait, il ne peut être accusé de « cartésianisme » *direct* (l'étiquette n'a pas grand chose à voir avec le cartésianisme historique, sinon qu'elle indique bien où se situe le débat, à savoir autour de la conception moderne du sujet), c'est-à-dire de vouloir faire dériver la connaissance de Dieu de la conscience humaine comme telle[1] (pour Barth, cela équivaudrait d'ailleurs à nier purement et simplement la théologie). Le cartésien indirect considère que la secondarité de la conscience religieuse humaine par rapport à l'action de Dieu n'entraîne pas de changement dans la structure de cette conscience, et dans la manière dont elle peut être pensée et décrite. Ou en d'autres termes encore, le caractère indirect de l'expérience religieuse ne signifie pour lui que sa *postériorité chronologique* par rapport à l'acte de Dieu, mais en aucun cas sa *secondarité ontologique*. Une fois la foi donnée par Dieu, l'expérience habituelle, dans son caractère direct, avec le danger que cela représente du phagocytage de l'objet par le sujet, reprend tous ses droits :

> Ainsi donc, dans l'expérience effective de la Parole de Dieu, l'homme devient une réalisation autonome et par conséquent intéressante en elle-même de cette expérience, et par là il en devient la condition. Il y a des hommes pieux dans l'existence desquels la Parole est entrée et réside, et dont l'existence doit alors devenir le fond, le critère dernier et décisif, de toute connaissance de cette Parole.[2]

Le cartésianisme indirect est un cartésianisme retardé par la nécessité de la foi, mais il reste un cartésianisme en ce sens que la primauté absolue du sujet n'y est que provisoirement mise en cause. Dès lors que, grâce à Dieu, une expérience religieuse se produit effectivement, c'est dans les cadres de l'expérience habituelle, c'est-à-dire dans la conscience du sujet en majesté. Le caractère indirect de la reconnaissance n'y est

1. KD I/1*, §6, p. 189/203-204.

2. KD I/1*, §6, p. 206/223, tr. mod. (« *Also in der wirklichen Erfahrung vom Wort Gottes wird der Mensch zur selbständigen und darum auch selbständig interessanten Verwiklichung und damit auch Ermöglichung dieser Erfahrung. Es gibt fromme Menschen, in deren Dasein und Sosein das Wort Gottes eingegangen ist und also sich vorfindet und deren Dasein und Sosein nun also zur Fundgrube und zum ersten und entscheidenden Kriterium und Maß der Erkenntnis des Wortes Gottes werden muß.* »)

pas pris au sérieux : il ne la constitue pas essentiellement, mais il disparaît dès lors que l'expérience est effective. Au contraire de ce qu'il en est pour Barth, la foi pour le cartésien indirect est une expérience dans laquelle disparaît toute incertitude du sujet qui l'éprouve.

Dans ce rejet du cartésianisme indirect, Barth n'ajoute aucun élément que nous n'aurions déjà rencontré. Il y déploie tout simplement la signification du caractère indirect de la reconnaissance, c'est-à-dire du point de vue de l'homme son caractère nécessairement *ambigu*[1], y compris et *surtout* lorsqu'elle se produit véritablement, dans la foi. Cependant, la référence explicite à Descartes mérite d'être soulignée parce qu'elle signale le lien étroit entre la compréhension barthienne de l'expérience religieuse et la mise en cause de la conception moderne de l'expérience, en même temps qu'elle suggère que le point le plus problématique de celle-ci est sa notion de sujet, à quoi le nom de Descartes ne peut pas ne pas renvoyer.

Comment s'opère ce dépassement du cartésianisme dans la détermination de la foi comme expérience religieuse ? Les lecteurs de Barth ne peuvent ici que confesser leur surprise. La foi, comme expérience, doit être décrite comme expérience *mystique* :

> Avec cette « perte de l'essence de l'âme », avec le « ce n'est rien » de Luther, avec le *locum concedere Deo agenti* ; avec cette inaction voire cette mort de l'homme en présence de l'acte de Dieu, chez Calvin, la conceptualité *mystique* est incontestablement déjà de mise[2]. On ne doit pas s'y opposer, car cette conceptualité ne peut effectivement guère être évitée à cet endroit. Si l'expérience de la Parole de Dieu est telle qu'elle ne peut avoir son fondement et sa certitude qu'en dehors d'elle-même, alors il s'agit en effet, pour la comprendre comme expérience effective et véritable, de la comprendre comme sa propre fin radicale, et de comprendre qu'il y va effectivement en elle d'une perte et d'une mort de l'homme. Tel est le nouveau pays qui s'ouvre dès lors que l'on ne considère plus l'expérience chrétienne comme un simple phénomène, mais qu'on la laisse parler d'elle-même. Si l'on veut nommer pensée mystique la pensée de cet au-delà de l'expérience qui se fait maintenant jour, il ne vaut pas la peine de lutter contre ce mot.[3]

1. KD I/1*, §6, p. 211/228.

2. La traduction par « abstraction mystique » dans l'édition de Labor et Fides ajoute une nuance péjorative absente du texte original.

3. KD I/1*, §6, p. 215/232-233, tr. mod. (« *Mit diesem »Umkommen des Wesens der Seele«, mit dem »Es ist lauter nichts« bei Luther und mit dem locum concedere Deo agenti, dem Müßigwerden ja Sterben des Menschen gegenüber der göttlichen Tat*

Pour la seule et unique fois de toute son œuvre et non sans précautions rhétoriques, Barth assume positivement le terme de « mystique » pour qualifier l'une des dimensions de sa propre pensée théologique, celle qui concerne « l'au-delà de toute expérience » constitutif de l'expérience religieuse, et par lequel elle est une expérience dont le centre de gravité est déplacé, et qui ne repose plus sur elle-même mais en Dieu.

Le caractère tout à fait exceptionnel de ce passage dans l'œuvre de Barth oblige à une grande précision : que signifie le caractère mystique de l'expérience religieuse effective, et en quoi se distingue-t-il de ce que Barth entend plus habituellement par le terme de mystique, et qu'il ne cesse de critiquer ? Il est vrai que l'on ne soulignera jamais assez la méfiance de Barth à l'égard de la mystique. C'est d'ailleurs le plus souvent cette méfiance que les commentateurs ont perçu lorsqu'ils se sont intéressés au rapport de Barth à la mystique. Ainsi Jean-Louis Leuba, dans sa remarquable étude consacrée au rapport de Barth à la mystique, a tout simplement omis de mentionner cette occurrence, la seule qui ait un sens positif[1]. Ce n'est pourtant pas totalement un hapax : déjà en 1922, si le mot n'était pas là, le vocabulaire mystique avait sa place :

> cette voie même qui conduit à travers toute prophétie, toute glossolalie, toute connaisssance des mystères, toute possession de la foi, tout holocauste, tout aumône, etc., cette voie même qui, chose curieuse, ne peut être décrite presque que par des négations, cette "voie incompréhensible" (I Cor 12: 13) de l'amour. Cette voie ? Non, ce n'est pas une voie. Ne pas la voir, ne pas en tenir compte, ne pas la fouler aux pieds, simplement la *suivre*. Dans cette mesure, oui : cette voie ! Cette ombre même qui, venant de la Croix, tombe sur toute faiblesse humaine "saine", c'est elle qui, invisiblement efficace, crée le lieux où, à l'endroit le plus

bei Calvin ist fraglos bereits mystische Begrifflichkeit auf den Plan getreten. Man darf sich daran nicht stoßen, weil diese Begrifflichkeit an dieser Stelle tatsächlich kaum zu vermeiden ist. Ist die Erfahrung vom Worte GoRes eine solche, die ihren Grund und ihre Gewißheit nur außerhalb ihrer selbst haben kann, dann handelt es sich ja in der Tat gerade bei ihrem Verständnis als wirkliche und wahre Erfahrung um das Verständnis ihres eigenen radikalen Endes, um das Verstehen dessen, daß es hier wirklich um ein Umkommen und Sterben des Menschen geht. Das ist das neue Land, das sich gerade dann auftut, wenn man die christliche Erfahrung nicht nur als Phänomen betrachtet, sondern selber sprechen läßt. Will man das Denken des dann sichtbar werdenden Jenseits aller Erfahrung mystisches Denken nennen, so lohnt es sich nicht, etwa gegen dieses Wort zu streiten. »)

1. Jean-Louis Leuba, « Mystique et barthisme », dans *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, p. 97-138.

> tenace de l'humanité, cet ébranlement, ce relâchement et cette dissolution peuvent se produire, et où la possibilité de Dieu, l'Esprit, l'éternité peuvent entrer dans notre champ de vues.[1]

Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que le rapprochement entre la théologie de Barth et la mystique (indienne) ait été fait dès 1928 par Albrecht Oepke. Toutefois, plus instructive encore que le rapprochement lui-même est la réaction amusée de Barth :

> Un Monsieur Oepke à Leipzg a écrit un livre sur moi, dans lequel il démontre précisément que je suis un mystique indien, et que le combat contre moi s'identifie au combat de l'Évangile contre l'Asie[2].

Ce n'est donc pas à tort que les commentateurs ont largement privilégié le rapport conflictuel de Barth à la mystique : il domine largement, et il ne doit jamais être oublié ni sous-estimé, jusque dans l'analyse de ces rares occurrences positives du terme de mystique ou du vocabulaire mystique. D'abord parce qu'il n'y a aucune raison de dissocier trop radicalement l'acception positive du terme « mystique » dans ce passage de la *Dogmatique* de toutes les occurrences dans lesquelles sa valeur est très nettement péjorative. C'est bien la même chose que Barth entend par mystique lorsqu'il la déprécie comme l'ennemi par excellence de la théologie, et lorsqu'il l'assume comme caractéristique de l'expérience religieuse effective. Entre les deux, c'est moins la signification du terme qui change, que l'attitude prise à l'égard de ce qu'il désigne. Mais surtout parce que le choix d'utiliser le même terme est en soi signifiant. Il indique

1. ER 2, p. 232/221 (« *Sie wird wesentlich bestehen im Gehen jenes durch alles Weissagen, Zungenreden, Geheimnissewissen, Glaubenhaben, Leibverbrennenlassen, Gut den Armen geben u. s. f. quer hindurchführenden, merkwürdigerweise fast nur in Negationen zu beschreibenden »unbegreiflichen Weges« (I Cor. 12: 31) der Liebe. Des Weges? Nein, keines Weges. Nicht zu sehen, nicht in Erwägung zu ziehen, nicht zu betreten, nur zu gehen. Insofern: ja, des Weges! Es ist jener Schatten, der vom Kreuz her auf alle »gesunde« Menschlichkeit fällt, der unanschaulich wirksam den Raum schafft, wo diese Erschütterung, Lockerung und Lösung an der zähesten Stelle der Humanität sich ereignen, und wo die Möglichkeit Gottes, der Geist, die Ewigkeit in unseren Gesichtskreis treten kann.* »)

2. Karl Barth à Eduard Thurneysen, 10 février 1928, GA V.4, p. 558 (« *Ein Herr Oepke in Leipzig hat ein Buch über mich geschrieben, in dem er haarscharf nachweist, daß ich ein indischer Mystiker sei und also der Kampf gegen mich identisch mit dem Kampf des Evangeliums gegen Asien.* »)

justement ce dont il est question : l'ambiguïté radicale de l'expérience religieuse jusque et surtout dans sa pointe la plus avancée.

Que signifie, en général chez Barth, la mystique ? On l'a vu : elle est l'expérience des limites de l'expérience : c'est pourquoi elle a partie liée avec la *religion*, dont elle constitue tout aussi bien que l'athéisme, la vérité[1] ; avec le *silence*, comme limite du dicible ; et avec la *dissolution du sujet et de son opposition* à *l'objet*, puisque le couple sujet-objet est constitutif de l'expérience habituelle. L'attitude mystique qui, la plupart du temps, fait l'objet des critiques de Barth[2], est celle qui consiste à se croire capable de se maintenir complaisamment dans l'expérience de ces limites. La conséquence de cette attitude est tout simplement que l'expérience mystique devient une expérience parmi les autres, ce qui veut dire aussi qu'elle devient illusoire *en tant qu'expérience des limites*. Ainsi, comme on l'a vu, le point maximal de l'intériorité religieuse n'échappe-t-il pas plus que la religion établie à tout ce que la religion contient de trop humain ; ainsi le silence cultivé pour lui-même n'est-il qu'une autre forme de langage, et tout aussi imparfait, que le langage articulé ; ainsi l'extase en laquelle le sujet se dissout dans l'universel ou dans son objet, est-elle moins le dépassement de l'opposition du sujet et de l'objet telle qu'elle structure la perception et le concept, qu'une régression (explicable dans les termes, par exemple, de la psychanalyse) à un stade psychologique pré-conceptuel.

De là cette condition immédiatement posée par Barth à un usage non péjoratif de la notion de mystique pour caractériser la foi :

> Si seulement il reste clair, ce qui dans la soi-disant pensée mystique n'est souvent pas clair, que cet au-delà ne constitue pas à son tour une terre reculée du domaine des actions, des expériences vécues et des propriétés humaines, à pénétrer et à conquérir, un acte ou le contenu d'un acte humain à investiguer par de nouveaux moyens.[3]

1. Voir ci-dessus, « L'anti-religiosité de Barth (2) : religion et révélation ».

2. Pour un panorama de la critique barthienne de la mystique, on se reportera à Jean-Louis Leuba, « Mystique et barthisme », *op. cit*. Ainsi que nous l'avions noté ci-dessus, Jean-Louis Leuba fait entièrement l'impasse sur l'occurrence que nous étudions spécialement ici.

3. KD I/1*, §6, p. 215/233, tr. mod. (« *Wenn nur klar bleibt, was im sogenannten mystischen Denken oft nicht klar bleibt, daß dieses Jenseits nicht sozusagen ein nun auch noch zu betretendes und einzunehmendes Hinterland des Bereichs menschlicher Taten, Erlebnisse und Besitztümer, ein mit neuen Mitteln nun doch noch festzustellender menschlicher Akt oder Aktinhalt sein kann.* »)

Ce qui distingue la vraie pensée mystique (celle de Barth donc, ici !) de la « soi-disant pensée mystique » n'est pas le contenu de ce qui est visé par là (il y va bien d'un dépassement de la structure habituelle de l'expérience), mais plutôt l'usage qui en est fait – ou qui ne doit pas en être fait. La mystique devient illusoire dès lors qu'elle est un nouveau territoire à conquérir, c'est-à-dire dès lors qu'elle prétend redevenir une expérience parmi les autres, même supérieure aux autres, même d'un type extraordinaire. De même – et il s'agit effectivement de dire *la même chose* – que la détermination de l'homme par Dieu ne peut être réellement sa détermination en s'opposant à son auto-détermination, mais uniquement en surpassant et englobant toutes les déterminations et auto-déterminations de l'homme, la mystique ne peut être véritable si elle est une expérience parmi les autres, ou même une forme d'expérience singulière parmi les autres, mais seulement si elle est, suivant une image de Barth en 1922, comme le signe « - » devant la parenthèse de toute expérience, sa subversion.

Il n'est pas nécessaire d'en rester à ce niveau d'abstraction. Pour serrer au plus près ce que signifie pour l'expérience que d'être comprise comme mystique, on pourrait simplement poser la question : *quel est l'élément mystique de la théologie de Barth ?*

Non pas en cherchant à plaquer telle ou telle conception de la mystique sur cette théologie[1], mais en partant de sa propre compréhension de la mystique. Évidemment, la grande difficulté tient à ce que presque chaque fois que Barth associe explicitement mystique et théologie, c'est dans un but critique et pour se distinguer de la théologie mystique. Ainsi dans sa doctrine de Dieu, lorsqu'il affirme la possibilité et la nécessité d'envisager Dieu à l'aide de la conceptualité habituelle :

> Nous parlons de la connaissance humaine de Dieu sur la base de cette révélation et par conséquent d'un événement qui par sa modalité ou sa technique ne peut être distingué de ce que nous appelons connaissance

1. C'est ce que tentent de faire, chacun de façon très différente puisqu'ils n'utilisent pas le terme de mystique dans le même sens, et que pour le premier, il s'agit plutôt d'un terme péjoratif qui renvoie aux religions orientales, alors que le second semble préoccupé d'inscrire Karl Barth dans la tradition mystique catholique, Albrecht Oepke dans *Karl Barth und die Mystik*, Leipsig, Dörffling & Franke, 1928, et Nicolaus Klimek dans *Der Begriff »Mystik«* in der *Theologie Karl Barths*, Bonifatius, Paderborne, 1990.

> dans d'autres domaines, du connaître humain […]. Mais le connaître humain s'opère par intuitions et par concepts.[1]

Il n'avance alors rien de nouveau, mais réitère un principe déjà posé sous cette forme en 1924[2], et selon lequel l'incarnation signifie, en même temps que l'entrée de Dieu dans les cadres habituels de l'expérience, la possibilité d'en faire un objet de connaissance conceptuelle. Or il faut constater que Barth oppose à cette conception ce qu'il appelle la compréhension « mystique » de la foi comme « face irrationnelle et supra-empirique de la conscience qu'a l'homme de son union à Dieu, dans la forme d'un dépassement [*Aufhebung*] de la relation sujet-objet, c'est-à-dire des conditions dans lesquelles Dieu nous est révélé »[3]. La critique de la mystique – sous son aspect épistémologique, mais elle a ses pendants anthropologique et ecclésiologique, qui nous concernent moins directement ici – vise donc l'opinion selon laquelle la connaissance de Dieu devrait s'opérer selon des modalités spécifiques et étrangères à la connaissance humaine en général. Notamment, via la négation des procédés habituels de la connaissance. Et si Barth refuse cette opinion, c'est qu'elle ouvrirait la possibilité de circonscrire la connaissance de Dieu, de lui assigner des modalités spécifiques, et par conséquent, d'une part, de la garantir à l'aide de certaines méthodes ou pour certaines facultés, et d'autre part, négativement, de l'éliminer de certaines modalités de la connaissance. Dans les deux cas, cela reviendrait à ôter à Dieu la pleine initiative de sa propre connaissance, ce qui constitue pourtant le principe non négociable de toute connaissance de Dieu.

1. KD II/1*, §27, p. 181/203, tr. mod. (« *Wir reden von menschlicher Gotteserkenntnis auf Grund dieser Offenbarung und also auch von einem Geschehen, das sich seiner Art und Technik nach nicht von dem unterscheidet, was wir auch sonst Erkennen, menschliches Erkennen nennen. […] Menschliches Erkennen vollzieht sich nun aber in Anschauungen und Begriffen.* »)

2. UcR 2, §16, p. 58.

3. KD II/1*, §25, p. 56/61, tr. mod. (« *einer irrational überempirischen Innenseite des menschlichen Bewußtseins zu einer Gotteinheit des Menschen in Form einer Aufhebung des Subjekt-Objektverhältnisses, des Bedingtheit, in der uns Gott offenbar ist* »). Cette phrase confirme qu'il n'y a pas de différence de contenu entre la « bonne » et la « mauvaise mystique » pour Barth : ce qui est en jeu dans la mystique, c'est bien à chaque fois le dépassement de la conscience normale, structurée par le couple sujet/objet, et toute la question est de savoir si ce dépassement peut devenir une nouvelle forme de conscience (une voie), ou s'il ne peut que rester la crise de toute conscience.

Il y a au fond une grande proximité entre cette critique de la connaissance mystique et le versant épistémologique de la critique plus générale du « pharisaïsme du publicain », c'est-à-dire de toute tentative de sécuriser la voie du salut et toute prétention à la posséder, fût-ce non par auto-glorification mais par auto-dépréciation, auto-dépréciation dont la figure théorique la plus aboutie est justement la théologie négative[1]. C'est toujours là ce qui, dès 1922[2], est critiqué dans la mystique, et dans le *silence* auquel elle est associée : la voie négative *en tant que voie*. Car la Parole de Dieu par laquelle Dieu se fait connaître n'est pas un mode de connaissance à côté des autres. Il est au-dessus des autres, sur un autre plan, de sorte qu'il serait illusoire de chercher à substituer à ces modes habituels de connaissance un mode de connaissance spécifique de la Parole de Dieu. Une expérience réellement anamorphique c'est-à-dire qui ne serait pas conditionnée par une structure *a priori* de l'expérience (cartésianisme direct ou indirect) ne saurait non plus inverser tout bonnement cette structure, sans quoi elle resterait conditionnée par elle (négativement)[3].

Il y a pourtant, dans les prolégomènes de la *Dogmatique* et bien que cela ait été peu remarqué, un moment où le silence, qui le plus souvent et comme on vient de le voir, dès 1922, est associé péjorativement à la mystique, se trouve valorisé :

> […] non seulement un *silentium altissimum* peut dire plus sur ce point que toute démonstration que l'on pourrait vouloir faire, mais seul

1. Voir Eberhardt Busch, *Karl Barth und die Pietisten*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1978, p. 123.

2. Tout spécialement dans « Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie » (1922), PDPH/GA III. 19, p. 218/172-173 : « *Als ob es etwa leichter und möglicher wäre, vor Gott (wirklich vor Gott) zu schweigen, als von ihm zu reden!* »

3. C'est ce qui fait que Barth (ni Bergson, puisque sur ce point, et le rapport à Buber en témoigne, le mouvement est identique chez les deux penseurs) ne tombe pas sous le coup de l'objection adressée à Lévinas et Marion par Joeri Schrijvers (*Ontotheological Turnings* ? The *decentering of modern subject in recent French phenomenology*, New York, State University of New York Press, 2011), d'avoir moins échappé à l'ontothéologie (c'est-à-dire au discours sur Dieu comme sur un objet parmi les autres) que de l'avoir tout simplement retournée, en faisant de Dieu un sujet au sens moderne et de l'homme un simple objet. Il ne tombe pas sous cette critique parce qu'il ne prétend pas, en réalité, abandonner tout simplement la structure ontothéologique (ou dans le vocabulaire que nous utilisons ici, corrélationnelle) du discours sur Dieu en inversant sa structure intentionnelle, mais qu'il cherche à la modifier tout entière, en cherchant *en elle* les traces de sa limitation, et la possibilité de l'outrepasser.

> un tel *silentium altissimum* peut dire positivement et exactement ce qui à cet endroit doit être dit sans démonstration.[1]

Quel est donc ce lieu théologique particulier où le silence s'impose, où il faut opérer un « saut spéculatif [*gedanklicher Sprung*] »[2] ? Ce n'est justement pas un lieu théologique spécifique. A aucun moment le silence ne devrait se substituer au discours théologique, la voie négative à la voie positive, et l'intuition au travail du concept. C'est pourquoi Barth distingue soigneusement ce saut d'un irrationalisme :

> Pour la même raison, on doit refuser énergiquement que ce saut ait la moindre chose à voir avec un « irrationalisme » théologique. Au contraire, il se produit dans la perspective de la rationalité bien comprise de Dieu dans sa révélation ! La théologie effectivement irrationnelle, sans le savoir – et sans savoir combien elle est, en tant que telle, rationaliste –, est habituellement très bavarde sur ce point.[3]

Le silence dans la théologie ne lui enlève rien de sa rationalité parce qu'il ne lui est pas intégré comme l'un de ses moments, comme un moyen, par exemple, de résoudre certains problèmes théologiques trop subtils pour les grossiers moyens langagiers de l'être humain. Ce silence, que Barth figure aussi par l'écart entre l'Ancien et le Nouveau Testament[4], entre l'attente et la promesse, l'avant et l'après, porte plutôt sur la *condition de toute théologie*, de tout discours sur l'avant comme sur l'après, de tout discours *sur* le fait de la révélation. Cette condition, c'est le *fait* de la révélation, le fait (*Faktum*) *que* (*quod*) – la révélation *a eu lieu pour certains hommes*. Il s'agit d'un silence très particulier car il n'est pas question de taire le fait lui-même, et la théologie ne parle au contraire que de lui, mais de garder le silence sur le fait *qu'*il se produit, *que* Dieu s'est effectivement adressé à nous, *que* la révélation a bien eu lieu – et par conséquent *que* nous pouvons parler de Dieu, avec les moyens qui sont les nôtres de parler[5].

1. KD I/2**, §16, p. 30/256, tr. mod. (« *[…] ein silentium altissimum an dieser Stelle nicht nur mehr sagt als alles, was man hier zur Begründung sagen wollen könnte, sonder das einzig und allein ein silentium altissimum positiv das sagen kann, was an dieser Stelle gerade ohne Begründung gesagt werden muß.* »)

2. KD I/2**, §16, p. 28/253.

3. KD I/2**, §16, p. 30/256.

4. KD I/2**, §16, p. 29/255.

5. Sur la particularité de ce silence, et sa différence avec tout apophatisme au sens habituel du terme, on pourra se reporter à la conclusion trop courte du livre de Graham

Parler de ce *que*, tâcher de le justifier par un *comment ?* ou un *pourquoi ?*, justifier notre droit à parler de Dieu, serait-ce en montrant l'insuffisance de tous nos moyens d'expression et pour promouvoir un silence contemplatif (théologie irrationaliste) signifierait nécessairement nous mettre à la place de Dieu au moment le plus décisif. De là le renversement noté par Barth de la théologie irrationaliste en théologie rationaliste : la théologie qui veut justifier l'impuissance de la raison pour parler de Dieu est plus rationaliste que celle qui ose utiliser la raison pour penser Dieu, puisqu'elle prive Dieu de l'initiative de rendre possible sa propre connaissance[1]. Que Dieu ait, en théologie, la première place, implique que le théologien n'ait pas fondé lui-même la possibilité de la théologie, qu'il ait gardé le silence sur ce qui l'autorise, *lui*, à prendre la parole.

(iii) Le silence de la théologie

Cela veut dire que le silence dont il est question n'est, au sens chronologique, ni avant, comme étape préparatoire, ni après, comme aboutissement du discours théologique. Il lui est immanent et le travaille de l'intérieur, mais ne peut jamais être dit, puisqu'il est justement ce qui permet au théologien de parler. L'abîme est là de nouveau, devant lequel nous avons plus d'une fois reculé, et au-devant duquel il faut aller une dernière fois, puisqu'il s'agit bien là du spécifique de la théologie, de sa *dialectique* propre, et que c'est justement celle-ci qui peut en apprendre au philosophe, à condition qu'elle soit philosophiquement reprise.

Il y a bien un lieu où, pour Barth, la théologie s'est approchée au plus près de ce silence, et où elle en a donné probablement la meilleure parabole, en même temps qu'elle en a réfléchi le plus expressément les conséquences. On mesure à quel point ce lieu du silence est plein de parole, lorsque l'on comprend qu'il s'agit de la preuve anselmienne de

Ward *Barth, Derrida and the Language of Theology*, *op. cit.*, p. 252-256, qui reprend le titre d'une conférence de Jacques Derrida sur laquelle Jean-Luc Marion a également médité dans son étude « Au nom ou comment le taire » (dans *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, p. 155-195), « Comment ne pas parler. *Dénégations* », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535-595.

1. De même que la théologie (celle par exemple d'Emil Brunner) qui se préoccupe de rejeter la théologie naturelle est celle qui risque le plus d'en faire effectivement.

l'existence de Dieu[1]. C'est probablement parce qu'il est un tel (non-) lieu du silence, bien plus qu'en raison de la prétendue découverte, dans ce livre, de l'« analogie de la foi », que Barth lui accorde une si grande importance :

> L'approfondissement a consisté en cela : durant ces années, je me suis débarrassé des dernières traces de toute fondation et de toute exposition de la doctrine chrétienne en termes philosophiques c'est-à-dire anthropologiques. Le document essentiel de cet adieu n'est pas, en vérité, la brochure très lue intitulée *Non !* et dirigée contre Emil Brunner en 1934, mais plutôt le livre sur la preuve de l'existence de Dieu chez Anselme de Cantorbéry, en 1931.[2]

C'est bien du fondement de la théologie comme telle qu'il est question dans le livre sur Saint Anselme[3] : de ce qui distingue la théologie d'un discours strictement humain (philosophie), par conséquent de ce que nous avons appelé son élément mystique ou encore, si l'on veut, de la théologie *comme expérience religieuse* – de son silence. Et il ne devrait pas nous surprendre que le lieu où ce silence est envisagé le plus directement fût aussi l'un des sommets de la rationalité humaine, une *preuve* de ce qui, aujourd'hui, est pourtant considéré comme radicalement inaccessible à la preuve, l'existence de Dieu : le point le plus haut de la raison théologique coïncide parfaitement, pour Barth, avec le point le plus haut de la raison *tout court*.

1. Cela nous a été suggéré par le travail de Sigurd Baark, *Seeking the Enemy on His Own Ground* : *Problems and Proof in Dialectical Theology*, Princeton Theological Seminary, Doctoral Dissertation, 2013. L'une des ambitions principales de ce travail est de redonner toute son importance au livre de Karl Barth sur Saint Anselme, dans un cadre théorique entièrement renouvelé par rapport à celui de Hans-Urs von Balthasar. Les lignes qui suivent s'appuient sur ses travaux et ses découvertes, bien qu'elles les déploient en partie dans une autre direction.

2. Karl Barth, *How I Changed My Mind* (1938), Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1969, p. 42-43 *(« The deepening consisted in this: in these years I have had to rid myself of the last remnants of a philosophical, i.e., anthropological (in America one says "humanistic" or "naturalistic") foundation and exposition of Christian doctrine. The real document of this farewell is, in truth, not the much-read brocure Nein!, directed against Brunner in 1934, but rather the book about the evidence for God of Anselm of Canterbury which appeared in 1931.* »)

3. Il est d'ailleurs significatif que Barth reprenne la référence à Saint Anselme précisément dans le paragraphe six des prolégomènes, au moment de parler de la spécificité de la foi comme relation (KD I/1, §6, p. 228/242 sq.).

Et si cette preuve va effectivement au plus près du silence, c'est qu'elle porte sur ce « que » (*daß*) dont vit la théologie mais qu'elle ne peut, pour cette raison même, mettre en question sans se supprimer elle-même comme théologie[1]. La théologie ne reste une théologie qu'en s'en tenant à la question « comment » (*inwiefern*). Toute la difficulté tient au fait que le « que » n'est justement rien au-delà de tous les « comment » :

> Anselme n'a pas méconnu le fait que la question du *comment*, poussée au-delà d'une certaine limite, devait se transformer en la question du *que*, et faire ainsi de la théologie une athéologie[2]

Il n'existe justement pas de limite immanente à la pensée : on l'a vu, toute limite de ce genre serait, par le fait même d'être tracée, déjà dépassée en quelque manière. Le « que » ne peut donc rien être au-delà du « comment », il n'est pas une substance informe que l'on atteindrait par exhaustion de tous les modes[3] – il est sur un autre plan, et l'intérêt de la preuve d'Anselme est d'énoncer les conditions de ce changement

1. FQI, p. 24/25-26 : « Celui qui recherche la connaissance chrétienne ne met pas un seul instant en doute que les choses ne soient telles qu'il le croit ; la question qu'il se pose est seulement celle du *comment ?* Rien d'autre, et rien de plus [*Der nachchristlicher Erkenntnis Fragende fragt auf Grund der keinen Augenblick in Frage stehenden Voraussetzung, daß es so ist, wie er christlich glaubt, danach, inwiefern es so ist. Nicht anders und nach nichts sonst!*] ».

2. FQI, p. 25/26-27 (« *Anselm hat aber nicht verkannt, daß die Frage nach dem «inwiefern», über eine bestimmte Grenze hinausgetrieben, in die Frage nach dem «daß» umschlagen und also die Theologie zur Atheologie machen müßte.* »), tr. mod. (dans l'édition française, le « daß » avait été rendu par « quoi »).

3. Cette absence de limite immanente à la théologie est bien ce pourquoi il n'existe aucun discours en lui-même théologique : ici-bas, tout « il y a » peut-être transformé en « comment est-ce ? ». C'est d'ailleurs exactement ce que nous essayons de faire lorsque nous prétendons nous approprier philosophiquement la théologie de Barth, même si nous ne voulons pas trop vite évacuer ce « que », cherchant précisément à nous approprier cette différence et cette spécificité de la théologie par rapport à la philosophie, sur laquelle nous sommes toujours, cependant, en retard. Et au fond, parvenir à ressaisir philosophiquement ce dont il est question chez Barth, cet écart qu'il veut indiquer entre la philosophie et la théologie, ne pourrait être qu'une suprême trahison de Barth, en ce que sa tentative pour cerner cet écart deviendrait un enseignement philosophique. Cette trahison serait certes rendue possible (et nécessaire) par ses propres énoncés et sa propre conception du rapport entre théologie et philosophie, mais cela ne la rendrait pas moins importante. Insistons de nouveau sur le fait qu'en voulant nous approprier philosophiquement la pensée de Barth, nous jouons très exactement le rôle des magiciens de Pharaon, qui en transformant, par des moyens naturels, leurs propres bâtons en serpents, veulent retirer à l'événement toute portée révélatoire. Heureusement, il reste

de plan. En cela, il s'agit véritablement de la meilleure description de l'expérience religieuse.

Car l'enjeu de la preuve, selon Barth, n'est pas principalement d'établir l'existence de Dieu, au sens général du terme d'existence et qui convient à n'importe quelle chose, à savoir l'être non seulement dans l'intelligence, mais *en-dehors*. L'enjeu de la preuve est avant tout – et pourrait-il en être autrement ? – d'établir le *comment* de cette existence de Dieu. Or comment Dieu, *id quo majus cogitari nequit*, existe-t-il ? Comme celui qui « ne peut être conçu comme non-existant », serait-ce « hypothétiquement »[1]. Et la forme négative de cette proposition, qui fait pendant à la forme négative du nom de Dieu découvert par Anselme, « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand »[2], dit exactement ce dont il est question : non pas une preuve ontologique, c'est-à-dire une tentative pour déduire, à partir de l'essence de Dieu, son existence (ce qui nous placerait en position de juger de l'existence de Dieu), mais une nécessité noétique, celle de *penser* Dieu comme existant, ainsi que l'impossibilité de le penser comme non existant ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse. L'impossibilité, en somme, de juger de l'existence de Dieu comme on juge de l'existence de n'importe quel autre objet (par exemple : cent thalers).

Dans la preuve, l'intelligence humaine se voit ainsi imposée une limite, et celle-ci concerne précisément le *que* de l'existence de Dieu, à l'égard duquel l'être humain ne peut justement pas se positionner en spectateur. Autrement dit, *dans la preuve la pensée humaine trouve la limite nécessaire à la théologie elle-même* :

> Cela signifie, d'une façon concrète, que l'interdiction exprimée dans le nom de Dieu est entendue, reconnue et obéie, donc que l'homme laisse Dieu être Dieu dans sa pensée. Précisément dans sa pensée, précisément comme une barrière à la liberté de sa pensée ![3]

possible d'espérer que Dieu se révèle jusques et y compris dans cette falsification, qui est d'ailleurs la seule chose qu'il nous soit donné de pouvoir faire de nous-mêmes.

1. FQI, p. 127/143.

2. Il s'agit de la traduction d'Alexandre Koyré, citée par Karl Barth dans FQI, p. 66/76.

3. FQI, p. 155/172 (« *Es besteht konkret darin, daß das im Namen Gottes ausgesprochene Verbot gehört, anerkannt und befolgt wird, daß also der Mensch Gott Gott sein läßt in seinen Gedanken. Gerade in seinen Gedanken, gerade als Schranke seiner Gedanken Freiheit!* »)

Quelle est la signification de cette barrière ? Il est vrai qu'elle donne un coup d'arrêt à la pensée, en écartant la possibilité même de poser la question de l'existence. Et cependant, comme l'indique le terme même de preuve, la barrière (l'existence de Dieu comme tel dans la pensée) n'est atteinte que dans l'usage sans restriction des facultés intellectuelles : il n'y a aucun *sacrificium intellectus* sur ce plan ; l'intelligence n'a pas à se compromettre en acceptant un paralogisme, ou en fermant les yeux sur la conséquence fâcheuse d'un de ses raisonnements. Non : l'impossibilité de nier l'existence de Dieu ne peut être qu'une conséquence nécessaire du raisonnement mené honnêtement à partir du nom de Dieu. La limitation de la liberté de pensée dans la théologie ne signifie donc pas du tout une moindre *rationalité* du théologien. Il faut que la limite véritable de la pensée se donne là même où elle se manifeste comme illimitée, capable même de prouver l'existence de Dieu. C'est seulement à cette condition qu'elle peut être une limite réelle, une limite imposée par l'altérité de Dieu, et non une auto-limitation supplémentaire, qui ne ferait que paradoxalement renforcer le caractère illimité de la raison : la doctrine de Hegel et de la raison infinie donne une meilleure image de la limite que la critique kantienne.

Du coup, l'*insipiens*, celui à qui la preuve ne révèle rien, celui pour qui la théologie *n'*est *pas* une expérience religieuse, et qui ne voit dans le miracle d'Aaron qu'un tour de magie, n'est pas un imbécile, quelqu'un à qui il manquerait une case. En poursuivant le raisonnement, en posant notamment les questions posées par Gaunilo, il ne témoigne selon Barth d'aucune déficience logique. Il ne fait que continuer le débat : la définition de Dieu est-elle adéquatement choisie ? L'existence est-elle un prédicat ?

> Anselme ne nie pas ce fait. Il ne l'attribue pas non plus à une capacité intellectuelle insuffisante ou à une inconséquence malveillante de l'« insensé ». Il l'attribue uniquement au fait qu'il est insensé, et que par conséquent, en tant que tel, il pense sur un plan sur lequel on ne peut que penser faussement (sans que la cohérence interne en soit atteinte).[1]

1. FQI, p. 151/168, tr. mod. (« *Er führt sie auch nicht auf mangelnde intellektuelle Kapazität oder auf böswillige Inkonsequenz des insipiens zurück. Sondern nur darauf, daß er eben ein insipiens ist und als solcher auf der Ebene denkt, auf der man - ohne Schaden für die innere Folgerichtigkeit! - nur falsch denken kann.* »)

Quel est cet autre plan ? Tout indique qu'il s'agit précisément du « domaine ontique » sur lequel Gaunilo, le premier, a opéré une « transposition irréfléchie » de la preuve[1], malgré le choix résolu d'Anselme de se situer sur le plan noétique. Or cette différence de plan n'est pas une différence strictement théorique, mais elle engage la situation existentielle de l'homme à l'égard de Dieu :

> […] son affirmation et celle de l'« insensé » ne s'opposent pas seulement comme deux propositions contradictoire du point de vue logique, mais d'abord et avant tout comme les expressions de deux formes d'existence humaine radicalement différentes, en raison de l'attitude radicalement différente de l'homme envers Dieu.[2]

La concentration sur l'aspect noétique de la preuve va de pair avec la conscience que la connaissance théologique n'est pas une connaissance thématique, dans laquelle le sujet pourrait se hisser à la hauteur de son objet pour en délimiter les contours et statuer sur son existence. Ainsi que l'affirme également Barth, la connaissance théologique est indissociable de l'ascèse du théologien[3], parce qu'en elle il n'y va pas seulement d'une tentative de maîtrise de l'objet par le sujet, mais avant tout d'une maîtrise du sujet par l'objet. L'insensé, pour Barth, n'est pas celui qui conteste la validité de la preuve. C'est aussi celui qui l'accepte mais la considère comme une preuve « ontologique » et, ce faisant, s'établit en sujet de connaissance capable de juger de l'existence de Dieu comme de celle de n'importe quel autre objet, serait-ce pour la déclarer finalement nécessaire en vertu de sa nature propre. On pourrait même dire que *c'est dans la mesure où Descartes considère la preuve comme contraignante qu'il est insensé*, parce qu'il manque alors ce que la preuve vise d'abord à rappeler, à savoir que la véritable contrainte pour notre pensée est l'exis-

1. FQI, p. 77/88, tr. mod. (« *Etwas Verheerenderes hätte Gaunilo offenbar nicht unternehmen können als jene unbedachte Rückübersetzung der im Proslogion eingeführten neuen Formel Anselms ins Ontische.* »)

2. FQI, p. 95/107-108 (« *stehen sich sein Satz und der des insipiens freilich nicht nur als logische Gegensätze, sondern zuerst und vor allem als Exponenten zweier durch die grundverschiedene Stellung des Menschen zu Gott grundverschieden bestimmter menschlicher Existenzweisen und letztlich als Ausdrücke zweier grundverschieden lautender Urteile Gottes selbst gegenüber.* »

3. FQI, p. 31/34 : « avant de vouloir et de pouvoir répondre aux questions posées par la théologie, il faut d'abord réfléchir à la question de l'ascèse posée au théologien lui-même [*daß vor allem theologischen Antwortenwollen und -können die an den Theologen selbst gerichtete asketische Frage zu bedenken sei*]. »

tence de Dieu elle-même, et non pas notre (in)capacité à l'établir. Mais ce rappel, il ne peut pas se le donner à lui-même.

C'est pourquoi aussi la concentration de Barth sur l'aspect noétique de la preuve ne signifie pas du tout sa subjectivité, au contraire. Toutefois, elle n'est pas non plus « objective », car ce qu'elle signale c'est que le couple subjectivité/objectivité tel qu'il fonctionne habituellement dans la connaissance cesse d'être opératoire lorsqu'il est question de Dieu, dont l'*altérité* est plus radicale que toute *objectivité*[1] :

> Du *vere esse* général se détache maintenant un *vere esse* dont la vérité n'est ni simplement subjective ni simplement subjective et objective, mais, par delà cette opposition, est *a se*, fondée en elle-même.[2]

Voilà où tient l'importance de la preuve de l'existence de Dieu : elle indique très exactement le sens du dépassement de la structure corrélationniste de la pensée et de l'expérience. En tant que preuve, elle n'implique aucun renoncement à cette structure, en laquelle elle se joue entièrement : le dépassement ne s'opère pas dans le sens du mauvais mysticisme, dans une fuite hors des modalités habituelles de la connaissance, qui pour Barth ne peut signifier, en un retournement que nous avons examiné sous toutes ses formes, que l'absorption toute entière de l'objet par le sujet (vérité purement subjective). Et en même temps, elle manifeste bien une interdiction :

> *Bene intelligere* signifie : se rendre enfin compte que l'on ne peut penser sur Dieu, que l'on ne peut penser comme un spectateur de Dieu et de soi-même, que toute pensée *sur* Dieu doit commencer en pensant à Dieu.[3]

1. Rappelons ici que l'importance de l'épistémologie nietzschéenne pour Barth, et selon laquelle toute objectivité implique une certaine *perspective* sur l'objet – mais ajoutons que ce nous formulons en empruntant le vocabulaire nietzschéen de la perspective pourrait tout aussi bien se dire dans les termes de la théorie husserlienne de la perception, à partir de l'idée d'horizon intentionnel.

2. FQI, p. 129/144, tr. mod. (« *Aus dem allgemeinen vere esse hebt sich jetzt ein vere esse prägnant hervor, dessen Wahrheit weder bloß subjektiv, noch bloß subjektiv und objektiv, sondern jenseits dieses Gegensatzes a se, in sich selbst begründet ist.* »)

3. FQI, p. 155/172, tr. mod. (« *Bene intelligere heißt: endlich merken, daß man nicht über Gott hinausdenken, nicht als Gottes und sein eigener Zuschauer denken kann, daß alles Denken über Gott mit dem Denken an Gott anfangen muß.* »)

Denken an Gott, c'est-à-dire penser à Dieu, vers lui, et à son adresse, plutôt qu'à propos de lui ce qui signifie toujours au-dessus de lui, ainsi que l'allemand le suggère par la préposition *über*. La preuve rappelle que Dieu, pour le théologien, n'est pas « un "cela" ou même un "il", mais un "tu", le "tu" du Seigneur qui se tient immédiatement en face de lui »[1]. On ne peut pas plus (pas moins non plus) parler de Dieu comme d'un non-existant que l'on peut parler comme d'un absent de quelqu'un qui se trouve dans dans la pièce.

Et l'on voit bien comment la corrélation du sujet et de l'objet peut être dépassée, sans que ce dépassement implique sa pure et simple suppression : qu'un discours soit *adressé* à quelqu'un ne supprime évidemment pas la nécessité pour lui d'être cohérent et objectif. Au contraire, et ainsi que le remarque Lévinas, c'est justement ce caractère *adressé* qui rend à l'objectivité sa véritable nécessité : elle devient une obligation à l'égard d'autrui, une mise à distance des choses qui n'est pas uniquement le signe d'une perte mais la possibilité d'un don[2]. De ce point de vue, la foncière insatisfaction que porte cette objectivité et qui est due à son inévitable corrélation au sujet, devient elle-même fructueuse : le monde objectif, comme *proposition*, permet d'ouvrir la discussion[3]. Il en va de même de l'adresse à Dieu, qui n'est d'ailleurs pas dissociable de l'adresse au prochain, dans l'Église. Finalement, l'interdiction de parler *de* Dieu sans parler à Dieu, qui s'exprime dans la preuve anselmienne (reconnaissance de l'impossibilité de penser Dieu comme non-existant), c'est-à-dire l'interdiction de faire de la théologie autrement que dans la prière[4], est aussi libératrice *pour* la pensée objectivante, libérée non

1. FQI, p. 138/154 (« *daß ihr Gegenstand dem Untersuchenden nicht als ein »Es« und nicht einmal als ein »Er«, sondern als Du und zwar als das Du des Herrn unmittelbar gegenübersteht.* »)

2. Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 230 : « En désignant une chose, je la désigne à autrui. L'acte de désigner, modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui. Utiliser un signe ne se limite donc pas au fait de substituer à la relation directe avec une chose, une relation indirecte, mais permet de rendre les choses susceptibles d'être offertes, de les détacher de mon usage, de les aliéner, de les rendre extérieures. […] Thématiser, c'est offrir le monde à autrui par la parole. La "distance" à l'égard de l'objet dépasse ainsi sa signification spatiale. »

3. *Ibid.*, p. 97

4. Cette dimension de prière est précisément ce qui est perdu dans le passage à la philosophie. Mais justement, cette dimension n'est *rien* du point de vue de ce qui est thématiquement exprimé et conceptuellement déterminable. Il s'agit bien là du spéci-

pas de la corrélation elle-même, mais de ce que cette corrélation a de claustrophobique.

Il faut donc dire que le dépassement de la corrélation proposé par Barth est radical, plus radical en fait que celui proposé par Quentin Meillassoux, bien qu'il n'implique aucune suppression de cette corrélation, ou plutôt à cause de cela. Car il permet de dissocier extériorité et objectivité : retrouver un rapport avec l'extérieur ne suppose pas de fonder, contre Nietzsche, la possibilité d'une objectivité toute nue, mais devient possible au sein de la corrélation elle-même, dans la justification que lui confère son adresse à Dieu et à l'Église, son caractère de prière. La pensée de Barth oriente donc, pour parler du rapport à l'extériorité – mais ce n'est pas directement la tâche de la théologie, qui vit dans ce rapport – vers des possibilités d'un tout autre ordre que celles du « matérialisme spéculatif », qui semblent essentiellement relever d'une réactivation de celles de la métaphysique classique[1]. Et elle ne mène pas non plus vers ce que Q. Meillassoux appelle le fidéisme, à savoir l'égale légitimité de toutes les croyances dès lors qu'elles ne sont pas fondées en raison – répétons encore une fois qu'il n'y a jamais chez Barth aucun désaveu de la rationalité, ni aucune limite assignable à ses capacités. Elle mène plutôt vers des tentatives pour penser ce qui, dans la rationalité même, ne s'y réduit pas : le non dit du dit, ou encore le non empirique de l'expérience – ce qui, au sein de la structure intentionnelle de l'expérience, la déborde. Et c'est, selon ce qu'en dévoile la lecture par Barth

fique de la théologie, et en tant que tel il est logique qu'il soit irrémédiablement perdu lorsque l'on passe à la philosophie. Sauf qu'inversement, puisqu'encore une fois ce qui fait d'un discours une prière ne tient pas à ce qui en est thématiquement formulable, il suffirait que la philosophie fût pratiquée comme prière (comme prière authentique, ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de décider) pour reprendre une dimension théologique. Le passage de la théologie à la philosophie, sans perte au point de vue conceptuel, n'est pas sans perte tout court. Même, et c'est là peut-être le plus difficile à comprendre, lorsque, comme ici, ce qu'il s'agit de traduire conceptuellement n'est autre que la différence spécifique de la théologie (celle que, ainsi que nous le verrons, la théorie bergsonienne de la dimension mystique de la philosophie permet de traduire), le fait qu'elle soit une prière. Cette traduction, même éventuellement complète du point de vue thématique, reste une trahison de la théologie en tant que prière.

1. C'est de cette manière, comme une renaissance métaphysique (*metaphysical revival*) qu'est perçu plus généralement ce qui est aujourd'hui appelé le courant du « *Speculative Realism* » (renvoyant plutôt à Quentin Meillassoux) ou de l'« *Object-Oriented-Ontology* » (dont les partisans se réfèrent d'abord à Graham Harman). Voir par exemple Louis Morelle, « Speculative Realism: After Finitude, and Beyond? », tr. L. Orth et *al.*, *Speculations*, III, 2013, p. 247.

de la preuve d'Anselme, son caractère d'adresse, c'est-à-dire de relation. En quoi la pensée de Barth, il est vrai, peut-être considérée avec raison non seulement comme un point d'anticipation des pensées dites post-moderne, mais comme un outil de résistance à leur dépassement trop rapide[1].

1. Il faut ici dire un mot du rapport général de notre lecture à celle de Graham Ward dans son livre déjà plusieurs fois cité, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, *op. cit*.

Nos analyses recoupent celles de Graham Ward sur plusieurs points précis, comme l'importance accordée à la notion de dialogue pour interpréter la pensée de Barth, mais aussi à cause des rapprochements qu'il opère avec la phénoménologie et spécialement avec la philosophie de Lévinas. Nous nous trouvons également en grande sympathie avec le projet global de G. Ward, dans la mesure où il présente sa question fondamentale comme celle de la possibilité, dans le contexte néokantien qu'est celui de Barth, d'une saisie de quelque chose qui ne soit pas intrinsèque (*ibid.*, p. 20). Dans la mesure, donc, où il pose la question de l'extériorité chez Barth, et tâche à la fois de montrer la fécondité du questionnement barthien dans le cadre des débats philosophiques contemporains, et de mobiliser des concepts de la philosophie postmoderne (si la postmodernité se caractérise par une réflexion sur l'irreprésentable inhérent à la représentation, et sur l'indicible immanent à tout discours mais en excès sur lui [*ibid.*, p. 245]) pour saisir toute la pertinence de la pensée de Barth. Cependant, il nous faut marquer deux différences importantes entre notre travail et le sien. D'abord, le centre de gravité de notre questionnement n'est pas la théorie de la signification, comme chez G. Ward, mais celle de l'expérience. Or cette différence d'approche traduit une divergence sur le fond : nous ne pensons pas qu'il soit légitime, pour ce qui concerne la théologie de Barth, de distinguer la signification de l'expérience. C'est là une conséquence de ce dont nous sommes partis, à savoir l'équivalence pour Barth de la connaissance et de l'expérience, qui implique qu'il n'existe pas de signification qui ne constitue une expérience, mais également de sa critique du donné, qui implique que l'expérience est toujours déjà traversée de signification et n'est jamais saisissable dans une pureté originelle avant ou à côté de la signification. Il nous semble d'ailleurs que c'est une faiblesse de l'ouvrage de G. Ward que de chercher à établir cette distinction tranchée entre l'expérience et la signification sans véritablement y parvenir. Très souvent en effet, G. Ward est comme contraint d'aborder la question de l'expérience par sa réflexion sur la signification, mais il ne le fait jamais de front, et se trouve du coup utiliser un concept d'expérience assez mal déterminé, comme par exemple lorsqu'il parle de la théologie comme du « mime » d'une expérience (*ibid.*, p. 251). Ses motivations pour en rester à cette distinction sont toutefois instructives en elles-mêmes. Elles paraissent fondées sur la critique par Derrida de l'« empirisme » de Lévinas (*ibid.*, p. 187). Or cette critique repose elle-même sur l'idée que l'expérience dont parle Lévinas, l'expérience du visage de l'autre constitutive de toute représentation et thématisation, devrait être comprise comme une « immédiateté de contact » (*id.*) reconduisant finalement à une métaphysique de la présence. Sans poser la question de la valeur de ce jugement pour ce qui concerne Lévinas (et il explique probablement la différence terminologique entre Lévinas et Marion, en particulier le choix de ce dernier, souvent influencé par Derrida, d'utiliser l'expression de « contre-expérience » plutôt que

Mieux vaut ruser avec la corrélation, plutôt que de chercher simplement à en briser le lien. On risque sinon de se retrouver comme devant ce tableau de Magritte, *La Clef des champs* : une fenêtre en trompe-l'œil, cassée, ouvrant sur un autre trompe-l'œil, peut-être à l'infini. Le Grand Dehors est-il au-delà de tous ces trompe-l'œil (et faut-il alors déchirer le tableau pour y accéder ? mais ne se retrouverait-on pas seul devant un mur) ? Ou n'est-il pas *dans* ce dispositif en trompe-l'œil lui-même, mais en tant qu'il est plus que ce qu'il montre, ici d'abord un cri de désespoir ou de révolte, en tout cas un appel de l'artiste ? Et comment entendra-t-on cet appel, qu'est-ce qui, dans la corrélation elle-même, la dépasse et, dans l'expérience, ne se réduit pas à ce qui en est empirique et thématisable ?

Barth donne deux indications : l'humour, dont le livre sur Anselme confirme l'importance, et le couple *pulchritudo*/*delectatio*. Il oppose l'humour dont le théologien, en tant que tel, ne peut se départir, au tragique de l'insensé et de son défenseur Gaunilo, représenté par Barth « enveloppé dans l'habit sérieux de celui qui cherche la vérité avec

d'« expérience pure »), il nous semble que, dans le cas de Barth, disqualifier la question de l'expérience pour cette même raison qu'elle serait nécessairement immédiate et présentifiante, pour se concentrer sur la question de la signification, revient à trancher la question décisive avant même de la poser : tout l'enjeu est en effet, dans une théorie conjointe de l'expérience et de la signification comme celle que nous tachons d'exposer, de déterminer à quoi pourrait ressembler conceptuellement une notion d'expérience qui ne fût pas définie par l'immédiateté.

L'autre différence tient à l'esprit de la démarche de Graham Ward, et au rapport qu'elle engage entre philosophie et théologie. D'une certaine manière, la question vers laquelle nous voulons pointer chez Barth (celle de l'extériorité, et le fait qu'elle ne se joue pas dans une expérience qui serait caractérisée par l'immédiateté et la certitude et identifiable à côté des expériences ordinaires, mais plutôt au sein de l'expérience ordinaire elle-même, comme un irreprésentable structurant pour la représentation, dont la signification théologique est un cas particulier) est la même que celle vers laquelle pointe Graham Ward. Et cependant, sa manière de le faire est rigoureusement inverse à la nôtre. Il souhaite en effet montrer que la théorie barthienne de la signification trouve sa pleine intelligibilité grâce à la notion derridienne de différ*a*nce, et que par conséquent cette notion, avec la théorie de la signification qu'elle implique et qui recoupe celle de Barth, peut devenir, sans être en elle-même une théologie naturelle, l'un des éléments pour une fondation philosophique de la théologie. La thèse de Graham Ward se veut donc une thèse *théologique*, défendue à partir d'une théorie philosophique de la signification (celle de Derrida) servant de cadre pour sa lecture de Barth. Nous souhaitons, à l'inverse, poser un problème *philosophique* à partir d'une lecture de la théologie de Barth, et c'est dans le cadre de cette lecture que nous pouvons être amené à rencontrer des problèmes philosophiques formulés par la philosophie française contemporaine.

impartialité »[1], figure de celui qui *se* prend trop au sérieux justement parce qu'il n'a pas saisi où était le véritable point de sérieux, dans l'urgence de la contrainte représentée par l'interdiction de penser Dieu comme non existant. Et Barth de souligner la légèreté voire l'ironie[2] dans les réponses d'Anselme[3]. On l'a vu, l'humour – devant un texte comme devant une situation vécue – n'est rien qu'il soit possible de circonscrire objectivement et définitivement : il n'est à proprement parler nulle part, parce qu'il consiste à manifester que le sens de ce qui se joue n'est pas où *je* le mets. Il implique donc une certaine déprise, l'acceptation de son possible échec. Il vise à démasquer l'ambiguïté comme telle, et le prix en est est qu'il soit, lui aussi, victime possible de l'ambiguïté. Est-ce de l'humour ou de l'indifférence, ou du sarcasme ? De mon humour comme de celui de l'autre, je ne peux jamais être *assuré*, et c'est à cause de ce caractère ambigu qu'il peut caractériser ce que l'expérience, philosophique ou quotidienne, a de proprement religieux, la *reconnaissance*.

Quant à la beauté, et à la joie qu'elle procure[4], Barth lui donne une grande importance à l'ouverture de son livre, sans toutefois développer

1. FQI, p. 86/98, tr. mod. (« *Frei von dieser doppelten Nötigung hat er Zeit und Muße genug, sich, in das ernste Gewand des unparteeischen Wahreitsforschers.* »)

2. Notamment FQI, p. 109/123.

3. FQI, p. 63/71, tr. mod. : « Peut-être la théologie était-elle pour Anselme, de même que la prédication, un acte par lequel le Christ est annoncé, acte dont la condition première et dernière doit être la confiance dans cette raison objective éclairée et éclairante […] ; acte dans lequel on doit cette fois passer à l'ordre du jour sur le tragique *Non credo* de l'auditeur, avec un humour qui n'est pas seulement permis, mais commandé [*Vielleicht war die Theologie für Anselm so gut wie die Predigt ein Akt der Verkündigung Christi, bei der das Zutrauen zu jener erleuchteten und erleuchtenden objektiven ratio die erste und letzte Voraussetzung des Verkündigers zu sein hat, […] bei der man also über das tragische Non credo des Hörers mit einem in diesem Fall nicht nur erlaubten, sondern geradezu gebotenen Humor zur Tagesordnung überzugehen hat*] ».

4. FQI, p. 13-4/13-4, tr. mod. « La *ratio*, que l'*intelligens* cherche et trouve, n'a pas seulement pour caractère l'*utilitas* (ici Anselme doit avoir pensé à la démonstration polémique), mais aussi la ***pulchritudo*** [beauté]. […] Le désespoir avec lequel il doit avoir recherché cet *unum argumentum* dans l'introduction au *Proslogion* ne doit pas être pris moins au sérieux parce qu'en dehors de son attitude polémique nécessaire, il se réservait la liberté d'adopter encore d'autres attitudes et d'apprécier aussi l'esthétique de la connaissance théologique : voilà ce qu'on doit être capable de saisir, si l'on veut bien comprendre la pensée d'Anselme […], et l'on ne doit pas se dérober à cette question préalable : que signifie le mot prouver, s'il désigne l'effet de la même action qui peut conduire simplement aussi à la *delectatio* ? [*Der ratio die der intelligens sucht und findet, eignet ja als solcher nicht nur utilitas (dabei mag Anselm an das polemische Beweisen gedacht haben), sondern auch* ***pulchritudo****. […] Und es dürfte eine erste Probe auf das*

ce point. Elle fait pour lui partie intégrante du *probare* d'Anselme, du discours théologique, c'est-à-dire de la connaissance philosophique considérée comme expérience religieuse. Il va jusqu'à envisager une « esthétique de la connaissance théologique [*Ästhetik des theologischen Erkenntnis*] » au sens d'une réflexion sur la beauté de la théologie et sa capacité à produire la joie. Et bien que Barth emploie le terme d'esthétique, il est peu probable qu'il ait en vue une science constituée ou à constituer, qui tiendrait sa place dans le système des sciences et devrait rendre compte thématiquement de ce double aspect de la théologie. Car l'esthétique de la connaissance théologique désigne bien plutôt ce qui, dans cette connaissance, ne relève pas du connaître thématique, sans être pour autant strictement subjectif[1]. La beauté n'est-elle pas, par excellence, ce qui s'impose, sans qu'on puisse la thématiser objectivement ? Inversement, la joie ne nous est-elle pas le plus intime, que pourtant nous ne maîtrisons pas ? Le couple *pulchritudo*/*delectatio* pourrait être un candidat pour ce qui vient après la dyade infernale objectif/subjectif, ou plutôt, comme on l'a vu, qui peut de l'intérieur en réorienter le sens, en soulignant ce qui en reste intotalisable[2].

Pourquoi retenir ces deux caractéristiques, humour et beauté ? C'est qu'elles indiquent les deux aspects complémentaires de l'expérience reli-

Verständnis des Anselm sein, ob man in der Lage ist, zu verstehen, das die Verzweilung, mit der er im Proömium des Proslogion nach Jenem unun argumentum gesucht zu haben erklärt, darum nicht weniger ernst gewesen zu sein braucht, weil er außer der freilich unentbehrlichen Kampfhaltung des theologischen Arbeiters auch noch die Freiheit zu anderen Haltungen und offenbar für die Ästhetik des tehologischen Erkenntnis Einiges übrig hätte. […] Und darf der Vorfrage nicht ausweichen, was wohl Beweisen heißen möchte, wenn est die Wirkung desselben Tuns ist, das außerdem auch einfach zu delectatio führen kann?] »

1. Il est tout à fait significatif que dans la Doctrine de Dieu, en rappelant les remarques d'Anselme sur la beauté de la théologie, Barth signale en même temps leur brièveté, et l'impossibilité pour la théologie de prendre pour thème explicite sa propre beauté. Voir KD II/1**, §31, p. 412-413/740-741.

2. Nous empruntons le terme et la notion d'intotalisable à Philippe Grosos. Voir notamment Philippe Grosos, *Phénoménologie de l'intotalisable*, Paris, Cerf, 2013. L'intotalisable désigne ce qui de la phénoménalité résiste à la visée intentionnelle, et dont le sens, par conséquent, est indécidable. Plutôt que le terme d'humour, P. Grosos utilise plus volontiers celui d'ironie, qu'il distingue soigneusement du procédé rhétorique du même nom pour l'appliquer, comme nous l'humour, à la réalité elle-même (voir Philippe Grosos, *L'Ironie du réel à la lumière du romantisme allemand*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009), mais également du cynisme. Nous gardons le terme d'humour pour désigner la même chose, parce que c'est ainsi que nous le trouvons chez Barth.

gieuse, à partir ou vers lesquels il y a à la penser, comme expérience pure. L'humour vise à manifester comme telle l'ambiguïté de l'expérience religieuse, mais il risque toujours de sombrer dans le détachement ironique. En délivrant le sujet du poids du sens, il pourrait sembler un droit au retrait. Et c'est la beauté, avec la joie qu'elle procure, qui *l'attache* à cette expérience, en le faisant soupçonner qu'elle pourrait bien être enfin celle qu'il cherche.

Ce qui se joue dans l'expérience religieuse et son humour joyeux, c'est donc le découplage des notions d'expérience et de certitude, parce qu'il y a, dès lors que l'on cherche dans l'expérience plus que ce que l'on y met, une opacité essentielle, tenant à sa structure corrélationnelle, et qui nous laisse nécessairement insatisfaits, parce que l'objectité qu'elle présente n'est jamais assez objective. Il se peut que le sens de ce qui me constitue intimement doive donc me rester opaque. Cette opacité signifie-t-elle que cela soit moins éprouvé ? Cela oblige plutôt à trouver un langage qui assume l'ambiguïté par son humour et la magnifie par sa beauté – langage théologique, mais qui ne fait pas l'économie des concepts, et qui par conséquent engage à penser.

TRANSITION

Mais Pharaon appela des sages et des enchanteurs ; et les magiciens d'Égypte, eux aussi, en firent autant par leurs enchantements

(*Exode*, 7, 11)

Pour autant que l'on puisse en juger, Barth n'a jamais éprouvé d'intérêt pour la philosophie de Bergson. Il en a entendu parler, comme tous les savants de l'époque, et s'y est trouvé directement confronté à deux reprises au moins : en 1918 lors de la conférence de Robert Lejeune à Aarau pendant la *Christliche Studenten-Konferenz*[1], puis à travers Emil Brunner dans les années 1920. Mais il n'a jamais jugé nécessaire de le mentionner directement dans ses travaux avant la parution du troisième volume de la *Kirchliche Dogmatik*. Encore cette mention témoigne-t-elle plutôt de la continuité de son désintérêt, puisqu'elle paraît bien trahir que l'information de Barth sur Bergson en 1950 est restée la même que dans les années 1920, malgré la publication du dernier livre de Bergson consacré aux questions morales et religieuses[2].

On trouve cependant plusieurs allusions à Bergson dans les travaux dogmatiques de Barth au cours des années 1920, notamment via la notion d'« élan vital », mobilisée à plusieurs reprises, pour chaque fois être immédiatement disqualifiée, sinon en elle-même, du moins comme fondement possible d'une théologie naturelle[3]. Cela n'implique pas néces-

1. L'allusion qu'il en fait à Thurneysen est l'occasion pour Barth d'exprimer ironiquement son irritation devant l'engouement pour Bergson, qui aurait mieux compris la création que… Moïse ! (« *der die Schöpfung noch viel tiefer verstanden [habe] als Mose* »). Voir GA V.3, lettre à Thurneysen du 11.07.1918, p. 285.

2. Voir KD III, 4**, §55, p. 3/369 : « *Henri Bergson könnte nach seinem Ansatz hieher gehören, gehört aber darum nicht hieher, weil seine Naturphilosophie in keiner Ethik zur Darstellung gekommen ist.* » Cette affirmation selon laquelle la philosophie de la nature de Bergson n'aurait jamais été exposée dans une éthique est assez surprenante et, si elle n'est pas tout à fait indéfendable y compris pour un lecteur des *Deux Sources*, elle est en tout cas contre-intuitive. Tout porte plutôt à croire que Barth ne cherche pas là à défendre une thèse sur *Les Deux Sources*, et tout simplement qu'il n'a pas été informé de sa publication, ou qu'il l'a oubliée.

3. Voir notamment CD, §17, p. 389 : « *Gott als der Urgrund unseres eigenen élan vital ist auf keinen Fall Gott* ». Voir aussi UcR I, §7, p. 220 et UcR II, §17, p. 289.

sairement que Barth ait lu *L'Évolution créatrice*, ni qu'il ait cherché à engager une véritable discussion sur la question d'une possible théologie naturelle bergsonienne[1]. Utilisant l'expression d'élan vital, il vise d'ailleurs moins Bergson que ses propres collègues bergsoniens et toute tentative, comme peut-être celles de Lejeune et Brunner[2], qui tendrait à lier trop intimement la théologie à une anthropologie déterminée. On sait aussi combien Barth n'aime pas les modes, et il est vrai que l'élan vital fut sans nul doute une notion à la mode[3]. Cela explique aussi son irritation envers elle, bien plus que ce qu'elle recouvre effectivement chez Bergson.

A côté, cependant, de ces allusions superficielles, il en est une plus profonde, et qui pourrait orienter notre questionnement, maintenant que nous cherchons à reprendre le problème posé par la notion d'expérience religieuse chez Barth, mais par un autre bout, pour tâcher de le formuler philosophiquement avec la plus grande précision. En juillet 1918[4], dans une période au cours de laquelle Barth est en constante mutation intellectuelle, il utilise, pour clarifier sa propre position, le nom de Bergson :

> Et il nous est aussi devenu clair que nous appartenons tous les deux au camp idéaliste, contre Bergson et ses camarades. Où passe exactement l'opposition ? J'entends sans cesse l'invitation à élaborer un bel

1. Il aurait pu, cependant, y avoir matière à un tel débat, car il est vrai qu'une certaine page de *L'Évolution créatrice* définit Dieu comme la source des élans vitaux.

2. Après s'être intéressé au philosophe pendant sa thèse de doctorat soutenue en 1912, Brunner rédige en 1915 une thèse d'habilitation pour la Faculté de théologie de Zürich intitulée « La signification de Henri Bergson pour la philosophie de la religion [*Die Bedeutung H. Bergsons für die Religionsphilosophie*] » (tapuscrit de 87 pages), qui n'aboutit pas en raison de l'opposition de la faculté de Zurich. Son biographe voit la cause de cette opposition notamment dans la trop forte adhésion de Brunner à la philosophie de Bergson, qui lui aurait fait manquer tout à fait de recul critique. Voir Frank Jehle, *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrundert*, Zürich, TVZ, 2006, p. 62-67. Certains éléments de cet embryon de livre seront repris dans la thèse d'habilitation effectivement publiée en 1921 : *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, tout spécialement la critique de l'intellectualisme. Barth était au fait de cet intérêt de Brunner pour Bergson, puisqu'il mentionne explicitement le philosophe français, à côté de Kant, comme celui auprès duquel Brunner aurait « jeté l'ancre ». Lui refuse évidemment, comme on l'a vu, toute philosophie auprès de laquelle se fixer. Voir GA V. 33, lettre 47 à E. Brunner, 13.3.1925, p. 214.

3. Sur ce point, voir par exemple François Azouvi, *La Gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007, chap. 6-7, p. 131-234.

4. Au début d'une période d'étroite discussion avec son frère Heinrich, qui le convaincra de la fécondité du néo-kantisme pour la théologie et ne sera pas sans influence sur sa décision, en 1920, de refondre son commentaire de *L'Épître aux Romains*.

> édifice conceptuel, mais à vrai dire cela n'a jamais été, jusqu'à présent, notre « tâche». Cela devrait-il le devenir ? Et sinon, quelle est exactement notre « tâche » ?[1]

Certes, pas plus ici qu'ailleurs, le nom de Bergson ne renvoie à une doctrine déterminée. Il a plutôt fonction d'étiquette pour désigner un large courant de pensée, qui n'est d'ailleurs pas autrement caractérisé que par opposition à un autre courant, celui des « idéalistes ». Et pourtant cette allusion n'est pas sans intérêt. Elle confirme d'abord ce que nous indiquions de la défiance de Barth à l'égard de la construction conceptuelle (*Begriffsbildung*) entreprise pour elle-même, et marque l'ancienneté de cette méfiance. Elle témoigne aussi de sa recherche d'une troisième voie, entre un idéalisme entendu comme pur travail d'analyse et de construction conceptuelle, et un autre pôle, encore indéterminé, désigné par le nom de Bergson. Que faut-il entendre par là ? Quel est cet autre pôle dont Barth cherche à se distancier aussi bien que d'un idéalisme trop sec ? A quoi faut-il opposer l'« idée » ? au « destin » ? à la « réalité » ? ou encore à l'« expérience »[2] ? La question n'admet pas de réponse historiquement exacte. Toutefois, il est possible de dessiner, sur un plan conceptuel, à partir de l'association que Barth opère dans son texte entre la notion de *Bildung* et celle d'idéalisme (quoique pour se démarquer de la *Begriffsbildung*), une opposition théorique entre un idéalisme qui serait du côté du *construit*, et les doctrines philosophiques qui se réclameraient du *donné*. Voilà qui nous rapproche du Bergson historique, dont le point de départ de l'œuvre n'est autre, effectivement, qu'un *Essai sur les* données *immédiates de la conscience*[3]. Voilà qui indique également l'angle à partir duquel envisager la philosophie de Bergson dans le cadre de notre projet.

1. Karl Barth à Eduard Thurneysen, 23 juillet 1918, GA V.3, p. 287 (« *Und daß wir gegenüber Bergson und Genossen mit den Idealisten zusammengehören, das ist uns auch deutlich geworden. Wo steckt eigentlich der Gegensatz? Ich höre nur immer die Einladung zur richtigen Begriffsbildung, und das ist nun allerdings bisher unser »Arbeit« nicht gewesen. Müßte sie es werden? Und wenn nicht, an was »arbeiten« wir eigentlich?* »)

2. Nous faisons référence ici à la conférence « Schicksal und Idee » (1929), sur laquelle nous nous sommes attardé ci-dessus. L'opposition qui fera l'objet de cette conférence, tout comme la conscience de l'impossibilité théologique de s'en tenir à elle, sont ici préfigurées.

3. Le titre allemand est toutefois bien différent, reprenant celui de la version anglaise : *Zeit und Freiheit* (*Time and Free Will*).

Nous sommes en effet arrivés à la conclusion qu'au cœur du problème philosophique de l'expérience tel qu'il se manifeste dans la conception barthienne de l'expérience religieuse, tient justement cette question du donné (pôle objectif) et du construit (pôle subjectif), et du caractère inéluctable, dès lors que l'on accepte cette structuration de l'expérience en deux pôles, d'une espèce de résorption du donné dans le construit, de l'objectif dans le subjectif, comme s'il ne pouvait y avoir de véritable donné qui fût en même temps objectif. Nous espérons avoir montré que Barth ne s'en tient pas au constat de cette double contrainte (la nécessité de penser un *donné*, et l'impossibilité de le penser comme *objectivement* donné) mais la déploie au maximum à certains points de son œuvre, qui témoigne d'un effort constant pour la dépasser, quoique ce dépassement n'en constitue pas la visée propre. L'une des marques de cet effort, qui nous a orienté vers la question du dépassement de la notion de sujet, est le refus par Barth de trancher nettement et définitivement en faveur de l'idéalisme sans le réinventer – c'est d'ailleurs ce que selon lui peut et doit faire tout travail philosophique, consubstantiel au travail théologique, dans la mesure où il doit se jouer dans cette antinomie du réalisme et de l'idéalisme, à la subsistance de laquelle il ne peut toutefois pas se résigner[1].

Dans la lettre que nous venons de citer, Barth renvoie Bergson dos à dos avec les idéalistes, parmi lesquels il se range non pas pour rester dans l'opposition, mais justement pour la dépasser en repensant l'idéalisme (« Quelle est exactement notre "tâche" ? »). Notre hypothèse est que la philosophie de Bergson offre également, côté réaliste, des ressources considérables pour dépasser cette opposition, et par conséquent approfondir le traitement du problème de l'expérience tel que nous l'avons posé avec Barth.

Pour que cette hypothèse fût vérifiée, il faudrait non seulement, comme cela semble facile à accepter, que Bergson pût effectivement être catégorisé parmi les philosophes du donné, c'est-à-dire qu'il tendît, au contraire de Barth, à placer du côté du donné plutôt que du construit le centre de gravité de la notion d'expérience, mais aussi que sa philosophie du donné permît, comme celle de Barth mais depuis l'autre bord, de pointer vers un dépassement de l'opposition du donné et du construit dans la notion d'expérience. Il faudrait que l'expression « philosophie du donné » appliquée à Bergson enveloppât une complexité telle qu'elle

1. SI, p. 346.

finît elle aussi par « inclure dialectiquement son opposé », de telle sorte que l'approfondissement et la plus complète exposition du problème de l'expérience tel que nous l'avons déterminé jusque là avec Barth pût tenir dans le désenchevêtrement de cette complexité et l'exposition de cette dialectique. Nous nous proposons désormais ce désenchevêtrement comme tâche. Il implique de *serrer au plus près l'élaboration de la notion bergsonienne d'expérience, spécialement dans son rapport avec l'idée de donné*. La philosophie de Bergson serait alors envisagée comme le pendant, côté réaliste, de l'idéalisme de Barth. Non pas dans une opposition statique, où chacun tiendrait sur ses positions et où il faudrait choisir entre l'un ou autre, mais dans une explicitation dynamique des difficultés de l'un par l'autre, chacun renvoyant à l'autre dans sa marche pour complexifier sa propre position afin d'y inclure celle de l'adversaire.

Au bout du compte, le passage de Barth à Bergson a tout d'un simple changement de point de vue sur un unique problème. Philosophiquement, c'est-à-dire du seul point de vue que nous puissions prendre (celui de Pharaon), c'est tout ce que nous pouvons en dire. S'agit-il aussi d'un passage de la théologie à la philosophie ? On a vu toute l'équivoque d'une telle question, à laquelle on ne peut que répondre oui et non. Et d'abord : non, parce que notre lecture de Karl Barth était déjà de part en part philosophique. C'était déjà du point de vue de Pharaon que nous regardions le serpent d'Aaron, qui d'ailleurs ne cessait de nous filer entre les mains – le passage à la considération des textes de Bergson ne saurait donc impliquer pour nous aucune rupture méthodologique décisive ; il s'agit seulement d'améliorer l'enchantement, de parfaire encore l'imitation. Mais oui, cependant, parce que l'intention théologique de Barth n'était évidemment pas sans produire certains effets que nous avions dit stylistiques sur son discours : choix du vocabulaire, des références, désintérêt affiché pour l'explicitation détaillée des conséquences de ses choix conceptuels, entre autres. L'appropriation philosophique de Barth impliquait donc de notre part un travail de reformulation de ses thèses, et parfois d'explicitation de leurs enjeux philosophiques, en fixant peut-être davantage qu'il ne le fait lui-même son vocabulaire, pour en mieux dégager les articulations strictement conceptuelles, ainsi qu'en les réinscrivant plus explicitement dans le cadre des débats philosophiques autour des notions qu'il utilise. Dans la mesure où l'intention de Bergson, elle, est strictement philosophique, ce travail de reformulation devient inutile : en tant que philosophe, en effet, Bergson prend lui-même soin de déterminer au maximum les articulations conceptuelles de ses

thèses. C'est justement en cela qu'il doit permettre de parfaire l'imitation magique du miracle c'est-à-dire la reformulation philosophique de la théologie barthienne et de sa pointe avancée pour ce qui nous concerne : sa compréhension de la dimension mystique de la théologie – l'expérience religieuse à laquelle elle fait accéder.

Et en même temps, si notre hypothèse quant au rapport de la théologie à la philosophie a un sens, il est que le passage par la lecture philosophique de la théologie de Barth aura dû nous rendre attentif à un problème philosophique sinon indiscernable, du moins plus difficilement discernable à la seule lecture de Bergson. C'est bien le miracle qui pousse les magiciens au prodige. Par conséquent, il ne saurait être question pour nous de simplement suivre le fil des textes bergsoniens pour en restituer l'argumentation la plus explicite. Afin de traiter le problème de l'expérience tel qu'il est apparu grâce à notre chemin dans l'œuvre de Barth, nous serons amené à parfois faire subir une torsion aux textes de Bergson eux-mêmes, non pas, espérons-le, pour les lire à contre-fil, mais pour tâcher d'en extraire plus que ce qu'ils ne semblent à première vue pouvoir donner.

Comment cela se manifestera-t-il ?

De manière générale, nous lirons l'ensemble de l'œuvre à l'aune d'un concept, celui d'expérience, qui, bien qu'il soit souvent mobilisé et constitue le cœur de la méthodologie bergsonienne, est assez peu thématisé pour lui-même. Bergson n'a jamais écrit sur l'expérience *en général*, et cela non par inconséquence, mais parce qu'il a chaque fois tâché, dans ses livres, d'isoler *une* expérience susceptible de résoudre le problème qu'il se posait. Autrement dit : il n'a pas d'abord élaboré une épistémologie générale de l'expérience, pour ensuite l'appliquer à différents domaines d'investigation. Tout au contraire, confronté à certains problèmes, il a cherché à les résoudre en isolant ce qui relevait de l'expérience pure et ce qui n'était que de l'ordre du construit, et qu'il fallait tâcher d'évacuer pour laisser parler la chose même. C'est pourquoi s'engager dans une lecture de Bergson dans la perspective d'un examen de la notion d'expérience implique nécessairement de prendre une certaine distance par rapport à l'intention première et explicite des différents textes, et de les investir pour ainsi dire de biais. Ce n'est pourtant pas trahir la philosophie de Bergson dans la mesure où, plutôt que de substituer à l'étude concrète des problèmes une épistémologie abstraite de l'expérience que nous constituerions tout d'un bloc, nous voulons reconstruire le concept d'expérience en suivant au plus près ses différents

usages dans les textes de Bergson, et notamment en ne négligeant pas les bifurcations, voire les demi-tours, qui s'opèrent d'un livre à l'autre, pour saisir dynamiquement le problème de l'expérience tel qu'il est plusieurs fois reconfiguré au contact des problèmes rencontrés et des expériences concrètes prises en vue par Bergson, jusqu'aux *Deux Sources*.

Ce qui vaut pour l'ensemble de notre parcours bergsonien vaut a fortiori pour *Les Deux Sources*, car le lecteur pourrait s'attendre à ce qu'arrivé là, nous suivions simplement les pas de Bergson, en reprenant sa présentation de l'expérience religieuse dans sa dualité, et d'abord le contraste entre expérience mystique et religion statique, dans toutes ses dimensions et notamment par ses conséquences éthiques. Nous le ferons en partie, mais nous ne reprendrons pas l'ensemble du dispositif : nous n'envisagerons notamment pas le détail de la description par Bergson du processus de transformation de l'âme humaine en âme mystique ; nous ne nous attarderons pas sur la manière dont Bergson décrit celui qu'il considère comme le mystique complet, le Christ des Évangiles, ni ne nous emploierons à reconstruire une christologie bergsonienne[1] ; et enfin nous ne développerons pas les implications pratiques de l'irruption de la mystique évangélique dans le monde, en particulier sur la découverte du critère du clos et de l'ouvert.

Ce choix pourrait troubler : dans une étude consacrée à l'expérience religieuse, nous n'examinerions pas dans toutes ses dimensions ce qui constitue pour Bergson sa fine pointe, la mystique ? En réalité, et quoique les raisons définitives n'en apparaîtront tout à fait clairement qu'au cours du travail lui-même, il découle tout naturellement de l'angle que la lecture de Barth a fait prendre à notre recherche. Celle-ci ne saurait concerner l'expérience religieuse au sens d'un certain domaine de l'expérience, de certains phénomènes circonscrits dont il s'agirait de faire la théorie ou, comme Bergson est tenté parfois de le faire, qu'il s'agirait de prendre comme points de départs assurés pour bâtir une métaphysique ou une éthique. Ce ne peut être cet aspect de l'œuvre de Bergson – qui souvent tomberait sous le coup des objections adressées par Barth au libéralisme dans son versant positiviste (Herrmann)[2] – qui

1. Ce que par ailleurs nous avons fait à deux reprises, dans notre ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie* (Paris, PUF, 2011), mais également dans notre article « La foi change-t-elle l'histoire ? Bergson et Péguy devant les sciences historiques du Christ », *L'Amitié Charles Péguy*, vol. 32, n° 126, p. 205-218.

2. Nous pensons ici en particulier à ce que nous avons appelé le docétisme de Bergson (*Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, p. 160-1) – et Barth souligne que

nous intéresse au premier chef, quel que soit son intérêt propre et bien qu'il témoigne lui aussi, en un certain sens qui là encore ne deviendra tout à fait compréhensible qu'à la fin de ce travail, *en tant que construction philosophique*, de l'expérience pure à l'origine de la philosophie de Bergson en 1932.

L'enjeu n'est pas de décrire exhaustivement la conception bergsonienne de l'expérience mystique comme phénomène historique, moral ou psychologique. Il est plutôt de déterminer comment l'irruption de la mystique dans l'œuvre de Bergson, et le point central par lequel elle y pénètre (la théorie de l'émotion créatrice) altère sa conception de l'expérience – et non seulement sa conception de l'expérience, mais en même temps son expérience philosophique elle-même, nous le verrons – tout en la réalisant plus pleinement qu'elle ne l'avait été dans aucune de ses œuvre antérieures. Car c'est là, à ce point d'entrée de la mystique en philosophie, que s'opère finalement chez Bergson le dépassement de l'équivoque de l'expérience, si bien que ce point d'ouverture de la philosophie à la mystique est aussi le point où se clôt la reprise philosophique de la théologie de Barth. Il n'est donc pas besoin de préciser que si, pour toutes les raisons que nous venons de donner, nous n'en proposons pas de lecture exhaustive, l'ensemble de notre lecture de Bergson est orientée par *Les Deux Sources* : sans la solution originale qu'elles offrent au problème de l'expérience pure, nous ne pourrions le poser comme nous le ferons, et notamment à partir de la tension qui se joue dès l'*Essai* entre l'immédiateté de l'expérience et son caractère personnel, identifiable en fait seulement a posteriori, à partir de la lecture des *Deux Sources*.

Avant d'entrer dans l'étude proprement dite, ajoutons quand même tout de suite que malgré cet effet de décalage par rapport aux textes que notre méthode peut produire, ce n'est pas pour autant que nous les utiliserons uniquement à nos propres fins, et au prix de toutes les manipulations. Il s'agira plutôt, en nous éloignant parfois de la lettre des écrits de Bergson, d'en percer le dynamisme interne, et très précisément d'en exhumer un point de retournement, quelque part entre 1907 et 1932. Or ce point de retournement, dont nous verrons qu'il est aussi un point d'ouverture, ne se laisse pas voir au premier abord. Il est recouvert, et

le docétisme est caractéristique du libéralisme (voir KD I/1**, §11, p. 101/422). Nous pensons également à l'opposition, dont nous avons relevé le caractère quelque peu sommaire, entre révélation « qui a une date » et révélation tout court.

recouvert non par hasard mais à cause de ce que nous appellerons l'*entrouverture* de la philosophie, en vertu de laquelle la philosophie ne vit qu'à refermer ce qui s'ouvre en elle, et qui justifie par conséquent, pour qui veut saisir ce point d'ouverture et de retournement, un détour, en l'occurrence par la pensée de Barth, pour poser un problème extérieur au bergsonisme mais qui seul peut rendre attentif à ce qu'il a de plus intérieur.

HENRI BERGSON
VERS L'EXPÉRIENCE PURE

La mystique m'est aussi fermée que la musique

(Sigmund Freud à Romain Rolland,
20 juillet 1929)

I

LE DONNÉ ET LE CONSTRUIT : BERGSON POSITIVISTE ?

1 – La métaphysique positive

Commentant l'allusion de Barth à Bergson en 1918, Clifford Anderson l'interprète dans le cadre de la lutte du théologien contre le « positivisme », et caractérise Bergson comme « un philosophe vaguement associé à l'école française du positivisme »[1]. L'association n'est pas si vague : bien que Bergson ne se dise jamais positiviste et que, pour plusieurs raisons sur lesquelles nous reviendrons, il se distancie explicitement du mouvement positiviste plus ou moins constitué, il revendique d'établir la métaphysique en « science positive »[2] :

> Si cette signification de la vie peut être déterminée empiriquement d'une manière de plus en plus exacte et complète, une métaphysique *positive*, c'est-à-dire incontestée et susceptible d'un progrès rectiligne et indéfini, est possible. […] Si c'est par une construction, toujours fragile par quelque côté, que nous nous élevons à la pensée en soi, à la matière en soi, au contraire la relation et surtout l'écart de ces termes entre eux sont ou peuvent devenir des faits présentables à l'observation. Une métaphysique qui commencerait par se mouler sur le contour de ces faits offrirait donc bien les caractères d'une science incontestée.[3]

Comment comprendre exactement l'expression de « métaphysique positive » ? Elle n'est pas de Bergson, mais semble avoir circulé en France

1. Clifford B. Anderson, *The Crisis…*, *op. cit.*, p. 382.

2. Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique » (désormais IM), dans *La Pensée et le Mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009 (désormais PM), p. 216.

3. Henri Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive, Discussion à la société française de philosophie », 2 mai 1901, dans *Mélanges*, Paris, PUF, 1972 (désormais M), p. 464 / EP, p. 232.

dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, au moins à partir de 1853 où elle apparaît dans le titre du livre d'Étienne Vacherot, *La Métaphysique et la science ou Principes de métaphysique positive*[1]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la signification n'en est pas très étroitement fixée, puisqu'elle peut être revendiquée à la fois par Étienne Vacherot pour défendre une conception de la métaphysique qu'il dit proche de celle de l'idéalisme allemand[2], et par Edmond Domet de Vorges dont l'ambition est de « nettoyer » et d' « habiller à la moderne » la métaphysique scolastique pour mieux la restaurer comme science[3]. Il y bien quand même une dimension commune à ces deux usages de la notion de « métaphysique positive » : leur rapport polémique avec le positivisme. Elle est d'ailleurs lisible immédiatement dans la formation de l'expression, qui renvoie de façon transparente au titre de l'œuvre majeure d'Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*. Sauf qu'évidemment, la substitution au terme « philosophie » de son presque synonyme dans le langage courant, « métaphysique », fait opérer un tournant radicalement anticomtien. Car le métaphysique et le positif ne sont pas seulement, pour Auguste Comte, des pôles incompatibles, mais ils sont antinomiques, sinon en fait du moins en droit. Ils correspondent à deux états différents du développement de l'intelligence humaine, dont l'un (le positif) est destiné à supplanter l'autre (le métaphysique), et dont Comte décrit les rapports dans les termes d'une lutte acharnée[4]. L'expression de métaphysique positive sonne donc à la fois comme une reconnaissance de l'affirmation centrale du positivisme, celle de la supériorité de l'état positif de

1. Étienne Vacherot, *La Métaphysique et la science ou Principes de métaphysique positive*, Paris, F. Chamerot, 1858 (3 tomes).

2. *Ibid*., p. xxxiii : « Les amants jaloux de la philosophie française trouveront peut-être ma critique trop sympathique à la philosophie allemande, et regretteront que mes conclusions s'en rapprochent autant. […] Il y a plus : c'est que je n'ai compris quelque chose aux obscures formules de Schelling et de Hegel qu'après être parvenu moi-même, par une analyse et une critique toutes françaises, aux grands principes et aux vues profondes de cette école ».

3. Edmond Domet de Vorges, *Essai de métaphysique positive*, Paris, Librairie académique, 1883, p. 340 : « Elle existe donc la métaphysique, la science de l'être en tant qu'être ; elle existe, elle a ses principes, ses méthodes, ses traditions. Nous l'avons retrouvée sous les décombres ; il ne s'agit que de la nettoyer et de l'habiller à la moderne. »

4. Voir par exemple Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830), Paris, Borrani et Droz, 1852, p. 31, à propos de la trop grande spécialisation des scientifiques : « Ne nous dissimulons pas que c'est là essentiellement le côté faible par lequel les partisans de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique peuvent encore attaquer avec quelque espoir de succès les partisans de la philosophie positive ».

la connaissance, et comme un refus de sa conséquence immédiate dans l'esprit de Comte, à savoir la péremption définitive de la métaphysique et la nécessité d'en abandonner tous les reliquats[1]. Elle semble devoir dans un premier temps nous orienter, pour comprendre ce que signifie l'expérience et son lien avec le donné chez Bergson, vers le rapport du philosophe avec le positivisme, sur lequel il nous faut donc un moment nous arrêter.

C'est un double mouvement comparable d'attraction et de répulsion à l'égard du positivisme qui sous-tend la reprise par Bergson de l'expression « métaphysique positive » pour caractériser sa propre ambition. Indéniablement, il penche durant ses premières années en philosophie vers une certaine forme de positivisme. Cela n'en fait pas pour autant un disciple d'Auguste Comte. Dès le début, le positivisme n'est pas un mouvement entièrement unifié, mais il se diversifie rapidement et ne se réduit pas au comtisme historique :

> Auguste Comte, s'il revenait la visiter [l'école de philosophie positive], ne la reconnaîtrait plus ; en la retrouvant occupée de recherches dont il n'avait guère le goût, il lui arriverait sans doute de dire d'elle ce que la tradition met dans la bouche de Socrate, à propos des théories de Platon : Que de choses ce jeune homme me fait dire, auxquelles je n'ai jamais pensé ! C'est maintenant une école de critique universelle, qui a sa psychologie, sa logique, sa philosophie des sciences, sa philosophie de l'histoire, sa philosophie des arts, même sa philosophie religieuse et sa philosophie métaphysique, en ce sens qu'elle fait leur part à la théologie et à la métaphysique, sinon comme vérité, du moins comme pensée et comme sentiment[2].

Le positivisme est en fait moins une école au sens strict qu'un réseau d'influences, une communauté d'adversaires (le criticisme, l'idéalisme, le spiritualisme) et un intérêt partagé pour les sciences. C'est pourquoi l'on peut bien dire Bergson positiviste durant sa formation, sans avoir à penser qu'Auguste Comte ait jamais constitué pour lui la référence de premier plan.

1. Voir chez Étienne Vacherot, *op. cit.*, t. 3, p. 169-190 pour l'exposé de la philosophie positive, puis p. 191-207 pour la critique de la critique de la métaphysique. Chez Edmond Domet de Vorges (*op. cit.*, p. 427), ce n'est pas seulement la métaphysique qui est réhabilitée mais également la théologie, correspondant au premier des trois temps qui rythment selon Comte le développement de l'esprit humain.

2. Étienne Vacherot, *op. cit.*, p. 191.

D'où vient alors son positivisme ? D'un côté, de la branche anglaise de la philosophie positive, représentée par John Stuart Mill et surtout par Herbert Spencer, aux théories duquel Bergson a dit avoir adhéré « à peu près sans réserve » [1]. D'un autre côté, de son attirance pour les sciences positives elles-mêmes et certains de ses théoriciens tels que Claude Bernard. C'est à partir de ce champ de références que probablement se cristallise pour lui ce qu'il appellera plus tard l'« esprit »[2] du positivisme, cet esprit qu'il veut retenir y compris parfois contre la lettre d'« un certain positivisme »[3], et qui selon toutes apparences guide son choix du terme de « métaphysique positive » en 1901, et encore en 1905[4].

2 – L'esprit du positivisme dans l'œuvre de Bergson

Qu'est-ce qui caractérise cet esprit ? La citation que nous avons donnée est claire sur ce point : une science positive est une science « incontestée », et par conséquent susceptible d'un « progrès rectiligne et indéfini ». L'essentiel est alors de comprendre d'où vient ce caractère incontestable. Pour l'expliquer, Bergson introduit une opposition entre ce qui, dans la science, est de l'ordre de la « construction » et ce qui est de l'ordre du « fait ». Ce qui relève de la construction est aussi ce qui, par principe, est discutable, puisque cela n'est établi que par notre propre décision. Ce qui, en revanche, relève du fait, n'est pas discutable – du moins s'il en relève véritablement. En sorte qu'une métaphysique positive serait une métaphysique qui collerait au plus près des faits, par opposition à une métaphysique dont la colonne vertébrale serait une construction intellectuelle. Cette opposition, en laquelle gît l'essentiel de

1. Henri Bergson à William James, 9 mai 1908, M, p. 765.
2. M, p. 1168 / EP, p. 462.
3. « Allocution à une conférence du Pasteur Hollard », 14 mai 1911, M, p. 885.
4. Bergson à William James, 15 février 1905, M, p. 652 / EP, p. 731. Soulignons quand même que l'expression, sous cette forme exacte, n'apparaît dans aucun des livres de Bergson, c'est-à-dire nulle part dans ce qu'il considère comme son œuvre à proprement parler, et qu'il voulait nettement différencier de ses autres interventions. Cela signale notamment la défiance de Bergson à l'égard de tout mot d'ordre ou programme (voir notamment Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, 24 mars 1930). C'est sans doute pourquoi il préfère la notion moins engageante, en ce qu'elle rappelle moins directement le programme positiviste, de métaphysique comme science positive.

la signification de l'adjectif « positive » dans l'expression « métaphysique positive », est décisive. Elle n'est pas nouvelle, mais constitue plutôt l'une des figures d'une distinction qui joue dans toute la philosophie de Bergson depuis l'*Essai*, prend ici valeur de principe méthodologique central et se trouve définitivement formulée dans l'« Introduction à la métaphysique » sous les traits de l'opposition entre analyse et intuition[1].

Il nous faut tenter brièvement de suivre cette opposition à quelques points du parcours de Bergson, pour mieux en montrer l'importance. Elle est au commencement de toute son œuvre, dès l'avant-propos de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson y met en garde contre la nature spatiale du langage, obligeant, par le simple découpage en mots, puis dans l'affinement de ce découpage qu'est l'élaboration philosophique des concepts, à distinguer nettement les idées les unes des autres, c'est-à-dire à les placer les unes à côté des autres – à les mettre en espace. Cette tendance spatialisante du langage, « utile dans la vie pratique »[2], est en revanche inadaptée à la représentation des « phénomènes qui n'occupent point d'espace »[3]. De sorte que se constituent comme deux niveaux de notre rapport au réel et spécialement aux réalités de la conscience, l'un où les choses se donnent telles qu'elles sont c'est-à-dire de manière absolument hétérogène à l'espace, dans la *durée*, et l'autre où ces mêmes choses sont représentées spatialement, au travers de symboles langagiers[4]. Dans la suite de l'*Essai* et peut-être plus encore dans *Le Rire*, cette distinction épistémologique prend un tour anthropologique qu'elle gardera jusque dans le premier chapitre des *Deux Sources* :

> Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces ; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes.[5]

1. IM, p. 181.
2. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 2007 (désormais E), p. vii.
3. *id.*
4. E, p. 95 : « la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue ».
5. Henri Bergson, *Le Rire* (1900), Paris, PUF, 2007 (désormais R), p. 118.

En revanche, dans *Matière et Mémoire*, la distinction reste envisagée surtout d'un point de vue épistémologique, à partir duquel Bergson commence à tirer des conséquences méthodologiques. L'opposition est légèrement déplacée, et ce n'est plus exactement le symbolique mais plutôt le construit qui s'oppose au donné. Dès lors, Bergson distingue cette fois non plus seulement deux niveaux de réalités mais également deux méthodes, qui engagent deux conceptions de la métaphysique :

> En d'autres termes, si la métaphysique n'est qu'une construction, il y a plusieurs métaphysiques également vraisemblables, qui se réfutent par conséquent les unes les autres, et le dernier mot restera à une philosophie critique, qui tient toute connaissance pour relative et le fond des choses pour inconnaissable.[1]

Par le lien explicite qui s'y fait entre l'opposition construit/donné et la question de la métaphysique, ce passage anticipe très nettement la discussion de 1901 et plus encore l'article de 1903, « Introduction à la métaphysique », c'est-à-dire la première et l'une des plus importantes réflexions de Bergson sur sa propre méthodologie. Dans cet article, l'opposition est développée et les deux pôles sont encore précisés : il y a d'une part l'analyse, qui opère sur des symboles dont le rapport à l'expérience est médiatisé par une construction intellectuelle, et d'autre part l'intuition, en laquelle l'objet se donne sans médiation. La métaphysique devient « la science qui prétend se passer de symboles »[2] et, dans cette mesure, une « science positive »[3]. Et non pas seulement, à bien y regarder, une science positive parmi les autres, mais *la* science positive, ou le positif de toute science. Car selon Bergson dans cet article, les sciences positives, pour la plus grande part de leur travail, procèdent par analyse et relèvent donc de l'ordre symbolique[4]. Seules les intuitions sur lesquelles elles se fondent constituent ce qu'elles ont de véritablement positif, mais ces intuitions sont précisément les points par lesquels elles s'identifient à la métaphysique, dont le rôle propre est de les cultiver. C'est là un curieux renversement, mais qui indique bien le sens de la formation de l'expression « métaphysique positive ».

1. Henri Bergson, *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, 2008 (désormais MM), p. 205.
2. IM, p. 182.
3. IM, p. 216.
4. IM, p. 181.

Cette position extrême, cependant, selon laquelle les vérités proprement scientifiques sont strictement conventionnelles, n'est pas longtemps celle de Bergson. Celle de *L'Évolution créatrice* est déjà plus nuancée, et accorde aux sciences ainsi qu'à leur méthode d'analyse une véritable prise sur le donné, quoique sur un type de donné différent voire étranger à celui de la métaphysique. C'est pourquoi l'opposition est plus adéquatement reformulée au travers de l'histoire de la philosophie que constitue le chapitre IV de *L'Évolution créatrice*. S'y dessine une ligne de partage entre d'un côté le projet de Bergson (qu'il affirme être celui de Descartes[1]), et de l'autre les métaphysiques qui, en cherchant à importer la méthode intellectuelle de la science, adaptée seulement à ses objets c'est-à-dire au réel en tant qu'il est aussi, pour une part, inerte, perdent contact avec ce qui devrait être leur donné propre. L'opposition entre le donné et le construit ne passe plus entre la philosophie et la science, mais à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. « L'Intuition philosophique » (1911) déplace encore la ligne jusqu'au sein de chaque philosophie, en distinguant l'effort d'intuition au principe des systèmes de la déduction paresseuse qui caractérise souvent leur architecture[2]. Et c'est toujours cette même opposition qui travaille en 1922, dans ce qui deviendra la première partie de l'Introduction à *La Pensée et le mouvant*, derrière la distinction entre les grands systèmes[3] et la précision en philosophie[4].

Il suffirait enfin de mentionner *Durée et simultanéité*, dont l'argument central repose sur la distinction entre la « construction » et la « donnée pure et simple de l'expérience »[5], ainsi que *Les Deux Sources* qui continuent d'opposer la manière philosophique habituelle d'aborder la question de Dieu en construisant son objet de toutes pièces, et la tenta-

1. Nous renvoyons à notre étude « L'oscillation cartésienne. Enjeux de la lecture bergsonienne de la philosophie de Descartes », dans D. Kolesnik (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS éditions, 2013, p. 549-565.

2. « L'Intuition philosophique » (1910) (désormais IP), dans PM, p. 121. Voir aussi « La philosophie française » (1915/1933), M, p. 1187 / EP, p. 477 : « systématiser est facile ».

3. Voir aussi « La philosophie de Claude Bernard » (1913) (désormais CB), dans PM, p. 236 : « La philosophie ne doit pas être systématique ! »

4. Voir notamment PM, p. 70.

5. Henri Bergson, *Durée et simultanéité* (1922), Paris, PUF, 2009, (désormais DSim) p. 62 : « Pour le moment, nous nous bornons à tracer une ligue de démarcation entre ce qui est hypothèse, construction métaphysique, et ce qui est donnée pure et simple de l'expérience, car nous voulons nous en tenir à l'expérience ».

tive de la traiter expérimentalement à partir de l'étude de la mystique[1], pour que soit définitivement confirmée l'importance de la dichotomie du construit et du donné dans le projet bergsonien. Les termes peuvent changer, mais à chaque fois la même opposition joue, entre d'un côté ce qui est véritablement donné dans une expérience (intuitionné), et sur quoi peut se fonder une métaphysique positive, et de l'autre ce qui est construit au cours d'un travail sur des symboles parfois tout à fait conventionnels (analysé).

Et il est difficile de nier que cette dichotomie se trouve quant à elle héritée du positivisme, dont elle constitue l'un des principes, sinon le principe majeur. C'est notamment en son nom qu'Auguste Comte refuse sa scientificité à la notion de cause, qui pour lui désigne des entités jamais données comme telles, et lui substitue la notion de loi, censée ne rien désigner que des rapports entre phénomènes observés[2]. Mais c'est chez Spencer que la parenté avec Bergson est la plus frappante. Au début des *First Principles*, en effet, Spencer dresse une opposition qui orientera tout son questionnement, entre d'une part des conceptions « à proprement parler » qui sont fondées sur l'expérience, et d'autre part des conceptions uniquement « symboliques »[3] que nous construisons et qui ne mènent qu'à des apories[4]. Autrement dit, on a là une opposition dans les termes mêmes qui seront ceux de Bergson dans son « Introduction à la métaphysique », lorsqu'il tâchera lui aussi de formuler l'opposition méthodologique la plus décisive pour sa philosophie. Voilà donc où tient le positivisme de Bergson : dans la dichotomie toujours maintenue quoique sous des figures qui évoluent au long du développement de sa pensée, entre le construit et le donné.

Précisons tout de suite qu'il n'y a, dans la survivance de cette opposition chez Bergson, aucune naïveté de sa part quant à la difficulté concrète de distinguer le donné du construit, et quant à leur complexe intrication dans le travail scientifique et philosophique. Cette intrication

1. DS, p. 255. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article « 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.

2. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, p. 15.

3. Herbert Spencer, *First Principles* (1864), New York, Appleton, 1900, p. 21 : « *And thus we form of the earth not a conception properly so called, but only a symbolic conception*. »

4. *Ibid.*, p. 56.

est au contraire l'une des choses que Bergson se plaît à souligner dans son discours pour le centenaire de Claude Bernard :

> Trop souvent nous nous représentons encore l'expérience comme destinée à nous apporter des faits bruts : l'intelligence, s'emparant de ces faits, les rapprochant les uns des autres, s'élèverait ainsi à des lois de plus en plus haute[1].

La charge est ici, comme chez Claude Bernard[2], directement et presque explicitement anti-positiviste (dans son sens strictement comtien). Elle vise spécialement la conception comtienne de la philosophie comme généralisation des théories scientifiques, et elle suffirait à distinguer la positivité caractéristique de la métaphysique bergsonienne, de la positivité revendiquée par Auguste Comte pour sa philosophie. Alors que les « faits » dont celle-ci s'occupe ne sont rien d'autre que les sciences constituées comme « faits de l'esprit humain », et que la philosophie positive est donc d'une certaine manière une science de deuxième degré, Bergson revendique que la métaphysique positive puisse elle-même se mouler sur le réel, et lui refuse explicitement la situation de juge en dernière instance que le positivisme orthodoxe prétendrait lui laisser :

> On ne peut pas décrire l'aspect de l'objet sans préjuger de sa nature intime et de son organisation. 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 principes, 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 irrémédiablement rendues.[3]

Cependant, si cette lucidité quant à l'intrication du construit et du donné, et à l'impossibilité d'une observation pure qui ne soit la réponse

1. CB, p. 231.

2. Voir Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), Paris, Flammarion, édition Kindle, loc 920 : « Je considère en effet que faire sa spécialité des généralités est un principe antiphilosophique et antiscientifique, quoiqu'il ait été proclamé par une école philosophique moderne qui se pique d'être fondée sur les sciences. »

3. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007 (désormais EC), p. 196.

à une question déterminée du scientifique[1], et par conséquent déjà imbibée de théorie, conduit Bergson à rejeter la conception positiviste de la philosophie[2], elle ne signifie pas qu'aucune différence n'existe selon lui entre les deux éléments intriqués, que la réponse soit tout entière dans la question et que le donné ne soit qu'un mythe. C'est au contraire la reconnaissance d'une irréductibilité du donné par rapport au construit qui rend possible celle de leur intrication, et nécessaire une méthode pour les démêler. Autrement dit, s'il y a bien, dans les termes de Claude Bernard, un écart de l'empirique à l'expérimental[3] ou, en termes plus bergsoniens, de l'expérience à l'expérience pure, en ce que l'on n'accède pas à ce qui est véritablement donné, et par conséquent susceptible effectivement de corriger nos constructions théoriques, sans des procédés rigoureux d'investigation qui ne sont d'ailleurs jamais eux-mêmes tout à fait sans biais, il n'empêche qu'il y a aussi deux pôles irréductibles, qui peuvent s'intriquer dans la dialectique de la marche scientifique, mais ne s'y confondent pas pour autant.

Ce refus de la confusion des deux pôles marque, irrémédiablement nous semble-t-il, l'usage bergsonien de la notion d'expérience d'un trait radicalement anti-kantien. Non pas seulement parce qu'il laisse une place à un donné : si ce n'était que cela il serait seulement anti-*néo*kantien, mais sa position n'aurait rien d'incompatible avec le kantisme historique. Il est anti-kantien en ce que l'expérience, pour Bergson, est en droit toute d'un seul côté, du côté du donné contre la construction, et que lorsqu'en fait, elle est pleine de nos constructions, c'est qu'elle n'est pas une véritable expérience, et ne peut servir d'appui à une véri-

1. CB, p. 231 : « Comme si une observation scientifique n'était pas toujours la réponse à une question, précise ou confuse ! Comme si des observations notées passivement à la suite les unes des autres étaient autre chose que des réponses décousues à des questions posées au hasard ! »

2. On devrait d'ailleurs interroger l'idée commune selon laquelle le positivisme a nécessairement une conception naïve du donné et de ses rapports avec la théorie. Rappelons que, chez Auguste Comte, c'est bien la théorie qui rend possible l'observation, et c'est ce besoin de théorie qui d'une part, rend nécessaire l'âge théologique de l'humanité, et d'autre part le rend utile au développement de la connaissance. Sur ce point, voir Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, p. 18 : « Car, si d'un côté, toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. »

3. Sur la distinction entre période empirique et période scientifique ou expérimentale de la médecine, voir Claude Bernard, *op. cit.*, loc 409 sq.

table connaissance. Or chez Kant, l'expérience est une configuration (une construction, quoique pas de toutes pièces) d'une matière donnée par les formes *a priori* de l'intuition associées aux règles de l'entendement. Et c'est seulement, chez Kant, dans la mesure où l'expérience est une construction qu'elle est une connaissance. Chez Bergson, tout au contraire, c'est exactement dans la mesure où l'expérience non seulement n'est pas une construction, mais déjoue nos constructions et permet de les rectifier[1], qu'elle s'atteste comme expérience, et tout le travail de la philosophie doit consister à isoler une telle expérience dans ce sens propre d'une expérience absolument non construite. C'est particulièrement sensible dans *Matière et mémoire*, où l'expérience est toujours invoquée comme la dernière instance de contrôle, celle dont l'« autorité »[2] peut seule trancher entre plusieurs constructions qui, en tant que telles, relèvent de l'ordre du possible[3]. On pourrait dire que l'expérience bergsonienne est par définition cruciale, au sens où elle désigne ce que l'on ne construit ni ne choisit mais qui vient corriger nos constructions et imposer un choix. L'expérience, chez Bergson, avant même toute conceptualisation précise et dans l'usage pour ainsi dire pré-réflexif qu'il fait du terme, n'est pas un donné mis en forme par notre entendement, mais au contraire toujours un point de rupture des formes que notre entendement cherche à imposer au réel. Voilà ce qui en fait un philosophe du donné.

On voit là toute la différence avec Barth, qui se tient au contraire, pour sa part, entièrement du côté du kantisme du point de vue de la signification qu'il donne immédiatement à la notion d'expérience – nous ne nous situons ici qu'au plan terminologique. Alors que pour Bergson, l'expérience s'identifie au donné, pour Barth elle est tout de suite, dans la tradition de Kant, un mélange de donné et de construit qui se trouve *in fine* réduit à du pur construit[4], conformément à une hypothèse que là, sans doute, il partage avec Bergson (et qui justifierait la méfiance de Bergson à l'égard d'une notion d'expérience qui intègrerait, même

1. CB, p. 230 : « La nature éveille notre curiosité ; nous lui posons des questions ; ses réponses donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquant des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment. »

2. MM, p. 79.

3. MM, p. 203-204.

4. Voir ci-dessus, notamment « Le concept d'expérience chez Barth dans les années 1920 ».

modérément, mais comme élément constituant plutôt que parasite à évacuer, la construction) selon laquelle l'idée d'expérience, lorsqu'elle est pensée à partir de l'articulation du donné et du construit, finit par se trouver tout entière du côté du construit : ce que nous avons appelé son équivoque[1].

Cependant, il est frappant de constater que si le positivisme de Bergson est anti-kantien, son anti-positivisme, manifeste sur un point précis de sa reprise de l'opposition du construit et du donné, est tout aussi anti-kantien ! Nous voulons parler de la manière dont Bergson s'éloigne de la doctrine positiviste quant au statut ontologique du donné de l'expérience. Pour Comte comme pour Spencer, s'en tenir à l'expérience comme à ce qui nous est donné signifie, fondamentalement, s'en tenir au *relatif* et abandonner toute prétention à connaître l'absolu, toute connaissance des choses telles qu'en elles-mêmes. Chez Spencer, les conceptions symboliques nous font courir le risque de l'illusion dans la mesure où elles prétendent référer non pas aux choses telles qu'elles nous apparaissent, mais telles qu'elles sont en elles-mêmes. L'intelligence, propriété de l'homme en tant que vivant et adaptée par conséquent aux besoins vitaux, n'est pas faite pour connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Utilisée à cette fin, elle risque fort de se révéler trompeuse. Nous n'avons donc pas d'autre choix que de nous en tenir, pour éviter les illusions et les débats métaphysiques sans fin, à déterminer les rapports entre les phénomènes sans chercher à pousser jusqu'aux noumènes[2]. Sur ce point, positivisme et kantisme se retrouvent, et Bergson se sépare de tous deux. Aussi la reprise qu'il opère, en 1903, de la critique spencerienne des notions symboliques, est-elle un véritable renversement[3]. La sûreté de la connaissance véritable ne lui vient pas, selon Bergson, de son confinement dans le relatif,

1. Voir ci-dessus, « La foi comme anamorphose et l'équivoque du concept d'expérience ».

2. Pour la reprise de l'opposition entre phénomènes et noumènes par Spencer, voir par exemple Herbert Spencer, *op. cit.*, p. 70, à propos de la définition de la vie.

3. On pourra comparer Herbert Spencer, *op. cit.*, p. 71-72, et le début de IM, p. 177-178. Il y a en réalité un double renversement, puisque l'argument par lequel Spencer tâche de démontrer la nécessaire relativité de nos connaissances et qui s'appuie sur la nature vitale de l'intelligence est précisément celui que reprend Bergson pour établir la relativité (complète jusqu'à *L'Évolution créatrice*) non pas de toute connaissance humaine, mais de la connaissance strictement intellectuelle.

mais au contraire de son ancrage dans la réalité elle-même[1]. Ce sont les notions symboliques qui sont pour lui entièrement relatives.

Au final, les deux traits majeurs du rapport de Bergson au positivisme, sa définition de l'expérience à partir de l'opposition conflictuelle entre construit et donné, par laquelle il se rapproche du positivisme d'une part, et sa compréhension du donné comme d'un absolu, par laquelle il s'en éloigne d'autre part, renvoient tous deux à son opposition à Kant. Comme si le choix d'un certain positivisme n'avait été, pour Bergson, qu'une manière de s'opposer au philosophe allemand, et qu'il avait par conséquent dû s'en détacher là où les deux doctrines se trouvent trop proches – là où le positivisme ressemble trop à l'empirisme pré-kantien, c'est-à-dire à ce à quoi la doctrine kantienne se présente explicitement comme une réponse, et qui ne peut donc constituer une voie satisfaisante pour sortir de la problématique kantienne. C'est d'ailleurs de cette manière que Bergson décrit a posteriori son choix de la philosophie spencerienne durant ses années de formation[2], moins comme un choix

1. Nous ne voulons pas dire que la relativisation kantienne de la connaissance soit identique à sa relativisation positiviste. Elles reposent même sur des fondements contraires, qui tiennent aux différences dans les manières kantienne et positiviste d'envisager l'expérience. On l'a vu, l'expérience kantienne n'est connaissable que dans la mesure où elle est, sinon tout à fait construite, du moins configurée par des formes a priori. Par conséquent, on ne connaît de l'expérience que ce que l'on y a mis : sa forme, qui n'est autre que celle de notre entendement et de notre sensibilité, et n'appartient pas aux choses. Le donné serait-il, lui, absolu (ce qui n'est pas certain chez Kant, mais qui est une question interprétative complexe), il ne pourrait rester de toutes façons qu'inconnaissable (c'est ce qui a conduit le néo-kantisme de Marbourg à vouloir se passer purement et simplement de la notion, en en faisant un simple moment de la construction de l'expérience, ce qui revient à supprimer le donné *en tant que tel*). L'expérience positiviste, elle, est au contraire absolument hétérogène aux constructions de notre esprit. Tout ce qui s'y donne, par conséquent, doit nous rester opaque, ce que nous pouvons en penser n'ayant strictement aucun rapport avec ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement avec ce qu'elles sont pour nous. C'est pourquoi la seule pensée conséquente, pour le positivisme, est une pensée des rapports entre les apparitions, et non une pensée des choses qui apparaissent.

2. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est ainsi que Bergson décrit son rapprochement avec le positivisme, comme un choix contre la philosophie kantienne selon lui dominante durant les années de sa formation : « A l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'Université : celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l'évolutionnisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe » (paroles rapportées par Charles du Bos, repris dans l'Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 1541).

positif que comme une manière de s'éloigner de Kant, illustrant ainsi par son propre parcours un principe qu'il énonce en 1911 et selon lequel une philosophie est d'abord une certaine « puissance de négation »[1] qui ne livre jamais mieux ce qu'elle veut effectivement dire qu'au travers de ce qu'elle nie. Voilà qui rend inévitable d'envisager la conception bergsonienne de l'expérience et du donné sur le fond de sa critique de la philosophie kantienne.

Et c'est aussi sur le fond de cette opposition à Kant que se trouve évidemment le mieux justifié notre appel à Bergson pour approfondir et développer le problème de l'expérience tel qu'il s'est posé dans l'exposition barthienne de l'expérience religieuse. On a vu à quel point le traitement par Barth de la notion d'expérience était lié à son inscription dans la tradition kantienne et néo-kantienne. Sa conception de l'expérience religieuse est au fond une mise en crise de cette tradition de pensée de l'expérience, qui passe par une exacerbation de son mouvement fondamental, un mouvement d'absorption du pôle de la donation par celui de la construction, qui oblige, pour ne pas renoncer – et comment cela serait-il possible, en théologie ? – à l'idée de donné, à la repenser profondément. Cela aboutit à une conception originale de l'expérience pour laquelle Barth n'a d'autre terme que celui de mystique[2], au-delà du schéma kantien, c'est-à-dire aussi de la structure intentionnelle de l'expérience – sans que Barth ait jamais cherché à développer pour elles-mêmes les conséquences philosophiques de ce geste, qui sont pourtant présentes à l'état d'esquisse dans certains de ses textes. La thématisation barthienne de l'expérience religieuse, comme forme d'idéalisme incluant dialectiquement le réalisme, est donc une tentative de sortie du kantisme par l'intérieur, par une outrance de la conception kantienne de l'expérience (grâce au néokantisme et au nietzschéisme) qui pointe vers une autre conception de l'expérience. Ou en d'autres termes : il s'agit pour lui d'échapper à la dualité du construit et du donné mais en se tenant du côté de la construction, en refusant la coexistence tranquille du donné et du construit dans une expérience de type kantien, et en cherchant au contraire une nouvelle forme de donné à même une compréhension de l'expérience comme nécessairement et intégralement construite. Ce donné à même l'expérience construite, chez Barth, prend le nom de dimension mystique de l'expérience. La position de Bergson

1. IP, p. 120.
2. Voir ci-dessus, « La mystique de Barth ».

est initialement symétrique à celle du théologien : il part d'une compréhension préréflexive de l'expérience influencée par le positivisme c'est-à-dire proche de l'empirisme prékantien. L'expérience est pour lui du côté du donné plutôt que du construit. Seulement, il ne s'en tient pas à cette opposition frontale à Kant – cela serait encore accepter la problématique kantienne (dont on peut considérer qu'elle précède historiquement Kant, bien que peut-être cette précédence ne soit identifiable qu'a posteriori). Il souhaite au contraire sortir de cette problématique même : non pas donc choisir le donné contre le construit au sens kantien, mais de la même manière que Barth s'est vu contraint de déplacer l'opposition du construit et du donné en indiquant un sens original de la donation au travers de la notion d'expérience mystique, échapper à l'opposition kantienne/empiriste du construit-subjectif et du donné-objectif (ce que l'on peut aussi formuler en disant qu'il inclut dialectiquement l'idéalisme dans son réalisme). Dans cette échappée, mais depuis la rive opposée, celle du donné, il se trouve confronté au même problème philosophique que celui qui se fait jour dans la théologie de Barth, le problème d'une expérience à penser au-delà de la corrélation et du mode de subjectivité qu'elle implique.

II

EXPÉRIENCE IMMÉDIATE ET EXPÉRIENCE PERSONNELLE (BERGSON DEVANT KANT)

Cela fait deux raisons d'explorer la question de l'expérience chez Bergson sur le fond de son rapport à Kant : une raison interne au bergsonisme, parce que l'étude du rapport de Bergson au positivisme renvoie à Kant comme à la clef de sa compréhension ; et une raison qui tient à notre projet global, parce que c'est en tant qu'elle s'oppose au projet kantien que la compréhension bergsonienne de l'expérience croise la ligne problématique que nous avons précédemment tracée en suivant la théologie de Barth. Ces deux raisons indiquent aussi les limites de cette exploration, et elles permettent de distinguer les pages qui suivent d'autres tentatives pour étudier le rapport entre ces deux philosophes, et spécialement de celle, sur laquelle nous ne manquerons pas de nous appuyer, de Madeleine Barthélémy-Madaule dans son *Bergson adversaire de Kant*[1]. Il n'est pas dans notre intention de poser la question de savoir si l'évaluation bergsonienne de Kant est équitable du point de vue de l'histoire des idées, et nous ne chercherons pas à mettre au jour de manière systématique les points communs et les différences entre les deux pensées. Kant restera pour nous une figure conceptuelle de la philosophie de Bergson, utile pour formuler au mieux ce qu'il en est de sa conception de l'expérience, mais distincte en droit du Kant historique, que nous évoquerons le moins possible, tout comme nous avions peu évoqué le Schleiermacher historique lorsque nous parlions de la figure de Schleiermacher chez Barth.

Deux manières de procéder au moins seraient légitimes pour entreprendre l'exposition de la critique bergsonienne de Kant. Barthélémy-

1. Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1965. Il faut aussi signaler l'article de Frédéric Worms, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques*, 2001, 4, n° 59, p. 453-464.

Madaule a choisi une démarche globalement synchronique : son étude parcourt différents thèmes qui, au long de l'œuvre de Bergson, constituent des nœuds polémiques avec Kant (même si ces thèmes sont organisés de manière à recouper partiellement le déroulé de l'œuvre de Bergson). Ce choix est légitime dans la mesure où l'on retrouve effectivement, de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à l'Évolution créatrice, le même ensemble d'éléments critiques et particulièrement les trois suivants : la critique du parallélisme de l'espace et du temps, de la relativité de la connaissance et de l'intellectualisme dans la théorie de la connaissance. Mais cette première manière de procéder a l'inconvénient de masquer deux aspects importants de la critique bergsonienne de Kant. D'abord, en étudiant séparément chaque élément de la critique, elle risque de perdre de vue sa systématicité, c'est-à-dire le soin pris par Bergson pour montrer que les différentes erreurs de Kant sont organiquement liées, chacune impliquant toutes les autres, et l'ensemble paraissant reposer sur une erreur principielle. Ensuite, elle rend plus difficile de porter attention aux possibles évolutions et déplacements dans cette critique. Car au-delà de la continuité indéniable du point de vue des divers éléments qui la composent, il n'est pas certain qu'entre ses différentes manières d'exposer ces éléments et leurs relations, Bergson leur donne la même importance relative, ni qu'il les organise toujours de la même façon. Ce sont pourtant de tels déplacements dans l'organisation systématique de la critique qui permettraient d'y distinguer l'essentiel de l'accessoire, sa direction primordiale au delà de sa fixation dans telle ou telle formule.

Si la méthode synchronique est donc probablement mieux adaptée pour une étude exhaustive des proximités et des différences entre Kant et Bergson, l'analyse diachronique est plus adéquate pour qui veut centrer son attention exclusivement sur l'œuvre de Bergson, et comprendre sa critique dans la perspective de la construction de ses concepts propres, ici celui d'expérience. C'est pourquoi nous privilégierons ce dernier mode d'examen, et envisagerons la critique bergsonienne de Kant telle qu'elle se présente dans chacun de ses trois premiers grands livres : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et Mémoire* et *L'Évolution créatrice*[1].

1. Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, le rapport à Kant n'est plus du tout aussi central, du moins pour ce qui concerne l'épistémologie. Il ne faut pas oublier que vingt-cinq ans séparent ce dernier livre de *L'Évolution créatrice*, et qu'il est

1 – « L'erreur de Kant » selon l'Essai sur les données immédiates de la conscience et le miracle de l'expérience personnelle

Si, à en croire le souvenir de Bergson[1], son débat avec Kant n'a pas joué un rôle décisif à l'impulsion de son premier livre, il a quand même fini par s'imposer comme un passage obligé dans l'argumentation de l'*Essai*. Au point que Kant y est devenu le philosophe le plus cité (dans un livre où les références philosophiques sont rares), et constitue l'objet principal de sa conclusion. Pourquoi une telle place ? Cela tient à ce qu'il constitue pour Bergson, en 1889, la figure emblématique de ce que Madeleine Barthélémy-Madaule appelle le « parallélisme entre l'espace et le temps »[2]. Or la rupture avec ce parallélisme, par laquelle Barthélémy-Madaule commence son étude, peut effectivement être considérée comme l'acte inaugural de la philosophie de Bergson, dont l'*Essai* est la première formulation. C'est pourquoi elle transparaît déjà dans l'Avant-propos. Et en 1922, retraçant les origines de sa propre doctrine dans une « vision de la durée », Bergson la mettra immédiatement en lien avec la découverte de ce parallélisme dans l'histoire de la philosophie :

> Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre. On étudie alors l'espace, on en détermine la nature et la fonction, puis on transporte au temps les conclusions obtenues. La théorie de l'espace et celle du temps se font ainsi pendant. Pour passer de l'une à l'autre, il a suffi de changer un mot : on a remplacé « juxtaposition » par « succession »[3].

publié à un moment (1932) où l'influence directe de Kant en épistémologie probablement beaucoup moins sensible. C'est pourquoi le débat avec Kant y est centré plutôt sur les questions morales. C'est en fait beaucoup plus avec sa propre épistémologie que Bergson s'explique dans ce livre.

1. Voir le texte de l'entretien avec Charles Du Bos déjà cité, dans l'Édition du centenaire, p. 1142 : « L'essentiel de l'*Essai sur les données immédiates*, à savoir le chapitre II, et le chapitre III sur la liberté, qui dans la première version était beaucoup plus développé, fut écrit à Clermont de 1884 à 1886… Après quoi, je me rendis compte de deux choses ; dans cette première version, je ne tenais pas compte de Kant, qui n'avait jamais exercé spontanément un grand ascendant sur mon esprit : or, il convenait et pour moi-même, et pour avoir le moindre espoir d'être lu, car cette omission aurait complètement disqualifié ma thèse aux yeux de l'Université d'alors, que je me misse en règle de ce côté, et je modifiai en ce sens mon troisième chapitre. »
2. Madeleine Barthélémy-Madaule, *op. cit.*, p. 13.
3. PM, p. 5.

Kant n'est donc pas, et de loin, le seul philosophe à s'être rendu coupable d'avoir fait du temps « le pendant de l'espace », puisque la tendance caractérise toute l'histoire de la philosophie. En même temps, comment ne pas voir d'abord, derrière cette critique, y compris dans ce texte de 1922, la figure de Kant ? On croirait lire une description de l'esthétique transcendantale, dans laquelle, ainsi d'ailleurs que le note Barthélémy-Madaule, « Kant ne répète pas toujours dans le second exposé [sur le temps] ce qu'il a dit dans le premier [sur l'espace] »[1]. L'expression de Bergson, « il a suffi de changer un mot », s'applique presque littéralement à la *Critique de la raison pure*. De sorte que Kant n'est pas qu'un philosophe parmi tous ceux qui ont succombé à l'illusion du parallélisme. C'est comme s'il avait donné sa plus franche explicitation à un présupposé partagé implicitement par l'ensemble de ses prédécesseurs (et successeurs, jusqu'à Bergson). Si bien que pour envisager frontalement ce présupposé, il n'y aurait de meilleure voie que celle de la confrontation avec lui. Voilà qui explique la place particulière de Kant dans l'*Essai*.

Reste à savoir pourquoi Bergson refuse de penser, avec Kant, le temps comme pendant de l'espace. Avant de répondre, il vaut la peine de remarquer sur quoi porte exactement le désaccord, c'est-à-dire aussi sur quoi il ne porte pas. Car il s'établit sur le fond d'un accord, qui concerne la théorie kantienne de l'espace comme forme a priori de la sensibilité.

a. Bergson kantien

Cet accord entre Bergson et Kant sur la question de l'espace et de son rapport avec la perception sensible, bien qu'il n'aille pas dans le sens global du rapport de Bergson à Kant, qui est de distanciation, et qu'il ne soit complet – ou quasi complet, nous le verrons – que dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, vaut la peine d'être souligné. Non seulement parce que cet accord initial, plus tard nuancé et surtout replacé sur le fond d'une opposition encore plus fondamentale, marquera quand même durablement la pensée de Bergson, mais surtout parce qu'il est rare de voir Bergson souscrire aussi explicitement à la thèse d'un philosophe, et sur un point aussi important :

1. Barthélémy-Madaule, *op. cit.*, p. 47.

> Nous avons donc supposé un espace homogène, et, avec Kant, distingué cet espace de la matière qui le remplit. Avec lui nous avons admis que l'espace homogène est une forme de notre sensibilité […][1]

L'espace, pour Bergson comme pour Kant, n'est pas une propriété des choses mais un acte de l'esprit qui, dans les termes de l'*Essai*, « consiste essentiellement dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène »[2]. Cette conception est celle dont l'esprit a besoin pour distinguer des éléments qualitativement identiques les uns aux autres. En tant que principe de distinction, l'espace rend possible la structuration *objective* de l'expérience. Que signifie cette structuration objective ? Que, d'une part, nous pouvons nous séparer du monde, comme l'intérieur de l'extérieur. Et que, d'autre part, l'extérieur peut être divisé en un nombre potentiellement infini de choses distinctes les unes des autres. C'est pourquoi l'on peut dire aussi que l'espace est la *médiation* même : sa fonction est de mettre à distance, tant les choses entre elles que par rapport à nous[3]. Une telle mise à distance a certes un versant positif : elle rend possible (et nécessaire) d'établir des *rapports* entre les choses, et entre nous et les choses.

En tant que médiation, il est intimement lié au langage. À la distinction et au rapport des choses du monde entre elles, correspond la distinction entre les mots du langage, qui ne sont rien indépendamment des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Et à la distinction entre le sujet et le monde, qui implique logiquement la possibilité d'un monde

1. E, p. 177 – voir aussi p. 70 : « cet acte *sui generis* ressemble assez à ce que Kant appelait une forme a priori de la sensibilité ».

2. E, p. 70, voir aussi p. 177.

3. Bergson définit d'ailleurs explicitement l'objectif comme « ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement » (E, p. 62). N'est-ce pas dire que l'objectif est ce qui nous reste, toujours et par principe, à distance, en ce sens qu'il n'est jamais complètement ce qu'il donne à voir, et que l'on peut toujours s'en rapprocher ? Ou encore, l'objectif est ce que nous pouvons considérer de différentes manières sans que cette considération ne change rien à ce qui est considéré – voir sans toucher pourrait-on dire. En revanche, le subjectif est ce à quoi nous adhérons de telle manière que toute nouvelle impression signifierait un changement dans la chose, contact plutôt que vision. Sur ce sujet, voir Arnaud François, « "Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace" : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* », dans *Philopsis* : revue numérique, 28 octobre 2007, p. 4 : http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_image_bergson_francois.pdf. Voir aussi Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2004, p. 37.

commun à plusieurs sujets, correspond la communauté langagière, et le rapport singulier au monde qu'elle institue par ses mots et sa grammaire. On voit en quel sens l'espace est condition de la science (poursuite sophistiquée de l'établissement des rapports entre les choses du monde, par le biais du langage) et de la vie sociale (que l'on pourrait définir l'établissement d'un rapport au monde commun)[1].

En introduisant la médiation c'est-à-dire le rapport, cependant, l'espace introduit aussi la relativité : les choses ne sont pas saisies *en elles-mêmes* mais toujours de l'extérieur et dans leur rapport à quelque chose d'autre (phénomènes). Ou encore : dès que l'on met le monde à l'extérieur de la conscience, on met aussi, et du même geste, la conscience à l'extérieur du monde, auquel on confère par contrecoup une espèce d'intériorité (ce qui ne veut pas dire une conscience) par principe inaccessible (on l'appellera sa matière).

Voilà donc ce que Bergson reçoit de Kant et accepte : l'aprioricité de l'espace comme forme de la connaissance objective, qui à la fois rend possible cette connaissance et la relativise.

b. Bergson anti-kantien

Sur la base de cet accord, pourquoi Bergson refuse-t-il d'aller plus loin et d'accepter aussi la conception kantienne du temps, pendant de celle de l'espace ? D'abord, que voudrait dire faire du temps le pendant de l'espace ? Cela voudrait dire, selon Bergson, en faire son équivalent, pour ce qui se déroule à l'intérieur de nous, de ce qu'est l'espace pour ce qui est à l'extérieur. Puisque l'espace est un milieu homogène permettant de distinguer les choses entre elles, et de nous distinguer d'elles, le temps serait un milieu homogène permettant de distinguer les états de conscience les uns des autres, et d'établir des rapports entre eux. Cela rendrait possible une science de la conscience scientifique au même sens que la science du monde extérieur, mais cela aurait aussi pour conséquence que toute notre connaissance, non pas seulement la connaissance des choses extérieures, mais aussi celle de notre propre conscience, serait une connaissance *médiate*. Ce ne serait donc pas une connaissance de nos états de conscience en eux-mêmes, mais une connaissance de leurs rapports. De même que nous pouvons connaître les choses extérieures en fonction de

1. E, p. 177.

leurs rapports spatiaux, nous pourrions connaître, dans l'hypothèse de la possibilité d'un temps homogène, nos états de conscience en fonction de leurs rapports temporels (notamment en fonction de la causalité).

Pour saisir précisément l'objet de la critique bergsonienne, il vaut la peine de bien noter que ce caractère médiat et relatif de la connaissance tel qu'il est impliqué par le parallélisme de l'espace et du temps ne serait pas, selon lui, problématique en tant que tel. Au contraire, Bergson lui reconnaît une valeur épistémologique certaine, et semble tout prêt à concéder la possibilité de penser un monde composé uniquement de rapports entre apparences, un monde purement phénoménal, qui ne soit pas pour autant structurellement déficient :

> Cette doctrine a l'avantage de fournir à notre pensée empirique un fondement solide, et de nous assurer que les phénomènes, en tant que phénomènes, sont connaissables adéquatement. Même, nous pourrions ériger ces phénomènes en absolu et nous dispenser de recourir à d'incompréhensibles choses en soi, si la raison pratique, révélatrice du devoir, n'intervenait à la manière de la réminiscence platonicienne pour nous avertir que la chose en soi existe, invisible et présente. [1]

Autrement dit, la critique de Kant dans l'*Essai* ne porte pas principalement sur la légitimité d'une entreprise qui voudrait relativiser la connaissance pour mieux la fonder. Elle porte sur la possibilité de réaliser une telle entreprise. Bergson reproche moins à Kant d'avoir cherché à fonder une connaissance seulement médiate et relative des phénomènes temporels, que de n'être pas parvenu à le faire, et surtout de ne s'être pas aperçu de son échec, qui aurait pu et dû le conduire à chercher pour ces phénomènes un autre mode de connaissance. Bergson critique Kant parce que, avec sa conception du temps comme analogue de l'espace, il a promis plus qu'il ne pouvait donner.

La question est alors : pourquoi ne pouvait-il pas donner tout ce qu'il promettait ? Et la réponse est simple : penser le temps comme un milieu homogène analogue à l'espace est impossible. L'impossibilité est d'ailleurs manifeste dans le terme utilisé par Madeleine Barthélémy-Madaule pour décrire la conception à laquelle Bergson s'oppose : le « parallélisme »[2]. Exprimer la différence entre le temps et l'espace à l'aide

1. E, p. 175-176.

2. Bergson, pour sa part, n'utilise pas le terme dans ce contexte, probablement parce qu'il le réserve pour désigner une certaine conception du rapport entre le corps et l'esprit.

d'une image géométrique, c'est-à-dire en termes d'espace, n'est-ce pas déjà nier cette différence et réduire le temps à l'espace ? Toute l'argumentation de Bergson contre la pensée du temps analogue de l'espace est là. Ce n'est donc pas d'abord qu'il oppose à la conception kantienne une autre conception, qu'il jugerait meilleure, mais c'est que cette conception de la différence entre temps et espace, selon lui, n'en est pas véritablement une. Elle revient à supprimer purement et simplement le temps du domaine du connaissable, et à lui substituer l'espace :

> L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle s'exprime en espace. Ainsi la distinction même qu'il établit entre l'espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace[1].

C'est la notion d'homogénéité qui est ici cruciale. L'erreur vient de la comprendre comme une notion générique, dont l'espace serait une espèce (comme milieu homogène de la juxtaposition) et le temps une autre (comme milieu homogène de la succession). En réalité, il y a une réversibilité complète de l'homogénéité et de la spatialité, parce qu'il serait contradictoire d'imaginer une distinction entre deux formes d'homogénéité, alors même qu'homogénéité signifie absence de qualité[2]. Penser le temps comme une espèce de l'homogène revient à en extraire la dimension… temporelle : « lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée »[3]. Au temps ainsi défini, il manque quelque chose : le temps lui-même.

A cet argument que l'on pourrait dire formel, Bergson ajoute une contre-épreuve. S'il était effectivement possible de comprendre le temps comme un certain type de milieu homogène, c'est-à-dire d'espace, et que cela n'impliquait aucune perte, et en particulier n'impliquait pas la perte du temps lui-même, l'ensemble des phénomènes pourrait être soumis à un seul type de science, celle qui travaille sur l'homogène ou l'espace.

1. E, p. 174.
2. E, p. 73 : « […] si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. »
3. E, p. 73.

C'est pourquoi il est décisif pour l'argumentation bergsonienne de montrer que cela n'est pas le cas, et que le temps échappe radicalement à la science en tant qu'elle est fondée sur l'espace, même lorsqu'elle prétend s'en occuper directement. Et de montrer ainsi que le temps, en tant que tel, n'est pas réductible à une espèce d'espace. Comment s'y prend-il ?

Toutes les mesures scientifiques du temps – et en cela elles sont en pleine continuité avec les mesures du sens commun – reposent sur les mesures des espaces parcourus par des mobiles entre différentes simultanéités. Par exemple, la mesure *t* du temps de parcours du mobile *M* de la position *A* du plan incliné à la position *A'*, repose sur la mesure de l'espace parcouru par l'aiguille de l'horloge entre la simultanéité de la position *A* avec la position *B* de l'aiguille, et la simultanéité de la position *A'* avec la position *B'* de l'aiguille. Les équations scientifiques permettent de déduire les différentes positions du mobile *M* correspondant à chaque position de l'aiguille. Elles permettent, en d'autres termes, de multiplier le nombre de simultanéités considérées. Elles ne font cependant pas sortir des simultanéités, c'est-à-dire des différentes configurations spatiales, qui peuvent être infiniment rapprochées les unes des autres, sans que rien ne soit jamais dit du *passage de l'une à l'autre*. De ce passage, non seulement la science ne dit rien, mais elle ne peut même pas envisager qu'il y ait quelque chose à en dire :

> Ce qui prouve bien que l'intervalle de durée lui-même ne compte pas au point de vue de la science, c'est que, si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer. La conscience aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement, mais il n'y paraîtrait pas en dehors d'elle, puisque le même nombre de simultanéités se produirait encore dans l'espace.[1]

Il y a donc comme une protestation de la conscience contre la science, et c'est cette protestation qui établit en dernier recours l'invalidité du parallélisme entre l'espace et le temps, en pointant vers l'existence d'une réalité temporelle « scientifiquement inconnaissable » dont « les kantiens et même leurs adversaires ne semblent pas s'être aperçus »[2]. Et donc vers une autre forme de connaissance par laquelle cette réalité temporelle nous est accessible.

1. E, p. 87.
2. E, p. 176.

Bref, il ne fait aucun doute que c'est autour de la critique du parallélisme entre l'espace et le temps que se noue l'ensemble de la critique bergsonienne de Kant dans l'*Essai*. Car c'est de cette « erreur » que dépendent tous les autres aspects de la doctrine de Kant finalement refusés par Bergson. Nous voulons parler surtout de la réduction de la réalité connaissable au monde phénoménal c'est-à-dire la relativisation de notre connaissance. Comme on l'a vu, c'est seulement quand le temps est conçu sur le modèle de l'espace qu'un seul mode de connaissance supplante tous les autres. Ne subsiste en effet qu'une connaissance médiate non pas des choses elles-mêmes, mais des rapports selon lesquels elles apparaissent dans le milieu homogène où elles se situent. Cette situation oblige aussi à opérer une distinction, dont Bergson semble vouloir faire l'économie du moins pour ce qui concerne les états de conscience, entre la forme des phénomènes (ce qui en est connaissable, tout ce qui concerne leurs rapports entre eux et au sujet connaissant, et qui s'exprime en termes quantitatifs c'est-à-dire en mesures d'espace) et leur matière (dont il est aussi difficile de se passer, puisqu'elle porte tout le qualitatif de ce qui apparaît, que de ne pas la réduire aux rapports qui en régissent l'apparition). Enfin, tout cela oblige également à nier la liberté. Celle-ci, en effet, devient impensable dès lors que l'apparition des états de conscience est déterminée par des lois, au même sens que les choses du monde extérieur – c'est-à-dire des lois mathématiques, qui impliquent en elles-mêmes le déterminisme, non en vertu d'une hypothèse métaphysique extérieure, mais parce qu'elles reposent en définitive sur l'espace, et que dans l'espace, par principe, tout est déjà donné :

> C'est bien à cette conséquence que la *Critique de la raison pure* aboutit. Mais au lieu d'en conclure que la durée réelle est hétérogène […] Kant a mieux aimé placer la liberté en dehors du temps, et élever une barrière infranchissable entre le monde des phénomènes, qu'il livre tout entier à notre entendement, et celui des choses en soi, dont il nous interdit l'entrée.[1]

La liaison est donc intime entre critiques de la pensée du temps à partir de l'espace, de la relativisation de la connaissance des choses de la conscience, et de la négation de la liberté comme donnée de la conscience. Et c'est bien la première qui implique toutes les autres. Ceci établi, la question à poser est celle de la signification positive de cette critique

1. E, p. 176.

pour le concept d'expérience. De ce point de vue, on peut dire que l'affirmation qui y correspond, et qui est aussi, probablement, la découverte majeure de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, est celle d'une double dimension de l'expérience, ou plutôt de deux significations irréductibles du terme d'expérience.

c. Expérience subjective et expérience personnelle

Le constat de l'irréductibilité du temps à l'espace ouvre la possibilité de saisir la réalité, ou en tout cas une partie de la réalité, indépendamment de toute médiation. Non pas donc comme quelque chose qui devrait toujours être pris en vue d'une certaine manière, de l'extérieur (rapport du sujet au monde) ou envisagé dans ses rapports à autre chose (rapports entre les choses du monde) mais bien qui *se* donne de soi-même, tel qu'en soi-même. La réalité en tant que saisie dans l'immédiateté de sa donation, c'est aussi ce que Bergson appelle le plus souvent l'expérience, et l'expérience est donc intrinsèquement temporelle.

Soyons plus précis : le terme d'expérience n'est en fait pas seulement utilisé dans l'*Essai* pour désigner cette réalité non médiatisée qu'est la durée. Voici un exemple :

> On s'adresse alors à l'expérience, et on lui demande de montrer que le passage d'un état psychologique au suivant s'explique toujours par quelque raison simple, le second obéissant en quelque sorte à l'appel du premier. Elle le montre en effet […].[1]

Dans cet exemple, l'expérience n'est justement pas celle de la durée, mais au contraire celle de la conscience telle qu'appréhendée par les associationnistes, réfractée dans l'espace et par conséquent simplifiée : chaque état se trouvant séparé de tous les autres, il perd la singularité que lui confère, dans la vie psychique effective, son imprégnation par la totalité de la conscience. Tel sentiment indéfinissable et personnel devient de la crainte en général, tel autre de l'amour en général, et se trouve relié a posteriori aux autres sentiments par des lois d'association, elles aussi générales :

> Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience ; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroule-

1. E, p. 117.

> ment dans ce milieu homogène que quelques-uns appellent durée et qui est en réalité espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs symboles ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment.[1]

L'expérience des associationnistes n'est donc plus à proprement parler celle du temps, mais celle du temps aperçu à travers un espace qui le symbolise. Elle ressemble beaucoup plus à ce que Kant appelle l'expérience : un mélange de donné et de construit, une matière à laquelle se trouve imposée une forme, l'espace (dont le temps homogène n'est qu'une variation), qui assure la possibilité d'une connaissance en même temps qu'il en trace des limites précises.

De sorte que Bergson semble utiliser le mot d'expérience pour désigner deux choses différentes : d'un côté l'expérience au sens de ce qui se donne sans médiation, caractérisée comme purement temporelle ; d'un autre côté la représentation symbolique du temps au travers de l'espace, l'expérience comme synthèse d'une forme et d'un donné, suivant un modèle proche de celui de Kant.

Qu'indique ce choix d'utiliser un seul et même mot, celui d'expérience, pour désigner ces deux choses qui sont non seulement différentes, mais qui devraient être opposées ?

Il rappelle d'abord que le moi « superficiel », celui que structurent les représentations spatiales, est aussi celui que nous sommes presque tout le temps[2]. Lui refuser tout à fait le titre d'expérience serait réduire drastiquement l'extension du terme, et surtout le déconnecter à peu près complètement de son sens commun – c'est probablement une des raisons pour lesquelles Bergson ne le fait pas. Évidemment, ce n'est pas une raison suffisante, mais plutôt une manière d'aiguiser encore la question : qu'est-ce qui fait du quotidien une *expérience*, et en quoi la théorie kantienne serait-elle encore, du point de vue de Bergson, une théorie *de l'expérience* ?

Répondre implique d'avancer dans la compréhension des rapports précis entre les deux types d'expérience, celle du moi superficiel et celle de la durée. C'est là une question difficile, et d'autant plus que Bergson est assez peu explicite à son propos, comme à propos de tout ce qui, dans l'*Essai*, n'est pas directement utile à sa démonstration. Il donne néan-

1. E, p. 123.
2. E, p. 125 : « Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. »

moins quelques indications pour élaborer des distinctions qui, si elles n'appartiennent pas explicitement au bergsonisme de 1889, permettent en tout cas d'en marquer les directions fondamentales et de faire mieux apparaître les problèmes qui s'y posent.

Le point décisif est que la *distinction nette* entre deux « moi », l'un qui saisit immédiatement la durée, et l'autre qui voit tout dans l'espace, n'est elle-même possible, comme toute distinction tranchée, que dans l'espace, c'est-à-dire du point de vue du moi superficiel. La durée, par conséquent, et la liberté, ne se trouvent pas *ailleurs*, dans une sphère à part et comme en retrait, que dans l'expérience du moi superficiel, mais elles en constituent le « fond » [1]. Cette notion de *fond de l'expérience* pourrait elle-même tromper. L'immédiat n'est pas la matière dont l'espace serait la mise en forme, et la liberté n'est pas l'arrière-plan nouménal du déterminisme des phénomènes. Ces deux distinctions, au contraire, ne sont elles-mêmes possibles que du point de vue de la représentation spatiale, qu'elles supposent[2]. Autrement dit, l'opposition de l'immédiat et du médiat ne recoupe pas celle, kantienne, du donné et du construit, mais la reconfigure : le donné n'est pas un élément de l'expérience construite – ce qu'il en reste après épuisement de ses déterminations connaissables[3] – mais il est immanent à la totalité de cette expérience, y compris à sa forme. Car la notion kantienne de donné implique déjà celle de subjectivité transcendantale, à laquelle elle est irréductiblement opposée. Et ce couple de termes irréductibles ne peut être pensé comme tel que dans l'espace. Même si, en effet, la subjectivité transcendantale opposée au donné n'équivaut pas à la distinction entre sujet empirique et objet de perception, c'est-à-dire entre intérieur et extérieur,

1. E, p. 72 : « Mais la conception d'un milieu vide homogène est chose autrement extraordinaire, et paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience. »

2. Voir E, p. 175 pour la liberté, et p. 176 pour la distinction entre forme et matière de l'expérience.

3. Ce que sont très exactement les *qualia* des débats contemporains en philosophie de l'esprit, notamment depuis le très fameux article de Thomas Nagel, « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), p. 435-450, et les expériences de pensée impliquant scientifiques martiens ou petites filles élevées dans des chambres bicolores, qui visent à mettre en évidence l'existence de faits irréductibles à toute explication physique, et qui ne sont dits qualitatifs que dans l'exacte mesure où ils y sont irréductibles. Le qualitatif de Bergson n'est donc pas le qualitatif de la *philosophy of mind*, dont les auteurs souscrivent pour la plupart à une conception de la structure de l'expérience opposée à celle de Bergson.

mais qu'elle est au contraire censée rendre possible cette distinction via l'espace, la leçon de Bergson est qu'en réalité, chez Kant, l'espace est dès le début introduit frauduleusement au niveau transcendantal, et avec lui l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur. Par conséquent, le donné au sens de Kant est un donné *médiat*, parce qu'il est toujours donné à un sujet, serait-il transcendantal – il présuppose toujours l'espace, forme, pourrait-on dire, de la corrélation.

Ce qui est *immédiatement* donné ne saurait donc s'identifier à rien qui soit reçu par une subjectivité, même transcendantale, mais ne peut être justement que l'absence de séparation, l'unité de ce donné et de la subjectivité à laquelle il est donné dans le processus de leur co-création. Bergson donne un nom à cette unité :

> Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même *personne* avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière[1]

Le terme de personne mérite ici d'être souligné, parce qu'il est d'un poids conceptuel bien plus important qu'il n'y paraît. Il permet en effet de désigner celui qui fait l'expérience immédiate sans recourir au concept de sujet, dont on vient de voir qu'il était dépendant de la représentation spatiale de l'expérience, celle du moi superficiel. C'est uniquement du point de vue du moi superficiel qu'il existe un moi « plus profond »[2], distinct de lui-même comme un deuxième sujet, caché derrière lui à la manière du moi transcendantal derrière le moi empirique. Il n'y a rien à chercher au-delà de la manière dont nous nous apparaissons c'est-à-dire superficiellement. L'immédiateté de la personne n'est pas au-delà ni à côté de son apparition médiate dans l'expérience subjectivement structurée par l'espace, mais dans le mouvement même de cette apparition. Le terme de personne sert à indiquer ce fait, et à sortir de l'opposition entre deux sujets pour aller vers autre chose. L'importance de ce geste doit être marquée.

1. E, p. 93, nous soulignons. Voir aussi E, p. 103 : « Et qu'on ne nous reproche pas ici de dédoubler la personne, d'y introduire sous une autre forme la multiplicité numérique que nous en avions exclue d'abord. »

2. L'emploi de ce comparatif indique bien que la profondeur n'est que relative au point de vue du moi superficiel. Il permet aussi d'éviter de distinguer comme une substance à part ce qui n'existe en fait que comme l'unité des deux « moi ».

Bergson caractérise souvent le moi superficiel comme « impersonnel ». Et pourtant, il ne manque pas d'être un sujet. Au contraire, on a vu comment c'était la réfraction des données immédiates dans l'espace qui permettait la distinction du sujet et de l'objet, via celle de l'intérieur et de l'extérieur. D'ailleurs, le terme de *sujet*, dans l'*Essai*, est plutôt utilisé dans son sens scientifique ou médical, au sens du sujet d'une expérimentation ou du porteur d'une particularité organique ou psychique[1]. Il peut même désigner celui qui « obéit aux gestes du magnétiseur »[2], le moi qui exécute mécaniquement ce qui lui a été suggéré sous hypnose[3]. C'est dire à quel point le concept est lié à la superficialité. Cette manière d'utiliser le terme de sujet pour désigner le moi dans les cas où il est justement mis dans une situation d'objet n'est paradoxale que si l'on oublie que la subjectivité est définie par l'espace et la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et que cette distinction est parfaitement réversible. Loin de s'opposer à la subjectivité, l'impersonnalité en serait plutôt la condition, tant sur le plan épistémique (le bon sujet de connaissance est un sujet neutre), que sur le plan moral (la représentation de soi même en sujet capable de choisir entre des alternatives suppose d'abord leur abstraction du plan de la personnalité).

Quant à la liberté, donnée immédiate par excellence, elle n'est pas associée par Bergson à la subjectivité, mais bien à la *personnalité*. Ce n'est pas en tant que sujets que nous sommes libres, mais en tant que personnes, et la profondeur du moi est celle de sa personnalité plutôt que de sa subjectivité :

> Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière[4]

Mais justement : tout comme la liberté ne saurait être définie sans être en même temps niée comme telle[5], la notion de personne en 1889 est un point vide. Elle paraît nécessairement « durer de la même manière » que le moi superficiel, autrement dit elle ne paraît pas du tout *en tant que personne*. Dès lors que l'on se demande « qui suis-je ? » et même avant tout

1. Voir par exemple E, p. 19 ou 121.
2. E, p. 12.
3. E, p. 118.
4. E, p. 129.
5. E, p. 165 : « C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme ».

discours effectif, lorsque l'on tâche de se considérer soi-même, on introduit la médiation – on est dans l'espace. Il y a comme une forme d'apophatisme dans l'*Essai* : bien que l'immédiateté de l'expérience personnelle soit la véritable donnée, et en ce sens ce qu'il y a de plus positif, et qu'inversement, la médiation n'en soit jamais que l'ombre, on ne peut se rapporter à l'*im*médiat que de manière négative – justement parce que dès lors que l'on veut s'y rapporter, on le médiatise[1]. C'est frappant dans l'exemple de la science, celui là même par lequel Bergson veut démontrer la réalité de la durée : bien que la science repose entièrement sur la durée, puisqu'elle prévoit des successions de phénomènes, et que sans durée la succession serait impossible, la durée est aussi ce que la science, si précise qu'elle se fasse, ne peut jamais saisir, et qui doit rester dans ses interstices.

Pour emprunter une image à Karl Barth, dont il est frappant de remarquer qu'elle se retrouvera presque telle quelle chez Bergson, l'immédiateté ne se manifeste dans la médiation qu'à la manière de l'ancien canal dans son lit asséché : mais était-ce vraiment un canal ? Le sol ne s'est-il pas affaissé de lui-même, ou la terre n'a telle pas été apportée d'ailleurs pour dessiner des rives[2] ? La « croûte extérieure qui éclate » cède-t-elle vraiment à une « irrésistible poussée »[3], ou seulement au jeu mécanique

1. Jean Wahl, qui lie par ailleurs l'idée d'immédiateté à celle d'un « paradis perdu » et d'un « idéal inaccessible » (*Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953, p. 508), souligne ce paradoxe, le même exactement – ce n'est peut-être pas sans importance compte-tenu du lien que nous établirons d'une part entre cette recherche de l'expérience pure qui, au moment de l'*Essai*, passe par la recherche de l'immédiat, et la philosophie de Lévinas – que celui qui chez Descartes caractérise l'idée d'infini, dans son rapport à celle de fini : « Le problème est sans doute obscurci par le fait que le terme médiat est le terme positif, et que le terme immédiat, qui, du moins d'après ses partisans devrait être positif, est un terme qui implique négation » (*ibid.*, p. 505).

2. Voir ER 2, p. 69/40-41, à propos de la révélation. Barth utilise également l'image du cratère formé par l'explosion de l'obus. Chez Bergson, voir EC, p. 95 : « Dès lors, la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives ». Le sens de l'image n'est pas le même dans les deux cas. Chez Barth, il s'agit d'une métaphore du rapport de la révélation au temps du monde : il ne faut pas confondre la révélation dans son actualité avec les traces qu'elle a laissées, et qui ne la contraignent pas. L'eau ne coule pas uniquement dans les anciens canaux. Il n'est pas question de l'explication de la formation du canal, alors que c'est le centre du questionnement de Bergson, qui mobilise l'image pour illustrer la manière intellectuelle d'appréhender la création, par son envers. Dans les deux cas, cependant, c'est la saisie du positif par son envers négatif qui est en jeu.

3. E, p. 127.

des forces qui la travaillent ? La liberté peut s'éprouver partout, et elle n'est nulle part, comme le pouvoir tyrannique, d'autant plus redoutable qu'il est plus diffus :

> L'intervention brusque de la volonté est comme un coup d'État dont notre intelligence aurait le pressentiment, et qu'elle légitime à l'avance par une délibération régulière.[1]

C'est là le sens le plus profond de ce fait que « la plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène »[2]. Le constat n'est pas d'abord moral, mais épistémologique : l'immédiat ne s'offre à nous que dans la médiation, c'est-à-dire dans sa négation. Du coup, l'expérience de la liberté et de la personnalité est pour nous l'expérience négative de la perte de notre subjectivité. Mais en réalité, il n'y a pas de négation possible de la médiation *en tant que telle*, seulement de nouvelles médiations possibles : tout ce qui pourrait être négativité véritable du point de vue du moi superficiel (le coup d'État) sera réinterprété comme une nouvelle forme de médiation (légitimé a priori).

Il y a donc deux expériences chez Bergson dans l'*Essai*. L'une est médiate et construite spatialement, c'est l'expérience du sujet, entendue sur un mode kantien. L'autre est immédiatement donnée, c'est l'expérience personnelle. Ces deux expériences ne sont pas sur le même plan : en réalité il n'y en a qu'une, l'expérience personnelle, dont la seconde n'est que la négation et ne pourrait, ainsi que le montre l'exemple de la connaissance scientifique, se soutenir elle-même. Mais justement en vertu de cette unité, parce qu'il n'y a qu'« une seule et même personne », l'expérience immédiate n'est pas ailleurs que dans la médiation de l'expérience, qui en constitue le mode d'apparition[3]. Seulement elle est dans son échec, c'est-à-dire dans le constant changement de ce que la subjectivité superficielle voudrait fixer. « Se replacer dans la durée », vivre une expérience personnelle, ne sera donc pas aller au-delà de l'ex-

1. E, p. 119.
2. E, p. 174.
3. Voir encore E, p. 178 : « Et ce ne sera pas là seulement un mode de représentation symbolique, car l'intuition immédiate et la pensée discursive ne font qu'un dans la réalité concrète, et le même mécanisme par lequel nous nous expliquions d'abord notre conduite finira par la gouverner ».

périence habituelle mais en saisir les failles, la négativité, qui n'est que le mode d'apparition de la positivité du temps[1]. Et cependant, le drame est bien que ces deux sens de l'expérience restent à jamais dos à dos : le sujet ne cesse pas de se reconstituer, de se reconstruire, de se remettre à distance par conséquent. L'espace ne cesse de mordre de nouveau sur le temps, et la durée d'être recouverte par les représentations, qui pourtant continuent de la manifester, mais négativement. C'est plus qu'un drame, c'est une tragédie que les nombreux « il suffit de… » de Bergson, ne parviennent pas à masquer – Jankélévitch a d'ailleurs parlé de la saisie de l'immédiat comme d'un *miracle*, mais aussi comme d'une mort. C'est une double négation : la durée se manifeste dans la négation des formes habituelles de l'expérience, mais elle ne peut se manifester que dans la réapparition d'autres formes, c'est-à-dire dans sa propre disparition – parce que c'est la même personne qui vit dans l'espace et dans la durée.

d. La position du problème de l'expérience chez Bergson

Nous n'avons pas par hasard introduit de nouveau une référence à Karl Barth. Il est remarquable que l'on se trouve, vis-à-vis de l'immédiat dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, dans une situation semblable à celle que nous décrivions chez Barth dans le *Römerbrief*[2], où l'expérience religieuse, expérience de la limite de l'expérience humaine comme telle, ne peut être qu'une expérience décevante et négative, et dont la négativité même est décevante. Elle ne peut pas être une expérience de plus, ou une expérience à côté des autres expériences. Elle ne peut qu'exprimer le paradoxe d'une expérience qui est ce qu'elle n'est pas, justement en ne l'étant pas. Nous avons tâché d'établir le plus précisément toutes les coordonnées de ce paradoxe chez Barth, et l'une des conclusions auxquelles nous étions arrivé est qu'il constituait une tentative – parallèle ou anticipatrice de celles de la philosophie française contemporaine – pour penser, au moins de manière problématique, les conditions d'une donation véritable dans l'expérience, dans une tradition kantienne. Il indiquait, en d'autres termes, la direction vers un dépassement de la conception kantienne et néokantienne de

1. « C'est une grande nouveauté en 1889, et qui a de l'avenir, de donner pour principe à la philosophie, non un *je pense* et ses pensées immanentes, mais un Être-soi dont la cohésion est aussi arrachement » (Maurice Merleau-Ponty, « Bergson se faisant » (1959), dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 232).

l'expérience de l'intérieur de cette tradition. Et cette direction est celle de la recherche de *celui qui vient après le sujet*: le théologien en tant que mystique (Barth), le témoin (Lévinas), l'adonné (Marion). La notion d'immédiat, telle qu'elle apparaît dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, s'origine dans la conscience de la même difficulté, celle de penser une expérience du donné dans les cadres de la doctrine kantienne de l'expérience. Elle ne reconduit cependant pas à un quelconque empirisme prékantien – qui pour Bergson est déjà prisonnier de la même erreur que Kant[1] – mais comme la pensée de Barth, oriente vers la tâche d'une pensée de l'expérience qui se libère de la structure intentionnelle[2], en pensant autrement la subjectivité que de la manière moderne et kantienne. L'*Essai* indique lui aussi un candidat pour qui viendrait après le sujet, quoiqu'il ne lui donne pas encore toute l'épaisseur conceptuelle requise pour un tel rôle: la personne. L'une de nos hypothèses principales est que toute la suite du bergsonisme, jusqu'aux *Deux Sources*, peut être lue comme une tentative, plusieurs fois recommencée et non sans d'importants revirements, de penser jusqu'au bout cette substitution de la personne au sujet, proposée en 1889.

1. Celle de croire que les données arrivent à la conscience dans un temps homogène, et par conséquent non pas comme un flux continu et dont chaque élément est teinté de tous les autres, mais comme des éléments qu'il serait possible de distinguer à la manière des choses dans l'espace, de manière atomique, et à partir de quoi on pourrait construire l'unité de l'expérience.

2. Bento Prado, sous l'influence de Jean Hyppolite et de Victor Goldschmidt (« Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », édités par D. Morato-Pinto, dans *Annales bergsoniennes I*, dir. F. Worms, Paris, PUF, 2002, p. 85-86) est l'un de ceux qui ont insisté le plus longuement et le plus systématiquement sur la dimension pré-intentionnelle de l'expérience philosophique chez Bergson. Voir Bento Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (1989), tr. R. Barbaras, Hildesheim, Olms, 2002, notamment p. 84, 107-108, 171. Ses analyses sont précieuses tout spécialement en ce qui concerne le rapport des concepts bergsoniens à ceux de la phénoménologie, ainsi que pour relativiser la portée des critiques phénoménologiques du bergsonisme, en particulier de la critique sartrienne. Nous nous appuierons sur elles, spécialement au cours de notre lecture de *Matière et mémoire*. Cependant, nous ne souscrirons pas à sa conception du développement de la théorie de l'expérience philosophique au long des différentes œuvres de Bergson. Pour lui, il semble bien, en effet, que cette théorie s'approfondisse selon une unique direction, de l'*Essai* aux *Deux Sources*, et dont *Matière et mémoire* serait le livre le plus représentatif. Cela ne s'accorde pas avec l'hypothèse que nous avons exposée en introduction d'une évolution de Bergson selon une croissance en gerbe.

Si ce concept manque d'épaisseur dans l'*Essai*, c'est probablement parce qu'il indique quelque chose d'encore impensable pour Bergson. L'expérience immédiate (personnelle) est en effet incompréhensible (ou miraculeuse). Et si elle l'est, c'est que son rapport à l'expérience médiatisée, subjective ou impersonnelle, n'est pas pensé autrement que comme un strict rapport de négation. Dans l'*Essai*, l'espace est principalement envisagé, de manière kantienne, comme une conception principielle. Il n'a pas d'origine déterminée, et Bergson semble bien accepter son aprioricité radicale. Sa relation avec le temps conserve quelque chose d'irrémédiablement extérieur. En conséquence, l'information de l'expérience par l'espace reste un processus marqué d'arbitraire, un strict symbolisme, parce que l'espace et le temps gardent, dans la manière qu'ils ont de s'opposer, quelque chose d'un parallélisme : ils sont en effet comme deux droites qui ne se coupent en aucun point, qu'il soit d'origine ou d'arrivée. De l'espace au temps, il y a réversion, mais il n'y a aucun *passage* compréhensible – seulement un saut. Le temps, comme la personne, restent donc, par rapport à l'espace et au sujet, très peu déterminés. Pour avancer dans la détermination de l'expérience personnelle par rapport à l'expérience subjective, et donc tâcher de comprendre l'expérience immédiate autrement que comme un paradoxe ou un miracle, il faudrait penser une véritable articulation entre l'espace et le temps, et non seulement une exclusion mutuelle et une extériorité absolue.

2 – Le tournant de l'expérience *(Matière et mémoire)*

C'est très exactement ce qu'entreprend Bergson dans *Matière et mémoire*. Cela le mène à redéployer sa critique de Kant en en déplaçant très sensiblement le centre de gravité, et à développer sa conception de l'expérience immédiate dans une direction inattendue. Nous avions annoncé trois éléments de la critique de Kant : la critique du parallélisme de l'espace et du temps, la critique de la relativité de la connaissance, et la critique de l'intellectualisme. En 1889, la critique du parallélisme espace/temps est la critique centrale et le nœud de toutes les autres, parmi lesquelles celle de la relativité de la connaissance (du soi), présente sans être du tout centrale pour Bergson, qui suggère au contraire qu'une connaissance purement phénoménale de l'ensemble du réel n'aurait pas

été problématique en elle-même[1]. Quant à la troisième critique annoncée, celle de l'intellectualisme, nous n'en avons pas dit un mot.

Dans *Matière et mémoire*, c'est pratiquement tout l'inverse : si Kant reste le premier partenaire de dialogue, et la figure emblématique des erreurs de la philosophie passée, ce n'est plus désormais en raison du parallélisme de l'espace et du temps, dont la critique est à peu près absente, mais du fait de son scepticisme à l'égard de la possibilité de connaître les choses en elles-mêmes[2], dont la critique passe au premier plan, juste devant celle de l'intellectualisme, dont elle est la conséquence la plus décisive.

Comment s'expliquent ces déplacements dans la critique de Kant, et que révèlent-ils des avancées de l'élaboration bergsonienne de la notion d'expérience ? Le déterminer implique d'envisager les différents éléments de la critique de Kant énoncée dans *Matière et mémoire* dans la perspective de l'*Essai*. Cela signifie, plus généralement, ne pas comprendre *Matière et mémoire* comme un ouvrage consacré au seul traitement d'un problème traditionnel de la métaphysique, celui de l'union de l'âme et du corps, mais considérer que l'investigation de ce problème est aussi le moyen par lequel Bergson se livre à une explicitation de sa propre pensée, et à la résolution de difficultés originales, nées des dispositifs conceptuels mis en place dans son premier livre : pour ce qui nous concerne, la difficile articulation de l'expérience immédiate et de sa médiation.

1. E, p. 176.

2. Signalons que si Kant reste le philosophe le plus cité dans *Matière et mémoire*, il semble quand même ne plus être l'adversaire unique : la plupart du temps, il ne représente que l'une des branches d'une alternative philosophique à laquelle Bergson veut s'opposer en bloc. En sorte que souvent, la critique bergsonienne ne vise pas seulement une erreur kantienne mais bien une erreur « commune » au kantisme et à ses adversaires. Cela dit, la particularité de Kant est qu'il est, pour ainsi dire, de toutes les alternatives : Bergson oppose aussi bien « l'idéalisme anglais » ou subjectif à « l'idéalisme kantien » que, dans la même page, le « matérialisme » au « réalisme kantien » (MM, p. 259). C'est dire qu'en s'opposant au réalisme et à l'idéalisme, Bergson s'oppose deux fois à Kant, qui représente le meilleur de l'un et de l'autre, mais aussi leur comble, puisqu'il peut les articuler sans pour autant dépasser l'erreur qui les fonde tous deux. Mais il a le mérite de tirer la conséquence nécessaire tant de l'idéalisme que du réalisme classique : « l'impuissance de la raison spéculative » (MM, p. 205) – c'est aussi pourquoi cette erreur, comme celle du parallélisme dans l'*Essai*, lui garde le statut d'adversaire privilégié de Bergson dans *Matière et mémoire*.

a. Étudier l'espace « en fonction du temps » : la nouvelle posture de Bergson dans Matière et mémoire

Ce qui frappe d'abord lorsque l'on s'intéresse aux différences entre la critique de Kant dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et celle de *Matière et mémoire*, c'est donc l'absence complète de référence à ce qui, dans l'*Essai*, était au cœur du rapport de Bergson à Kant : la question du parallélisme de l'espace et du temps. Cette absence est significative du principal changement qui s'opère dans la posture de Bergson entre ses deux premiers livres. Cela dit, le changement n'est pas une rupture qui interviendrait entre la rédaction des deux livres. Il est comme appelé de l'intérieur de l'*Essai*, par un paradoxe qui découle de la manière dont Bergson caractérise l'espace en 1889. Or ce paradoxe ne peut être résolu qu'en adoptant le point de vue qui sera explicitement celui de *Matière et mémoire*, point de vue dont l'*Essai* fournit quelques anticipations, sans jamais toutefois le prendre entièrement[1].

Nous avons plusieurs fois dit de l'espace qu'il était la médiation même. Mais il faut aussi reconnaître que, pour Bergson dans l'*Essai*, l'espace est une « donnée immédiate ». Au point qu'il hésite ouvertement, pour le désigner, entre les termes d'« intuition » et de « conception » – bien qu'il opte finalement pour le second[2]. Quand par exemple, dans le deuxième chapitre, il oppose la multiplicité des choses étendues à celle des choses conscientes, Bergson précise par deux fois[3] que les choses de l'espace sont « immédiatement » numériques, alors que les choses de la conscience ne le sont que médiatement, via leur représentation symbolique dans l'espace[4]. Qu'est-ce à dire, sinon que la spatialité de l'espace (le nombre, c'est-à-dire la possibilité de distinguer deux choses qualitativement identiques), relève bien de l'ordre de l'immédiat ? On pourrait d'ailleurs se demander si l'espace n'est pas l'immédiateté *par*

1. Non pas que *Matière et mémoire* aurait pu être prévu avant d'être écrit. Mais, selon la lumineuse théorie bergsonienne de l'illusion – que nous préférerions appeler, de manière plus neutre, l'*effet* – de rétrospection, l'existence de *Matière et mémoire* permet sans nul doute d'identifier a posteriori, dans le premier livre de Bergson, des éléments anticipateurs de son deuxième.

2. E, p. 70.

3. E, p. 65 (« D'où résulte enfin qu'il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement ») et 67 (« les choses étendues, qui se peuvent traduire immédiatement en nombre »).

4. Il caractérise également l'espace d'« intuition simple ». Voir notamment E, p. 57.

excellence, dès lors que la caractéristique qui, comme milieu homogène, le distingue radicalement du temps, est d'être donné « tout d'un coup »[1]. Et en effet, comme pure simultanéité, l'espace supprime tout effort et toute attente : tout y est visible, tout de suite. Comment imaginer chose moins médiate ? Et comment justifier, dès lors, la thèse bergsonienne telle que nous l'avons reformulée, et selon laquelle l'espace est caractérisé par la médiation, et la durée, au contraire, par l'immédiateté ?

Cette difficulté ne se résorbe qu'à partir du moment où l'on prête attention à ce qui ressemble à un autre paradoxe : pour dire que dans l'espace, tout est donné d'un seul coup, il faut encore se situer au point de vue de la durée. Qu'est-ce qui peut, en effet, donner sens à l'idée du « tout d'un coup », ou de l'instantanéité, sinon la durée ? Faire de l'instantanéité le propre de l'espace, c'est encore le caractériser *temporellement*. Ce qui signifie par conséquent que l'immédiateté n'appartient à l'espace que pour autant qu'il est considéré, comme donnée de la conscience (intuition ou conception), au sein de la *durée* de la conscience, et non pas pour ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire conception de la distinction sans différence qualitative, ou encore de la distance et donc aussi de la médiation. *En lui-même* et non du point de vue de la conscience qui le saisit – mais la possibilité factuelle d'accéder effectivement à un tel espace pur est elle-même problématique[2] (de là sans doute le choix par Bergson, au moment de définir l'espace, du terme de conception, qui suggère un certain travail d'idéalisation, de préférence à celui d'intuition[3]) – l'espace

1. E, p. 73. C'est pourquoi l'idée d'une donation immédiate du temps plutôt que de l'espace est profondément originale, comme le remarque Vladimir Jankélévitch (Cours de 1960 donné à la Sorbonne, sur l'immédiat, inédit [enregistrement]) : « L'idée même d'un intuitionnisme temporel, d'un intuitionnisme musical, est une nouveauté […] bergsonienne, une nouveauté du vingtième siècle. C'était la première fois que l'intuition, que l'idée de l'immédiateté et de l'intuition était liée, chez Bergson, non point du tout à la vue, mais à l'audition. Non point du tout à l'espace, mais au temps. Pour la première fois, le temps devenait, non point le lieu des discours, de l'effort laborieux, des tâtonnements contestables, mais devenait au contraire le lieu privilégié de l'intuition, ce qui n'était pas du tout le cas, ni chez Platon, ni chez Plotin. L'intuitionnisme traditionnel, chez Platon et chez Plotin, est un intuitionnisme optique, un intuitionnisme visuel ».

2. E, p. 72 : « Mais la conception d'un milieu vide homogène est chose autrement extraordinaire, et paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience ».

3. On pourrait souligner que le terme de conception rend aussi possible la compréhension de l'espace comme résultat d'un processus de construction, alors que le terme kantien d'intuition (*Anschauung*) implique qu'il soit donné comme un principe. Mais l'on ne doit pas trop tirer de cette distinction dans l'*Essai*, puisque Bergson ne l'établit

est médiation : tout ce qui est pensé ou perçu par son prisme ne peut l'être que de manière médiate.

Le point décisif, ici, est donc que l'on n'évite le paradoxe qu'en considérant l'espace à partir du temps, éventuellement comme sa limite. Autrement dit, en opérant un changement de point de vue sur la différence même entre l'espace et le temps. Par un retournement aussi nécessaire qu'ironique, en effet, chaque fois que Bergson, dans l'*Essai* et pour précisément mettre en évidence la réalité du temps comme tel, et la spécificité de son expérience, souligne la différence d'ordre entre le temps et l'espace, il se trouve contraint, selon sa propre théorie, de faire de cette différence une différence spatiale, l'espace étant la condition des distinctions tranchées. En sorte qu'il y a comme une contradiction performative dans des passages tels que ceux-ci :

> Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler.[1]

Cette contradiction n'est pas une inconséquence de Bergson, qui aurait pu être évitée : le langage lui-même étant conditionné par l'espace, il n'y a pas d'autre moyen de mettre en évidence la spécificité du temps que d'en passer par l'espace. La distinction spatiale entre l'espace et le temps est nécessairement la première étape d'une philosophie qui veut libérer la durée de sa représentation spatiale. Et cependant, ainsi que le révèle le paradoxe de l'espace comme donnée immédiate, elle ne peut en être que la première étape, et elle appelle un effort pour aller jusqu'à une deuxième, à savoir la compréhension de la distinction « en fonction du temps »[2] et non plus de l'espace, ce qui veut dire aussi non plus comme une séparation étanche entre deux éléments constitués, mais dans une continuité de différenciation[3].

pas fermement : il reviendra d'ailleurs au terme d'intuition dans la conclusion (voir E, p. 177).

1. E, p. 73.

2. MM, p. 74.

3. Nous empruntons bien évidemment le terme à Gilles Deleuze (*Le Bergsonisme*, *op. cit.*, chapitre V, « L'élan vital comme mouvement de différenciation »), quoique nous ne souhaitions pas l'entendre exactement au même sens que lui. Il nous semble en particulier que Deleuze insiste trop peu sur le fait que le mouvement de différenciation abou-

Le passage à cette deuxième étape, avec le renversement de perspective qu'il implique, depuis le point de vue de l'espace vers celui du temps, est au cœur de la démarche de Bergson dans *Matière et mémoire*, et il explique la disparition de la question du parallélisme temps-espace. Le souci principal de Bergson n'est plus de distinguer le pôle de l'espace de celui du temps, mais au contraire de les articuler :

> L'opposition des deux principes, dans le dualisme en général, se résout en la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité, et de la liberté à la nécessité. Si notre conception du rôle du corps, si nos analyses de la perception pure et du souvenir pur doivent éclaircir par quelque côté la corrélation du corps à l'esprit, ce ne peut être qu'à la condition de lever ou d'atténuer ces trois oppositions.[1]

Cela dit, ce n'est pas parce que la critique du parallélisme n'est plus au centre du questionnement qu'elle n'est plus assumée par Bergson. Tout au contraire, c'est parce que Bergson, en 1896, considère comme un acquis la validité de sa critique antérieure du parallélisme de l'espace et du temps, qu'il n'a pas besoin d'y revenir en détail. Et en fait, la décision de considérer l'espace du point de vue du temps, et de pointer vers une continuité entre eux, constitue d'autant moins un abandon de la critique du parallélisme qu'elle en est en réalité l'exacerbation : la remise en question de la séparation tranchée entre espace et temps suppose d'une certaine manière cette distinction (la critique du parallélisme), comme première étape, nécessaire à la mise en évidence de l'expérience de la durée. Et c'est la prise au sérieux de la spécificité de cette expérience (son indivisibilité) qui rend impossible d'en rester à la première étape et qui impose, après avoir pour ainsi dire libéré le temps de l'espace, de reconstituer la suture entre les deux mais, cette fois, à partir de la durée elle-même, pour inscrire l'espace en son sein, comme l'un de ses moments – et alors que dans l'espace, distinction signifie séparation, le propre du temps est précisément d'introduire la distinction sans séparation.

Quant à savoir de quelle manière s'opère concrètement la pensée de l'espace en fonction du temps, et comment cela s'articule aux deux autres éléments de la critique de Kant dans *Matière et mémoire*, qui

tissant à la création de la vie et de la matière, est aussi un mouvement de retournement sur soi, dû non seulement à l'effort créateur continuel de l'élan vital, mais à son essoufflement.

1. MM, p. 275.

viennent pour ainsi dire se substituer à la critique du parallélisme, c'est ce qu'il reste à déterminer.

b. La matière comme « espèce de conscience » : l'absoluité de la connaissance

Or, sur ce point encore, ce sont certains passages de l'*Essai* qui fixent les contraintes du programme de *Matière et mémoire*. Il suffit, pour s'en convaincre, de prêter une attention particulière à un terme plusieurs fois utilisé par Bergson dans l'*Essai*, celui d'*endosmose*, parce qu'il pointe selon nous vers un geste de la pensée de Bergson dont les conséquences dépassent ce qui est explicitement désigné par là en 1889. La notion d'endosmose est empruntée par Bergson à la chimie, pour caractériser trois cas d'échange réciproque entre les deux types de multiplicités qui ne cessent d'être opposés dans l'*Essai* : la multiplicité indistincte de la durée, et la multiplicité distincte de l'espace. L'exemple le plus important d'une telle endosmose est bien sûr celui de la création de l'idée d'un temps homogène, commun aux choses et à la conscience. Dans ce cas, la multiplicité spatiale qu'est le monde extérieur reçoit de la durée l'idée de succession, impensable dans l'espace pur. En retour, elle confère à la durée l'homogénéité qui la caractérise en propre. Le résultat est un mélange de durée et d'espace, le temps homogène :

> Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession : extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus ; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire. – Or, entre cette succession sans extériorité et cette extériorité sans succession une espèce d'échange se produit, assez analogue à ce que les physiciens appellent un phénomène d'endosmose.[1]

Il est vrai que dans ce cas comme dans les deux autres exemples d'endosmose dans l'*Essai*, celui du mouvement spatial[2] et celui de la causalité[3], il n'y a pas à proprement parler d'atténuation de l'extériorité

1. E, p. 81.
2. E, p. 83.
3. E, p. 164.

absolue et primordiale de l'espace au temps. L'endosmose présupposerait plutôt cette extériorité à titre de condition. Le propre de l'endosmose, par rapport à la simple idée de mélange, est d'ailleurs que la distinction des substances est matérialisée physiquement par une membrane, au travers de laquelle l'échange se produit. Mais justement, c'est la *porosité* de la membrane qui intéresse Bergson dans cette image, le processus par lequel ses limites se floutent.

Ces trois cas d'endosmose sont donc trois cas de mélange de l'espace avec le temps, d'où émerge à chaque fois une troisième réalité mixte : temps homogène, mouvement spatial, notion commune de la causalité. Le modèle de l'endosmose est pourtant utilisé une quatrième fois, mais sans que le mot soit de nouveau mobilisé ; peut-être justement parce qu'il s'agit de tirer le maximum de ses potentialités théoriques, jusqu'à un point où la littéralité de l'image chimique, et ce qu'elle présuppose de séparation initiale, devient trop encombrante. Dans la conclusion de l'*Essai*, Bergson envisage la possibilité qu'un processus d'échange ait lieu non seulement entre l'espace et le temps constitués, pour contribuer à la création commune d'un mixte, mais ait pu contribuer à la création de la distinction même entre l'espace et le temps :

> Mais on peut aller plus loin, et affirmer que des formes applicables aux choses ne sauraient être tout à fait notre œuvre ; qu'elles doivent résulter d'un compromis entre la matière et l'esprit ; que si nous donnons à cette matière beaucoup, nous en recevons sans doute quelque chose.[1]

L'espace lui-même, comme forme que la pensée donne aux choses, ne serait pas constitué tel quel a priori, et par conséquent dans une opposition immémoriale à la durée, mais il résulterait d'un processus semblable à celui de l'endosmose, qui cependant présuppose moins qu'elle encore la séparation initiale des substances, et dans lequel, au contraire, chacune des substances (dans leur différence), naîtrait d'une interaction originelle. Ici, la matière (mais alors, logiquement, une matière qui n'est pas encore spatiale à proprement parler) aurait imprimé à notre esprit (qui ne saurait être encore tout à fait séparé de la matière) quelque chose (dont la détermination n'est, et pour dire le moins, pas très nette) par quoi il aurait constitué l'idée de l'espace, qu'il aurait ensuite utilisée pour établir l'objectivité de la matière.

1. E, p. 168.

Il est vrai que, dans l'*Essai*, l'hypothèse est formulée à un grand niveau d'abstraction. Elle n'en est pas moins une avancée dans l'entreprise bergsonienne de comprendre l'espace « en fonction du temps », parce qu'elle permet d'énoncer deux contraintes pour sa détermination : d'une part, *distinguer* l'espace d'avec la matière ; d'autre part, *rapprocher* la matière de l'esprit. Ce sont deux jalons qui marquent la direction prise par Bergson quelques années plus tard dans *Matière et mémoire*.

Ainsi, en 1896, Bergson élabore une nouvelle distinction au sein de ce qui était recouvert en 1889[1] par le seul terme d'espace, entre d'une part l'« étendue concrète » et d'autre part « l'espace homogène »[2] :

> L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l'extension indivisée de notre représentation.[3]

Le constat de Bergson est assez simple : nous ne percevons pas, au sein de ce que nous avons coutume d'appeler l'extériorité[4], l'espace en tant que milieu homogène et indéfiniment divisible, mais seulement des choses étendues, qui non seulement se présentent chacune comme indivisible, mais toutes ensembles dans une communauté d'interactions telle que les distinctions tranchées sont finalement impossibles. Et la science physique elle-même, qui commence pourtant avec la possibilité de la distinction indéfinie dans l'espace[5], finit par pointer également vers la continuité immanente au monde extérieur, en nous le dévoilant constitué d'interactions et d'échanges constants entre des énergies plutôt que de choses séparées[6] :

1. Arnaud François, « "Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace" : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans Matière et mémoire », art. cit., p. 3.
2. MM, p. 235.
3. MM, p. 202.
4. Mais le terme est impropre, évidemment, puisqu'il est lui-même spatial, voire définit l'espace : « C'est que l'espace nous est extérieur, par définition » (MM, p. 231).
5. MM, p. 221 : « la science, au contraire, se propose de retrouver les articulations naturelles d'un univers que nous avons découpé artificiellement. Bien plus, en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, la science revient, en dépit des apparences, comme nous allons le voir, à l'idée de la continuité universelle. Science et conscience sont, au fond, d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science dans ses aspirations les plus lointaines. »
6. MM, p. 226.

> Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons.[1]

L'espace homogène, d'un autre côté, est « simplement conçu »[2] mais n'est nulle part dans la perception : il est une abstraction. Considérée en elle-même, cette compréhension de l'espace n'est qu'une nouveauté relative par rapport à l'*Essai*. L'espace y était déjà exclu du domaine de la perception et caractérisé comme une « conception »[3]. Cependant, l'écart entre l'espace et la perception n'intéressait alors Bergson que comme cas particulier de la différence entre la multiplicité spatiale et la multiplicité qualitative. Autrement dit, il distinguait l'espace de la perception considérée comme acte de la conscience individuelle, mais il laissait de côté la question du rapport entre le *perçu* et l'espace, voire tendait à admettre que l'espace s'identifiât au contenu de la perception[4]. Dans *Matière et mémoire*, au contraire, le problème du rapport entre l'espace et le contenu de la perception passe au premier plan : ce n'est pas seulement que nos perceptions, en tant que conscientes, sont irréductibles à l'espace, c'est que *ce que* nous percevons est étendu sans être divisible, et se présente donc comme un espace qualitatif différent de l'espace homogène.

Bergson appelle matière ce contenu de la perception – non pas seulement des perceptions actuelles, mais de toute perception possible :

1. MM, p. 235, voir aussi p. 221.
2. MM, p. 237.
3. E, p. 70.
4. Sans toutefois l'expliciter tout à fait nettement. Bergson affirme par exemple qu'« en dehors de nous, on ne trouverait que de l'espace » (E, p. 86), et il semble faire droit à une perception de l'espace, lorsqu'il définit l'objectivité comme « aperception actuelle, et non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé » – même si le choix du terme d'*a*perception traduit lui aussi une hésitation. En même temps, il distingue déjà entre une perception habituelle et une « perception immédiate » (E, p. 36). La différence entre les deux concerne cependant moins notre perception de l'espace lui-même, qui n'est jamais explicitement considérée comme une fiction en tant que telle, que celle du *mouvement* spatial. Cela semble bien vouloir dire que la perception immédiate est une perception de l'espace, uniquement.

« *l'ensemble des images* »[1]. Et si l'espace (non pas donc la sensation qualitative de l'extension, mais bien l'espace comme principe de divisibilité indéfinie ou, ainsi que nous l'avions caractérisé précédemment, de distinction et de médiation) n'est pas dans nos perceptions actuelles, il n'y a pas de raison qu'il soit davantage dans les perceptions virtuelles, et il faudrait distinguer absolument la matière comme ensemble des perceptions actuelles et virtuelles, de l'espace. La possibilité s'ouvre d'une matière définie non pas comme « l'autre de la durée » [2], l'absence totale de qualité c'est-à-dire l'espace ou l'homogène, mais comme une durée d'un certain type, mouvement indivisible comme notre propre durée mais dotée d'une « tension »[3] différente :

> La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons.[4]

Bergson signifie par là et de très belle façon l'extrême limite de la qualité, l'accélération infinie[5] d'un mouvement qui reste cependant irréductiblement différent de l'instantanéité, la qualité de la *presque* homogénéité qu'est la matière, homogénéité qu'elle n'est pas, et dont elle ne se sépare pas graduellement mais absolument, puisqu'elle ne relève justement pas de l'ordre de la gradation, mais de celui des qualités différentes du mouvement. La vitesse en question n'est pas celle de la physique, mais au contraire celle dont Bergson dit qu'elle pourrait être accélérée ou ralentie sans que rien ne dût être changé des formules scientifiques, parce qu'aucune mesure n'a prise sur elle, quoique la conscience en ait « une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative »[6].

1. MM, p. 17.
2. Voir Arnaud François, « "Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace" : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans Matière et mémoire », art. cit., p. 6 : « Tandis que l'espace est l'autre de la durée, la matière participe de celle-ci, ou mieux, est une durée. Le texte que je viens de lire est explicite : la matière est "une durée dont la capacité dépasse toute imagination" (MM, p. 229) ».
3. MM, p. 203.
4. MM, p. 234.
5. MM, p. 228 : « Si nous pouvions étirer cette durée, c'est-à-dire la vivre dans un rythme plus lent, ne verrions- nous pas, à mesure que ce rythme se ralentirait, les couleurs pâlir et s'allonger en impressions successives, encore colorées sans doute, mais de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs ? »
6. E, p. 87.

Et si la matière est une certaine durée, elle ne se distingue pas essentiellement de la conscience : elle est une « espèce de conscience »[1]. En d'autres termes la matière peut devenir esprit, c'est-à-dire une conscience individuelle, aussi bien que l'esprit peut devenir matière, la continuité entre eux étant la continuité même du temps, du point de vue duquel Bergson cherche désormais à penser le rapport entre les deux :

> Dans la première hypothèse, celle qui exprime la distinction de l'esprit et du corps en termes d'espace, corps et esprit sont comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit ; dans la seconde, les rails se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre.[2]

Et l'on voit alors ce qui est en jeu dans ce changement de point de vue depuis lequel Bergson établit d'un même geste la distinction de la matière perçue avec l'espace simplement conçu, et le rapprochement entre la matière et la conscience : l'absoluité de la connaissance, et de la connaissance non plus seulement de la conscience personnelle, aussi facile à accepter que peu engageante, mais de la matière. La pensée « en fonction du temps » – *en durée*[3], ainsi que l'écrira Bergson en 1903 –, parce qu'elle implique la continuité entre l'esprit et la matière, rend envisageable la continuité, également, de leur mode de connaissance : l'expérience. Car si la matière, étant durée, est une espèce de conscience, elle doit, tout comme elle, se trouver susceptible d'être connue par une expérience immédiate. Or ce qui est connu par expérience immédiate est connu absolument, puisque l'immédiat n'admet pas de rapport. Voilà pourquoi la pensée en durée replace au centre de la discussion la figure de Kant, et spécialement sa démonstration de « l'impuissance de la raison spéculative »[4] – comme ce sera encore le cas dans « L'Introduction à la métaphysique ».

Quel est le rapport exact entre la différenciation de la matière et de la conscience en fonction du temps, et la critique de la relativité kantienne de la connaissance ? La distinction entre matière et espace conduit à

1. MM, p. 264.
2. MM, p. 250.
3. PM, p. 30. Pour une réflexion sur les conséquences philosophiques les plus concrètes, c'est-à-dire au niveau de l'écriture et du style de la philosophie de Bergson, d'une telle décision, voir Ioulia Podoroga, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2014.
4. MM, p. 205.

faire de la matière « une espèce de conscience » et à établir une continuité entre elle et l'esprit, continuité qui fonde la possibilité de sa saisie absolue dans une expérience immédiate du même type que celle que fait l'esprit de lui-même. Le problème, c'est que cette distinction n'est pas établie autrement que par l'expérience immédiate de la perception. Autrement dit, il y a un cercle : la distinction entre matière et espace permet de garantir la saisie immédiate de la matière, mais cette distinction est elle-même fondée sur la perception immédiate de la matière. Par conséquent, on retrouve ici très exactement le problème qui s'était posé à la fin de notre lecture de l'*Essai* : l'expérience immédiate semble ne pouvoir être comprise autrement que comme un miracle, un saut – rappelons que le cercle est aussi l'une des figures privilégiées de la foi chez Barth.

D'où vient ce cercle, et comment en sortir ? Si, dans l'*Essai*, il est difficile de comprendre la possibilité de l'expérience immédiate, c'est qu'elle est vécue par la même *personne* que l'expérience superficielle, et une même personne ne peut vivre deux expériences, en vertu de la continuité de sa propre durée, de l'interpénétration de ses états de conscience. Comment pourrions-nous distinguer l'expérience de « ce que nous croyons être l'expérience » et qui, par là même, finit par le devenir effectivement ? Je ne peux justifier la possibilité de l'expérience immédiate parce que *je* ne pourrais le faire qu'avec les outils de l'expérience médiate. Nous parlions de constat « simple » pour justifier la distinction de la matière et de l'espace. La simplicité était en fait trompeuse : puisque *je* ne vis qu'une seule expérience, étant une seule et même personne, comment pourrais-je distinguer si facilement entre ce qui relève de l'immédiat, et ce qui est imposé à l'expérience ? Pour sortir du cercle, il faudra, par conséquent, cesser aussi d'identifier l'expérience immédiate à l'expérience personnelle.

Or une telle tentative existe bien, dans *Matière et mémoire*, de justifier la possibilité de l'expérience immédiate, c'est-à-dire d'échapper à la thèse de la relativité kantienne de la connaissance. Elle aboutit effectivement à mettre en cause l'identité de l'expérience personnelle avec l'expérience immédiate. Cela passe par une autre critique de Kant, celle de son intellectualisme.

c. « A côté de la conscience et de la science, il y a la vie » : la critique de l'intellectualisme

Le terme d'intellectualisme, appliqué à *Matière et mémoire*, est légèrement anachronique puisqu'il n'apparaît dans les écrits publiés de Bergson que dans *L'Évolution créatrice*, puis en 1922 dans ce qui deviendra l'introduction à *La Pensée et le mouvant*. Cette absence n'est pas accidentelle : Bergson ne dispose pas, avant 1907, d'une théorie de l'intelligence à proprement parler, qu'il élabore seulement dans *L'Évolution créatrice*, où le terme d'intellectualisme aura d'ailleurs une signification légèrement différente de celle que nous souhaitons lui donner maintenant, et sur laquelle nous reviendrons. Mais la notion d'intellectualisme est aussi utilisée par Bergson dans sa correspondance avec William James, à propos de leurs ennemis communs. L'intellectualisme est alors opposé au pragmatisme, et il désigne la tendance à établir une distinction tranchée entre ce qui relève de la connaissance et ce qui relève de l'action, ou entre le théorique et le pratique. C'est dans cette acception, qui n'est donc pas propre à Bergson, que nous souhaitons d'abord utiliser le terme, pour circonscrire un aspect de la critique de Kant dans *Matière et mémoire*. Dans le sens, très exactement, de ce que nous aurions pu appeler un *théoricisme*, c'est-à-dire une tendance à interpréter l'esprit humain et ses facultés dans la seule perspective de la connaissance. C'est d'ailleurs dans ce sens que Bergson utilise, sinon le substantif, du moins le verbe : « son tort a été d'*intellectualiser* trop les idées, de leur attribuer un rôle tout spéculatif »[1].

C'est cette tendance que Bergson reproche principalement à la conception kantienne de l'espace (et de sa variation qu'est le temps homogène) dans *Matière et mémoire*, et qui fonde sa critique de la relativité de la connaissance. Ainsi, après avoir pointé les « insurmontables difficultés » du réalisme qui fait de l'espace et du temps homogène des propriétés des choses, Bergson en vient à la doctrine de Kant :

> veut-on, avec Kant, que l'espace et le temps soient des formes de notre sensibilité ? On aboutit à déclarer matière et esprit également inconnaissables. Maintenant, si l'on compare les deux hypothèses opposées, on leur découvre un fond commun : en faisant du temps homogène et de l'espace homogène ou des réalités contemplées ou des formes de la

1. MM, p. 183 (nous soulignons).

> contemplation, elles attribuent l'une et l'autre à l'espace et au temps un intérêt plutôt *spéculatif* que *vital*.[1]

Mais pourquoi devrait-on attribuer à l'espace un intérêt vital, et quel rapport cela peut-il avoir avec la question de l'absoluité de la connaissance ?

A vrai dire, l'idée d'un intérêt vital de l'espace n'est pas tout à fait neuve dans *Matière et mémoire*. Comme celle de considérer l'espace du point de vue du temps, et comme celle de le distinguer d'avec la matière, elle se trouve anticipée dans certains passages de l'*Essai*. Dès l'avant-propos, Bergson mentionne l'*utilité* « pour la vie pratique »[2] de la représentation des idées dans l'espace, et caractérise ensuite fréquemment la pensée spatiale par son utilité pratique, via également la notion de « commodité »[3]. Et lorsque, sept ans plus tard, il résume son propos de 1889, il met au centre la distinction entre la « connaissance usuelle ou utile » et la « connaissance vraie » :

> La durée *où nous nous regardons agir*, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée *où nous agissons* est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres, et c'est là que nous devons faire effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté.[4]

Il y a donc bien déjà, en 1889, une critique de l'intellectualisme. Celui-ci consiste à croire qu'il nous suffit de se regarder pour se connaître, alors que lorsque l'on se regarde, on cesse précisément de se voir tel que l'on est, et l'on ne se voit que tel qu'il est utile de se voir : dans l'espace, où les distinctions sont nettes, et les évolutions prévisibles. Là où nous pourrions nous voir tel que nous sommes, nous ne nous regardons justement pas, parce que nous agissons.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson n'en reste pas à cette alternative entre action (dans le temps) et connaissance (dans l'espace). Il l'approfondit, mais cet approfondissement aboutit à son renversement, comme peut-être le signale son insistance sur le caractère « exceptionnel et unique »

1. MM, p. 237-238.
2. E, p. vii, voir aussi p. 97.
3. Notamment E, p. 100, 102, 106, 126, 147.
4. MM, p. 207.

de la spéculation sur « la nature intime de l'action », celle même qui est au centre de l'*Essai*. D'abord, on doit remarquer que jamais, dans l'*Essai*, l'espace n'est considéré *en lui-même* comme utile. Ce qui est utile, c'est son *usage* pour se représenter les choses de la conscience[1]. Dans *Matière et mémoire*, en revanche, l'utilité ne caractérise pas certains usages de l'espace seulement, mais elle est constitutive de l'espace en tant que tel :

> Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière.[2]

C'est la nature même de la vie, parce qu'elle est action et que l'action suppose division et solidification de la réalité, qui nous conduit à imaginer l'espace, figure achevée du monde tel qu'il nous serait le plus utile. L'usage du mot schème est intéressant. Il confirme, s'il en était besoin, que Bergson conçoit l'expérience superficielle sur un modèle kantien, mais dont les termes sont déplacés : ce n'est pas l'entendement qui organise cette expérience, c'est l'action ; et l'espace n'est pas une condition fondamentale de toute expérience, mais la modalité concrète par laquelle s'opère l'organisation (en réalité sa désorganisation) de l'expérience. Il n'en a pas moins un pouvoir effectivement constitutif de l'expérience, bien qu'il en soit aussi une abstraction, *puisque nous sommes une seule et même personne*. Mais comme schème plutôt que comme intuition pure, l'espace n'est plus aussi principiel que chez Kant. Il est ordonné à autre chose : à l'action, c'est-à-dire à la vie[3]. L'espace est une fonction de la vie.

C'est là une deuxième différence, et plus décisive, où se marque toute la distance entre le point de vue l'*Essai* et celui de *Matière et mémoire* :

1. E, p. 100 : « Nous éprouverions une surprise du même genre si, brisant les cadres du langage, nous nous efforcions de saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telles que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait. Cette dissociation des éléments constitutifs de l'idée, qui aboutit à l'abstraction, est trop commode pour que nous nous en passions dans la vie ordinaire et même dans la discussion philosophique. »
2. MM, p. 237.
3. MM, p. 260.

l'utilité de l'espace n'est plus opposée à l'action, mais elle en est le corollaire. C'est *parce que* nous sommes des êtres vivants et agissants que nous forgeons l'idée d'espace, au travers de laquelle nous regardons le monde et finirons par nous regarder nous-mêmes. L'action est certes toujours le lieu d'une connaissance absolue, mais seulement lorsqu'il est question de spéculer sur le soi et sa liberté – cas « exceptionnel et unique »[1] ! Pour accéder à une expérience immédiate plus large, non seulement de soi mais de la matière[2], il faut au contraire se libérer des « nécessités de la vie corporelle »[3]. Il s'agit bien, en un sens, de poursuivre le mouvement initié dans l'*Essai*[4], et qui consistait à faire le départ entre les représentations utiles et l'expérience telle qu'en elle-même. Toutefois, ce mouvement, à un certain point – à un certain *tournant* – s'inverse, parce que ce qui est à connaître, ce n'est plus seulement le soi, mais la matière. Or dans la perspective de cette connaissance de la matière, la ligne de partage ne passe plus entre la connaissance utile et l'action, mais la connaissance utile (dans l'espace) est désormais saisie comme dépendante de l'action.

On comprend bien, maintenant, comment se nouent la critique de l'intellectualisme kantien et celle de la relativité de la connaissance :

> L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive.[5]

Kant n'ayant pas été attentif au fait que l'expérience habituelle et la connaissance qui lui est attachée avaient d'abord une destination vitale – et ce manque d'attention est précisément l'intellectualisme –, il a cru

1. En qualifiant la spéculation sur la « nature intime de l'action » de cas exceptionnel et unique, Bergson donne une indication sur la manière dont, en 1896, il comprend le développement de sa propre œuvre, en cela il semble en avoir une vue assez différente de celle qu'il exprimera en 1922.

2. Voir IM, p. 211 : « Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. »

3. MM, p. 205.

4. MM, p. 208 : « Une méthode de ce genre est-elle applicable au problème de la matière ? »

5. MM, p. 205.

que la connaissance en tant que telle était relative, alors que c'est seulement *cette connaissance*, orientée non pas vers la spéculation mais vers l'action, qui l'est.

d. Du miracle à la méthode (et retour) : le tournant de l'expérience

(i) Du miracle à la méthode

Cette formulation de la critique de Kant est d'une importance capitale. En fait, c'est par elle que s'ouvre la brèche qui permet à Bergson de formuler une théorie de la connaissance dans laquelle l'expérience immédiate ne se présente plus comme un événement miraculeux, mais devient susceptible d'une recherche méthodique. L'utilisation de plus en plus systématique du terme d'intuition à partir de *Matière et mémoire*[1], et jusque dans l'« Introduction à la métaphysique » de 1903, pourrait sans doute être interprété comme l'un des marqueurs de ce mouvement d'affermissement de sa théorie de la connaissance[2]. Car si la relativité de la connaissance établie par Kant est la conséquence de son intellectualisme, la possibilité est ouverte qu'en travaillant à éviter l'intellec-

1. En 1889, le terme est plus utilisé pour désigner le mode de donation de l'espace (voir E, p. 73, 102, 157, 170, 177) que l'expérience immédiate (seulement deux fois, p. 85 et 178). Les choses s'inversent très nettement en 1896, mais l'intuition n'est pas encore un terme tout à fait fixé, puisqu'il peut à la fois désigner l'expérience immédiate de la matière par opposition à la perception concrète (il est alors, le plus souvent, associé à l'adjectif « immédiate », voir MM, p. 68, 72, 176, 203-205, 221, 226), et cette perception concrète elle-même, le résultat de l'acte par lequel la mémoire condense en une qualité donnée un ensemble de mouvements (par exemple MM, p. 76).

2. Quant au lien entre le choix de ce terme et la critique de Kant, il est déjà assez manifeste dans le texte de 1903, dans une note duquel Bergson soulignera, en 1934, l'importance du contexte kantien pour en comprendre les thèses (voir IM, p. 177, n. 1 : « Il ne faut pas oublier, d'autre part, que le présent essai a été écrit à une époque où le criticisme de Kant et le dogmatisme de ses successeurs étaient assez généralement admis, sinon comme conclusion, au moins comme point de départ de la spéculation philosophique. »). Dans la suite de son œuvre, Bergson mettra souvent en parallèle sa propre notion d'intuition avec celle d'intuition intellectuelle chez Kant. Voir par exemple PC, p. 155 : « Voilà ce que Kant a dégagé en pleine lumière ; et c'est là, à mon sens, le plus grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative. Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition ». Et déjà en 1901, dans l'une des premières présentations synthétique de sa théorie de la connaissance, Bergson sentait le besoin de la définir par rapport à Kant. Voir « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », M, p. 493-4 / EP, p. 263.

tualisme, on puisse en éviter aussi la conséquence : « la relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive ».

Éviter l'intellectualisme : qu'est-ce que cela voudrait dire ? Bergson reproche à Kant de n'avoir pas vu que l'esprit, comme (dés)organisateur de l'expérience via le schème de l'espace, répond d'abord à des « nécessités de la vie corporelle » et des « besoins inférieurs ». La structure transcendantale de l'expérience, en d'autres termes, par laquelle l'esprit (dés)organise le donné, n'est pas la structure de l'expérience en tant que telle, mais uniquement sa « forme contingente » née des impératifs de l'action. Il serait donc théoriquement possible de libérer l'expérience de sa forme contingente, c'est-à-dire de faire ce qui nous apparaissait tout à l'heure comme impossible, « se dégager de l'espace *sans sortir de l'étendue* »[1], distinguer la matière de l'espace, ou encore l'immédiat du médiat. A quelles conditions ?

> En défaisant ce que les besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel.[2]

Défaire ce que les besoins ont fait : voilà donc la méthode de Bergson. Et elle suppose, comme condition du travail « négatif » de déconstruction des besoins, dont Bergson dit qu'il n'est que le début « malaisé » d'une méthode qui présente « des difficultés considérables »[3], d'adopter une perspective particulière sur les réalités spirituelles et, en l'occurrence, sur l'espace. Il faut les considérer dans la perspective de ces besoins et de leur nécessaire satisfaction, c'est-à-dire comme des *fonctions*[4]. Ces passages de *Matière et mémoire* constituent ainsi la première formulation d'une décision méthodologique qui perdure tout au long de l'œuvre de Bergson :

> Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere*.[5]

1. MM, p. 208 : « On pourrait donc, dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue, et il y aurait bien là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème. »
2. MM, p. 205.
3. MM, p. 206 : « Renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir est déjà malaisé : encore n'est-ce là que la partie négative du travail à faire »
4. Voir Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 90.
5. PM, p. 54. Voir aussi PM, p. 34, et la note 66 d'Arnaud François.

Ce que Bergson désigne ici par biologie n'équivaut pas à la discipline universitaire du même nom[1], ni même uniquement au champ de données qu'elle investit, et auquel Bergson s'intéressera particulièrement dans *L'Évolution créatrice*. Ne pas lâcher le fil de la biologie, cela veut dire orienter son étude des choses spirituelles dans la perspective de la vie, chercher d'abord à les interpréter comme des fonctions. Et cette méthode est aussi valable pour résoudre la question de la place de l'homme dans l'évolution, que pour déterminer la nature de l'obligation morale. Elle n'est certes que le point de départ du mouvement méthodologique bergsonien : une fois les fonctions identifiées comme telles, et dans leurs rapports aux besoins qu'elles satisfont, il reste, pour « reprendre contact avec le réel », à les *défaire*.

Pour comprendre exactement la signification de l'effort par lequel les besoins doivent être défaits, et tâcher ainsi de déterminer précisément cette expérience de reprise de contact avec le réel, il faut aller un peu plus loin dans la compréhension de ces besoins. Ils sont essentiellement caractérisés par leur lien à la « vie corporelle ». Et comment Bergson définit-il le corps ?

> Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions.[2]

Centre d'action, le corps est une *discontinuité* dans l'étendue concrète qu'est l'ensemble des images, et cette discontinuité est d'autant plus grande que l'action de la personne est puissante. Car la personne, elle, est définie par la durée. Or l'une des nouveautés de *Matière et mémoire* est, on l'a vu, l'introduction d'une pluralité de durées, de vitesses et de tensions variables :

> En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres.[3]

1. DS, p. 104 : « Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir ».
2. MM, p. 46.
3. MM, p. 232.

La vitesse de chaque durée est inversement proportionnelle à sa tension : plus une durée est rapide, comme celle de la matière qui touche *presque* l'instantanéité, moins sa tension est grande ; au contraire, plus une durée est lente, plus elle contracte en elle de moments d'autres durées, comme le fait la conscience humaine dans sa perception de la matière, et plus elle est tendue. Or si cette tension fixe aux différentes consciences « leurs places respectives dans la série des êtres », c'est que la tension d'une durée mesure directement sa mémoire, et que celle-ci est « la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir »[1] . Autrement dit, l'action immobilise, c'est-à-dire aussi individualise (c'est en effet la continuité du mouvement dans la matière qui rend impossible les distinctions tranchées). Et l'action n'individualise pas seulement le corps propre[2], mais tout autant les corps extérieurs. C'est peut-être d'ailleurs sa principale caractéristique :

> Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants : en ce sens, mon propre corps, et par analogie avec lui, les autres corps vivants, sont ceux que je suis le mieux fondé à distinguer dans la continuité de l'univers. Mais une fois ce corps constitué et distingué, les besoins qu'il éprouve l'amènent à en distinguer et à en constituer d'autres.[3]

Plus l'expérience est personnelle, c'est-à-dire plus elle représente une grande intensité de durée, plus le corps s'individualise, et plus les autres corps, et le monde, s'immobilisent pour la conscience. L'espace homogène est la figure abstraite de ce processus de contraction, le « schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie »[4] qui facilite[5]

1. MM, p. 254-255.
2. MM, p. 249 : « Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. »
3. MM, p. 222, voir aussi p. 224 : « La conservation de la vie exige sans doute que nous distinguions, dans notre expérience journalière, des choses inertes et des actions exercées par ces choses dans l'espace. »
4. MM, p. 236.
5. MM, p. 224.

et « prolonge le *mouvement vital* » mais « tourne le dos à la connaissance vraie »[1].

Par conséquent, il se joue un renversement singulier par rapport à l'*Essai* : si, en lui-même, et lorsqu'il est utilisé pour représenter la conscience, l'espace est le règne de l'impersonnel, dès lors qu'il est considéré « en fonction du temps », c'est-à-dire comme idéalisation d'une fonction vitale, son rapport à la personnalité est plus ambigu. En fait, on devrait même dire que le mouvement de création de l'espace, c'est-à-dire aussi le mouvement de constitution d'une expérience médiatisée, dans laquelle l'immédiat est (dés)organisé suivant le schème de l'espace, est le mouvement même par lequel la personnalité – qui n'est pas exactement synonyme de l'individualité, mais qui en désigne l'achèvement complet – se constitue et s'affirme.

Cela veut dire aussi qu'alors que dans l'*Essai* l'expérience immédiate s'identifie à l'expérience personnelle, dans *Matière et mémoire* l'expérience immédiate serait plutôt *impersonnelle*, la personnalité, avec sa mémoire, étant cette fois associée à l'expérience *subjective* :

> Dans la perception concrète la mémoire intervient, et la subjectivité des qualités sensibles tient justement à ce que notre conscience, qui commence par n'être que mémoire, prolonge les uns dans les autres, pour les contracter dans une intuition unique, une pluralité de moments.[2]

Il est vrai qu'entre les deux livres, l'objet de l'expérience immédiate n'est plus le même. Dans l'*Essai*, il s'agit de la conscience, et dans *Matière et mémoire*, de la matière. Cela ne fait pourtant pas deux expériences immédiates distinctes et pour ainsi dire symétriques. L'expérience immédiate décrite dans *Matière et mémoire* est plus englobante que l'expérience de la liberté, puisque comme expérience immédiate de la matière elle se veut aussi une expérience de l'origine de l'esprit[3], la diffé-

1. MM, p. 222.

2. MM, p. 246. Voir aussi p. 32 : « Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée. Le plus souvent, ces souvenirs déplacent nos perceptions réelles, dont nous ne retenons alors que quelques indications, simples "signes" destinés à nous rappeler d'anciennes images. La commodité et la rapidité de la perception sont à ce prix. »

3. Ce terme d'« origine » peut surprendre, compte-tenu du développement de la pensée bergsonienne, et de son insistance, dans *L'Évolution créatrice*, sur le fait que l'esprit est l'origine de la matière, et pas l'inverse. Mais d'une part, il ne s'agit pas du même esprit : ici, nous parlons de l'esprit individuel, alors que dans *L'Évolution créatrice*,

rence entre les deux étant désormais saisie « en fonction du temps ». En fait, l'expérience immédiate décrite dans l'*Essai* devient, dans *Matière et mémoire*, un cas particulier d'expérience immédiate, « exceptionnel et unique »[1] selon les termes de Bergson.

Il n'y a d'ailleurs aucune raison de chercher à atténuer cette différence de perspective entre les deux livres, puisque c'est elle qui permet d'envisager une solution au problème que nous posions à la fin de notre lecture de l'*Essai*, celui du caractère miraculeux de l'expérience immédiate. Ce qui, en effet, rendait cette expérience miraculeuse, c'est qu'elle était vécue par la « même personne » que l'expérience superficielle spatialement construite. Or, dans *Matière et mémoire*, ce n'est plus le cas. Le « fond de l'expérience » est désormais très explicitement associé à l'impersonnalité :

> Ils n'ont pas de peine à montrer que notre perception complète est grosse d'images qui nous appartiennent personnellement, d'images extériorisées (c'est-à-dire, en somme, remémorées) ; ils oublient seulement qu'un *fond impersonnel* demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et que ce fond est l'extériorité même.[2]

Ce que les besoins ont fait, et que la méthode bergsonienne vise à *défaire* pour *reprendre contact avec le réel*, c'est donc la personnalité individuelle. Si bien que l'énigmatique « *tournant* décisif où, s'infléchis-

c'est seulement de l'esprit en général dont on peut dire qu'il est à l'origine de la matière, l'esprit individuel émergeant bien dans la matière (quoiqu'à contre-courant de la matière). D'autre part, est-il légitime de lire entièrement *Matière et mémoire* du point de vue de *L'Évolution créatrice* ? Bergson, en 1896, réfute explicitement un matérialisme qui nierait la différence effective de l'esprit et de la matière, et réduirait l'esprit à de la matière, mais il n'est pas évident qu'il souhaite réfuter également un matérialisme émergentiste, c'est-à-dire qui considère la possibilité d'une émergence de l'esprit à partir de la matière. Il y a, dans le livre de 1896, une certaine indétermination quant à cette question : faut-il déjà la supprimer grâce à la théorie des deux sens de la vie introduite dans *L'Évolution créatrice*, et selon laquelle la matière va en sens inverse de l'esprit, et ne saurait en être productrice de quelque manière que ce fût ? Cela n'a rien d'évident, et ce n'est pas un hasard si *Matière et mémoire*, et tout spécialement ce processus de contraction par lequel l'esprit se détache de la matière, a tant intéressé des penseurs aussi explicitement matérialistes (mais non pas certes réductionnistes) que Gilles Deleuze ou Quentin Meillassoux – il nous semble en effet que *Matière et mémoire* seul ne donne pas de raison de penser que l'esprit n'émerge pas de la matière (dès lors qu'on le distingue de la perception, qui elle est toujours déjà dans la matière).

1. MM, p. 208.
2. MM, p. 69 (nous soulignons).

sant dans le sens de notre utilité, [l'expérience] devient proprement l'expérience *humaine* »[1], tournant que Bergson caractérise aussi comme le « passage de l'*immédiat* à l'*utile* »[2], est aussi le tournant de l'impersonnel au personnel[3].

L'expérience immédiate et l'expérience médiatisée dans l'espace ne sont plus vécues par une seule et même personne, et la proposition méthodologique bergsonienne est de détricoter les mailles qui tissent non seulement le moi superficiel, mais le moi tout court, celui-ci n'étant que le prolongement de celui-là, pour laisser passer une expérience impersonnelle. De sorte que le paradoxe de la possibilité pour une seule et même personne de pouvoir agir et se regarder en même temps (ou, sujet, de se percevoir comme personne) se dissout : l'expérience immédiate, l'intuition ou encore la reprise de contact avec le réel, n'est plus l'expérience personnelle.

La force de cette méthode, ce qui en fait à proprement parler une méthode et plus qu'une injonction paradoxale et énigmatique à se laisser vivre[4], c'est qu'elle commence de l'intérieur par l'utilisation des catégories intellectuelles, celles qui dérivent de l'espace, qu'elle utilise pour ainsi dire contre elles-mêmes. Identifier les besoins, en effet, première étape de la méthode, relève uniquement de la pensée ordinaire, mais c'est en même temps le début d'un dépassement de cette pensée. Car c'est l'identification de ce qui, dans les facultés humaines, relève du besoin, qui peut ensuite permettre de le défaire. Or cette deuxième étape engage autre chose que l'intelligence : un « effort », écrit déjà Bergson dans *Matière et mémoire* – qui n'implique pas la disparition de l'intelligence, mais doit permettre de l'utiliser à rebours de ses habitudes. Non pas pour conforter l'individualité de la personne, mais au contraire pour la troubler. Mais Bergson ne développe pas alors cette notion d'effort – il

1. MM, p. 205.
2. MM, p. 206.
3. Il n'est donc pas nécessaire d'attendre ces passages de *L'Évolution créatrice* où la philosophie est définie comme « un effort pour se fondre à nouveau dans le tout » pour voir dans la philosophie bergsonienne des analogies structurelles avec la mystique, entendue certes en un sens très général. Il est difficile de dire si l'influence est plutôt celle de Plotin ou de Schopenhauer, puisqu'elle n'est certainement pas, en 1896, directement celle de la littérature mystique à proprement parler. Il ne nous semble pas, en tout cas, que le rapprochement opéré pas Édouard Le Roy en 1901 entre la méthode de Bergson et la voie mystique, soit injustifié. Voir « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », M, p. 492/EP, p. 262.
4. E, p. 75.

le fera dans *L'Évolution créatrice*, et cela ne sera pas sans conséquence pour l'architecture globale de sa théorie.

(ii) Immédiateté et personnalité

Ce passage du miracle de l'expérience immédiate dans l'*Essai*, à l'intuition comme méthode dans *Matière et mémoire*, s'il est une réponse à une difficulté du livre de 1889, est lui-même porteur d'un problème dont la compréhension peut jeter une lumière sur l'ensemble du développement ultérieur de la philosophie bergsonienne de l'expérience : celui du rapport entre immédiateté et personnalité.

Comme on l'a vu, dans l'*Essai*, l'expérience immédiate est identifiée à l'expérience personnelle comme expérience de la durée. Dans *Matière et mémoire*, cette identification n'est pas à proprement parler récusée pour ce qui concerne l'expérience du soi, mais elle devient un cas particulier d'une théorie plus générale, dans laquelle l'immédiateté est conquise non par un approfondissement de la personnalité, mais au contraire par sa dislocation. Dans l'ensemble, et comme les citations sur la perception en donnent une illustration frappante, expérience immédiate signifie désormais expérience *impersonnelle*.

Il est vrai que l'impersonnalité de la perception pure, c'est-à-dire de la matière, n'est pas l'impersonnalité de l'espace, et l'on peut même dire qu'elle s'y oppose[1]. L'impersonnalité de la matière est comme en amont de la personnalité, alors que celle de l'espace est en aval. Entre les deux, il y a toute la différence de la vitesse infinie à l'immobilité : la première peut être ralentie par la mémoire, et elle est par conséquent grosse de potentielles personnalités, alors « qu'on ne fait pas du mouvement avec des immobilités »[2]. Ou encore, l'impersonnalité de la matière est une impersonnalité d'indivision, où tout vibre à l'unisson, alors que l'impersonnalité de l'espace tient à l'infinie possibilité de ses divisions, qui suppose qu'aucune d'entre elles n'ait de nécessité et qu'à la fin, chaque partie de l'espace se trouve absolument équivalente à une autre. L'espace résulte

1. Au moins dans la p. 232 de MM, à propos de la durée de la matière : « Ce n'est pas la nôtre, assurément ; mais ce n'est pas davantage cette durée *impersonnelle* et homogène » (nous soulignons).

2. E, p. 85.

d'une espèce d'outrance du processus de division constituant l'individualité, et qui finit par tourner à vide[1].

Mais justement, si l'espace est une telle outrance du processus d'individuation, s'il en est comme le double mécanique, son moyen le plus efficace, mais qui finit par se retourner contre lui, il faut dire aussi que, du point de vue de *Matière et mémoire*, le mouvement qui dans l'*Essai* va de l'expérience spatiale à l'expérience personnelle, est le début d'un mouvement *dans le* même *sens* que celui qui aboutit à l'impersonnalité de l'étendue concrète, où se trouve l'expérience immédiate du réel. Par conséquent, la subjectivité (de l'expérience spatiale) ne peut plus être opposée à la personnalité : au contraire, et comme le confirme très explicitement Bergson en 1908, lors de la séance de la Société française de philosophie consacrée à l'entrée « Immédiat » du *Vocabulaire* de Lalande[2], c'est dans la mesure où l'immédiat dépasse l'individuel qu'il dépasse aussi la subjectivité :

> Cette critique [« la connaissance toute nue, dépouillée de ce qui n'est pas l'objet lui-même, paraît une impossibilité. Le sujet ne peut pas s'exclure et s'éliminer de sa propre connaissance… Il y a donc toujours dans l'objet quelque chose qui vient du sujet »] implique que la conscience n'atteint que le subjectif, et que l'immédiatement donné est nécessairement de l'individuel[3]. Mais un des principaux objets de *Matière et mémoire* et de *L'Évolution créatrice* est précisément d'établir le contraire.[4]

1. Il vaut la peine de donner cette citation un peu longue, où l'on voit bien comment l'impersonnalité est au début (la représentation impersonnelle de l'enfant) et à la fin du processus d'individuation (la distinction entre l'intérieur et l'extérieur qui s'affirme) : « Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. A mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images. Ma croyance à un monde extérieur ne vient pas, ne peut pas venir, de ce que je projette hors de moi des sensations inextensives : comment ces sensations acquerraient-elles l'extension, et d'où pourrais-je tirer la notion de l'extériorité ? Mais si l'on accorde, comme l'expérience en fait foi, que l'ensemble des images est donné d'abord, je vois très bien comment mon corps finit par occuper dans cet ensemble une situation privilégiée. Et je comprends aussi comment naît alors la notion de l'intérieur et de l'extérieur, qui n'est au début que la distinction de mon corps et des autres corps. » (MM, p. 45-46).

2. M, p. 771-3/EP, p. 362-365.

3. On notera l'équivalence des deux concepts de subjectif et d'individuel.

4. M, p. 773/EP, p. 364.

L'aporie de l'immédiateté dans l'*Essai*, qui tient à ce que l'expérience superficielle et l'expérience immédiate sont l'expérience d'une seule et même personne, est dépassée par une redéfinition de l'immédiateté comme expérience *impersonnelle*. Le prix de ce dépassement est donc une sorte de renoncement, dans *Matière et mémoire*, à la potentialité théorique que nous avions vue émerger dans l'*Essai*, celle d'une différence cruciale entre personnalité et subjectivité. A partir de 1896, Bergson rabat les deux concepts l'un sur l'autre : une expérience non subjective, c'est-à-dire non structurée sur un mode kantien, non (dés) organisée par l'espace, autrement dit une expérience véritable, qui ne soit pas un mélange de construit et de donné mais toute entière un donné, la donation du réel tel qu'en lui-même, ne saurait être en même temps une expérience personnelle, au sens (le seul que Bergson donne alors à ce terme) d'une expérience suprêmement individuelle.

Ce mouvement est d'une grande puissance spéculative, comme en témoignent ses répercussions dans la philosophie française du XX^e^ siècle. C'est notamment autour de lui que se joue l'ambivalence de la phénoménologie à l'égard de Bergson, tout spécialement celle de Merleau-Ponty, bien décrite par Renaud Barbaras[5]. Celui-ci souligne que la tentative bergsonienne de remonter au-delà du « tournant de l'expérience » trouve un écho favorable chez Merleau-Ponty dans la mesure où elle peut être comprise par analogie avec la réduction phénoménologique de Husserl. Car il s'opère dans la perception pure un dépassement de la distinction du sujet et de l'objet telle qu'elle caractérise l'attitude naturelle[6]. Cependant, Bergson va pour ainsi dire trop loin, puisqu'au lieu d'articuler l'expérience d'avant le tournant selon la structure intentionnelle d'une subjectivité constituante, il identifie entièrement le sujet à l'objet dans l'expérience immédiate, et fait de celle-ci une espèce de conscience objective dans laquelle le sujet disparaît tout à fait. Ce pas de trop, en fait, réintroduit subrepticement l'attitude naturelle « positiviste », où la chose est envisagée sur le mode de la substance, et le sujet présupposé (inconsciemment) comme son spectateur neutre. Seule une description de la

5. Voir Renaud Barbaras, « Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson », dans *Le Tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 33-61.

6. MM, p. 49 : « […] les "données de nos différences sens" sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles plutôt qu'en nous. »

structure intentionnelle de la conscience libérée de l'attitude naturelle aurait permis d'éviter cette réintroduction de l'objectivisme naturel[1].

Mais pour Bergson – et cela, il est vrai, tient probablement à ce que nous avons appelé son positivisme, c'est-à-dire à sa compréhension de l'expérience comme ce qui s'oppose à la constitution par la conscience – l'intentionnalité est précisément ce qu'il s'agit d'éviter, puisqu'elle s'inscrit encore dans la perspective d'une construction de l'expérience par un sujet transcendantal. Dans cette mesure, la critique de Merleau-Ponty ne cadre pas avec le projet bergsonien. Cependant, elle est utile en ce qu'elle fixe à ce projet une contrainte supplémentaire, dont il n'est effectivement pas certain qu'elle soit respectée par *Matière et mémoire* : celle de dépasser à la fois l'intentionnalité kantienne ou husserlienne, et le substantialisme de l'attitude naturelle, la connaissance que Georges Politzer dit *en troisième personne*[2], et qu'il oppose à la connaissance personnelle de la psychologie concrète.

D'un autre côté, la remontée de Bergson en-deçà de la structure intentionnelle semble être justement la cause de l'enthousiasme de Gilles Deleuze pour *Matière et mémoire*. Cette tentative de remontée constitue Bergson en penseur de ce qu'il appelle avec Guattari le « plan d'immanence », à côté notamment du Sartre de *La Transcendance de l'ego*, mais surtout à côté (tout de même légèrement en-dessous) du « prince des philosophes »[3], Spinoza :

> Serons-nous jamais mûrs pour une inspiration spinoziste ? C'est arrivé à Bergson, une fois : le début de *Matière et mémoire* trace un plan qui coupe le chaos, à la fois mouvement infini d'une matière qui ne cesse de se propager et image d'une pensée qui ne cesse d'essaimer partout une pure conscience en droit (ce n'est pas l'immanence qui est « à » la conscience, mais l'inverse)[4].

1. Voir Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran, Bergson*, notes recueillies par J. Deprun, Paris, Vrin, 1978, p. 81, et Renaud Barbaras, « Le tournant de l'experience. Merleau-Ponty et Bergson », art. cit., p. 40.

2. Voir Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie I*, Paris, Rieder, 1928, p. 99 : « Or, Bergson ne fait en vérité qu'inaugurer un *nouveau genre de second récit*, une nouvelle technique d'élaborer des drames impersonnels ».

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Minuit, 2005, p. 49.

4. *Ibid.*, p. 50.

La théorie bergsonienne de la perception pure constitue le même genre de percée conceptuelle que le « champ transcendantal impersonnel » [1] du Sartre de 1934, ou la doctrine spinoziste de la coextension de la pensée à l'étendue. À chaque fois, un plan est envisagé où la pensée (en droit) déborde les déterminations de la pensée humaine, qui

1. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1934), Paris, Vrin, 2012, p. 19 : « le champ transcendantal devient impersonnel ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est sans je ». Il est vrai que pour Sartre, un tel champ transcendantal impersonnel n'est pas dénué d'intentionnalité (c'est d'ailleurs la raison de son opposition à Bergson). Au contraire, chez lui, la conscience, toute conscience y compris impersonnelle, « se définit par l'intentionnalité » (*ibid*., p. 21). C'est que Sartre distingue soigneusement la personnalité de la conscience de son intériorité ou individualité (*ibid*., p. 23). On peut d'ailleurs penser que cette distinction recoupe celle qu'il opère, au début de son essai, entre la subjectivité en droit de la conscience, à savoir la possibilité formelle de toujours rapporter l'expérience à un « je », et sa subjectivité en fait, le constat qu'un « je » accompagne effectivement toutes les représentations. C'est probablement, en effet, l'individualité de la conscience ainsi que sa structure intentionnelle (les deux ne font qu'un, puisque l'intentionnalité husserlienne est intrinsèquement liée à la finitude de la conscience, c'est-à-dire à l'apprésentation des objets par esquisses plutôt que tout d'un coup) qui rendent possible en droit, pour toute expérience, d'être accompagnée par un « je ». Toutefois, cette possibilité formelle ne dit encore rien de la présence effective d'un « je » dans l'expérience, ni du caractère « personnel » de l'expérience. Par conséquent, il y va peut-être là d'une affaire de mots : probablement l'expérience impersonnelle de Sartre, en tant qu'elle est structurée intentionnellement, et peut toujours en droit être rapportée à un sujet, est-elle encore personnelle au sens qu'avec Bergson nous donnons ici à ce terme (individuelle).

Il est d'ailleurs significatif que Deleuze et Guattari, en évoquant Sartre ici, fassent l'impasse sur la distinction de l'individuel et du personnel, pourtant très claire dans *La Transcendance de l'Ego* (encore p. 78 : « elle [la « spontanéité des consciences »] se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle »). Or Deleuze et Guattari écrivent : « La supposition de Sartre, d'un champ transcendantal impersonnel, redonne à l'immanence ses droits. […] Un tel plan est peut-être un empirisme radical : il ne présenterait pas un flux du vécu immanent à un sujet, et qui s'individualiserait dans ce qui appartient à un moi » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit*., p. 49). Et encore en 1995, au début de « L'immanence : une vie » (*Philosophie*, 47, 1995, p. 3-7), Deleuze identifie l'a-subjectivité, l'impersonnalité et l'absence de moi dans sa définition du champ transcendantal. Il ne s'agit pas d'une erreur de lecture, mais d'un choix délibéré par lequel Deleuze s'éloigne de la lettre du texte de Sartre pour en conserver ce qui en est, selon lui, la direction fondamentale. Car pour Deleuze, ainsi qu'il l'explicite dans *Logique du sens*, prenant explicitement ses distances avec la thèse de Sartre, qui à son avis ne développe pas « toutes ses conséquences » (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 120), « le champ transcendantal n'est pas plus individuel que personnel » (*ibid*., p. 121) – il n'est pas non plus intentionnel. En quoi Deleuze est plus proche de Bergson dans *Matière et mémoire* que ne l'est effectivement le champ transcendantal sartrien.

se trouve conçue pour ainsi dire depuis l'extérieur[1], comme le résultat d'un certain agencement sur ce plan, mais qui n'en épuise pas toutes les virtualités. La lecture de Deleuze a le grand mérite de souligner la fécondité conceptuelle de la thèse bergsonienne de l'impersonnalité de l'expérience immédiate, tout spécialement par rapport à ce qui peut apparaître dans la phénoménologie comme une certaine limitation du champ de l'expérience en champ structuré intentionnellement par un *sujet* transcendantal. Le sujet constituant n'est plus considéré comme le point de départ nécessaire de la description, mais il est envisagé comme l'effet d'un devenir[2]. S'ouvre du coup la possibilité d'envisager *son propre devenir*, le devenir du sujet constituant c'est-à-dire le devenir autre qu'elle même de l'expérience humaine, un nouveau tournant de l'expérience peut-être, non plus seulement avant mais après l'expérience ordinaire[3].

En même temps, ce texte témoigne d'une difficulté propre à la thèse de l'impersonnalité de l'expérience immédiate (comprise comme sa non-individualité et son a-subjectivité). La substitution du plan d'immanence à la conscience transcendantale est certes une promesse, mais dont on peut se demander si, à la manière de la révélation chez Barth, elle se manifeste autrement que comme une détresse. Et la référence à Barth, à cet endroit précis, n'est pas aussi déplacée qu'il pourrait le sembler. Il y a, dans certains passages de *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui concernent justement le « plan d'immanence », une forme d'apophatisme qui n'est pas sans rappeler *L'Épître aux Romains*[2] :

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* , *op. cit.*, p. 59 (citant Blanchot) : « c'est l'immanence, "l'intimité comme Dehors, l'extérieur devenu l'intrusion qui étouffe et le renversement de l'un et de l'autre" ».

2. Voir aussi Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (1953), Paris, PUF, 1993, p. 92 : « La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? La construction de celui-ci fait place à la constitution de celui-là. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné ». Voir aussi p. 120-122.

3. Voir aussi Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 19 : « De toutes les manières, Bergson n'est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des durées inférieures ou supérieures à la nôtre…), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie ».

> On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. […] Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère.[1]

L'humour avec lequel Deleuze et Guattari caractérisent Spinoza de « Christ des philosophes » ne doit pas masquer le sérieux de l'analogie[2]. La pensée du plan d'immanence est nécessairement impossible, en ce sens qu'elle ne saurait avoir de conditions de possibilités, puisque celles-ci rapporteraient encore l'immanence à autre chose qu'elle – à une subjectivité transcendantale. C'est pourquoi le fait de l'existence d'une telle pensée, d'une pensée qui ne soit précisément pas une pensée humaine, une pensée de l'impensable en ce sens très déterminé, ne peut que rester mystérieux. Le mystère n'est pas le plan d'immanence comme tel, mais le fait qu'il soit pensé. Deleuze et Guattari n'invoquent d'ailleurs pas les ténèbres insondables de Dieu, mais le mystère de son *incarnation* en Christ. De même, chez Bergson, la perception pure n'est pas un mystère en elle-même, elle serait même le moins mystérieux, le plus évident, étant l'immédiateté elle-même. Elle est d'autant moins un mystère que, comme on l'a vu, sa mise au jour est ce qui permet de dissocier l'expérience immédiate du *miracle* de la connaissance de soi

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 59. La proximité la plus frappante avec Barth est dans l'utilisation de l'expression « possibilité de l'impossible » pour caractériser l'œuvre du Christ Spinoza, qui rappelle la catégorie d'« impossible possibilité [*unmögliche Möglichkeit*] », si importante pour le *Römerbrief*[2]. Il n'est pas besoin de supposer que Deleuze ait connu la théologie de Barth pour expliquer cette proximité : la notion de possibilité de l'impossible oriente plutôt vers une source commune, Kierkegaard, chez les lecteurs duquel l'expression est assez fréquente.

2. Il est d'ailleurs significatif que Deleuze et Guattari déterminent l'origine de la philosophie dans son opposition d'avec la « sagesse », c'est-à-dire la religion, et que, par une sorte de retournement de la position hégélienne qui correspond tout à fait à la conception barthienne des rapports entre théologie et philosophie, et qui les place eux aussi dans la situation des magiciens de Pharaon, ils caractérisent la tâche de la philosophie comme un détournement de la théologie : « Le philosophe opère un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 46).

tel que Bergson tâche de le pointer dans l'*Essai*. Mais en même temps, et c'est aussi cela que permet de souligner le texte de Deleuze, tout se passe comme si l'on ne pouvait pas échapper au retour de la question « *qui* pense l'immanence ? ». Car si l'on ne pose pas cette question, et que l'on s'en tient à la question « *qu'est-ce* que l'immanence ? », on se trouve confronté de nouveau à l'objection de Politzer et de Merleau-Ponty, celle du retour au substantialisme de l'attitude naturelle, qui implique symétriquement la réintroduction du sujet moderne, spectateur de son objet, et finalement la nullité de toute l'entreprise. Une fois congédié le sujet/individu humain, la question du *qui*, irréductible à celle du *quoi*, ne disparaît pas, mais elle appelle un nouvel effort pour penser *celui* qui pense l'humainement impensable, et qui ne peut être une personne qu'au sens aussi extraordinaire que l'est le Christ – nous ne parlons pas ici de la vie de Jésus, mais bien des déterminations théologiques de la notion de personne lorsqu'il est question du Christ comme personne divino-humaine[1].

1. A notre connaissance, Deleuze ne s'est pas engagé dans une réflexion approfondie sur le concept de personne et sa possible valeur épistémologique. Cependant, peut-être son élaboration de la notion de personnage conceptuel (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 60-81) est-elle une forme de reconnaissance de la validité de la question « Qui pense ? », et une tentative de réponse pour la philosophie, qui évite la reconduction à une subjectivité transcendantale. En outre, Deleuze a lui aussi pris part à la discussion « Who comes after the subject ? » avec le court texte « A Philosophical concept » (*Who Comes After the Subject*, *op. cit.*, p. 94-95). Il fait une distinction très utile, au sein de la conception du sujet propre à la « philosophie du sujet », qu'il fait remonter à Hume, entre la subjectivité (le sujet comme sujet de connaissance objective, porteur de croyances) et l'individualité, qu'il identifie à la personnalité. Or on voit très nettement dans ce texte comment c'est l'identification qu'il opère entre individu et personne qui le conduit à refuser toute pertinence à ce dernier concept (« *Against all personalism* ») pour décrire ce qui vient après le sujet (puisqu'il en fait partie). Et effectivement, on verra que c'est à la seule condition de distinguer rigoureusement individu et personne que nous pourrons proposer le concept de personne comme alternative à celui de sujet, et accomplir l'exigence posée dans *Matière et mémoire*.

N'est-ce pas cette même question qui perce sous les troubles décrits par Quentin Meillassoux et Jean-Christophe Goddard à la lecture de *Matière et mémoire* par Deleuze et, dans le cas de J.-C. Goddard, par Bento Prado ? Q. Meillassoux parle du « retour à la matière » comme d'un « atroce et criard tumulte de toutes choses, nous traversant continûment et instantanément » (Quentin Meillassoux, « Soustraction et contraction. A propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire », *Philosophie*, 96, 2007, p. 91-92). Quant à J.-C. Goddard, il conclut *Mysticisme et folie* en soulignant l'impossibilité de s'en tenir à « une expérience d'extrême désubjectivation […] qui invite à entendre le cri du psychotique comme l'appel du nouveau héros » (Jean-Christophe Goddard,

L'expérience immédiate doit être impersonnelle (au sens de sa non-individualité et de son a-subjectivité), mais elle ne peut être l'expérience de personne : c'est le *double bind* dans lequel la philosophie se trouve prise, et qui explique l'attrait en même temps que l'insatisfaction devant la méthode bergsonienne exposée dans *Matière et mémoire*. C'est ce qui explique, selon nous beaucoup mieux que toute considération éthique ou anthropologique sur la connaissance de soi, que Bergson ait considéré le problème de la personnalité comme un problème central pour la philosophie, ainsi que cela apparaît dès 1903 dans l'« Introduction à la métaphysique », et se trouve énoncé très nettement en 1914 : « *The problem of personality may be regarded as the central problem of philosophy* »[1]. La question de la personnalité est une question épistémologique, qui met en jeu la possibilité même d'une expérience pure (purement donnée), c'est-à-dire de la connaissance philosophique. Et c'est une question qui travaille l'ensemble des textes de Bergson après 1896, qui peuvent et doivent donc aussi être lus à la lumière de cette double contrainte de la nécessité et de l'impossibilité d'une expérience impersonnelle.

3 – Les sens de la personnalité *(L'Évolution créatrice)*

Une troisième fois, nous reprenons la critique bergsonienne de Kant, parce qu'une troisième fois les changements qui s'y déroulent sont les meilleurs marqueurs de la manière dont Bergson poursuit l'élaboration de son concept d'expérience afin de surmonter les problèmes qu'il rencontre en chemin. Et une troisième fois, nous retrouvons globalement les mêmes éléments de la critique de Kant, mais alors que l'accent était mis d'abord, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, sur la critique du parallélisme de l'espace et du temps puis, dans *Matière*

Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 189), et la nécessité de s'accomplir, dans l'action, en un « je ». Aucun des deux ne s'engage dans une réflexion sur la différence entre individu et personne. Cependant, et comme cela deviendra encore plus clair dans la suite, notre tentative peut bien être rapprochée de celle de Jean-Christophe Goddard pour « comprendre la béatitude sans pour autant cesser de faire droit à la pluralité des consciences – c'est-à-dire en rendant leurs noms aux saints » (*ibid*., p. 21).

1. « Onze conférences sur "La Personnalité" aux Gifford Lectures d'Edinburgh » (1914), M, p. 1051/EP, p. 418.

et mémoire, sur celle du caractère relatif de nos perceptions et de notre connaissance de la matière, la critique centrale est ici celle de l'intellectualisme. Et le sens de cette critique se déplace sensiblement par rapport à ce qu'il en est dans *Matière et mémoire*, et ce déplacement indique la direction dans laquelle chercher une tentative de solution au problème du rapport entre expérience personnelle et expérience immédiate.

a. Un nouvel intellectualisme

Dans *L'Évolution créatrice*, en effet, l'intellectualisme kantien ne désigne plus d'abord l'oubli de la destination pratique de l'intelligence au bénéfice de son usage théorique irréfléchi, mais plutôt la croyance en l'*unicité* de l'expérience :

> [Kant] a accepté sans discussion l'idée d'une science une, capable d'étreindre avec la même force toutes les parties du donné et de les coordonner en un système présentant de toutes parts une égale solidité. […] L'expérience ne se meut pas, à ses yeux, dans deux sens différents et peut-être opposés, l'un conforme à la direction de l'intelligence, l'autre contraire. Il n'y a pour lui qu'*une* expérience, et l'intelligence en couvre toute l'étendue.[1]

C'est désormais moins la *transformation* de l'expérience en expérience intellectuelle qui est en cause dans l'intellectualisme, que la croyance en l'extension de cette expérience intellectuelle à la totalité de l'expérience, ou la réduction du tout de l'expérience à l'expérience intellectuelle. Il est vrai que cette croyance en l'unité de l'expérience a notamment pour conséquence l'oubli de la destination vitale de l'intelligence, mais ce n'est plus cet aspect qui est au premier plan. Quant aux critiques du parallélisme et du relativisme, elles subsistent indéniablement, mais formulées dans la perspective de cette nouvelle manière d'envisager l'intellectualisme : dans les deux cas, l'erreur tient à l'incapacité de *distinguer*, et à la survalorisation de l'*unité*. Le parallélisme est un oubli de la différence entre d'une part le niveau de l'espace et du temps spatialisé, et d'autre part celui de la durée vraie. Quant au relativisme, il est une mauvaise inférence à partir du constat, en soi exact, que tout le réel ne peut être envisagé d'une seule et unique manière (intellectuelle). De la réelle inadéquation de l'intelligence à certains aspects de l'expérience,

1. EC, p. 358.

le relativiste déduit son inadéquation au *tout* de l'expérience, alors qu'il aurait dû conclure à la nécessité de distinguer, pour les différents aspects de l'expérience, différents modes de connaissance[1]. Encore une fois, c'est la croyance intellectualiste en l'unité fondamentale du réel qui l'égare, et c'est donc cette croyance qui doit être d'abord critiquée.

Comment faut-il comprendre les raisons de ce nouveau déplacement du centre de gravité de la critique du kantisme ?

Il y a d'abord une raison négative : l'activité intellectuelle, dont la valeur spéculative est entièrement problématique dans *Matière et mémoire*, se trouve finalement, dans *L'Évolution créatrice*, justifiée comme instrument de connaissance théorique. Il n'est donc plus possible à Bergson, en 1907, de rabattre entièrement l'opposition entre intelligence et intuition sur celle entre utilitaire et spéculatif. Par suite, centrer toute la critique de l'intellectualisme sur la seule question du caractère spéculatif de l'intelligence aurait moins de sens. Mais outre qu'elle demanderait elle-même à être justifiée, et que cette justification passe justement par la critique de l'intellectualisme, cette raison négative n'est pas la plus importante. La critique de l'unité fondamentale du réel et de l'unicité de son mode d'accès a une signification plus positive. Une preuve en est qu'elle apparaît en fait dès 1903, c'est-à-dire à un moment où Bergson considère encore que la pensée intellectuelle est tout entière du côté du symbolisme[2] :

> [La critique kantienne] vaut contre une métaphysique qui prétend nous donner un système *unique* et tout fait de choses, contre une science qui serait un système *unique* de relations, enfin contre une science et une métaphysique qui se présenteraient avec la simplicité architecturale de

1. EC, p. 359.

2. Cela ne veut pas dire que ce texte ne soit pas le terrain d'évolutions sur cette question. En particulier, il est vrai que l'« introduction à la métaphysique » est le premier texte où Bergson affirme explicitement la possibilité pour la science d'accéder à l'absolu. Mais elle y accède précisément dans la mesure où elle n'est pas seulement intelligence, mais également intuition. Et le rapport de l'intelligence à l'intuition reste en principe négatif, en ce sens que les concepts de la science ne peuvent jamais exprimer l'intuition à son principe qu'en la trahissant. C'est donc finalement, et ainsi d'ailleurs que l'exprime Bergson lui-même dans sa première note, en tant que métaphysique que la science touche à l'absolu, en tant par conséquent qu'elle s'unit à la philosophie, et non en tant que science. Frédéric Fruteau de Laclos fait un point très complet sur cette question dans sa « Présentation » de l'article « Introduction à la métaphysique » pour l'édition critique de *La Pensée et le mouvant* (PM, p. 418-425), reprise avec quelques modifications dans l'édition à part de Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2011, p. XV-XXXV.

> la théorie platonicienne des Idées, ou d'un temple grec. […] Qu'on lise de près la *Critique de la raison pure*, on verra que c'est cette espèce de *mathématique universelle* qui est pour Kant la science, et ce *platonisme* à peine remanié qui est pour lui la métaphysique.[1]

On le voit bien, Kant n'est pas le seul visé par la critique, puisqu'elle englobe finalement toute la tradition philosophique, de Platon à ces « quelques philosophes modernes » qui ont « rêvé »[2] la *mathesis universalis*. Mais encore une fois, comme déjà lorsqu'il s'agissait, dans l'*Essai*, de critiquer la parallélisme de l'espace et du temps, ou dans *Matière et mémoire*, le relativisme, la doctrine de Kant joue le rôle d'un condensateur. Elle est comme le squelette de toute philosophie classique, qui en rend manifeste les articulations fondamentales :

> […] la philosophie de Kant est imbue, elle aussi, de la croyance à une science une et intégrale, embrassant la totalité du réel. Même, à l'envisager d'un certain côté, elle n'est qu'un prolongement de la métaphysique des modernes et une transposition de la métaphysique antique. Spinoza et Leibniz avaient, à l'exemple d'Aristote, hypostasié en Dieu l'unité du savoir. La critique kantienne, par un de ses côtés au moins, consista à se demander si la totalité de cette hypothèse était nécessaire à la science moderne comme elle l'avait été à la science antique, ou si une partie seulement de l'hypothèse ne suffirait pas.[3]

Bien que la conception unitaire du réel caractérise toute l'histoire de la philosophie, antique et moderne, la modernité introduit une différence : la connaissance scientifique ne reconduit plus la diversité sensible à des concepts c'est-à-dire, selon Bergson, à des « espèces de *choses* », mais à des rapports[4]. Par conséquent si, dans le cadre de la science antique,

1. IM, p. 221-222.

2. IM, p. 222. Bien que cela puisse sembler paradoxal, il n'est pas certain que, pour Bergson, Descartes soit l'un d'entre eux. En 1907, en tout cas, Bergson fera de Descartes l'un des philosophes, voire le seul, à avoir perçu, du moins dans ses meilleurs moments, la dualité irréductible du réel.

3. EC, p. 355.

4. C'est exactement l'argument développé par Ernst Cassirer dans *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept* (1910), tr. P. Caussat, Paris, Minuit, 2005, par exemple p. 19-20 : « le concept de chose et le concept de relation scandent, comme on le verra toujours plus nettement par la suite, la distinction des deux grands types de logique qui vont s'affronter au cours de l'évolution de la science moderne ». L'affrontement ne signifie pas que, dans la science moderne, les deux pensées coexistent sur le même plan, car il est indéniable que pour Cassirer, comme pour Bergson, le propre

l'unité ultime du réel, concept de tous les concepts, doit n'être pas seulement une intelligence, mais un être intelligent (Dieu), ce n'est pas le cas dans la science moderne. L'établissement des rapports suppose bien une intelligence, mais pas nécessairement « celle d'un être infiniment supérieur à l'homme »[1] ; l'entendement humain suffit :

> Entre le dogmatisme d'un Spinoza ou d'un Leibniz et la critique de Kant, il y a tout juste la même distance qu'entre le « il faut que » et le « il suffit que ». Kant arrête ce dogmatisme sur la pente qui le faisait glisser trop loin vers la métaphysique grecque ; il réduit au strict minimum l'hypothèse qu'il faut faire pour supposer indéfiniment extensible la physique de Galilée.[2]

Et dans ce « strict minimum » se révèle la signification la plus décisive de l'insistance nouvelle de Bergson sur la *mathesis universalis* dans sa critique de Kant, précisément à partir de l'« Introduction à la métaphysique » : la question de l'unité du réel est finalement ramenée à celle de l'unité de l'entendement humain[3]. En sorte que la critique de l'unité de la nature est corrélative de la critique de la compréhension de l'acte unifiant de l'entendement :

> L'unité de la nature viendrait bien de l'entendement humain qui unifie, mais la fonction unificatrice qui opère ici est impersonnelle. Elle se communique à nos consciences individuelles, mais elle les dépasse. […] C'est, si l'on veut, un *Dieu formel*, quelque chose qui n'est pas encore divin chez Kant, mais qui tend à le devenir. On s'en aperçut avec Fichte.[4]

de la science moderne est d'avoir abandonné le concept de substance au profit de celui de fonction (voir *ibid*., p. 33 : « le concept de fonction contient, tout à la fois, le schéma général qui donne son sens au concept moderne de nature et le modèle sur lequel s'est réglé son développement historique »). Cependant, la philosophie de la science moderne a pu, elle, continuer de penser la science et la nature à partir de l'idée de substance, car « le présupposé de principe qui fonde la logique d'Aristote [la prévalence de la catégorie de substance sur celle de relation] a survécu aux thèses qui jalonnent la métaphysique péripatéticienne » (*ibid*., p. 20).

1. EC, p. 356
2. EC, p. 356.
3. Soulignons que l'enjeu, ici, n'est autre que ce principe dont on a dit l'importance pour H. Cohen et K. Barth, celui de l'unité de l'expérience fondée dans l'unité subjective de l'entendement transcendantal.
4. EC, p. 356.

L'intellectualisme va de pair avec une mauvaise compréhension *de l'humain*, dont la divinisation, ici, est connotée de manière exclusivement péjorative. La confusion de l'humain avec le divin signale en fait l'impuissance de l'entendement à comprendre l'humain *comme tel*, et la reconduction de son identité à un type d'unité qui ne lui est pas spécifique. C'est pourquoi la critique de la conception unitaire du réel est indissociable, dans *L'Évolution créatrice* mais pour la première fois aussi directement dans l'« Introduction à la métaphysique », d'une réflexion sur la notion de personne. Notre hypothèse est que *c'est ce déplacement du questionnement vers la notion de personne qui commande le déplacement du centre de gravité de la critique de Kant vers la question de l'unité de l'expérience*, d'abord dans l'« Introduction à la métaphysique », puis *a fortiori* dans *L'Évolution créatrice*. Et ce double déplacement permet à Bergson de donner une première solution au problème posé par *Matière et mémoire* des rapports entre expériences personnelle et immédiate.

b. Les deux sens de la vie (personnelle)

(i) Les deux infinis

La réflexion sur la notion de personne, dans l'« Introduction à la métaphysique », est introduite comme simple exemple[1] d'une tendance générale de l'esprit humain à « aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts »[2]. Mais on comprend bien vite qu'il en va, avec cet exemple, de ce qui est au cœur du propos de Bergson. Il s'agit pour lui de critiquer deux conceptions de la personne : la conception empiriste, qui en fait une multiplicité d'éléments distincts, et la conception rationaliste, dans laquelle la personne est envisagée comme unité vide. Ces deux conceptions ont un fond commun : l'espace, dont la divisibilité infinie (multiplicité d'éléments distincts) n'est que la contrepartie de sa parfaite homogénéité (unité vide). En critiquant l'une par l'autre ces deux conceptions spatiales de la personne, Bergson veut isoler « la personne qui dure »[3], c'est-à-dire au bout du compte « la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent »[4] et que l'un des

1. IM, p. 193 : « Telle est pourtant l'entreprise des philosophes qui cherchent à recomposer la personne avec des états psychologiques. »
2. IM, p. 198.
3. IM, p. 197.
4. IM, p. 200-201.

objets de l'article est d'établir en porte d'entrée, pour la conscience, du réel en lui-même et en totalité.

Or cette personne qui dure, et qui n'est donc ni le moi empirique de Kant (celui des empiristes) dont l'unité n'existe nulle part, et qui par conséquent finit par se dissoudre dans les états de conscience qui le composent[1], ni son moi transcendantal, « réceptacle sans fond qui n'appartient pas plus à Paul qu'à Pierre, et où il y aura place, comme on voudra, pour l'humanité entière, ou pour Dieu, ou pour l'existence en général »[2], n'est pas non plus un troisième terme entre les deux. La personne qui dure contient ces deux types de « moi », sans pourtant en être aucun, parce qu'en elle ils n'existent pas comme des êtres constitués, mais comme des tendances – tendance vers la simplicité et tendance vers la multiplicité. C'est l'un des points sur lesquels Bergson insiste le plus dans l'« Introduction à la métaphysique » et qui constitue effectivement, sous cette forme si explicite en tout cas, une nouveauté de l'article : la personne n'est pas seulement une multiplicité indistincte, comme dans l'*Essai*. Elle est aussi un point d'équilibre entre deux mouvements, l'un d'éparpillement et l'autre de *resserrement* :

> […] l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité.[3]

1. IM, p. 193 : « Le psychologue n'a pas autre chose à faire qu'à analyser la personne, c'est-à-dire à noter des états : tout au plus mettra-t-il la rubrique "moi" sur ces états en disant que ce sont des "états du moi", de même que le dessinateur écrit le mot "Paris" sur chacun de ses croquis. Sur le terrain où le psychologue se place, et où il doit se placer, le "moi" n'est qu'un signe par lequel on rappelle l'intuition primitive (très confuse d'ailleurs) qui a fourni à la psychologie son objet : ce n'est qu'un mot, et la grande erreur est de croire qu'on pourrait, en restant sur le même terrain, trouver derrière le mot une chose. »
2. IM, p. 195.
3. IM, p. 210.

Pour Bergson comme pour Pascal, l'homme est « un milieu entre tout et rien »[1]. Il est pris entre deux infinis qui ne sont pas ceux, spatiaux, de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, mais plutôt ceux, temporels, de l'infinie contraction et de l'infinie détente. Au bout de la contraction serait – mais l'adverbe « indéfiniment » suggère que la limite n'est jamais atteinte qu'asymptotiquement – l'absolue simplicité de l'éternité (que l'entendement ne peut que traduire, en termes d'espace, par l'unité). Du côté de la détente, la divisibilité sans fin (multiplicité). Mais justement parce qu'il s'agit de temps, et non pas d'espace, la durée personnelle n'est *entre* ces deux infinis que dans la mesure où, en elle, ils s'entrepénètrent, de telle sorte que, bien que la personne qui dure n'équivaille pas au tout des durées possible, on peut dire en même temps que d'une certaine manière elle contient ce tout, justement parce que dans la multiplicité indistincte des durées, chaque partie est aussi le reflet du tout. C'est pourquoi Bergson peut tirer, du constat de cette situation de la personne humaine, une conclusion rigoureusement inverse à celle de Pascal. Si pour ce dernier l'homme est, à cause de sa position entre-deux, « infiniment éloigné de comprendre les extrêmes »[2], à tel point que « la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable »[3], pour Bergson au contraire, « entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même »[4], c'est-à-dire la connaissance de l'absolu. La dualité des tendances de la durée en général, sensible dans la durée humaine, permet de garantir la possibilité de la métaphysique, connaissance humaine de l'absolu, et d'un absolu qui transcende la durée strictement humaine.

Et cependant, le lien entre cette théorie de la personne et la critique de la conception unitaire du réel est encore assez lâche. Il est vrai que l'insuffisance des théories intellectualistes pour penser « la personne qui dure » contribue à révéler l'erreur consistant à imaginer que le réel soit doté du même type d'unité que l'entendement. Elle commande donc la théorie de l'intuition comme mode de connaissance irréductible à la connaissance par concepts, et plus ouvert, par définition, à une saisie des multiplicités indistinctes. En même temps, quant à ce qui est dit du contenu de l'intuition, Bergson le pense de manière tout à fait unitaire. S'il insiste sur le

1. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 526 [199].
2. *id*.
3. *id*.
4. IM, p. 210-211.

fait que la science moderne est moins uniforme qu'elle n'y paraît[1], parce que l'unité systématique que l'entendement souhaiterait pour la science n'est pas celle du réel, c'est pour souligner ensuite, et par contraste, l'unité de la philosophie – unité, cette fois, de la multiplicité qualitative – dès lors qu'elle est considérée « vivante chez des *philosophes* »[2] plutôt que fossilisée en thèses chez leurs disciples. En outre, au moment même où il considère les deux directions dans lesquelles l'approfondissement de l'intuition est possible, vers la matière d'une part, et vers l'éternité d'autre part, Bergson insiste sur le fait que chaque opération d'approfondissement implique un seul acte de l'esprit : « dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent »[3]. La dualité de tendances dans la personnalité ne joue donc pas de rôle direct dans la connaissance : au final, c'est l'*unité* d'une intuition *possible dans les deux directions*, comme effort de dilatation, qui est mise en avant.

De sorte que la critique de l'intellectualisme en 1903 est grevée de la même difficulté que la critique de la connaissance symbolique dans l'*Essai* : l'intuition, expérience de la personne qui dure, s'oppose toujours en bloc à l'intellectualisme caractéristique du sujet kantien de connaissance. Du coup, le passage de l'un à l'autre, de l'illusion intellectualiste à la connaissance vraie dans l'intuition, garde quelque chose d'incompréhensible. Dans *Matière et mémoire*, Bergson avait cherché à tourner la difficulté en dissociant expérience immédiate et expérience personnelle, et en identifiant l'immédiatement donné à l'impersonnel – cela permettait d'envisager la possibilité d'une méthode (de dépersonnalisation) pour y accéder (mais en posant le nouveau problème de savoir *qui* était le nouveau récipiendaire de la connaissance). Ici, l'identité du personnel et de l'immédiat est rétablie, puisque l'accès à l'impersonnel (la matérialité) s'opère lui-même au sein de l'expérience de la personne qui dure (intuition)[4]. Autrement dit, et malgré des avancées indéniables (le passage au premier plan de la critique de l'unité du réel, une théorie explicite de la personne, la formalisation du concept d'intuition), qui seront reprises et approfondies dans *L'Évolution créatrice*, on pourrait avancer l'hypothèse que l'article de 1903 est moins le grand traité programmatique de Bergson qu'une tentative de réintégration, devant

1. IM, p. 223 : « La science moderne n'est ni une ni simple. »
2. IM, p. 224.
3. IM, p. 210.
4. IM, p. 210 : « À la rigueur, il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre. »

peut-être les difficultés de l'équivalence entre immédiateté et impersonnalité, des découvertes de *Matière et mémoire* au sein du modèle de l'*Essai*. Un article, donc, et contrairement aux apparences, tourné vers l'arrière et dont le rôle est de diminuer la portée des résultats de *Matière et mémoire*, plutôt que vers l'avant et l'approfondissement des nouveaux problèmes posés par ce deuxième livre. Le dispositif fonctionne désormais à deux niveaux : certes, l'idée d'une expérience immédiate impersonnelle, acquise dans *Matière et mémoire*, est préservée, mais elle est intégrée dans une personnalité définie par la multiplicité spectrale, où s'étirent deux limites extrêmes. En sorte que l'expérience impersonnelle n'est plus qu'un cas particulier de l'expérience immédiate et personnelle ; l'impersonnel est *dans* le personnel.

Il s'agit là d'une position rigoureusement inverse à celle de *Matière et mémoire*, où l'expérience immédiate personnelle est un cas particulier d'une expérience immédiate d'abord impersonnelle. Par conséquent, le problème posé dans *Matière et mémoire* de la possibilité et de la signification d'une expérience impersonnelle est, dans l'article de 1903, évité plus que résolu, au risque que se pose de nouveau le problème de 1889, celui du passage du moi superficiel au moi profond. Car une telle résolution aurait impliqué, non pas uniquement de restaurer l'équivalence entre expérience immédiate et expérience personnelle, mais d'approfondir la théorie de la personne, peut-être à partir de la découverte des deux limites entre lesquelles elle se constitue, pour élaborer à partir d'elle une théorie de la connaissance qui rendît raison du rapport entre la connaissance symbolique et l'intuition. Or, la théorie de la personne, en 1903, reste, à l'égard de la théorie de l'intuition, un simple exemple : il n'y a pas de connexion intime, intérieure, entre elle et la théorie de la connaissance. Comme si Bergson n'avait pas osé prendre trop au sérieux encore ce qu'il appelle déjà la transcendance de la personne à elle-même dans l'intuition de ses limites extrêmes.

(ii) Effort et détente

C'est seulement en 1907, dans *L'Évolution créatrice*, que la jointure entre théorie de la personne et théorie de la connaissance s'opère effectivement, comme moment particulier – à vrai dire moment central – du mouvement général de *L'Évolution créatrice*, visant à supprimer l'écart entre *contenu* et *théorie* de la connaissance : « c'est dire que la *théorie de*

la connaissance et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. »[1]

Or ce mouvement est déjà lui-même une attaque portée contre l'intellectualisme, notamment celui de Kant. Car en niant la possibilité de distinguer deux modes de connaissance et deux types de réalités à connaître, l'intellectualisme ne peut conserver une place à la philosophie à côté de la science qu'en distinguant deux niveaux de connaissance, l'un qui concerne directement les faits, et l'autre qui concerne la connaissance des faits. La philosophie est alors soit, comme chez Kant, une critique de la connaissance, soit, comme dans la philosophie positive de Comte, une science des généralités scientifiques. Si toute l'expérience relève de l'intelligence, la différence entre science et philosophie ne peut que recouper celle entre théorie et métathéorie. Et cela, *in fine*, prive la philosophie de toute effectivité[2] :

> […] la philosophie ne peut pas, ne doit pas accepter la relation établie par le pur intellectualisme entre la théorie de la connaissance et la théorie du connu, entre la métaphysique et la science.[3]

Ce refus lui même ne peut pas être une simple décision épistémologique ; la contradiction performative serait évidente. Il doit reposer sur un *fait*. Et ce fait n'est autre que l'expérience personnelle, non plus comme simple illustration de l'irréductibilité de l'intuition à l'intelligence, mais comme lieu de saisie de la possibilité du passage de la connaissance objective à la connaissance intuitive, c'est-à-dire de l'expérience médiate à l'expérience immédiate.

1. EC, p. ix.
2. EC, p. 196 : « On ne peut pas décrire l'aspect de l'objet sans préjuger de sa nature intime et de son organisation. 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 de la science 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. »
3. EC, p. 195.

Ainsi, ce que Frédéric Worms identifie comme le « cœur en un sens de toute l'œuvre de Bergson »[1], la « pointe »[2] sur laquelle « tout repose »[3], n'est autre qu'une analyse de l'expérience d'être une personne :

> Il faut que, par une contraction violente de notre *personnalité* sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. […] Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. […] Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre *personnalité* redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse, d'ailleurs, dans la sensation.[4]

Où est la nouveauté ? Non pas dans la mention des deux directions possibles de la personnalité, reprise directe de l'« Introduction à la métaphysique », mais dans le rapport établi entre elles :

> […] il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus pour synonymes.[5]

Détente, interruption, retombée, ainsi que l'écrit plus loin Bergson[6] : l'expérience personnelle est une expérience courbe, celle d'un constant retournement de notre effort pour être nous mêmes en conscience que nous ne cessons de ne l'être pas. Dans la découverte de cette courbure réside toute la nouveauté. La contraction et l'éparpillement de la personnalité ne sont plus désormais deux limites extrêmes sur une échelle que l'on pourrait parcourir indifféremment dans un sens ou dans l'autre, dès lors que l'on se serait échappé de la connaissance strictement intellectuelle, et que l'on serait revenu à l'expérience de sa propre durée. Ce sont deux aspects du même acte qu'est la personnalité, deux aspects irré-

1. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 125.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. *Id.*
4. EC, p. 201-203, nous soulignons.
5. EC, p. 202.
6. EC, p. 248.

ductibles mais inséparables : *l'effort s'affirme comme tel contre sa propre détente, et la détente, comme mouvement de retombée, manifeste en creux l'effort dont elle provient.* Ce que l'on pourrait probablement exprimer en disant que ce que nous *voulons* et *faisons*, notre *existence* au sens fort que la phénoménologie française donne à ce terme, ne cesse de se résoudre en une essence : la déclinaison de ce que l'on appelle nos traits de personnalité, de nos attributs sociaux ou des spécificités physiques de notre corps.

Cette découverte a deux conséquences :

(a) Entre les deux expériences, celle de l'effort et celle de la détente, il y a une complète égalité ontologique[7]. Il n'y a pas deux expériences, l'une illusoire et l'autre véritable, ou l'une donnée et l'autre construite, mais bien *une* expérience *double* : un effort qui se détend, « *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* »[8]. Par conséquent, l'expérience spatiale elle-même, et non plus seulement l'expérience de l'extension matérielle, est l'expérience d'un *donné*. C'est du coup l'expérience au sens kantien de l'*Erfahrung*, l'expérience comme objet de la connaissance scientifique, celle du sujet transcendantal, qui se trouve finalement justifiée aux yeux de Bergson comme expérience véritable, du moins dans ses grandes lignes, c'est-à-dire plutôt dans son esprit (celui de la médiation) que dans son contenu effectif (ce qui lui réserve la possibilité d'un progrès) :

> 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.[9]

Le *tournant de l'expérience* n'est plus interprété uniquement comme la disjonction introduite dans l'expérience par le coin de l'individualité, impliquant une forme d'aliénation de l'expérience à elle-même. Ce moment de disjonction voire d'aliénation est désormais constitutif de l'expérience elle-même. Ce n'est plus qu'il y a un tournant dans l'expérience, mais c'est la structure de l'expérience qui est un tournant.

7. Voir Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 232 : « La nouveauté n'est pas ici dans l'opposition structurale entre les deux multiplicités, déjà décrite dans l'Essai, mais dans le lien génétique qui les relie pour la première fois : elle donne un degré de réalité, non seulement aux intensités diverses de la durée, mais aux intensités de sens opposé de l'espace, cette nouvelle dimension intensive de l'acte opposé à celui de la durée les mettant à égalité métaphysique, et renouvelant complètement le statut de l'espace comme tel. »

8. EC, p. 248.

9. EC, p. 199-200.

(b) En même temps, l'égalité ontologique n'implique pas l'égalité *tout court* de ces deux moments de l'expérience. Au contraire, l'égalité ontologique repose sur le fait que ce par quoi l'expérience mouvante se fossilise en choses et en états n'est rien qui se déposerait autour du noyau de l'expérience authentique jusqu'à la recouvrir presque entièrement – ainsi que le suggérait l'opposition du moi superficiel au moi profond – mais la simple retombée de son mouvement initial. Il y a donc entre les deux un rapport de priorité, voire de causalité (à condition d'épurer le terme de ses connotations mécaniques) qui donne à l'expérience une orientation, un sens. Et si cette fossilisation est tout aussi *réelle* que la création dont elle est issue, en revanche on peut dire que ce n'est pas elle qui se trouve dépositaire du *sens* de l'expérience. Si l'on peut même dire qu'elle est *plus réelle*, en cet unique sens qu'elle est plus *tangible*, constituant le monde des *choses*, alors que l'effort est un devenir transformateur, elle garde toujours, par rapport à lui, un caractère secondaire et contingent, que Vladimir Jankélévitch ressaisit très bien :

> La matière ne favorise pas plus la vie que la montagne ne cause le tunnel. Évidemment s'il n'y avait pas de montagne il n'y aurait pas de tunnel. Mais si les tunnels eux-mêmes étaient inutiles, qui songerait à s'en plaindre ?[1]

La découverte de l'égalité ontologique des deux moments de l'expérience est donc, simultanément, la découverte de son orientation : c'est justement parce que la contraction et l'éparpillement ne sont pas deux expériences situées à deux niveaux de réalité, mais deux sens différents de l'expérience réelle, que l'on ne passe pas de l'un à l'autre indifféremment. L'expérience est un effort « *tendu vers la détente* »[2], pas l'inverse. De sorte qu'en caractérisant l'expérience comme un tournant de l'effort à la détente, Bergson n'affirme pas seulement l'absoluité de la tendance spatialisante de l'expérience, mais tout autant son insignifiance, le sens de l'expérience reposant tout entier du côté de l'effort qu'elle ne cesse de contrarier.

Comment cela se traduit-il dans les termes de la théorie de la connaissance ? Selon nous, et pour l'énoncer d'une phrase avant de le développer, cela signifie que *l'intuition et l'intelligence ne sont pas deux facultés séparées : l'intuition n'est rien d'autre que l'intelligence dotée de sens*.

1. Vladimir Jankélévitch, *Bergson* (1959), Paris, PUF, 1999, p. 168.
2. EC, p. 115.

(iii) Intuition et intelligence

Dire que l'intuition est ce qui donne sens à l'intelligence, c'est dire, inversement, que l'intelligence est la matière de l'intuition, en ce que l'intuition ne fait rien intervenir d'extérieur à l'intelligence. Ou, en des termes qui seront plus tard ceux de Bergson, la *structure* habituelle de l'esprit humain n'est pas altérée dans l'intuition, mais seulement sa *fonction*[1]. En quoi y a-t-il altération ? En ce que l'intelligence, dans l'intuition, est utilisée contre elle-même :

> […] elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application[2].

Pierre Trotignon montre bien comment « le développement même de la science […] conduit l'intelligence à poser négativement les questions que seule une philosophie de la vie pourra résoudre »[3] : l'essor de l'intelligence, à certains moments du moins, fait apparaître ses limites structurelles. C'est notamment le cas lors du passage de la science antique à la science moderne. La science antique, science des concepts, considère le temps comme une réalité moindre, et ne se pose donc pas la question de l'adéquation de l'intelligence pour le saisir, puisque cette saisie ne présente pour elle aucun intérêt. Au contraire, pour la science moderne, science des rapports :

> Le flux du temps devient […] la réalité même, et, ce qu'on étudie, ce sont les choses qui s'écoulent. Il est vrai que sur la réalité qui coule on se borne à prendre des instantanés. Mais, justement pour cette raison, la connaissance scientifique devrait en appeler une autre, qui la complétât.[4]

1. PM, p. 85 : « Comment donc l'esprit serait-il encore intelligence quand il se retourne sur lui-même? On peut donner aux choses le nom qu'on veut, et je ne vois pas grand inconvénient, je le répète, à ce que la connaissance de l'esprit par l'esprit s'appelle encore intelligence, si l'on y tient. Mais il faudra spécifier alors qu'il y a deux fonctions intellectuelles, inverses l'une de l'autre, car l'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière, et ces habitudes sont ce qu'on appelle couramment les tendances intellectuelles. »

2. EC, p. 179.

3. Pierre Trotignon, *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 340. Trotignon cite EC, p. 342-343 : « Plus on y réfléchira, plus on trouvera que cette conception de la métaphysique est celle que suggère la science moderne. »

4. EC, p. 343.

L'appel à une autre forme de connaissance que la connaissance scientifique vient de l'intérieur de l'intelligence, et même de l'intelligence au faîte de son développement, de l'intelligence capable de se mouvoir « à travers le temps objectif comme elle l'entend, coupant, divisant, organisant »[1]. C'est là seulement que le temps vécu peut apparaître comme un mystère, une attaque contre le mode de fonctionnement de l'intelligence lui-même, et non comme une illusion négligeable – une véritable *limite* de l'intelligence, au sens kantien du terme c'est-à-dire non seulement une borne au-delà de laquelle l'intelligence ne se serait pas encore souciée d'aller, mais la manifestation d'une impossibilité structurelle de la pensée intelligente. Et c'est là, du coup, que peut percer son inadéquation foncière à la vie[2].

Il est vrai que ce travail négatif de l'intelligence sur elle-même n'est, pour Bergson, que l'un des aspects de l'intuition :

> […] et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels.[3]

Toute la question est de savoir si ce « travail propre » doit être conçu comme celui d'une faculté occulte et pour ainsi dire parallèle à l'intelligence. Et la réponse à cette question dépend de ce que Bergson entend par « ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels ».

Dans cette dernière expression, le terme crucial est celui de « cadre ». Ce dont l'intuition se débarrasse, c'est moins de l'intelligence en tant que telle, que de l'intelligence *comme cadre*, et le « travail propre » de l'intuition est un travail de décadrage de l'intelligence. Décadrage, cela veut dire que l'intelligence se trouve désormais envisagée de l'extérieur, comme une partie d'un tout plus vaste. C'est d'ailleurs ce que suggèrent les images utilisées par Bergson pour parler de l'intuition : celles de la « frange indistincte »[4], ou encore de la « nébulosité vague »[5] entourant le « noyau » intellectuel de notre pensée. Dans les deux cas, Bergson pointe

1. Pierre Trotignon, *op. cit.*, p. 340.
2. EC, p. 166 : « Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. »
3. EC, p. 179.
4. EC, p. 194.
5. EC, p. ix, 190.

vers un « dehors » de l'intelligence. Et en même temps, dans les deux cas, ce dehors est indéterminé, comme d'ailleurs le « sentiment vague » de ce qu'il faudrait mettre à la place des cadres intellectuels. C'est qu'il n'est pas important en lui-même, mais seulement par la position qu'il occupe à l'égard du noyau[1]. Il n'est qu'un vide, à propos duquel il n'y a rien à dire (on ne pourrait d'ailleurs le faire qu'avec nos moyens intellectuels) mais *depuis* lequel il faut parler. Il indique une certaine *posture* de l'être intelligent, et non une faculté de connaissance qui existerait à côté de l'intelligence.

Cette idée de décadrage oblige à reprendre la description que nous avons donnée d'une marche de l'intelligence vers l'intuition par la découverte de ses propres limites, et montre la nécessité, pour compléter cette description, de changer de plan. La description était en effet incomplète, parce qu'en vérité la seule marche de l'intelligence vers la complexification de ses inventions ne suffit pas à expliquer l'émergence de l'intuition, même si on l'entend strictement au sens d'une saisie par l'intelligence de ses propres limites. Pour que l'intelligence s'aperçoive de son incapacité à penser le temps vécu, il faut bien que le temps soit vécu – il faut qu'il y en ait eu une intuition. Le cadre de l'intelligence, dans lequel elle voit toutes choses, ne peut que lui rester invisible, et il faut donc, pour qu'il se manifeste, se placer déjà « dans l'intuition pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition »[2]. Mais justement, « se placer » dans l'intuition ne signifie pas obtenir une connaissance supplémentaire ou même différente de la connaissance intellectuelle.

(iv) L'intelligence, l'intuition et la vie

Cela[3] signifie plutôt un certain rapport de l'intelligence à la situation vitale de l'être intelligent. Très exactement, cela signifie que l'intelligence entretient de nouveau un rapport avec cette situation, après la *déconnexion* que représente l'intellectualisme. Saisir ce mouvement de reprise

1. Il ne faut pas oublier ce que sont les images chez Bergson : non pas des descriptions adéquates, ou même approximatives mais directes, de la chose, mais des indications pour opérer soi-même le mouvement d'esprit nécessaire à sa compréhension. Ce rôle des images dans l'exposition philosophique est théorisé dès 1903 (IM, p. 185-6).

2. EC, p. 268.

3. Nous reprenons certains éléments de notre article « "Plus de force pour agir et pour vivre" : Vie, intelligence et intuition dans *L'Évolution créatrice* de Henri Bergson », *Studia Philosophica*, 73 (2014).

de contact implique d'en passer par la compréhension de la place de l'intelligence dans la vie, spécialement par rapport aux autres manifestations vitales que sont l'instinct et la torpeur.

Intelligence, torpeur et instinct désignent en effet trois directions empruntées par la vie dans son évolution, ayant donné lieu à trois lignées distinctes d'êtres vivants : les végétaux, caractérisés principalement par la torpeur, les arthropodes (instinct), et les vertébrés (intelligence)[1]. La vie, quant à elle, est le nom de la réalité dans sa dimension d'effort créateur, effort qui ne cesse de tendre à sa propre détente c'est-à-dire à la fixation en créatures de son activité de création [2]. Torpeur, instinct et intelligence sont trois espèces de cette détente, trois formes de ce que Bergson appelle également la paresse [3]. Chacune de ces tendances porte la marque du dilemme inhérent à toute entreprise créatrice, tendue vers une œuvre qui ne la réalise que pour autant qu'elle l'abolit *comme énergie créatrice*, désormais « hypnotisée sur la forme qu'elle vient de produire »[4].

Or, plus la vie est créatrice, plus elle prétend attaquer frontalement l'inertie de la matière, mieux sa création reflète son intention fondamentale, plus rapide est l'hypnose. Ainsi la capacité des végétaux à se nourrir directement de la matière inorganique a-t-elle pour conséquence, en les rendant spécialement résistant, et en leur permettant de se conserver indéfiniment eux-mêmes, dans une immobilité que rien ne perturbe sinon leur croissance régulière et, peut-être, la reproduction, de les plonger dans une torpeur où l'effort de création est, au bout du compte, minimal[5].

1. EC, p. 135-136 : « Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance. »

2. EC, p. 137 : « Or, la vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute. »

3. EC, p. 115 : « Ce sont [la torpeur et l'instinct] deux manières de comprendre le travail ou, si l'on aime mieux, la paresse. »

4. EC, p. 105.

5. EC, p. 112 : « Comment la plante, qui s'est fixée à la terre et qui trouve sa nourriture sur place, aurait-elle pu se développer dans le sens de l'activité consciente ? » et p. 121 : « La cellule végétale, assoupie dès le début, s'absorbe tout entière dans ce travail de conservation, comme si elle prenait pour fin ce qui ne devait d'abord être qu'un moyen. »

A l'inverse, la voie de l'animalité, dont l'instinct et l'intelligence constituent deux branches [1], est d'abord une incapacité à incorporer la matière directement, incapacité qui rend impossible la torpeur :

> L'animal, ne pouvant fixer directement le carbone et l'azote qui sont partout présents, est obligé de chercher, pour s'en nourrir, les végétaux qui ont déjà fixé ces éléments ou les animaux qui les ont empruntés eux-mêmes au règne végétal. L'animal est donc nécessairement mobile.[2]

Avec la mobilité viennent la nécessité du choix et l'effort (la conscience), c'est-à-dire la reprise du processus créateur. Et là, intervient une nouvelle bifurcation, cette fois entre l'instinct et l'intelligence, deux manières, pour l'animal, de s'orienter et d'agir sur la matière :

> Elle [la force immanente à la vie] peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument organisé avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner *médiatement* dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière inorganique.[3]

L'instinct représente donc, dans cette bifurcation, la voie directe : l'action instinctive est bien plus assurée que l'action intelligente ; elle va droit au but, et réalise des exploits que l'intelligence peine ne serait-ce qu'à expliquer[4]. En cela, il est plus près que l'intelligence du mouvement créateur :

> C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes les choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement. […] Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière.[5]

1. EC, p. 133.
2. EC, p. 109.
3. EC, p. 142-143.
4. L'exemple privilégié par Bergson pour insister sur la précision et l'efficacité de l'instinct est celui des différentes variations de l'instinct sur le thème « paralyser sans tuer », par exemple EC, p. 173 : « La Scolie, qui s'attaque à une larve de Cétoine, ne la pique qu'en un point, mais en ce point se trouvent concentrés les ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement, la piqûre de tels autres ganglions pourrait amener la mort et la pourriture, qu'il s'agit d'éviter. »
5. EC, p. 166

Ce caractère organique de l'instinct ne rend pas l'arthropode infiniment créateur, affranchi de la finitude de l'effort vital. Justement parce qu'il rend l'action si précise et si efficace, l'instinct dispense l'animal qui lui obéit de toute nécessité d'invention. Pourquoi chercherait-il à diversifier ses modes d'action quand l'instinct l'a doté du plus approprié ? Il arrive certes que telle défaillance individuelle fasse jaillir chez l'arthropode un moment de conscience, sans conséquence au niveau de l'espèce : la plupart du temps, la conscience instinctive est semblable à celle que nous avons de nos habitudes, presque nulle. Une fois encore, la perfection est au détriment de la création : la vie instinctive sera une répétition indéfinie des mêmes actions, celles qui sont utiles à l'animal, et dont on ne voit pas pourquoi il devrait s'écarter.

Qu'en est-il de l'intelligence ? Faculté de construire des outils, c'est-à-dire des intermédiaires, elle est, pour sa part, tout entière caractérisée par la médiation. Elle voit tout du dehors, dans l'espace, de sorte que rien ne se présente jamais à elle qu'à distance. C'est pourquoi le sophisme éléate de la flèche qui n'atteint jamais son but, chaque parcelle d'espace à traverser étant infiniment divisible, est la parfaite métaphore de l'élément où elle se meut. Pour elle, il est toujours possible, voire nécessaire, de rajouter un intermédiaire – n'est-ce pas cela qui définit le progrès scientifique ? De là sa foncière *imperfection* :

> […] le déficit est l'état normal de l'intelligence. Subir des contrariétés est son essence même. Ayant pour fonction primitive de fabriquer des instruments inorganisés, elle doit, à travers mille difficultés, choisir pour ce travail le lieu et le moment, la forme et la matière.[1]

Mais cette imperfection a un effet inattendu : elle rend impossible la satisfaction de l'être intelligent, et l'oblige non seulement à raffiner sans fin ses procédures intellectuelles, mais également à élargir leur champ d'application[2]. Au point que, finalement, *tout* peut devenir objet de l'intelligence, y compris elle-même :

> Du jour où l'intelligence, réfléchissant sur ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation en

1. EC, p. 146

2. EC, p. 142 : « Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. »

> général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fut-il sans rapport direct avec l'action pratique.[1]

Serait-ce enfin la victoire de l'indétermination vitale sur l'infinie répétition de la matière, sa sortie définitive de l'état d'hypnose ? Pas tout à fait. Il est vrai qu'en faisant retour sur soi pour examiner ses procédés indépendamment de tout contenu, l'intelligence rend envisageable un élargissement infini de son champ d'application, et de la conscience qui lui est corrélative. Cependant, cette extension maximale de la conscience est encore, comme l'était le rétrécissement instinctif, une forme de paresse, un arrêt ou du moins un ralentissement de l'effort créateur. Seulement, cet arrêt ne se manifeste plus par un rétrécissement mais par un aplanissement de la réalité consciente, aplanissement dont la figure philosophique est celle de l'intellectualisme.

Si l'instinct enferme dans un tunnel par lequel l'individu vivant traverse le monde sans rien en percevoir qui ne concerne directement sa survie[2], la perspective élargie de l'être intelligent transforme le monde en pure surface, dont toutes les différences qualitatives sont réduites à des translations spatiales, et dont tous les points s'équivalent. De sorte qu'à mesure que les actions possibles se multiplient et que le champ de la conscience gagne en extension, il perd en intensité. La multiplication des actions possibles étant directement corrélée à la suppression de leurs différences qualitatives, la conscience, comme puissance de choix, a toutes les chances de s'appauvrir dans une indifférence généralisée[3]. Tel est l'intellectualisme, dont on voit ici qu'il est loin de n'être qu'une attitude théorique, même s'il est aussi une attitude théorique : l'extension du domaine de l'intelligence va de pair avec une certaine *désorientation* de l'intelligence, la perte de son sens. Elle tourne désormais à vide,

1. EC, p. 160

2. EC, p. 183 : « Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait ; – encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir. De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. »

3. De ce point de vue, l'exemple donné par Bergson pour signaler la différence radicale entre l'animal et l'homme, celui de l'enfant occupé à surveiller une machine à vapeur et qui, « fort ennuyé d'avoir à le faire, eut l'idée de relier les manivelles des robinets, par des cordons, au balancier de la machine » afin de la faire fonctionner toute seule et de pouvoir « s'amuser à sa guise » (EC, p. 185) est significatif. L'avancée technique, en même temps qu'elle libère l'attention auparavant « captive » de l'enfant, la désoriente tout autant, au sens littéral de la désorientation : l'enfant n'a plus rien vers quoi tendre.

tourbillonne comme prise au piège de ses propres mécanismes : au bout du processus seront les constructions philosophiques intellectualistes.

L'intuition quant à elle, ne joue pas sur le plan des moyens de connaissance et des savoirs accumulés : elle n'enlève rien à l'intelligence comme moyen de connaissance, ni n'ajoute par elle-même de contenus déterminés de connaissance (l'intuition est toujours vague). Elle joue sur le rapport entre les deux plans, dont elle constitue une nouvelle jointure. Le décadrage de l'intelligence par l'intuition est aussi son réajustement dans le plan de la vie. L'intelligence cesse de tourner à vide. Elle retrouve un sens, et pourtant ce sens n'est plus exactement celui qu'elle avait originellement et qui concernait uniquement la survie de l'espèce. Le sens retrouvé de l'intelligence n'est plus son sens initial. Dans l'intuition, l'intelligence n'est pas reconduite à son état rudimentaire, dans lequel la grande insécurité de l'être intelligent aiguise sa conscience, mais au détriment cette fois de l'étendue de son champ d'application. Celui-ci reste minimal, concentré sur des questions certes vitales, mais relatives à la vie entendue comme stricte survie de l'espèce et de l'individu. L'intuition n'est pas le retour à l'intelligence primitive, dont Bergson écrit qu'elle est encore très proche de l'instinct, sur lequel elle doit s'appuyer[1]. Les acquis du développement de l'intelligence ne sont pas remis en cause par l'intuition, mais utilisés à contre-emploi. Les procédés de l'intelligence sont retournés contre eux-mêmes, pour que leurs limites, et non plus seulement leur puissance, advienne désormais à la conscience : ainsi en va-t-il des données de la physique et de la biologie.

C'est pourquoi l'intuition humaine est un effort du même « genre »[2] que l'instinct. Non parce que l'intuition serait un résidu d'instinct en l'homme, comme un vestige de son origine animale [3], mais parce que dans l'intuition, l'homme retrouve le mouvement vital à l'origine de

1. C'est le cas selon lui chez la plupart des vertébrés, moins certes chez l'homme, où l'on peut penser que le manque d'appui instinctif doit avoir contribué au plus grand développement de l'intelligence (EC, p. 143).

2. EC, p. 178.

3. Dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson parlera bien d'un « résidu d'instinct » mais pour désigner, non l'intuition, mais la « fonction fabulatrice », c'est-à-dire non pas une faculté de connaître mais de former des représentations illusoires (voir DS, p. 124). En outre, l'instinct dont parle Bergson lorsqu'il affirme que l'intuition, chez l'homme, est un effort du même genre, n'est pas l'instinct tel qu'il existe effectivement, mais « l'instinct devenu désintéressé » (EC, p. 178), c'est-à-dire en fait une abstraction, l'idée d'un instinct comme effort vital exempt d'avoir à se détendre en se concentrant sur la recherche de l'utile.

l'instinct, et poursuivi directement, quoique de manière infiniment rétrécie, chez les êtres instinctifs. L'intuition est comme une remontée de l'intelligence en amont d'elle-même[1], vers un point où elle ne peut pas ne pas rencontrer l'instinct comme sa limite – et en même temps, elle ne peut rencontrer l'instinct comme sa limite que parce que le décadrage intuitif a déjà eu lieu[2].

Une telle remontée ne peut aller sans une certaine « violence » pour l'intelligence. Car l'intelligence tend naturellement vers l'intellectualisme et l'oubli qu'il implique de sa provenance vitale. D'où vient initialement cette violence qui permet aux deux plans, celui du développement de l'intelligence et celui de la vie, d'entrer de nouveau en contact ? Bergson répond par la notion d'« intérêt vital » :

> L'intuition est là cependant, mais vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un *intérêt vital* est en jeu.[3]

Il est peu explicite sur ce qu'il faut entendre par cette notion, et l'on ne peut que s'en tenir à des hypothèses pour expliquer ces passages très denses. Il est clair en tout cas que l'intérêt vital, comme déclencheur de l'intuition, ne s'identifie plus, comme dans *Matière et mémoire*, à l'utilité pour l'individu et pour l'espèce qui, tout au contraire, est au principe de la pensée intelligente. Il ne s'y identifie pas, mais il ne lui est pas non plus tout à fait parallèle. Ne serait-ce pas au contraire le propre de l'espèce humaine qu'en certains points, elle croisât, dans la recherche de son utilité comme espèce créée, l'intérêt fondamental de la vie comme telle ?

> De notre point de vue, la vie apparaît comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point

1. EC, p. 193 : « L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse. »

2. Sans quoi, elle interprètera toujours l'instinct de manière mécanique : la difficulté qu'elle ne manquera pas d'éprouver dans cette entreprise, et l'approximation de ses résultats, sans l'intuition, resteront pour elle contingentes. L'instinct, dans son obscurité pour l'intelligence, ne sera jamais compris que comme une simple borne, et non une limite absolue. La compréhension de l'instinct comme véritable altérité de l'intelligence, comme limite, suppose l'intuition parce qu'elle suppose que l'intelligence ne se saisisse plus à partir d'elle-même, mais dans la perspective plus large de la vie.

3. EC, p. 268 (nous soulignons).

> l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine.[1]

En même temps que le développement de l'intelligence fait courir le risque de l'intellectualisme, avec ce qu'il porte de possible indifférence à la vie, il rend l'homme dépositaire, justement par ce détachement qu'il lui permet à l'égard de ses affaires immédiates, et l'emprise qu'il lui confère sur le monde, d'une puissance qui dépasse de loin non seulement ses besoins, mais peut-être même ses capacités de compréhension[2]. Il le rend dépositaire d'une puissance telle que ce qui s'y joue n'est plus seulement son devenir en tant qu'individu ou espèce, mais bien le destin de la vie elle-même, du moins de l'élan vital particulier à l'origine de son monde[3]. La plupart du temps, toute décision est inutile, et il suffit de suivre le plan préétabli en prenant soin peut-être d'y apporter quelques corrections. Mais à certains moments, quand de véritables changements doivent avoir lieu, la vie fait irruption et tire l'homme hors de l'indifférence intellectualiste[4] :

> Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi

1. EC, p. 266.

2. Ce paradoxe d'une intelligence qui peut plus qu'elle ne comprend est bien exprimé par la distinction qu'Hannah Arendt opère entre les « vérités [*truths*] » de la science et la « pensée [*thought*] ». À un certain point de développement, en effet, la science atteint un niveau de complexité mathématique et technique tel qu'il n'est plus traductible en un autre langage que le sien propre. Il nous devient alors impossible de « comprendre, c'est-à-dire de penser et de discourir à propos de ce que néanmoins nous pouvons faire [*to understand, that is, to think and speak about the things which nevertheless we are able to do*] » (Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago, University Press, 1998, p. 3).

3. Voir la lettre de Bergson à J. de Tonquédec du 12 mai 1908 (M, p. 766 / EP, p. 361) : « les "courants" ou "élans" dont chacun formera un monde ».

4. Peut-être faut-il voir ici la première formulation d'une idée que Bergson reprendra dans *Les Deux Sources*, et selon laquelle l'histoire humaine connaît certains moments de bifurcations, et que ceux-ci sont suscités par « l'imminence d'une catastrophe » (DS, p. 315). Toute la différence tient à ce que Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, ne pense pas de manière approfondie le rapport entre l'individu et l'espèce. L'intuition semble être un événement individuel bien qu'il possède, comme en témoigne la fin du chapitre, une dimension qui intéresse directement l'espèce : mais l'articulation précise des deux implique, en plus d'une théorie de la vie, une théorie de l'histoire.

> sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence.[1]

Qu'est-ce donc que l'intuition ? Nous le disions : c'est ce qui donne son sens à l'intelligence. On comprend maintenant ce que cela signifie : c'est tout simplement la vie en tant qu'elle est pour l'homme, non seulement un donné dans l'espèce, mais une tâche, un appel. Or cet appel se fait entendre à certains moments seulement : dans la « personnalité », bien sûr, où il faut *faire effort* pour se rassembler comme personne. Cet effort n'est autre que celui de la « liberté », et sa spécificité est, justement comme effort, d'orienter en amont de l'intelligence *et donc* en amont de l'espèce humaine : il appelle une compréhension générale de la vie (« la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature »), qui elle-même commande une certaine vision de son orientation (notre « origine » et notre « destinée »). Bergson présente ainsi, dans cette rapide énumération, la figure la plus resserrée du cercle qui sous-tend toute *L'Évolution créatrice*, et dont les trois termes sont la théorie de la personnalité, la théorie de la vie et la théorie de la connaissance.

C'est cela le temps vécu, l'intuition du temps qui rend possible la saisie intellectuelle des limites de l'intelligence : rien de plus que l'intelligence, mais une intelligence *vivante*. L'intuition du temps ne supprime pas la saisie intelligente d'une infinité de coupes instantanées[2], passant l'une dans l'autre par une opération qui, pour l'intelligence, doit rester incompréhensible [3]. « Faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir »[4], elle ne fait rien voir *en plus* de ces coupes instantanées, mais elle permet de voir la même chose, à savoir ces coupes instantanées, *comme* des coupes instantanées, *en tant qu*'arrêts de ce qui, de soi, est invisible sinon au travers de ces arrêts, le mouvement. L'intuition est ce « en tant que » de l'intelligence vivante, c'est-à-dire de l'intelligence orientée ou réorientée vers la création vitale. C'est pourquoi, finalement, la philosophie n'est jamais uniquement, pour Bergson, une activité théorique, et que l'intuition ne jaillit pas directement d'un travail intellectuel, mais bien volitif, d'une « torsion du vouloir sur lui-même »[5]. C'est pourquoi

1. EC, p. 268.
2. EC, p. 250.
3. EC, p. 240.
4. EC, p. 249.
5. EC, p. 251.

aussi l'intuition a des conséquences qui sont, elles aussi, immédiatement vitales et pas seulement théoriques :

> Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre.[1]

c. Intuition, personnalité et impersonnalité

(i) Intuition et personnalité : le « primat de l'avenir »

Reprenons de nouveau. Bergson, dans l'*Essai*, identifie l'expérience immédiate à l'expérience personnelle, indiquant, dans l'écart entre personnalité et subjectivité, une possible voie de sortie hors de la structuration kantienne de l'expérience. Mais confronté à la difficulté d'articuler ces deux sens de l'expérience, il ne trouve, dans *Matière et mémoire*, d'autre solution que de revenir sur l'identification de l'immédiateté à la personnalité : celle-ci n'est plus ce qu'il faut retrouver pour échapper à la médiation subjective de l'espace, mais au contraire, étant principe d'action, ce dont il faut se défaire pour arriver à la saisie de l'immédiat. Cela n'est pas sans poser de nouvelles difficultés, en premier lieu celle de savoir *qui* fait l'expérience de l'immédiat, et s'il est possible de se passer tout simplement de cette question. Dans l'« Introduction à la métaphysique », Bergson tâche, tout en intégrant les nouveautés de *Matière et mémoire*, d'opérer une forme de retour à la situation de l'*Essai*, en redonnant à l'expérience personnelle la première place sur le plan de la connaissance, et en tâchant d'intégrer l'expérience impersonnelle comme l'un de ses moments. De nouveau, l'expérience immédiate par excellence est l'expérience personnelle : c'est à partir d'elle qu'il est possible, par voie de dilatation, de saisir aussi l'impersonnel qu'est la matière, mais également cette autre forme d'impersonnalité que serait l'éternité de vie. Or justement, si l'impersonnel est désormais intégré dans le personnel, s'il n'est saisissable que dans ce donné primordial que serait la personnalité, c'est tout l'acquis de *Matière et mémoire*, celui de la dépersonnalisation comme méthode d'accès à l'immédiat, qui se

1. EC, p. 271. Voir aussi la fin de « L'intuition philosophique » (1911), où il est question de la « joie » qu'apporte la philosophie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on peut dire que l'expérience philosophique est une expérience religieuse, au sens que *Les Deux Sources* donnent au terme de religion.

trouve perdu. De nouveau, le point de départ ne peut être que dans la conversion incompréhensible du sujet vers la personnalité.

En quoi consiste le progrès de Bergson dans *L'Évolution créatrice* ? Tout en faisant fond sur la distinction, formulée dans l'« Introduction à la métaphysique », entre les deux directions constitutives de la personne, Bergson la réélabore suffisamment pour qu'elle prenne une tout autre signification, et complexifie la théorie de la personne jusqu'à la rendre capable de surmonter les apories de *Matière et mémoire* sans renoncer à ses acquis. On l'a vu, la différence majeure est qu'entre la contraction et la dilatation, entre l'effort et la détente, Bergson, en même temps qu'il assure leur égalité ontologique, établit en 1907 un rapport de *priorité*, une orientation : l'effort et la contraction de la personnalité ne sont pas plus réels que sa détente et sa dispersion, et il se peut même que la personne soit la plupart du temps absente à elle-même, dispersée, détendue. Cela n'empêche que la détente n'est que la détente *de l'effort*, que c'est le soi qui rend possible l'absence à soi, bref, que si la concentration personnelle n'est pas le mode d'être le plus habituel de la personne, elle en constitue cependant le *sens*, encore exprimé par sa dispersion. C'est dire qu'il y a déjà, derrière la phénoménologie de l'effort et de la détente personnelles que livre Bergson dans *L'Évolution créatrice*, l'élément essentiel de sa théorie ultérieure de la personne, celle qu'il développera au cours de trois interventions entre 1910 et 1916[1], à savoir que la personnalité est moins – et de moins en moins entre 1910 et 1916 – une caractéristique déjà faite de l'être humain, qu'une tâche à accomplir, un effort[2].

Cette compréhension de la personnalité comme effort qui ne cesse de se détendre permet à Bergson de ne pas renoncer à la méthode de dépersonnalisation comme voie d'accès à l'immédiateté, tout en évitant les

1. Il s'agit du cours au Collège de France de 1910-1911 (Voir « présentation et compte-rendu du cours au collège de France de 1910-1911 sur "La personnalité" », M, p. 845-875), des « Gifford Lectures » d'Édimbourg en 1914 (« The Problem of Personality », M, p. 1051-1086), et de la conférence de Madrid en 1916 (« Conférence de Madrid – La personnalité, 6 mai 1916 », M, p. 1215-1235).

2. Pour tout ce qui concerne la conception bergsonienne de la personnalité, nous nous permettrons de renvoyer à notre ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie*. Sur la personnalité comme effort, voir en particulier p. 79-85. Voir aussi Camille Riquier, « Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états », dans *Les Études philosophiques*, 2007/2, n° 81, p. 193-214. Enfin, pour une mise en perspective de la théorie bergsonienne de la personne dans l'ensemble de son œuvre, on pourra se reporter au livre de Patricia Verdeau, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain, Peeters, 2011.

difficultés posées par une conception de l'expérience immédiate qui ne soit l'expérience de personne. En effet, il n'y a pas d'autre méthode dans *L'Évolution créatrice* que celle qui consiste à *défaire ce que les besoins ont fait*, en s'aidant, pour voir exactement ce que sont ces besoins et comment ils influent sur notre appréhension de la réalité, des données de l'histoire naturelle. De ce point de vue, il y a bien continuité de *Matière et mémoire* à *L'Évolution créatrice*. Cela peut paraître étrange. Il semblerait au contraire y avoir un retournement, et que la *dilatation* de la conscience humaine provoquée par l'intuition dans *L'Évolution créatrice* fût en sens inverse de l'étirement auquel on est invité dans *Matière et mémoire*[1]. Car il est vrai que cet étirement (1896), comme mouvement de ralentissement du rythme de la durée, relève de ce que Bergson appelle en 1907 la *détente*, et dont l'aboutissement est justement la matière, alors que la dilatation (1907) est la conséquence de l'*effort* d'intuition. Et il est à cet égard significatif que Quentin Meillassoux, dans son article « Soustraction et contraction »[2], tout en nommant « détente » le procédé par lequel Bergson, dans *Matière et mémoire*, veut « décanter la perception matérielle de son enveloppe mémorielle et subjective »[3], tienne par une note à distinguer ce procédé de ce qui est appelé détente dans le chapitre III de *L'Évolution créatrice*[4]. Et pourquoi tient-il à cette distinction ? Probablement parce qu'il a perçu la continuité entre l'opération de détente dans *Matière et mémoire*, et la dilatation de l'esprit par l'intuition dans *L'Évolution créatrice*. Or, il semble aller de soi (« évidemment »[5]) que cette dilatation intuitive ne saurait être que du côté de l'effort, et pas de la détente au sens de 1907. La continuité de méthode devrait donc imposer une distinction entre deux types de détente, celle de 1896 et celle de 1907. Cela n'est pas sans poser un problème, qui tient à l'existence d'un point commun décisif entre la détente/étirement de 1896 et la détente de 1907 : toutes deux mènent de l'esprit à la matière.

Dès lors, il semble qu'il faille finalement choisir entre deux difficultés. D'un côté, si l'on identifie l'étirement (1896) à la dilatation (1907), et

1. Par exemple, EC, p. 9 : « Elles apprendront ainsi quel effort elles ont à faire pour s'intensifier, et pour se dilater dans le sens même de la vie ». Voir MM, p. 228 : « Si nous pouvions étirer cette durée, c'est-à-dire la vivre dans un rythme plus lent […] ».

2. Quentin Meillassoux, « Soustraction et contraction. A propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* », art. cit.

3. *Ibid.*, p. 77.

4. *Ibid.*, p. 77, n. 14.

5. *Id.*

qu'on les met du côté de l'effort pour les distinguer de la détente (1907), on doit expliquer comment un procédé allant de l'esprit à la matière en 1896 peut finalement mener de la matière à l'esprit en 1907, et l'on risque d'aboutir à une mise en cause de la description des rapports entre esprit et matière dans *Matière et mémoire*. D'un autre côté, si l'on distingue l'étirement (1896) de la dilatation (1907), pour sauver l'identité de l'étirement (1896) et de la détente (1907) et ainsi le procédé d'engendrement de la matière, tout en les opposant tous deux à la dilatation (1907), il faut admettre une différence toute aussi radicale entre les deux livres, mais qui concerne cette fois la conception bergsonienne de sa propre méthode, l'expérience immédiate entre 1896 et 1907 ayant changé de sens (de détente, devenu effort). Du coup, c'est la valeur de l'expérience immédiate découverte dans *Matière et mémoire* qui est mise en question.

À moins que l'évidence ne soit trompeuse, et que le rapport, en 1907, de la dilatation à la détente ne soit pas un simple rapport d'opposition. L'étirement (1896) et la dilatation intuitive (1907) seraient bien, alors, un seul et même procédé visant à isoler l'expérience immédiate, mais ils devraient être compris comme deux mouvements de *détente* et non pas d'effort. C'est notre hypothèse : elle ne semble périlleuse que si l'on oublie le rapport établi par Bergson entre l'intelligence et l'intuition dans *L'Évolution créatrice*. L'effort d'intuition n'est *rien qui se surajoute extérieurement à l'intelligence*, mais l'intelligence elle-même (détente) orientée vers l'intérêt de la vie, c'est-à-dire la création. Autrement dit, la dilatation par laquelle nous nous replaçons dans le sens même de la vie n'est pas la remise en cause de l'intelligence comme détente, mais au contraire sa saisie *comme détente*, qui ne peut donc que s'accompagner de la conscience de sa secondarité par rapport à l'effort créateur.

Une chose permet de le montrer très précisément. Bergson, lorsqu'il explicite l'usage à faire, en philosophie, des données de la biologie, insiste très souvent sur l'importance du travail de *comparaison* des données entre elles[1]. Comment comprendre cette insistance ? Elle est tout à fait claire si l'on accepte notre hypothèse d'une intuition qui s'opère non pas hors de l'intelligence, mais dans l'intelligence lorsqu'elle se saisit *comme détente*. Car pour se saisir comme détente, elle doit se comparer à d'autres formes qu'elles-mêmes, d'autres modalités par lesquelles les êtres vivants se conservent. C'est tout le sens de la collecte des données biologiques. Et c'est ce travail (intellectuel) de comparaison qui permet

1. Par exemple, p. 62, 76, 134, 172, 250.

à l'intelligence de saisir sa propre insuffisance, le fait qu'elle n'est pas un mouvement originaire mais un mouvement de retombée, qu'elle n'est pas à elle-même son propre sens :

> La vérité est que ce ne serait pas trop, ce ne serait pas assez ici de prendre l'intelligence entière. Il faudrait encore rapprocher d'elle ce que nous trouvons en chaque autre point terminus de l'évolution. Et il faudrait considérer ces éléments divers et divergents comme autant d'extraits qui sont ou du moins qui furent, sous leur forme la plus humble, complémentaires les uns des autres. Alors seulement nous pressentirions la nature réelle du mouvement évolutif ; – encore ne ferions-nous que la pressentir, car nous n'aurions toujours affaire qu'à l'évolué, qui est un résultat, et non pas à l'évolution même, c'est-à-dire à l'acte par lequel le résultat s'obtient.[1]

Le mouvement de l'intuition est donc, dans *L'Évolution créatrice*, le même que dans *Matière et mémoire*. Cependant, la théorie de l'effort et de la détente permet, dans *L'Evolution créatrice*, que ce mouvement, mouvement de détente vers la matérialité, livre un sens exactement *inverse*, celui de l'effort créateur. Cela veut dire que si l'intuition, dans *L'Évolution créatrice*, s'opère effectivement dans une décontraction du rythme de la durée humaine[2], cette décontraction est moins importante par ce à quoi elle donne effectivement un accès direct (le monde des vivants constitués, et au bout du chemin celui de la matière pure) que

1. EC, p. 50.

2. Décontraction dont les procédures intellectuelles, c'est-à-dire les sciences positives (physiologie, chimie, physique etc.) sont désormais partie intégrante. Dans *Matière et mémoire*, les sciences, étant élaborées à partir du schème de notre action possible sur la matière, et cette action étant précisément ce qui nous empêche d'accéder à la saisie immédiate de la matière, ne peuvent être que des constructions symboliques relatives à cette action. Le mouvement de décontraction vers la matière n'est possible que par une déconstruction des représentations scientifiques de cette matière. Mais parce que Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, découvre que le mouvement par lequel l'intelligence se constitue est en réalité déjà un mouvement de décontraction, il peut désormais dissocier l'usage pratique de la science (qui est effectivement en sens inverse de la décontraction de la matière) de ce qu'elle porte de vérité quant à la matière et qui est indépendant de cet usage (par exemple, EC, p. 367-368). On pourrait dire d'ailleurs que l'intuition elle-même est possible grâce à cette distinction entre l'usage de l'intelligence et sa structure (à condition de comprendre que sa structure n'est pas à entendre en un sens statique, mais dynamique, reposant sur son mouvement de constitution par la détente de l'effort spirituel). L'intuition est un usage de l'intelligence non plus seulement au service de la survie de l'individu, mais de la vie comme telle.

par ce qu'elle manifeste en creux : sa propre non originarité. En d'autres termes, le *tournant de l'expérience* change de signification : il n'est plus ce point au-delà duquel il faudrait se hisser pour que l'expérience devînt impersonnelle et par suite immédiate. Ou plutôt il l'est toujours, mais ce n'est pas en tant que tel qu'il importe à l'intuition. S'il est important, c'est justement qu'il atteste que l'expérience est un tournant, qu'elle tend vers sa propre ankylose[1], que le personnel tend à devenir impersonnel, mais que dans cette attestation même, dans cette avancée vers l'ankylose, en tant qu'elle dure c'est-à-dire aussi (et en fait, pour nous, surtout) qu'elle *retarde*, se manifeste qu'elle n'est pas à elle-même son propre sens[2].

Telle est donc la solution de *L'Évolution créatrice* à la question du rapport entre expérience immédiate et expérience personnelle. Comme dans *Matière et mémoire*, il n'y a d'autre méthode pour parvenir à l'expérience immédiate que celle de la dépersonnalisation : défaire ce que les besoins ont fait, se dépouiller au maximum de son individualité actuelle, qui déforme les perceptions en fonction de ses besoins pratiques – poursuivre le plus loin possible le processus de détente par l'étude de la vie dans son caractère statique, puis par celle de la matière. Et comment évite-t-on, dans ces conditions, le substantialisme de l'attitude naturelle (avec la réintroduction frauduleuse du sujet moderne et de sa structure transcendantale non réfléchie, c'est-à-dire avec, de nouveau, le relativisme) ? C'est que, puisque l'intuition est précisément la détente opérée *en tant que détente*, c'est-à-dire avec la conscience d'être secondaire par rapport à l'effort, la poursuite déterminée, jusqu'à la matière, de la détente, manifeste la personnalité comme *tâche*. Ou encore, la poursuite de l'expérience impersonnelle (par exemple, dans une description de la « genèse idéale de la matière ») est la manière dont la vie poursuit le processus créateur de personnalisation, ce dont témoignent la force et la joie du philosophe. La question « Qui fait une expérience immédiate ? » admet donc une réponse, mais cette réponse est : personne qui soit déjà là, et plutôt le projet qui donnera à cette expérience impersonnelle

1. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1962), Vrin, 1999, p. 66 : « Ainsi viendra la fin du monde, sans tragédie, par une sorte d'ankylose de la nature ».

2. EC, p. 368 : « elle ne dure, elle réalité qui descend, que par sa solidarité avec ce qui monte ». Sur le fait que le mouvement vital ne se manifeste pour nous que dans le mouvement opposé, voir EC, p. 247 : « Elle est comme un effort pour relever le poids qui tombe. Elle ne réussit, il est vrai, qu'à en retarder la chute. Du moins peut-elle nous donner une idée de ce que fut l'élévation du poids ».

le sens dont elle se montre en défaut. Se manifeste là ce que Camille Riquier appelle le « primat de l'avenir » dans *L'Évolution créatrice* :

> La conscience était « hésitation », elle signifie désormais « hésitation ou choix »[1], voire « choix ou, si vous voulez, […] création »[2] : la « conscience est synonyme de choix », n'hésitant même plus entre les différents possibles que son corps offrait à sa latitude d'action. Désormais elle tranche dans le vif en s'introduisant dans le monde sous la forme de son projet. Elle est cause, « cause libre »[3].[4]

L'intuition n'est l'intuition de personne, mais elle est la tentative de devenir une personne, travail de personnalisation, et c'est en tant que telle qu'elle est l'expérience de l'absolu, celui-ci étant d'abord un mouvement créateur[5]. Le dépassement de la subjectivité kantienne se fait pour ainsi dire vers l'avant. L'expérience de l'impersonnel est un appel à devenir une personne capable de vivre l'absolu, c'est-à-dire la création continuée, puisque sur cette terre la création doit passer par des personnes :

1. EC, p. 145.

2. « La conscience et la vie » (1911) (désormais CV), dans *L'Énergie spirituelle* (1919), Paris, PUF, 2009 (désormais ES), p. 11.

3. CV, p. 14.

4. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009, p. 378-379.

5. On aura évidemment remarqué qu'il ne s'agit pas d'une remise en cause des conclusions de l'*Essai* ou de *Matière et mémoire*, mais bien, comme le dit encore Camille Riquier, de « les englober depuis un étage supérieur » (*ibid*., p. 378). En un sens, il y a déjà un primat de l'avenir dans l'*Essai*, puisque la liberté n'est qu'à être création – cependant le terme de création n'est pas un terme de 1889, et lorsqu'il est utilisé c'est plutôt pour caractériser les opérations lesquelles la pensée fabrique des symboles artificiels, et par conséquent s'éloigne de l'expérience (par exemple, E, p. 102, 123, 162). Bergson insiste moins, en 1889, sur ce qui deviendra sa capacité créatrice que sur le caractère synthétique de la durée, l'unité du moi qu'elle permet d'opérer. Il insiste moins sur le caractère créateur de l'acte libre que sur le fait qu'il émane de l'ensemble de la personnalité et qu'il permet de la reprendre. En ce sens, l'accent est plutôt mis sur le passé que sur l'avenir. Dans *Matière et mémoire*, l'angle change. La question n'est plus celle de la capacité à se reprendre soi même dans la durée, mais elle n'est pas encore celle de la création. Elle est plutôt celle – en tout cas du point de vue, certes partiel par rapport à l'ambition globale du livre, mais auquel nous nous situons, de la théorie de la connaissance – de savoir comment *ne pas* se reprendre soi-même dans la perception et saisir la presque instantanéité de la matière. De ce point de vue, le primat, dans ce livre, est celui du présent.

> Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?[1]

(ii) La personne est quelque chose qui doit être surmontée

Il y a quand même une équivoque dans l'usage par Bergson de la notion de personne en 1907. D'une part, comme on vient de le voir, l'expérience effective, par opposition à sa déformation intellectualiste, est orientée vers la personnalité. L'intuition est une tâche de personnalisation qui s'opère dans la saisie du mouvement de dépersonnalisation comme tel. Dans cette mesure, le sens de la création est l'exigence de personnalité, et l'intensification de la personnalité correspond au maximum de création : « le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans »[2]. En même temps, il y a une hésitation quant à la question de savoir si la personnalité, pointe du processus d'individuation, est bien le sens *dernier* du mouvement vital, ou si elle est encore une étape intermédiaire, un sens *par défaut*, certes rendu possible par la nature de la vie, mais imposé par la nécessité pour elle de composer avec la matière :

> Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle.[3]

1. CV, p. 24. Bergson précise encore sa pensée en 1916 (« Conférence de Madrid. La personnalité, 6 mai 1916 », M, p. 1231 / EP, p. 529).

2. CV, p. 25. Nous nous appuyons sur le développement très complet de ce point par Ghislain Waterlot. Voir Ghislain Waterlot, « "Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans" : individuation, personnalité et expression de Dieu dans la pensée de Bergson », dans *Bergson*, dir. C. Riquier, Paris, Cerf, 2012, p. 469-486.

3. EC, p. 259.

La personnalité serait alors, plutôt que le véritable sens de la vie, son sens *pour nous*, tel que nous pouvons maintenant nous le représenter, pris que nous sommes dans la matière et non encore au bout du processus d'individuation. Il y aurait pour ainsi dire un sens du sens de la vie, et ce sens ne serait plus, lui, personnel. Comment pourrait-il l'être, puisque la personnalité, comme individuation maximale, participe encore, en tant que processus dissociatif, d'un mouvement de spatialisation c'est-à-dire de détente ? Si ce que nous avons dit est exact, ce mouvement de détente doit encore lui-même renvoyer à un effort plus important encore. Un effort qu'il ne faudrait sans doute pas dire impersonnel, mais plutôt suprapersonnel, pour faire pendant aux expressions bergsoniennes de « supraconscience »[1] et surtout de « sur-homme »[2]. Or il semble bien que ce sur-homme, sens véritable de l'homme, ne soit plus, quant à lui, une personne : l'humanité qui vient, pour Bergson à la fin du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, prend la figure d'une collectivité, celle d'une « immense armée qui galope »[3]. Le moment de personnalisation, entendu comme une plus grande individuation, n'est qu'un moment : c'est en ce sens que la philosophie vise non seulement « l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux »[4] ; et c'est pourquoi la force que confère la philosophie lui vient de ce qu'« avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. […] Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée ». A la fin des fins, la personne, dans *L'Évolution créatrice*, s'exauce dans son propre dépassement, dans son dépassement *en tant que personne*.

Que conclure ? Dans le développement du concept bergsonien d'expérience, dont la visée est avant tout, on l'a vu, antikantienne, *L'Évolution créatrice* représente une forme d'aboutissement de tout le processus. S'y trouvent effectivement dépassées les difficultés nées de l'*Essai* et de *Matière et mémoire*, en même temps que prises en compte les contraintes posées par l'un et par l'autre de ces livres pour une théorie conséquente de l'expérience comme expérience d'un donné. D'abord, la

1. EC, p. 246.
2. EC, p. 267.
3. EC, p. 271.
4. EC, p. 239.

structuration subjective de l'expérience est dépassée, sans que l'exigence d'un donataire de l'expérience, d'une figure capable de la recevoir, soit abandonnée, puisqu'elle est désormais assumée explicitement *comme exigence*, exigence de personnalisation. Le sujet n'est plus dos à dos avec la personne, mais la personnalité constitue le sens de la subjectivité. Et en même temps, l'acquis méthodologique de *Matière et mémoire* est conservé, tout en étant réinterprété et approfondi. La route vers le donné reste celle qui consiste à utiliser l'intelligence pour défaire ce que les besoins ont fait, décontracter ce que les nécessités de l'action ont contracté, c'est-à-dire faire le chemin vers les autres formes de vie et vers la matière jusqu'à l'impersonnalité. Seulement, Bergson prend bien plus au sérieux ce qu'il avait seulement évoqué dans *Matière et mémoire* : ce chemin de détente est lui-même un *effort*[1], dans lequel justement la détente (jusqu'à la matière impersonnelle) s'atteste comme n'étant pas à elle-même son propre sens, et où donc la personnalité, comme appel à se personnaliser, se fait entendre. L'effort personnel n'est donc pas seulement le point de départ de la détente dans la matière. Il est l'*appel* qui se fait entendre dans la saisie de cette détente comme telle : la saisie par l'intelligence de sa propre genèse, et de celle de la matière, dans la détente, est le lieu où l'exigence vitale de création continue à se faire entendre, et la tâche de faire entendre cette exigence est aussi celle par laquelle les philosophes se personnalisent.

Toutefois, il reste dans *L'Évolution créatrice* une tension non résolue. Le processus de personnalisation, en tant qu'il exprime l'exigence de création[2] vitale, contient en lui-même son propre dépassement. L'expérience *personnelle*, en effet, n'est pas encore la *pure* création qu'est la vie. En d'autres termes, l'expérience s'y voit encore imposer une certaine forme, qui risque d'en altérer le caractère de pure donation. Certes, la personnalisation ne signifie pas la réalisation d'un plan établi, moins encore la conservation d'une identité stable – cela serait plutôt le propre de l'action intelligente et de la connaissance subjective qui l'accompagne. L'effort de personnalisation est indubitablement créateur au sens le plus fort du terme[3]. Et cependant, cette création, conçue indis-

1. MM, p. 206 : « Cette méthode présente, dans l'application, des difficultés considérables et sans cesse renaissantes, parce qu'elle exige, pour la solution de chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau ».

2. EC, p. 262.

3. EC, p. 6 : « Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce

solublement comme effort d'individuation et de singularisation, parce qu'elle s'opère donc via une *séparation* de plus en plus grande entre la personne et les autres, impose sur la création une certaine contrainte, une limite dont ne saurait s'accommoder la création *en tant que telle*. L'expérience personnelle est encore en quelque mesure une expérience construite, parce qu'elle est une expérience ancrée en un certain *lieu* de l'espace, et ce lieu impose une structure minimale à la personnalité. Même si cette histoire est elle-même, à chaque nouvel acte de création, restructurée, elle n'en constitue pas moins une forme de contrainte à cette création, un résidu minimal d'identité fixe.

Ou en d'autres termes : l'*individualité*, comme processus de distinction, finit par contredire la personnalité comme effort de singularité *absolue*, et impliquant du coup la déprise y compris de toute détermination spatiale, et donc l'impossibilité de la *distinction*. La conséquence est paradoxale mais inévitable[1] : au bout du compte, la singularité de la personne contredit son individualité. Sauf que Bergson ne distingue pas clairement, dans *L'Évolution créatrice*, la personnalité de l'individualité. Du coup, il n'apparaît rien d'autre dans le texte qu'une certaine tension entre d'un côté l'affirmation de la personnalité comme tâche, qui va avec une valorisation des personnalités exceptionnelles (spécialement dans les conférences des années qui suivent), et l'idée suivant laquelle la personnalité ne serait quand même au bout du compte qu'une adaptation de la vie à la matière, une solution par défaut. L'idée de supra-personnalité viserait bien quelque chose comme une désolidarisation de l'individualité et de la personnalité, mais elle n'est pas approfondie. *L'Évolution créatrice* ne propose pas d'autre dépassement de l'individualité que dans l'impersonnalité.

Cela a deux conséquences.

La première, c'est qu'il semble que l'on doive fatalement retrouver à ce point l'objection des phénoménologues (pour qui d'ailleurs le bergsonisme se trouve exprimé sous sa forme adéquate et définitive dans *L'Évolution créatrice*), selon laquelle l'expérience philosophique bergsonienne fait finalement retour à l'attitude naturelle et à son substantialisme (ce qui, par la réintroduction corrélative mais pour ainsi dire frau-

n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible. »

1. Nous l'avons déjà évoquée dans notre ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, p. 111-112.

duleuse, du sujet moderne et spectateur de son objet, que cela implique, rend l'expérience à sa configuration kantienne).

La seconde, à partir du traitement de laquelle seulement on pourra répondre en quelque manière à la première, mérite d'être désormais considérée longuement et pour elle-même. Elle est selon nous au centre de ce qui se joue de plus important dans la compréhension bergsonienne de l'expérience philosophique, après 1907. Elle concerne le caractère *solipsiste* de l'expérience philosophique.

III

L'EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE ENTRE SOLIPSISME ET TRANSCENDANCE

On doit constater ce fait apparemment étrange qu'alors même qu'elle se veut une expérience supra-personnelle et supra-individuelle, l'expérience philosophique, l'intuition, est présentée par Bergson, dans *L'Évolution créatrice* comme dans plusieurs écrits ultérieurs, comme radicalement solipsiste. Qu'est-ce que cela signifie précisément, et comment cela peut-il être une conséquence de son impersonnalité, alors même que cette impersonnalité est précisément conçue comme un moyen d'échapper à l'individualité de l'expérience philosophique ?

1 – Solipsisme et impersonnalité de l'expérience philosophique (1907-1922)

a. Ambiguïtés de la communion philosophique

(i) La philosophie comme entreprise collective

Dire que l'intuition, chez Bergson, est présentée comme une expérience solipsiste ne va pas de soi, et pourrait même sembler paradoxal. Dès 1901 dans la justification qu'il donne de l'expression de « métaphysique positive », Bergson pense avoir fait la découverte d'une expérience philosophique qui permette de dépasser les différences et les oppositions entre doctrines philosophiques, pour assurer « l'accord […] de tous les philosophes entre eux »[1]. En sorte que l'intuition devrait être comprise, à l'inverse d'un solipsisme, comme une espèce de communion des esprits :

1. EC, p. 239.

> À la multiplicité des systèmes qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succéderait l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception – perception qui irait d'ailleurs s'élargissant, grâce à l'effort combiné des philosophes dans une direction commune.[1]

Rien de moins solipsiste, apparemment, que la philosophie, et comment pourrait-elle l'être, elle que Bergson décrit dans *L'Évolution créatrice* comme « un effort pour se fondre à nouveau dans le tout »[2] ? Il est vrai que l'effort philosophique est un effort d'individuation et de personnalisation, mais ultimement, il y a dans cet effort un retournement : le processus d'individuation, mené jusqu'au bout, semble dans *L'Évolution créatrice* contenir sa propre suppression, en raison, comme on vient de le voir, d'une tension non résolue entre la singularité absolue de l'individu et le principe spatial de son individuation.

Toutefois, à côté de ces déclarations de Bergson quant à la dimension collective de l'expérience philosophique, il en existe d'autres, tout aussi nombreuses et constantes, qui en soulignent le caractère incommunicable, ou en tout cas non *directement* communicable. C'est encore dans l'« Introduction à la métaphysique » que Bergson donne l'une des formules les plus aiguës de ce solipsisme philosophique :

> À celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les concepts que les images.[3]

Il y a comme une limite irréductible au travail philosophique, entendu dans sa dimension extérieure d'écriture et de communication. Il ne peut prétendre à faire accéder à l'expérience en son centre, mais seulement à « provoquer un certain travail que tendent à entraver, chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie »[4]. Autrement dit, l'écriture philosophique ne peut avoir pour ambition de rien *transmettre* à proprement parler, mais uniquement de renvoyer le lecteur à lui-même, ainsi qu'éventuellement de « diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir »[5].

1. « La perception du changement » (1911), dans PM (désormais PC), p. 149.
2. EC, p. 193.
3. IM, p. 185.
4. IM, p. 185.
5. IM, p. 185.

De là une théorie de l'écriture par images, esquissée dans le texte de 1903, reprise et approfondie en 1922. Bergson y oppose, dans la communication philosophique, la suggestion à l'expression[1] :

> Comparaisons et métaphores suggéreront ici ce qu'on n'arrivera pas à exprimer. Ce ne sera pas un détour ; on ne fera qu'aller droit au but. Si l'on parlait constamment un langage abstrait, soi-disant « scientifique », on ne donnerait de l'esprit que son imitation par la matière, car les idées abstraites ont été tirées du monde extérieur et impliquent toujours une représentation spatiale : et pourtant on croirait avoir analysé l'esprit. […] Dès lors 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.[2]

Il y a ici un jeu d'inversions entre ce qui (l'expression), en prétendant désigner directement ce dont il est question c'est-à-dire en se faisant passer pour un langage transparent, ne peut donner qu'une représentation indirecte de la chose, par la médiation de l'espace, et ce qui (la suggestion) en acceptant d'emblée, et en le mettant en scène dans l'usage des métaphores, son caractère indirect, peut faire prendre conscience de l'insuffisance de tout langage[3] en tant que tel (en tant que, depuis déjà

1. Ces distinctions, et plus généralement l'écriture par images, sont étudiées en détail par Ioulia Podoroga dans sa thèse de doctorat (Ioulia Podoroga, *Durée…*, *op. cit.*), ainsi que dans *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2014. Nous nous appuyons ici sur ses analyses.

2. PM, p. 42.

3. On voit ici que la bifurcation essentielle a probablement été prise par Bergson dès 1889, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. C'est en effet sa théorie du langage comme réalité intrinsèquement spatiale qui commande sa compréhension de l'expérience véritable (dans l'*Essai*, l'expérience personnelle) comme une expérience intransmissible, et qui ne peut s'effectuer qu'en *première* personne. Bergson semble se placer devant l'alternative suivante : soit le langage peut être porteur d'une expérience véritable, soit l'expérience véritable ne peut être qu'une expérience en première personne et intransmissible. En comprenant le langage presque exclusivement à partir de l'espace, il s'interdit la première branche de l'alternative (quoique, comme le montre Ioulia Podoroga, ce refus explicite puisse se trouver parfois contredit par sa pratique effective de la philosophie, et que cette contradiction affleure dans sa théorie des images. Voir Ioulia Podoroga, « Plan des images et plan des concepts. Fonctions de la durée », dans *Annales Bergsoniennes V*, dir. F. Worms, Paris, PUF, 2012, p. 437-56). La sphère langagière est conçue comme impersonnelle et opposée à l'expérience. Cependant, de cette thèse sur le langage à l'assomption de l'autre branche de l'alternative, la conséquence n'est pas nécessaire. Que le langage ne permette pas la communication de l'expé-

l'*Essai*, le langage est associé à l'espace), et ainsi déclencher l'effort nécessaire à l'expérience philosophique[1]. On pourrait se demander : en quoi la suggestion est-elle encore une communication ? Car l'enjeu, pour l'écriture philosophique qui veut suggérer, est certes d'indiquer une direction, mais tout autant de manifester sa propre insuffisance à indiquer correctement, pour inciter à l'effort de la part du lecteur. Tout comme dans la double réflexion de Kierkegaard[2], la communication est doublement brisée : du côté de l'auteur, qui fait pour ainsi dire le sacrifice de son expérience dans son discours, nécessairement inadéquat, et tente au moins d'indiquer ce dont il est question, tout en faisant apparaître l'inadéquation, et du côté du lecteur, qui doit pour sa part renoncer à la lecture littérale et comprendre que le texte ne lui livre pas l'expérience philosophique elle-même, mais de simples indications pour la revivre – indications qui ne peuvent être tout à fait suivies qu'en étant abandonnées comme telles.

Au bout du compte, il n'y a donc pas de communication au niveau de l'expérience philosophique elle-même : seulement deux « je » incommensurables, qui n'entrent en contact que par un langage dont l'extériorité par rapport à leurs expériences est irrémédiable – autant dire deux « je » qui *n'*entrent *pas* en contact. C'est là ce que nous avons en vue lorsque nous parlons du solipsisme de l'expérience philosophique : son

rience ne signifie pas que l'expérience soit en elle-même incommunicable, et qu'il ne puisse exister d'autre mode de communication de l'expérience que le langage, ni que l'expérience personnelle soit nécessairement en *première* personne.

1. La distinction était déjà présente dans l'*Essai* (E, p. 11-12), mais à propos de la spécificité des sentiments esthétiques (suggérés, c'est-à-dire conduisant à les *revivre*, plutôt que simplement exprimés).

2. Il y a une proximité indéniable entre cette théorie de la communication philosophique et celle, kierkegaardienne, de la communication indirecte (Søren Kierkegaard [Johannes Climacus], *Post scriptum I…*, *op. cit.*, p. 69-76), bien que la théorie kierkegaardienne engage directement la question du rapport existentiel à Dieu, ce qui n'est pas le cas de la théorie bergsonienne, qui ne concerne que le rapport à soi-même. Vincent Delecroix insiste sur la *séparation* qu'implique la communication philosophique, d'autant plus radicale que cette communication est assumée jusqu'au bout dans son caractère propre (Vincent Delecroix, *Singulière philosophie…*, *op. cit.*, p 110-115). Il est également intéressant de constater l'usage inverse que font les deux penseurs du couple immédiateté/médiation. Pour Kierkegaard, l'attitude du philosophe qui croit pouvoir communiquer directement est caractérisée par l'immédiateté, alors que pour Bergson l'immédiateté est du côté du rapport authentique à soi, et le problème de la communication directe est précisément son caractère *médiat*. Le rapport entre les deux théories mériterait à n'en pas douter une analyse systématique détaillée.

caractère radicalement intransmissible, le fait que chacun peut seulement l'initier pour soi-même. Les philosophes peuvent certes influencer en accélérant ou en orientant leurs mouvements, peut-être en se faisant sentir la nécessité du retour à soi, mais à condition que chacun se réapproprie dialectiquement ces indications : c'est dire que l'élan décisif ne peut venir que de soi. L'expérience philosophique est uniquement en première personne et pour chaque philosophe, en tant que tel, seul compte au final son propre effort pour revenir à lui-même et s'enfoncer d'abord dans l'expérience de sa liberté[1], puis, dans un autre sens, dans celle de la matière et de la vie. Du coup, l'insistance de Bergson sur le caractère collectif de l'entreprise philosophique a quelque chose de mystérieux. Au contraire rien ne semble plus précaire chez lui que la possibilité de la communication philosophique. Et en raison de cette précarité, et de l'impossibilité radicale de la communication *de l'expérience philosophique elle-même*, l'affirmation de l'unicité de la « perception » des philosophes semble assez arbitraire : que pourrait-on bien savoir de cette *communauté* ?

(ii) Totalité et solitude

À cela, on répondra que l'arbitraire n'existe qu'aussi longtemps qu'il est fait abstraction du contenu de l'expérience philosophique, c'est-à-dire justement de ce qu'elle est un « effort pour se fondre à nouveau dans le tout »[2]. Si, en effet, l'expérience philosophique est cet effort de replongée dans le *tout*, ainsi qu'on a vu que Bergson commençait à le concevoir à partir de *Matière et mémoire*, elle ne peut être que la même pour tous. Mais justement, un doute se fait jour ici, qui touche un point plus central de la philosophie bergsonienne.

On a vu que cet effort consistait à *défaire ce que les besoins ont fait*, et qu'en lui pouvait être atteinte une expérience impersonnelle, dont le sens était toutefois, selon ce que nous comprenions de *L'Évolution créatrice*, personnel – du moins dans un premier temps, mais après tout c'est ce temps qui *nous* concerne d'abord. Rappelons également d'où vient la

1. Dont le critère, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, est très précisément le caractère intransmissible, puisque Bergson y indique qu'il y a une contradiction à imaginer un observateur de la liberté d'une personne qui ne soit pas cette personne elle-même. Il n'y a de liberté que du « je », ce qui pourrait d'ailleurs sembler conforme au sens commun. Voir E, p. 139-142.

2. EC, p. 193.

nécessité de cet effort, véritable méthode de traversée de l'impersonnel : il garantit la possibilité d'une intuition qui ne soit pas seulement le fruit du hasard, ou d'un miracle. L'intuition, aboutissement d'un effort de déconstruction des besoins, s'obtient suivant une démarche rationnelle : cela va dans le sens du projet bergsonien de « métaphysique positive » ; la marche vers l'intuition devient pour ainsi dire contrôlable, objet possible de discussion et de débat entre philosophes. En outre, elle ne s'obtient pas sans un contact régulier avec les données des sciences positives : ce sont elles, en effet, et notamment les données de la biologie, qui permettent d'identifier précisément ce que sont les besoins qu'il faut défaire, et qui peuvent, on l'a vu également, donner les premières indications de la direction vers laquelle entreprendre l'effort décisif. La discussion n'est donc pas seulement entre philosophes, mais avec les sciences, ou peut-être plus exactement encore, autour des sciences : ce sont leurs données qu'il faut discuter, et s'approprier, pour établir fermement le chemin vers l'intuition. *L'Évolution créatrice* serait l'exemple d'un tel chemin, et sans doute est-ce ce type de communauté que Bergson a en vue lorsqu'il évoque dans son introduction cet « effort collectif de bien des penseurs, de bien des observateurs aussi, se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres »[1]. On a vu, en effet, comment l'expérience philosophique était conquise par la comparaison des différentes formes dans lesquelles la vie s'était fixée, comparaison intellectuelle qui permettait cependant que l'intelligence se saisisse elle-même comme une certaine *détente* de l'effort vital. Dans la confrontation avec les données de la biologie, l'intelligence se met en contact avec le tout de la vie :

> Si, en évoluant dans la direction des Vertébrés en général, de l'homme et de l'intelligence en particulier, la Vie a dû abandonner en route bien des éléments incompatibles avec ce mode particulier d'organisation et les confier, comme nous le montrerons, à d'autres lignes de développement, c'est la totalité de ces éléments que nous devrons rechercher et fondre avec l'intelligence proprement dite, pour ressaisir la vraie nature de l'activité vitale.[2]

Et pourtant, là encore, si l'on serre de plus près le rapport de l'expérience philosophique aux données de la biologie, on s'aperçoit d'une nouvelle équivoque, similaire à celle constatée dans le rapport du philo-

1. EC, p. x.
2. EC, p. 49.

sophe à ses pairs. Car quel est le sens du travail de comparaison ? Tout comme le discours philosophique, il est intrinsèquement *dialectique*, en ce sens que ce qu'il doit d'abord manifester, c'est l'irréductibilité du mouvement vital à l'ensemble des formes qui n'en sont que des arrêts, de la même manière que le discours philosophique doit d'abord manifester l'insuffisance de tout langage et la nécessité d'un certain retour à soi. La chose est parfaitement visible, par exemple, dans la comparaison des diverses variations de l'instinct visant à « paralyser sans tuer »[1]. Le fait que la complication des explications intellectuelles de ce phénomène puisse aller à l'infini, combiné au constat de sa répétition sous différentes formes chez diverses espèces d'hyménoptères, induit la conscience de l'insuffisance de l'intelligence pour saisir ce dont il est question, et donc son inadéquation au mouvement vital, le fait qu'elle n'est pas à elle-même son propre sens. Par conséquent, en elles-mêmes, les données de la biologie ne fournissent au philosophe aucune indication positive : au contraire, c'est parce qu'il existe une expérience philosophique – l'expérience de l'effort qui se détend – que les données de la biologie peuvent acquérir une valeur philosophique, et indiquer notamment l'irréductibilité de la vie à ses formes constituées. En d'autres termes, c'est la philosophie qui donne leur sens aux données de la biologie, et pas l'inverse, si bien qu'en plus de *prolonger* ses conclusions, Bergson rend la philosophie capable, en 1922, de se faire l'*auxiliaire* et la *réformatrice* de la science positive[2] – sans que jamais l'inverse ne soit envisagé, c'est-à-dire que la science positive puisse réformer la philosophie, ni s'en faire l'auxiliaire.

Les données de la biologie orientent, et peut-être facilitent l'expérience philosophique, mais elles ne lui sont pas nécessaires, pas plus d'ailleurs que n'importe quel autre élément du monde extérieur. Sur ce point, et malgré l'importance de l'étude des faits biologiques pour l'écriture du livre, *L'Évolution créatrice* est en parfaite continuité avec l'« Introduction à la métaphysique »[3] :

1. Voir EC, p. 166-175.
2. PM, p. 70.
3. Qui d'ailleurs affirmait déjà l'importance de l'étude des sciences positives pour la philosophie : « Ce qui fait pendant ici aux notes et aux documents de la composition littéraire, c'est l'ensemble des observations et des expériences recueillies par la science positive et surtout par une réflexion de l'esprit sur l'esprit. Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles » (IM, p. 226). En même temps, et par analogie justement avec la composition

> À la rigueur il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé par exemple. Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, […] l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées.[1]

Autrement dit, l'expérience philosophique a beau être une expérience de la totalité du monde, il faut bien dire que le monde n'est pas nécessaire à son effectuation. Comme si, pour la philosophie, le monde n'était jamais saisi que comme une partie du moi, et délivré dans cette mesure de sa charge d'altérité. L'expérience philosophique n'a, en tant que telle, pas plus de rapport au monde qu'à autrui.

(iii) Impersonnalité et solipsisme

Il vaut la peine de souligner que cette association à première vue paradoxale de l'impersonnalité et de la solitude, sinon du solipsisme, dans la philosophie, est aussi celle qu'identifie Jean-Christophe Goddard dans l'expérience psychotique, celle-là même que, selon lui, Deleuze, à partir de sa lecture de Bergson, a valorisé comme une forme paroxystique de l'expérience philosophique :

> Il n'est pas utile de revenir sur l'ambivalence de cette expérience, qui allie, dans une souffrance intolérable, le sentiment d'une existence en tous points coextensive au reste du monde et d'un esseulement absolu au milieu d'un monde totalement déserté – pour ainsi dire, *vidé* de son être.[2]

L'expérience psychotique atteste que l'effacement du moi et le sentiment de sa dissolution dans le tout peuvent – non sans souffrance – aller de pair avec l'impression de solitude et de désertification du monde. Ne

littéraire, ce travail de collecte des informations extérieures n'est pas intérieur au travail philosophique lui-même, il n'en est que le préalable, dont la nécessité n'est pas absolue, mais relative à la faiblesse de nos capacités d'intuition (voir note suivante).

1. IM, p. 210. On comparera avec EC, p. 203 : « Cet espace il en avait la représentation implicite dans le sentiment même qu'il prenait de sa *détente* éventuelle, c'est-à-dire de son *extension* possible. Il le retrouve dans les choses, mais il l'eût obtenu sans elles s'il eût eu l'imagination assez puissante pour pousser jusqu'au bout l'inversion de son mouvement naturel. »

2. Jean-Christophe Goddard, *op. cit.*, p. 189.

peut-on craindre que le « tout » dans lequel Bergson, en 1907, invite la philosophie à se replonger, ressemble finalement aux étendues désertiques dans lesquelles s'enfonce le moi psychotique ? En tout cas, ce soupçon devrait nous contraindre à reprendre la distinction entre l'impersonnalité de l'expérience et son individualité. Ce n'est pas parce qu'une expérience est impersonnelle qu'elle cesse d'être individuelle (et donc subjective, pour Bergson, puisque l'individualité de l'expérience est le point de départ de sa subjectivité, au moins à partir de *Matière et mémoire*).

C'est là, d'ailleurs, un autre enseignement de la pensée de Sartre. Alors qu'en 1934, écrivant *La transcendance de l'Ego*, il croit pouvoir affirmer qu'avec la découverte du champ transcendantal impersonnel, « le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée »[1], il revient très explicitement sur cette position, dans *L'Être et le néant* :

> […] bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait *rien d'autre* que la conscience *de* cet Ego – c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet – il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence, par-delà le monde, d'un semblable champ transcendantal.[2]

Ou, en d'autres termes et contre Deleuze pour qui elles sont en parfaite continuité[3], la mise entre parenthèses de la personnalité de l'expérience ne change rien à son individualité. Bien que Sartre ait effectivement distingué en 1934 la personnalité de l'individualité, il semble avoir considéré que l'évacuation de la personnalité hors de l'expérience suffisait à dépasser la question du solipsisme, comme si c'était elle, c'est-à-dire au fond la psychologisation de l'expérience – plutôt que sa limitation, sa séparation d'avec les autres – qui était la véritable cause du solipsisme (le sujet en tant que *moi* plutôt qu'en tant que pôle de la corrélation intentionnelle). C'est sur cet aspect qu'il revient dans *L'Être et le néant* : le solipsisme ne se joue plus au niveau de la conscience *personnelle*,

1. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 85.

2. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 2005, p. 274.

3. C'est ce qui lui fait dire que Sartre n'a pas été au bout de sa propre pensée, alors que le regard rétrospectif de Sartre suggérerait plutôt qu'il a été trop loin.

mais à celui de la conscience *individuelle*, en tant que l'individualité fait partie, comme *limitation* c'est-à-dire *séparation* de la conscience d'avec les autres consciences, de la structure de la corrélation intentionnelle (champ transcendantal), indépendamment de la question de savoir si l'unité transcendantale de ce champ tient à celle d'un « moi » psychologiquement consistant. Sans avoir à entrer dans le détail de sa nouvelle compréhension de la conscience, par laquelle Sartre prétend échapper au solipsisme, on doit garder à l'esprit la leçon négative de son revirement : l'impersonnalité de l'expérience, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est pas singularisée par un « moi », ne suffit pas à dépasser son individualité, caractéristique de la corrélation intentionnelle (c'est-à-dire dans les catégories bergsoniennes, de l'expérience structurée spatialement).

b. Personne, individu, sujet

Trois termes sont donc en jeu : la personnalité, l'individualité et la subjectivité[1]. On a vu que chez Bergson, et au travers notamment du dialogue avec Kant, la question de l'expérience est celle de savoir comment une expérience pure, c'est-à-dire une expérience qui ne doit rien à une structuration subjective transcendantale, est possible. Dans l'*Essai*, Bergson entrevoit que l'expérience personnelle pourrait permettre d'échapper à cette expérience structurée subjectivement, sans aller très loin dans l'exploration de cette direction, et sans distinguer expérience personnelle et expérience individuelle. Or dans *Matière et mémoire*, il fait un pas en arrière. Désormais, personnalité et subjectivité sont conçues en continuité, parce que Bergson s'aperçoit que la subjectivité de l'expérience est liée à son individualité, et qu'il considère la personnalité comme l'aboutissement du processus d'individuation. En sorte que la personnalité devient pour ainsi dire la figure concrète de la subjectivité, qui inversement en est le modèle abstrait et schématique. De même que l'espace est le schème de notre action, la subjectivité est en quelque sorte le schème de notre personnalité. Toutes deux, cependant, relèvent du même processus d'individuation. Si bien qu'en se débarrassant de la personnalité, qui en est la figure concrète et aboutie, on pourrait aussi s'échapper de la subjectivité. Expérience imperson-

1. Deleuze, lui, distingue uniquement, au sein de la subjectivité, un pôle épistémique (le sujet comme porteur de croyances) et un pôle substantiel (le sujet comme moi personnel, doté d'une intimité etc.). Voir « A Philosophical Concept… », art. cit.

nelle et expérience a-subjective s'équivaudraient dans leur opposition à l'expérience *individuelle*. Ce constat reste globalement valable dans *L'Évolution créatrice*, malgré un déplacement notable dans la signification de la notion de personne, désormais conçue comme une tâche, par souci de ne pas abandonner la question « Qui ? » (avec la réponse : celui que j'ai à être, et que je ne peux être qu'en me perdant dans le processus de désindividuation). Cette conception de la personne comme tâche ouvre assurément une direction que Bergson n'abandonnera plus. Cependant, le dispositif de *L'Évolution créatrice* reste problématique dans la mesure où, en même temps qu'il signale une certaine tension entre l'exigence de singularisation qu'est la *personne* et le processus au bout du compte spatial d'*individuation*, il ne donne pas les outils pour distinguer clairement entre ces deux aspects, individuation et personnalisation. Si bien qu'au final, une continuité se maintient de la personnalité à la subjectivité, au sein du processus d'individuation, de telle sorte que la dépersonnalisation reste l'horizon ultime du dépassement de l'expérience subjectivement constituée. Dans *L'Évolution créatrice* encore, on ne dépasserait l'individualité qu'en dépassant la personnalité.

Or, le constat d'un certain solipsisme de l'expérience philosophique, lorsqu'elle est conçue comme une expérience *impersonnelle*, oblige à douter que la sortie de la subjectivité individuelle passe par une dépersonnalisation, parce qu'il prouve que l'impersonnalité de l'expérience n'empêche pas son individualité. C'est ce que révèlent tant l'examen de la théorie bergsonienne de la communication philosophique, celui du rapport entre philosophie et sciences positives, que la prise en compte de l'expérience psychotique ou la relecture par Sartre de son texte de 1934. L'impersonnalité de l'expérience ne s'oppose pas à sa subjectivité comprise comme forme pure de l'individualité, dont le mouvement est un mouvement de séparation d'avec le monde et les autres.

Par conséquent, devant ce constat que l'arrêt du mouvement de personnalisation n'implique pas l'arrêt du mouvement d'individuation, et tendrait même à l'amplifier, on se trouve conduit à les distinguer, c'est-à-dire à distinguer plus franchement personne et individu. Et cette distinction ouvre une question : puisque dépersonnalisation ne s'identifie pas à désindividuation, et par conséquent n'offre aucune échappée hors de la subjectivité, ne peut-on penser que cette échappée se trouve au contraire dans un mouvement de *personnalisation* (qui ne serait donc pas identique avec celui d'individuation) ?

La subjectivité, comme structuration transcendantale de l'expérience (dans l'espace), serait alors la conséquence du mouvement d'individuation *mais pas* de personnalisation. Cela expliquerait que les tentatives de dépersonnalisation non seulement ne permissent pas de dépasser la subjectivité de l'expérience mais, en laissant finalement l'individualité à elle-même, dans sa plus grande pureté, comme pure *séparation* (spatiale, il n'y en a pas d'autre) des êtres, indépendamment de leur histoire, accentuassent la subjectivité de l'expérience, c'est-à-dire conjointement la spatialisation de l'expérience et l'isolement du sujet, qui vont de pair.

Cela ne signifierait pas du tout abandonner le dispositif théorique de *L'Évolution créatrice*, mais plutôt creuser le sillon que Bergson y ouvre en donnant à l'avenir le primat, et en introduisant une conception de la personne comme effort et comme tâche, potentiellement distincte du donné individuel. Cela supposerait d'insister spécialement sur l'un des aspect du troisième chapitre, par lequel la personnalisation s'oppose à l'individuation, au détriment d'un autre aspect, par lequel la personnalité y est déclarée transitoire et encore trop liée à ce processus d'individuation même, et donc à une forme rémanente de subjectivité.

C'est bien dans ce sens que s'oriente très explicitement Bergson lorsqu'après 1907 il traite de la notion de personne. Celle-ci, qui était déjà réservée dans *L'Évolution créatrice* pour caractériser la singularité humaine (ce qui n'était pas sans suggérer une différence nette d'avec l'individualité, puisque celle-ci caractérisait bien sûr l'ensemble du vivant), désigne de plus en en plus nettement l'*effort* d'un individu pour maintenir dans une continuité les changements qu'il subit. On dira que les deux mouvements, d'individuation et de personnalisation, vont dans le même sens, celui d'une singularisation du vivant, et que le terme de personne n'en signale que le plus parfait aboutissement chez l'être humain[1]. Mais en réalité, si l'individualité, comme le dit Bergson, est le résultat du compromis de la vie avec la matière[2], et la personnalité l'*effort* pour conserver le passé dans le présent, alors il y a entre elles toute la différence de l'effort à la détente. La personnalité n'est pas plus la poursuite du mouvement d'individuation que la vie n'est la poursuite du mouvement de naissance de la matière, et le rapport de la personnalité à

1. Sur cette spécificité humaine que serait la personnalité, plutôt que le langage ou les capacités de conception et de généralisation, voir « The Problem of Personality » (1914), M, p. 1070.

2. EC, p. 261, 270.

l'individualité est un rapport, comme celui de la vie à la matière, d'opposition bien plus que de coopération[1].

Du coup, le dépassement de la subjectivité de l'expérience devrait passer par une intensification de la personnalité, plutôt que par une dépersonnalisation capable seulement, au final, de laisser l'expérience à l'individualité toute nue, c'est-à-dire au solipsisme. On devrait s'avancer, et l'on ne cesserait pas alors de suivre Bergson, vers une théorie plus aboutie de la personnalité comme moyen de dépasser l'individualité, et déterminer vers quel type d'expérience une telle théorie pourrait conduire.

2 – Expérience religieuse et expérience personnelle : ouvertures de la philosophie de Bergson (autour des *Deux Sources*)

Disons-le tout de suite, cette théorie, développée explicitement dans toutes ses conséquences, et dont l'énoncé serait localisable à un ou plusieurs points précis de l'œuvre de Bergson, n'existe pas. Notre démarche ne peut donc être, désormais, qu'exploratoire. Il existe, cependant, toute une série de symptômes qui font signe vers des déplacements souterrains susceptibles de mettre le bergsonisme, tel qu'on pourrait se l'imaginer si l'on arrêtait la lecture de Bergson en 1907, en tension : « des poussées d'intuition qui font craquer le système »[2].

L'une des difficultés pour l'interprète tient au fait que ces indications sont fragiles, d'autant plus que Bergson manifeste souvent le souci de la cohérence de son œuvre, et n'insiste pas trop bruyamment sur ce qui pourrait sembler la mettre en péril. Précisons d'ailleurs, et de nouveau, que notre intention n'est pas de mettre cette cohérence en doute, dès lors du moins que l'on accepte de la considérer – quoi de plus naturel dans le cas de Bergson ? – comme rétrospective. Rien de ce qui est apporté dans *Les Deux Sources* n'est incompatible avec l'ensemble de la doctrine de Bergson, et au contraire, tout en faisant subir à l'œuvre un infléchissement considérable, ce dernier livre permet de la réinterpréter à sa lumière, ainsi que d'en exaucer les exigences fondamentales.

1. Nous avons développé tous ces points dans notre étude *Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, notamment p. 44-58, 79-85 et 109-112.

2. EC, p. 346.

Mais le dernier grand livre de Bergson, qu'il a mis près de vingt-cinq ans à écrire, ouvre un programme de recherche plus qu'il ne clôture une œuvre, et contient donc virtuellement bien plus que ce qu'il donne explicitement à lire.

Cette fragilité, cependant, et peut-être cette ambiguïté des signes de ce qui se renverse dans la dernière partie de l'œuvre de Bergson, ne doivent pas nous décourager : nous en avons un faisceau suffisamment large pour qu'il soit utilisable rigoureusement. Surtout, cette indétermination est elle-même signifiante : peut-être même est-ce elle qui témoigne le mieux qu'il s'est vraiment passé quelque chose dans le bergsonisme entre 1907 et 1932, et qu'il s'est passé justement ce que nous allons tâcher de décrire : non pas uniquement l'approfondissement de certaines problématiques, le déploiement de concepts ou même d'une intuition *déjà là*, mais une *rencontre*, l'irruption d'une réalité non philosophique, dans son opacité brute, au sein de la philosophie (la lecture des mystiques, puis la Guerre, et quel autre événement personnel qui nous reste inconnu ?). Cela, nous verrons pourquoi, ne pouvait pas prendre *d'abord* la forme d'une évolution tout à fait maîtrisée et entièrement explicitée, comme cela aurait pu être le cas s'il s'était agi d'une stricte évolution interne de l'œuvre, si *Les Deux Sources de la morale et de la religion* était tombé du bergsonisme comme un fruit mûr de son arbre, comme la morale et la philosophie religieuse de Bergson tant attendues (et d'ailleurs plusieurs fois écrites par d'autres[1]), ou comme la réalisation du plan envisagé dans l'« Introduction à la métaphysique », aboutissement du mouvement d'approfondissement de la durée individuelle jusqu'à l'éternité vivante qu'aurait pu être le Dieu des *Deux Sources*, s'il n'avait pas été celui des mystiques.

On peut repérer deux séries principales de ces signes de l'évolution du bergsonisme, correspondant à ses deux facettes complémentaires. La première touche à la prise de conscience d'une certaine incomplétude de l'expérience philosophique telle qu'elle avait été jusque là déterminée, justement dans son caractère solipsiste. La seconde à une évolution dans la théorie de la personne, qui permet à la fois de confirmer le

1. Citons par exemple Lucius Hopkins Miller, *Bergson and Religion*, New-York, Henry Holt and Company, 1916 ou Emil Ott, *Henri Bergson : Der Philosoph moderner Religion*, Berlin et Leipzig, Teubner, 1914. Il y en a d'autres, et de nombreux articles, qui d'ailleurs parfois font un lien explicite entre la philosophie de Bergson et la mystique (par exemple Evelyn Underhill, « Bergson And The Mystics », *English Review*, 10, n° 2, February 1912, p. 511-522).

caractère personnel de l'expérience philosophique, et en même temps de surmonter théoriquement l'insuffisance de la compréhension solipsiste de l'expérience philosophique.

a. Ouvrir l'expérience philosophique

(i) Durée et simultanéité, un mouvement de recul ?

Il y a donc une première série de signes, qui laissent penser qu'au cours des années 1920 la question du solipsisme de l'expérience philosophique devient pour Bergson un objet de réflexion. Pourtant, à première vue, le propos de *Durée et simultanéité* (1922) est assez éloigné de cette préoccupation, puisqu'il y est question des implications philosophiques de la théorie physique d'Albert Einstein. Cependant, il nous semble bien que c'est aussi sur le fond d'une certaine prise de conscience de la possibilité d'interpréter de manière solipsiste l'expérience philosophique que l'attitude de Bergson prend tout son sens.

Frédéric Worms, dans sa présentation de l'édition critique de *Durée et simultanéité*, souligne que la position défendue par Bergson dans ce livre est, au regard de son œuvre antérieure, énigmatique :

> Pourquoi Bergson, qui avait décrit notre attente devant le sucre qui fond, attestant la réalité de ce dernier, irréductible à la nôtre, est-il finalement allé ici vers une unité plutôt que vers des différences dans la même simultanéité épaisse, houleuse, pour ainsi dire, du réel ? C'est là une énigme.[1]

Et en effet, pourquoi Bergson, qui avait pensé dans *Matière et mémoire* la possible coexistence de durées « différemment rythmées »[2], abandonne-t-il cette hypothèse, ou du moins la restreint-il définitivement aux différences entre « les espèces vivantes »[3] ? En cherchant,

1. Frédéric Worms, « Présentation », dans DSim, p. 14.
2. DSim, p. 43.
3. DSim, p. 43 : « Nous avions fait jadis une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes ». En réalité, dans *Matière et mémoire*, la diversité des durées n'était pas restreinte aux espèces vivantes : elle s'étendait jusqu'à la matière, en ce sens que c'était précisément la participation de la matière à l'échelle des durées (comme sa limite « basse ») qui rendait possible sa perception pure. Il est vrai que Bergson semblait bien supposer une unique durée de l'univers matériel, en affirmant sa parfaite *continuité*, que rompraient seulement les corps (MM, p. 33, 235). Cependant, Bergson n'a cessé

dans *Durée et simultanéité*, à défendre l'existence d'un « Temps impersonnel »[1] alors qu'il avait justement voulu, dans *Matière et mémoire*, distinguer la durée concrète de l'univers de la « fiction » d'une « durée impersonnelle et homogène, la même pour tout et pour tous »[2], Bergson semble bien revenir sur ses pas. Quant aux justifications de sa préface, par lesquelles il voudrait démontrer la continuité de son entreprise entre 1896 et 1922, elles sont de peu de poids à côté de la comparaison des textes. Cependant, il vaut la peine de s'y attarder car elles livrent peut-être, à rebours de leur intention explicite, la clé de l'énigme :

> Notre conception de la durée traduisait en effet une expérience directe et immédiate. Sans entraîner comme conséquence nécessaire l'hypothèse d'un Temps universel, elle s'harmonisait avec cette croyance très naturellement. C'étaient donc un peu les idées de tout le monde que nous allions confronter avec la théorie d'Einstein.[3]

Ce n'est pas sur la litote – peut-être involontaire – de la deuxième phrase que nous souhaitons insister, mais sur la troisième phrase, sur l'entrée en scène des « idées de tout le monde » et de ce que Bergson appelle juste après « l'opinion commune ». Elle donne l'enjeu véritable de la discussion : moins l'unité du temps que son *universalité*, moins son impersonnalité[4] que sa *communauté*. Bergson ne cesse en effet de défendre l'existence d'un temps *commun*, non pas d'abord celui de l'opinion immédiate, mais bien celui « de tout le monde », celui qui permet à Pierre et à Paul de vieillir ensemble malgré le voyage en boulet : le temps

de répéter que la continuité n'impliquait pas l'absence de multiplicité : rien n'aurait empêché, dès lors qu'il était admis que l'univers durait, qu'il fût considéré comme pouvant durer suivant différents rythmes certes liés en continuité. Bergson insistera d'ailleurs sur la continuité entre les espèces vivantes, sans pourtant revenir sur leurs différences de rythmes.

1. DSim, p. 45.
2. MM, p. 232.
3. DSim, p. v.
4. Le terme « impersonnel » est utilisé en 1922 sans grande charge spéculative. Sans être le temps homogène conçu comme le pendant de l'espace, à quoi renvoie plutôt l'adjectif dans *Matière et mémoire*, du moins lorsqu'il est utilisé péjorativement (MM, p. 232), il désigne un temps commun à plusieurs individus. Cet usage prouve que les choses ne sont pas encore fixées, et qu'en 1922 Bergson peut encore utiliser la notion d'impersonnalité en la connotant positivement, ce qui ne sera plus le cas dans *Les Deux Sources*.

réellement *vécu* ne peut être qu'un temps *partagé*[1]. Cet enjeu, par conséquent, déborde le cadre de la discussion avec Einstein. Et il se pourrait qu'au travers de cette discussion, Bergson voulût donner une certaine interprétation de sa propre philosophie, et surtout empêcher une interprétation trop radicale de son hypothèse de la diversité des durées, interprétation radicale à l'appui de laquelle la théorie d'Einstein pourrait être mobilisée. Or une telle interprétation, par le fait qu'elle attacherait l'hétérogénéité des durées non plus seulement à la division en espèces vivantes, mais à la situation dans l'univers, pourrait bien mener droit au solipsisme, chacun, situé différemment, vivant sa durée propre.

Notre hypothèse est que l'une des raisons de la résistance de Bergson devant les conséquences philosophiques de la théorie d'Einstein tient précisément dans la prise de conscience de la possibilité du solipsisme, un solipsisme moins impliqué par les théories d'Einstein elles-mêmes que par sa propre philosophie. Là serait peut-être une clef de son mouvement de recul, à l'occasion de ce dialogue, devant ses propres audaces théoriques de jeunesse. Là peut-être aussi l'une des raisons, finalement, de son abandon de la discussion : peut-être Bergson a-t-il au bout du compte perçu que ce terrain n'était pas celui sur lequel il fallait prioritairement faire porter l'effort pour surmonter le solipsisme de l'expérience philosophique, que la défense de l'« opinion commune » n'était pas le meilleur moyen d'assurer philosophiquement la possibilité d'une *expérience de communication*, et que celle-ci impliquait une reprise plus fondamentale de ses propres doctrines[2].

(ii) Approfondissement et ouverture

C'est d'ailleurs dans les mêmes années que Bergson reprend explicitement la réflexion sur la transmission de l'expérience philosophique. Il est vrai que le texte de ce qui deviendra l'introduction à *La Pensée et le mouvant* n'apporte pas, sur cette question, de renouvellement majeur. Le fond de la thèse est le même : alors que les concepts prétendent parler directement de la chose, ils sont, tout autant que les images, et même

1. DSim, p. 84.

2. Frédéric Worms remarque d'ailleurs que le mode de raisonnement de Bergson est encore solipsiste dans *Durée et simultanéité*, parce qu'il y manque une attention à la notion de *relation*. Voir Frédéric Worms, « Présentation », DSim, p. 12.

plus, des comparaisons[1] : ils expriment le rapport de la chose aux intérêts pratiques que nous avons pour elle. L'image, par rapport au concept qui prétend à la transparence, se donne dans son inadéquation même, et c'est pourquoi elle est finalement plus apte que lui à suggérer l'expérience philosophique.

Toutefois, la simple reprise, vingt ans plus tard, de cette théorie de 1903, suffirait à montrer la vigueur de l'intérêt du philosophe pour cette question de la communication. Mais surtout, le ton a changé. Alors qu'en 1903, l'insistance est portée sur l'inadéquation des images à l'intuition, et la nécessité de les multiplier pour empêcher « l'une quelconque d'entre elles d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler »[2], le texte de 1922 est beaucoup plus optimiste quant à la possibilité de la communication philosophique. Ce n'est pas seulement que l'intuition est dite « chevaucher sur des idées »[3]. Les images ne peuvent, pas plus qu'en 1903, faire autre chose que « suggérer », mais lorsqu'elles le font, elles vont « droit au but », elles « donnent la vision directe »[4]. Ce sont de maigres progrès, puisque fondamentalement le mécanisme reste le même, mais ils indiquent du moins une direction vers où Bergson se dirige, celle de la possibilité d'une *transmission* de l'intuition, et pas seulement d'un usage dialectique du texte qui incite chacun à revenir en lui-même[5].

En réalité, ce n'est pas dans ce passage consacré aux images que cette nouvelle direction, et le revirement qu'elle constitue par rapport au texte de 1903, est la plus visible dans ce texte de 1922. Il y en a un autre, qui montre beaucoup plus clairement encore l'insatisfaction de Bergson devant toute théorie qui ferait de l'expérience philosophique une expérience auto-suffisante, capable de puiser en elle-même tout ce

1. Voir IM, p. 186 : « On verrait que chacun d'eux exprime, plus encore que ne fait l'image, une *comparaison* entre l'objet et ceux qui lui ressemblent » ; et PM, p. 43 : « il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré ».

2. IM, p. 186.

3. PM, p. 42.

4. PM, p. 42.

5. Pour aller jusqu'au bout d'une telle théorie, il aurait fallu admettre l'idée d'une intuition philosophique qui transcendât l'expérience individuelle que chaque philosophe peut faire de la durée. Cette idée, à vrai dire, était disponible : elle avait été émise, comme on le verra plus bas, dans la conférence de 1911 sur l'« Intuition philosophique », mais Bergson ne la reprend pas directement ici. Peut-être l'a-t-il quand même en vue lorsqu'il suggère, sans toutefois ici se donner les moyens de la *penser* pleinement, la possibilité d'une transmission véritable de l'expérience philosophique.

dont elle a besoin, et à qui rien qui lui vienne *de l'extérieur* ne pourrait jamais *vraiment* servir. Un passage témoigne de l'attention nouvelle de Bergson à la nécessité d'un mouvement centripète et non plus seulement centrifuge dans l'expérience philosophique. Il s'agit du passage où Bergson développe l'image de l'orangé. Utilisée dans l'« Introduction à la métaphysique » à l'appui de l'idée que l'expérience philosophique du monde (et même de Dieu) n'a d'autre condition que le retour vers soi-même et sa durée individuelle, puisqu'il est possible de découvrir en soi, comme on découvrirait dans l'orangé le rouge et le jaune si l'on sympathisait suffisamment avec cette couleur, des durées différentes de la sienne propre, l'image est littéralement retournée en 1922[1] :

> Prenons une couleur telle que l'orangé. Comme nous connaissons en outre le rouge et le jaune, nous pouvons considérer l'orangé comme jaune en un sens, rouge dans l'autre, et dire que c'est un composé de jaune et de rouge. Mais supposez que, l'orangé existant tel qu'il est, ni le jaune ni le rouge n'eussent encore paru dans le monde : l'orangé serait-il déjà composé de ces deux couleurs ? Évidemment non.[2]

Le contexte n'est pas tout à fait le même dans les deux textes. En 1922, l'image ne sert plus comme en 1903 à parler de l'intuition de la durée, mais à illustrer la « logique de rétrospection », c'est-à-dire la tendance à considérer ce qui a eu lieu comme ayant existé à titre de possible avant sa réalisation effective. De même qu'une fois que nous savons que le jaune et le rouge existent, nous pouvons voir l'orangé comme un produit de leur composition, une fois le romantisme apparu chez Hugo ou Vigny, nous pouvons le considérer comme une composante de l'œuvre de Rousseau[3]. Mais nous n'aurions pu extraire de l'orangé seul le rouge et le jaune, comme nous n'aurions pu isoler le romantisme chez Rousseau si nous n'avions pas lu Hugo et Vigny. Ils n'étaient pas possibles avant d'être.

Mais justement, est-il si certain que la reprise de l'image en 1922 ne puisse concerner la question de l'intuition de la durée ? Ne devrait-on pas lire au contraire dans cette reprise une critique implicite de l'article de 1903, à partir de la théorie, élaborée plus tard, de la logique de rétros-

1. Nous avions déjà repéré cette différence dans notre ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, p. 129-132, ainsi que dans notre article « De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique" : remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson », dans *Philósophos*, vol. 17, n°1, 2012, p. 44-46.

2. PM, p. 18.

3. L'exemple est emprunté à PM, p. 16.

pection ? C'est probable, et d'autant plus si l'on considère cette autre reprise dans *Les Deux Sources*[1], où le renvoi à l'« Introduction à la métaphysique » est là presque explicite, et non exempt d'ironie :

> et si l'on supposait, par un jeu de fantaisie, que le jaune et le rouge ont surgi d'une intensification de l'orangé, on aurait un exemple très simple de ce que nous appelons la croissance en forme de gerbe. Mais point n'est besoin de fantaisie ni de comparaison.[2]

Ce jeu de fantaisie n'est-il pas exactement celui que propose l'« Introduction à la métaphysique » ? Le message de Bergson est clair : si le processus d'approfondissement de notre propre durée tel que décrit dans le texte de 1903 était vrai, (mais le « point n'est besoin de fantaisie » devrait en faire douter), il ne s'agirait que d'un processus d'*invention*, et non pas de la découverte effective d'autres durées que la nôtre. En d'autres termes : ce n'est pas par là que nous pourrions effectivement nous transcender nous-mêmes. Tout au plus pourrions-nous nous changer. Il n'y a pas tellement plus dans notre durée que ce qu'elle donne

1. Nous reproduisons ici une note de bas de page tirée de notre article « De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique"… », art. cit., p. 45, n. 24 : Le premier usage de cette image par Bergson, repéré par Ghislain Waterlot et Frédéric Keck dans leur édition critique des *Deux Sources* (DS, p. 313, note 82), est oral, lors d'une séance de la société française de philosophie en 1901. Il se fait dans un contexte plus proche de celui de 1922, même s'il n'est évidemment pas question encore de mouvement rétrograde du vrai. On retrouve la question de la simplicité et de la composition, et de l'irréductibilité de l'orangé au rouge et au jaune: "Quand vous aurez défini quatre positions, choisies le long de la série continue des sens qu'on peut donner à un terme métaphysique, ne croyez pas que vous arriverez, en composant ces sens entre eux, à reproduire les idées intermédiaires. Si ces idées sont vraiment philosophiques et suggestives, ce sont des idées simples. Celui qui ne connaîtrait que le jaune et le rouge n'arriverait jamais à imaginer l'orangé, quoiqu'il soit facile, en voyant l'orangé, d'y retrouver du jaune et du rouge. Ainsi il ne faut pas croire qu'en définissant quelques-uns des points de vue possibles, sur un objet de la recherche philosophique, on donne des indications utiles pour la représentation des points de vue intermédiaires" (M, p. 942). Cependant, par rapport à l'occurrence de 1922, l'exemple est pris par l'autre bout : celui de l'impossibilité de déduire l'orangé du rouge et du jaune, et de celle de *découvrir* dans l'orangé le rouge et le jaune. En sorte qu'il est très difficile de savoir si ce premier usage de l'exemple s'oppose ou non à celui de 1903, parce qu'il ne donne pas d'indication certaine sur la conception de l'orangé qu'il porte. En effet, le terme "retrouver" est ambigu, et il peut être interprété aussi bien selon la conception de 1903 (il est possible, en creusant l'orangé, d'arriver au rouge et au jaune), que selon celle de 1922 (comme nous connaissons déjà le rouge et le jaune, il est possible de les retrouver dans l'orangé).

2. DS, p. 313.

de prime abord, et ce que nous pouvons tirer d'elle par invention. Pour découvrir quelque chose de véritablement *autre* que soi dans l'expérience philosophique, il ne suffit pas de l'approfondir, il faut accepter d'y *accueillir* une altérité primordiale, comme le rouge et le jaune doivent d'abord être rencontrés dans le monde avant qu'il soit possible, à partir d'eux, de recomposer l'orangé.

C'est pourquoi nous disions que le Dieu des *Deux Sources* n'était pas celui, éternité de vie, de l'« Introduction à la métaphysique », et que le programme détaillé dans cet article, de l'expérience individuelle à l'instantanéité matérielle, d'un côté, et jusqu'à l'éternité vivante, de l'autre côté, n'avait pas été réalisé. La reprise critique de l'image de l'orangé en 1922, lue à la lumière de cet autre passage du même texte, semble en effet donner une claire indication de la différence :

> Le dieu de la mythologie antique et le Dieu du christianisme ne se ressemblent guère, sans aucun doute, mais vers l'un et vers l'autre montent des prières, l'un et l'autre s'intéressent à l'homme : statique ou dynamique, la religion tient ce point pour fondamental. Et pourtant il arrive encore à la philosophie d'appeler Dieu un Être que son essence condamnerait à ne tenir aucun compte des invocations humaines, comme si, embrassant théoriquement toutes choses, il était, en fait, aveugle à nos souffrances et sourd à nos prières.[1]

L'opposition entre un Dieu forgé pour les besoins de la philosophie et les dieux des religions effectives sera reprise en 1932[2]. Le Dieu des philosophes est bien sûr en premier lieu, pour Bergson, le Dieu des philosophies intellectualistes, qui n'a d'autre raison d'être que celle d'assurer la cohérence des systèmes philosophiques, mais il est aussi, et la chose est sensible dans l'expression même utilisée pour le désigner dans *Les Deux Sources*[3], *le Dieu de Bergson lui-même*, tel qu'il était apparu dans

1. PM, p. 48.

2. DS, p. 256. Ainsi que le remarque Arnaud François dans l'édition critique (PM, p. 48, note 133), il est impossible de savoir si tout ce passage date bien de 1922, ou si certaines parties lui ont été ajoutées. Il est probable que l'allusion à l'opposition entre religion « statique » et « dynamique », notamment, ait été écrite après 1932. Reste l'opposition fondamentale entre un Dieu sorti de l'esprit des philosophes et un Dieu des religions effectives.

3. Est-il possible que le « si par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu *ainsi défini* descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait » (nous soulignons) ne soit pas aussi un clin d'œil au « Dieu, *ainsi défini*, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté » (nous soulignons).

L'Évolution créatrice, mais donc, plus encore, dans l'article de 1903, sous la figure de l'« éternité de vie »[1]. Car la saisie de cette éternité était censée provenir de l'approfondissement de l'expérience individuelle de la durée, de l'effort de transcendance de soi-même par dilatation de sa propre durée, pensé sur le modèle de la découverte, dans l'orangé, du rouge et du jaune. Or si désormais, Bergson refuse que l'on puisse découvrir, dans la seule vision de l'orangé, le rouge et le jaune, c'est aussi qu'il considère que l'éternité de vie de 1903 était soit la projection de ses désirs de philosophe, une invention tirée de son propre fonds, soit déjà une *réponse*, et qu'alors même qu'il croyait l'avoir tirée de lui-même, il ne faisait que la traduire en langage philosophique, elle qui y avait été introduite de l'extérieur.

On n'a donc pas seulement une indication du mouvement général modifiant la compréhension bergsonienne de l'expérience philosophique (de la philosophie comme approfondissement à la philosophie comme accueil et réponse), mais également de la nature de ce qu'il s'agit d'accueillir et qui, de toute évidence, a initié le mouvement, cette altérité non philosophique qui a bouleversé, sans que Bergson ait pu s'y attendre, son programme de 1903 : l'expérience religieuse[2].

(iii) « Le détour de l'expérience mystique »

En fait, on l'apprend dans *Les Deux Sources*, il ne s'agit pas de l'expérience religieuse en général mais de l'une de ses variétés, sa pointe avancée, l'expérience mystique. Nous devrons revenir sur ces distinctions, mais il est tout d'abord nécessaire de bien percevoir que la nouveauté des *Deux Sources*, celle de ce que Bergson appelle *l'introduction de la mystique en philosophie*[3] est une nouveauté que l'on pourrait

1. IM, p. 210.

2. En fait, on a vu comment dès *L'Évolution créatrice*, ce « programme » tracé en 1903 subissait des modifications, puisque la personnalité cessait d'être comprise comme un donné au point de départ de l'expérience philosophique pour devenir une *tâche* de la philosophie. Le solipsisme subsistait cependant, parce que la personnalité restait conçue à partir de l'individualité.

3. En trois endroits principalement, une lettre à Blaise Romeyer du 24 mars 1953 (M, p. 1507 : « j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu'alors exclue ») ; des notes de Bergson rédigées à la lecture du livre d'Alfred Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale* (1933), Paris, Nourry, 1934, et publiées par Frédéric Worms (*Annales bergsoniennes I*, *op. cit.*, p. 135) : « L'essentiel, c'est-à-dire la proposition d'une nouvelle méthode,

dire épistémologique, en ce sens qu'elle concerne la théorie de l'expérience philosophique.

Elle est l'aboutissement de ce mouvement que nous essayons de suivre et par lequel l'expérience philosophique cesse d'être absolument intérieure, ou adhérente, à elle-même. Elle cesse d'être tout à fait *immédiate*, et tend à intégrer en son sein une médiation irréductible, celle d'un élément étranger qu'elle ne peut que recevoir constitué mais à la genèse duquel elle ne peut plus assister, comme elle prétendait assister à la genèse de tous ses objets jusque là. Ces derniers d'ailleurs, justement parce que l'expérience philosophique consistait à les saisir dans leur genèse, cessaient en elle d'être des *objets*. Ils lui étaient assimilés, à elle qui se définissait jusque là comme « sympathie spirituelle » avec ce qu'ils avaient « de plus intérieur »[1]. Jean Nabert est le premier à avoir saisi ce retournement, et celui qui l'a le plus explicitement formulé. Il vaut la peine de le citer longuement :

> Partout ailleurs, en effet, et pour toutes les autres questions, on voyait le philosophe interroger les faits, percer leur enveloppe, pénétrer au-dessous des concepts ou de l'intelligence sociale, obtenir de l'expérience qu'elle laissât lire sa signification intrinsèque. Bref, le retour à l'immédiat, l'intuition, donnaient la réalité véritable. Mais l'expérience mystique a-t-elle besoin d'être éclairée du dedans par une intuition, comme l'étaient, par exemple, les données de la biologie ou de la mémoire ? […]
>
> L'expérience mystique devient médiatrice entre la conscience et Dieu. Elle ne conspire point tant à exalter l'intuition qu'à la subordonner à des expériences, à une expérience originaire, révélatrice de Dieu, par laquelle nous devons nous laisser instruire, que nous devons écouter et imiter, et dont nous ne devons pas nous relâcher d'approfondir la signification.[2]

De telles affirmations ne suffisent pas, il faut les étayer à l'aide du texte de Bergson, et là encore les indications sont rares : Bergson a effectivement *fait*, pour préparer *Les Deux Sources*, ce que Nabert décrit. À certains

l'idée de poser autrement le problème, l'appel à l'expérience mystique comme à une expérience supra-rationnelle et pourtant raisonnable lui a échappé » ; enfin des propos rapportés par Jacques Chevalier, dans *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, « 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 ».

1. IM, p. 226

2. Jean Nabert, « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu » (1941), dans *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 356 et 366.

points de son dernier livre, il a donné tous les signes qui permettent de déduire de son travail cette nouvelle épistémologie[1], cette nouvelle théorie de l'intuition dans laquelle le « détour »[2] est permis et même requis.

Cependant, il est vrai que même là, il ne l'a pas exposé aussi explicitement qu'on l'eût souhaité. D'abord, Bergson a encadré son ouverture à la mystique par des éléments d'une méthodologie antérieure, en premier lieu celle des « lignes de faits »[3]. Il faut d'ailleurs noter que cette méthodologie n'a présidé explicitement à l'écriture d'aucun des grands livres de Bergson, quoiqu'elle soit revendiquée d'abord en 1901, à propos de *Matière et mémoire* ou du moins de son troisième chapitre[4], et en 1911 au début de la conférence « La conscience et la vie ». Mais à vrai dire, elle n'était que très brièvement développée pour elle-même, et il n'est pas interdit de se demander si elle est en pleine continuité avec ce qui se passe effectivement dans les livres de Bergson avant 1932. Il est d'ailleurs tout à fait significatif qu'en 1911, la promotion de cette méthode des « lignes de fait » va de pair avec la volonté d'établir la philosophie en travail de « collaboration »[5]. En fait, peut-être est-ce seulement la nouvelle épistémologie des *Deux Sources*, celle qui admet quelque chose comme la médiation, qui rend possible et tout à fait cohérente la méthode des « lignes de faits », en ce sens que cette méthode suppose d'abord la possibilité d'une *transmission* de l'expérience philosophique. Sauf à considérer (et peut-être est-ce d'ailleurs le cas pour ce qui concerne « La conscience et la vie ») qu'elle ne permette qu'un mode secondaire de connaissance, et non ce que cherche véritablement la philosophie selon les textes que Bergson lui consacre directement, à savoir une expérience. Ou sauf à penser, comme ce semble être le cas lors de la première occurrence de l'expression en 1901, que les faits en question ne soient pas les faits philosophiques, mais ceux de la science positive, qui doivent donc orienter négativement la recherche de l'expérience philosophique, mais n'en donnent par eux-mêmes aucun aperçu.

1. Et nous venons de rappeler qu'il a affirmé par deux fois au moins que l'acquis décisif de son dernier livre était la décision méthodologique d'introduire la mystique en philosophie, dans les entretiens avec Chevalier et dans la lettre à Blaise Romeyer.
2. *Ibid.*, p. 351.
3. DS, p. 263.
4. Voir EP, p. 252 / M, p. 483.
5. CV, p. 4.

Ce n'est donc pas là, dans cet appel à la « méthode de recoupement »[1], que réside l'objection la plus sérieuse à l'idée que Bergson aurait introduit, dans les *Deux Sources*, une nouveauté majeure sur le plan de sa compréhension de l'expérience philosophique. C'est bien plutôt dans l'exposition d'une autre méthode, présentée comme le pendant de celle du recoupement, et que l'on pourrait appeler une méthode par prolongement. Il ne s'agit pas alors de recouper deux lignes de fait différentes, mais plutôt de constater que l'une (celle que fournit l'expérience mystique) s'inscrit dans le *prolongement*[2] de l'autre (celle de l'expérience philosophique obtenue dans *L'Évolution créatrice*). Or si l'une des justifications de la valeur philosophique de l'expérience mystique présentée dans *Les Deux sources* est qu'elle prolonge l'intuition philosophique obtenue en 1907, n'est-ce pas qu'au bout du compte, la compréhension bergsonienne de l'expérience entre 1907 et 1932 est tout à fait univoque, et que le mouvement de sa pensée entre 1907 et 1932 est en ligne droite ?

Si c'était le cas, la mystique aurait le même statut que la biologie. Tout comme elle, elle permettrait d'orienter l'expérience philosophique sans la pénétrer, et au contraire, recevrait de cette expérience philosophique son sens intime. L'hypothèse n'a rien d'aberrant, elle est d'ailleurs celle de Victor Goldschmidt, reprise par Bento Prado :

> Cette distinction entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, entre la philosophie et la mystique, est du même ordre, observe V. Goldschmidt, que celle qui sépare la philosophie de la science dans l'œuvre de Bergson (« L'attitude scientifique fait place, ici, au recours aux mystiques ; mais on ne peut substituer ce que disent les mystiques à l'expérience philosophique ».)[3]

Il n'empêche que cette lecture est incompatible avec le détail des textes. La manière dont l'expérience mystique prolonge, selon *Les Deux Sources*, l'expérience philosophique, n'est pas du tout la même que celle par laquelle les données de la biologie prolongeraient l'intuition, pour la très simple raison que les données de la biologie, dans *L'Évolution créatrice*, ne prolongent pas l'intuition philosophique, mais que c'est

1. DS, p. 263.

2. DS, p. 266 : « Nous devons alors voir dans quelle mesure l'expérience mystique prolonge celle qui nous a conduits à la doctrine de l'élan vital. »

3. Bento Prado, *Présence et champ transcendantal*, *op. cit.*, p. 177 (citation d'un cours inédit de V. Goldschmidt).

au contraire la philosophie qui prolonge les données de la biologie[1]. Le rapport entre philosophie et biologie est *inverse* à celui entre philosophie et mystique. Une autre preuve en est donnée par ce que dit le texte de 1922 du rapport de la philosophie aux données de la science positive :

> Nous disions qu'il faut amener la philosophie à une précision plus haute, la mettre à même de résoudre des problèmes plus spéciaux, faire d'elle l'auxiliaire et, s'il est besoin, la réformatrice de la science positive.[2]

La philosophie est l'*auxiliaire* de la science positive, en ce que dans et par la philosophie, les données positives se trouvent médiatisées et portées à une signification supérieure : elles qui étaient isolées ou du moins reliées extérieurement les unes aux autres, se fondent dans le mouvement de leur genèse auquel l'expérience philosophique permet d'accéder. Éventuellement, d'ailleurs, il se pourra que cette expérience philosophique conduise à des *réformes* dans la science elle-même, puisque cette saisie diachronique pourra donner le principe d'une meilleure organisation des données, voire ouvrir de nouvelles directions de recherche.

Qu'en est-il, en revanche, du rapport de la mystique à la philosophie ?

> […] il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique.[3]

On ne saurait être plus clair, d'autant que tout indique que Bergson avait, lors de la rédaction des *Deux Sources*, *L'Évolution créatrice* très présent à l'esprit. Il y a donc toutes les raisons de croire Bergson lorsqu'il affirme qu'un changement majeur de méthode a eu lieu entre les deux livres. Ce n'est plus la philosophie, immédiate par nature, qui médiatise l'expérience extérieure (celle de la science), mais c'est au contraire l'expérience mystique qui se fait auxiliaire de la philosophie, et qui introduit la médiation dans l'intuition philosophique[4].

Bergson est prudent, et tout se passe comme s'il avait construit autour de cette introduction de la médiation en philosophie, ou en tout cas d'un

1. EC, p. 369 : « Elle est l'approfondissement du devenir en général, l'évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science. »
2. PM, p. 70.
3. DS, p. 266.
4. Jean Nabert, art. cit., p. 364 : « L'intuition est menacée d'une sorte de scission intérieure qui lui interdit d'être pleinement transparente à soi-même. »

moment d'opacité à elle-même de l'intuition, une enceinte de confinement qui limite grandement les conséquences de cette nouveauté pour l'équilibre général de sa pensée. Certains, d'ailleurs, ont vu là plus qu'une enceinte de confinement. Ils y ont perçu une violence faite par le philosophe à l'expérience mystique, sensible surtout dans ce que Bergson appelle une épuration philosophique du mysticisme. Il y a toujours un risque que, dans ce processus d'extraction de la substantifique moelle de l'expérience mystique, le philosophe ne se trouve obligé, pour s'orienter, de présupposer ce qu'il veut trouver, et que cette présupposition finisse par empêcher que l'expérience mystique ne lui apprenne rien qu'il ne sache déjà[1].

Mais cette critique est exactement symétrique à l'interprétation par Goldschmidt des rapports entre philosophie et mystique. Elle part du principe que, comme c'est le cas avec les données de la biologie, la philosophie doit donner son sens véritable à l'expérience mystique qui, sans ses concepts, serait aveugle. Camille de Belloy laisse entendre que Bergson aurait malicieusement inversé la conception thomiste des rapports entre théologie et philosophie, en faisant de la mystique l'*ancilla* de la philosophie. Il n'y a pourtant aucune raison de confondre l'*ancilla* (servante) et l'*auxilium* (secours, aide) : la mystique, chez Bergson, auxiliaire de la philosophie, lui vient en aide sans en être la servante[2] ! En fait, aussi bien Goldschmidt que de Belloy manquent l'essentiel, perçu par Nabert : l'intégration de la mystique en philosophie induit un changement dans la méthode philosophique, parce qu'elle l'ouvre d'une manière telle qu'elle ne l'avait pas été jusque là. Le prolongement de l'expérience de l'élan vital en expérience mystique n'était pas prévisible, il ne pouvait en être tiré, pas plus que le rouge de l'orangé ou la nage de

1. C'est en substance la critique que Camille de Belloy, suivant Étienne Gilson, adresse à Bergson dans son article « Le philosophe et la théologie », dans *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, dir. G. Waterlot, Paris, PUF, 2008, p. 303-319. On lui préférera pour notre part l'appréciation de Jean Nabert, art. cit., p. 351 : « Ne soyons pas trop dupes d'une méthode qui se défend de rien avancer qu'elle n'y soit d'abord autorisée par l'accord des mystiques chrétiens entre eux. L'appropriation de leurs expériences est guidée, soutenue, par une intuition antécédente, qui se renonce, autant qu'il est possible, pour laisser parler les mystiques. »

2. Il est d'ailleurs très étrange que Camille de Belloy, en gilsonien, ait confondu les deux termes, alors que c'est précisément avec celui d'auxiliaire que Gilson définit la philosophie chrétienne : « J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophique qui […] considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » (Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1943, p. 32-33).

la marche[1]. Et au fond, méthode de prolongement et méthode de recoupement se rejoignent en tout cas en un point, dans ce qu'elles supposent toutes deux : une altérité *dans* l'expérience philosophique, son ouverture première à quelque chose qu'elle ne pouvait être d'elle-même.

Il y a cependant une explication aux erreurs symétriques de Goldschmidt et Gilson (dans la continuité duquel s'inscrit de Belloy). Il est vrai que le rouge et le jaune ne peuvent être tirés de l'orangé. Mais une fois le rouge et le jaune connus, « nous pouvons considérer l'orangé comme jaune en un sens, rouge dans l'autre, et dire que c'est un composé de jaune et de rouge »[2]. De même, ce n'est pas la philosophie qui donne son sens à l'expérience mystique, mais bien l'expérience mystique qui vient porter secours, depuis l'extérieur, à la philosophie. Ce n'est pas la philosophie qui est « auxiliaire » et « réformatrice » de l'expérience mystique, mais l'expérience mystique qui est en tout cas l'auxiliaire de la philosophie, et peut-être sa réformatrice. Toutefois, dès lors que l'expérience mystique *a effectivement porté secours à la philosophie* et, sans doute, l'a transformée ; une fois qu'elle y a introduit la médiation, il *devient possible* de constater la *continuité* de la philosophie à la mystique, comme on constate la continuité de la marche à la nage. C'est le propre du mouvement rétrograde du vrai. Si ce n'était pas le cas, on se trouverait devant une philosophie apophatique, qui ne pourrait que pointer vers la mystique, et tendrait à son propre anéantissement en elle. Ce que n'est pas la philosophie de Bergson. Loin d'assécher l'expérience philosophique, la mystique la féconde.

Du coup, la médiation mystique, une fois qu'elle a eu lieu, ne peut qu'être cachée dans la philosophie, qui reprend ses droits, cherche de nouveau la transparence. Nous parlions d'une enceinte de confinement de la médiation mystique en philosophie. L'image était inadéquate puisqu'en réalité, la nouvelle compréhension de l'expérience philosophique irrigue tout le livre de Bergson, mais ne peut y prendre de figure nette nulle part. La philosophie, en tant que telle, ne peut, paradoxalement, que recouvrir de transparence l'opacité originelle dont elle provient. C'est pourquoi aussi l'absence d'indication claire par Bergson de ce qui s'est passé dans

1. Un tel usage du terme de prolongement est d'ailleurs attesté dans EC, p. 194 : « Entrez dans l'eau, et, quand vous saurez nager, vous comprendrez que le mécanisme de la natation se rattache à celui de la marche. Le premier prolonge le second, mais le second ne vous eût pas introduit dans le premier. »

2. PM, p. 18.

sa philosophie entre 1907 et 1932 n'est pas une preuve de ce que rien ne s'est passé, mais tout au contraire une indication de plus qu'il s'est effectivement passé quelque chose. Non pas cependant une pure et simple sortie de la philosophie, un passage de relais à la mystique – cela, Bergson aurait pu le dire dans un ultime effort de la philosophie, mais c'eût nécessairement été le dernier[1]. Ce qui s'est passé, c'est l'ouverture de la philosophie suite à la rencontre d'une expérience d'abord non philosophique, celle des mystiques (à partir de 1908, à en croire les propos de Bergson[2]). Après cette rencontre, la philosophie – ou plutôt : Bergson a trouvé son expérience philosophique ouverte à l'expérience mystique. Non pas d'une ouverture par laquelle toute sa substance se serait vidée, pour devenir apophatisme. La mystique n'achève pas la philosophie de Bergson, elle lui porte secours, elle la fait revivre comme philosophie. Mais pour vivre comme philosophie, elle ne peut parler trop directement de ce qui lui est arrivé : elle doit l'*intégrer*[3].

Voilà qui pose un nouveau et un dernier problème : comment comprendre les modalités de cette intégration de la mystique en philosophie ? Qu'est-ce que cette altérité qui ouvre la philosophie sans la vider de sa substance ? Et si l'opacité n'a pas raison de la transparence philosophique, sous quelle figure peut-elle *quand même* se maintenir dans cette transparence ?

b. La mystique dans la philosophie

Nous en arrivons maintenant à la deuxième série de « symptômes » du retournement qui s'est opéré dans la philosophie de Bergson après 1907. Il est acquis que le développement de la conception bergsonienne de l'expérience va dans le sens d'une ouverture à l'extérieur, et s'échappe progressivement, et finalement de manière décisive dans *Les Deux*

1. Or si *Les Deux Sources* sont en quelque sorte, effectivement, les derniers mots de Bergson philosophe, c'est, du moins est-ce notre hypothèse, pour des raisons contingentes. Son œuvre ne le menait pas à abandonner la philosophie, il n'a d'ailleurs jamais rien déclaré de tel.

2. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, 28 septembre 1934, p. 211-212.

3. Ou comme le dit Nabert (art. cit., p. 351) : « Mais l'ambition dernière est bien de rejoindre l'immédiat, afin que le passage de l'intuition de l'élan créateur à l'intuition de Dieu Créateur, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette dernière, apparaisse, au terme, comme l'expression d'un approfondissement de la conscience de soi. »

Sources quoiqu'au prix d'un renoncement, ou en tout cas d'un moment de renoncement à l'immédiateté, du solipsisme. On doit maintenant comprendre comment ce renoncement est néanmoins *introduit* dans une théorie de l'expérience philosophique qui ne la rabatte pas, finalement, sur la pure médiation, c'est-à-dire qui ne reconduise pas l'expérience philosophique à l'expérience spatiale, ce qui reviendrait à la supprimer comme expérience absolue et à transférer *hors* de la philosophie (dans la mystique) tout le poids de l'expérience véritable, mais qui en même temps permette de conserver ce que ce moment de médiation apporte à l'expérience philosophique et qu'elle cherchait depuis longtemps : l'attestation que, dans sa quête d'intériorité et d'immédiateté, elle reste cependant en contact avec le monde et ne se trouve pas repliée sur elle-même. En reprenant les catégories que nous avons fixées, le risque est d'un côté, pour la philosophie, celui d'être une expérience *subjective*, une expérience de type kantien, constituée par un sujet transcendantal, et dans laquelle tout est toujours déjà et par principe médiatisé (d'abord par le rapport du sujet à l'objet, par la corrélation) ; et d'un autre côté celui d'être une expérience *individuelle*, éventuellement débarrassée de cette constitution subjective transcendantale (en fait plutôt réduite à la structure toute nue de cette constitution), mais impartageable, et du coup suspecte dès lors qu'elle prétend être une expérience non seulement du moi, mais du réel en sa totalité.

Et si l'on s'arrête plus longuement sur ces deux types d'expérience, on s'aperçoit qu'il s'agit en fait de deux figures de la *spatialisation* de l'expérience. Il est vrai que seule la première, l'expérience subjective, semble relever de l'espace et de sa divisibilité infinie, qui permet certes de multiplier les rapports entre les choses, mais jamais d'accéder au cœur (ce que nous appelons la médiation). Maintenant, ne peut-on dire que l'expérience individuelle soit tout autant, malgré ou à cause de son immédiateté, structurée par l'espace ? L'exigence d'immédiateté elle-même ne garde-t-elle pas la marque d'une pensée spatiale ? Certes, l'immédiat de Bergson n'est plus pensé classiquement à partir du modèle de la vision. Cela suffit-il à le débarrasser de *toute* dimension spatiale ? Au modèle de la vision, Bergson n'a peut-être pas substitué si rapidement et si clairement celui de l'ouïe, mais peut-être celui du *contact*[1]. C'est le contact, en

1. Nous rejoignons ici les analyses de Jacques Derrida dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 1999, notamment p. 140-141. Voir aussi Pierre-Alexandre Fradet, *Derrida-Bergson. Sur l'immédiateté*, Paris, Hermann, 2014, p. 91-92.

effet, qui garantit l'immédiateté de l'expérience. Il faut ne jamais laisser un écart s'introduire :

> Cette méthode exige au contraire un contact ininterrompu avec la réalité. Elle consiste à suivre le réel dans toutes ses sinuosités.[1]

Mais réduire au maximum l'espace intermédiaire, jusqu'à peut-être le supprimer, n'équivaut pas à supprimer la spatialité en tant que telle. Peut-être que le mouvement qui porte le philosophe du médiat vers l'immédiat est-il semblable à celui du physicien qui va de la divisibilité géométrique infinie à l'idée de particules atomiques élémentaires, sans voir que l'unité irréductible n'est rien que l'envers du mouvement de divisibilité, qui l'implique et la suppose à chacune de ses étapes. L'expérience individuelle, y compris dans son moment d'immédiateté, n'est donc pas moins spatiale que l'expérience subjective, quoiqu'elle représente le moment complémentaire de la spatialité.

Nous ne reviendrons donc pas à l'espace pour éviter l'immédiateté. Car si Bergson s'est peut-être, finalement, méfié de l'immédiateté, c'est parce qu'il y a encore en elle *trop* d'espace. Pas question donc, ici, de revenir sur les premiers acquis de la philosophie de Bergson à l'égard de l'espace. Il faut plutôt finir le travail : libérer *entièrement* la philosophie de l'espace. Si Bergson, dans *Les Deux Sources*, met sans aucun doute la relation à l'autre (et la relation de la philosophie avec son autre), au centre de son questionnement, il n'écrit pas un *Essai sur l'extériorité*. Introduire la mystique en philosophie, cela ne veut pas dire substituer à la pure intériorité de l'expérience individuelle la pure extériorité, à l'immédiateté la pure médiation, ou une médiation supérieure que serait la mystique[2], et dont il suffirait désormais de consigner les enseigne-

1. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » (1901), EP, p. 254 / M, p. 485. Voir aussi, entre autres, EC, p. 239.

2. De ce point de vue, nous nous permettons donc de prendre nos distances avec certaines affirmations peut-être trop tranchées de Jean Nabert à propos du retour de la médiation chez Bergson, et auxquelles nous avions d'ailleurs nous-même souscrit dans notre article « De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique". Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson », art. cit. Soulignons quand même qu'il s'agit là d'une affaire de mots : il y a bien, comme nous venons de le répéter, une moindre insistance sur l'immédiateté dans *Les Deux Sources*, et une évolution dans la compréhension bergsonienne de l'intuition. En refusant maintenant de comprendre cette évolution à partir du mot de médiation, nous voulons seulement insister sur le fait

ments[1]. La médiation, en tant que telle, reste marquée de subjectivité. Introduire la mystique en philosophie signifie *faire entrer l'extérieur à l'intérieur*, ce qui ne peut vouloir dire qu'*abandonner l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur*[2]. L'expérience mystique est bien au cœur de la philosophie, et englobée par elle. Elle n'est nulle part sinon *dans* la texture de l'expérience philosophique. Ou alors, comment comprendrait-on l'effort de Bergson pour justifier la valeur *philosophique* de la mystique, accorder les découvertes qu'elle permet à celles de *L'Évolution créatrice*, les englober dans l'épistémologie plus large du recoupement par lignes de faits ? Et malgré tout, cet englobement de la mystique par la philosophie n'empêche pas qu'il reste dans la philosophie, lorsque la mystique y est introduite, *plus* que la philosophie.

(i) Relation et personnalité

C'est la catégorie de *relation* qui permet de penser au plus près ce reste, touché sans contact (qui n'est donc pas l'immédiateté) et irréductibilité sans séparation (qui n'est donc pas la médiation), introduit avec la mystique dans l'expérience philosophique. À condition toutefois de différencier soigneusement la *relation*, constitutive de l'expérience personnelle, du *rapport*, propre à l'expérience spatiale[3]. Pour ce faire, il peut être utile de s'en rapporter une nouvelle fois à Gilles Deleuze, et de lui emprunter une distinction – élaborée à partir de sa lecture de Gregory Bateson[4] – entre langage analogique (ou code) et langage digital. Alors que le langage analogique exprime des relations, le langage digital, qu'aujourd'hui nous dirions plus volontiers, en français, numérique, exprime des états de chose. Ce n'est pas que ce langage numérique n'exprime pas des *rapports*, au contraire un état de choses est toujours

qu'il ne s'agit pas d'un *retour* à un stade antérieur de la pensée, ni d'un abandon de l'exigence initiale de la philosophie.

1. Il n'y a donc rien, chez Bergson et même dans *Les Deux sources*, d'un « *enreligement* de la raison », selon l'expression de Quentin Meillassoux (*Après la finitude*, *op. cit.*, p. 64) : il ne s'agit pas pour le philosophe, qui aurait reconnu son impuissance, de passer le flambeau au mystique ou au théologien.

2. En un certain sens, il s'agit toujours de chercher ce que Bergson croyait avoir trouvé dans l'« Introduction à la métaphysique » (IM, p. 211) : « une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement ».

3. Cette distinction entre rapport et relation nous a été suggérée par Anne Dubos.

4. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972.

une mise en rapport d'éléments distincts (à commencer par le sujet et le prédicat). La différence tient au fait que dans le langage qui code, dans le langage numérique, les éléments liés entre eux sont par principe originairement distincts, et peuvent être agencés de plusieurs manières. Au contraire, le langage analogique exprime originairement une relation, à partir de laquelle seulement il est possible de déduire des états de choses :

> Il y à l'appel par exemple dans le fameux rituel des loups ou des chiens où celui qui reconnaît son infériorité, tend son cou et à ce moment là, fait acte de dépendance vis-à-vis du chef, ou vis-à-vis de la bête plus puissante : vous avez une relation de dépendance dont on déduit un état de choses, ce serait l'équivalent dans notre langage de « je ne le ferai plus ». Mais les états de choses sont fondamentalement déduits des relations, des relations de dépendance.[1]

L'expérience spatiale kantienne relève du langage des états de choses. Y domine la distinction entre intérieur et extérieur, non seulement dans les rapports entre les choses, mais dans le rapport des choses au sujet. Chaque élément du rapport est extérieur à tous les autres, et uniquement intérieur à lui-même. Si bien que le rapport (qu'il s'agisse du cas paradigmatique du rapport géométrique, ou d'un rapport de forces, d'influence etc.) ne peut être vu que du dehors, et par conséquent selon une certaine perspective déterminant un fond d'homogénéité à partir duquel il est établi, et qui permet en principe de le mesurer. La *relativité* des éléments du rapport les uns par rapport aux autres n'entraîne donc pas leur *dépendance* réciproque, car le lien qui les unit est toujours indirect, conditionné par la neutralité d'un troisième terme. C'est là ce qui teinte tout rapport d'arbitraire : la perspective aurait pu être prise différemment, le fond commun n'aurait alors pas été le même. Au bout du compte, toute latitude est laissée au sujet dans son activité de construction.

L'expérience relationnelle est au contraire caractérisée par la *dépendance* des termes de la relation entre eux. Et parler de dépendance, c'est dire que les termes engagés dans la relation tiennent jusqu'à leur existence par elle. C'est la relation de maternité qui constitue la mère et la fille en tant que telles, comme c'est la relation amoureuse qui constitue les amants, et la relation, avec son pouvoir constituant, la relation comme

1. Gilles Deleuze, *Cours sur la peinture du 5.05.1981 (2)*, transcription G. Nicolas, « La Voix de Gilles Deleuze », http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=43.

dépendance, peut subsister après la disparition de l'une des personnes qui y sont engagées. C'est aussi, semble-t-il, ce que veut exprimer Deleuze avec son exemple des loups. Ce qui se dit dans le « rituel », et qui ne peut que perdre de sa dramatique une fois « codé » en langage, c'est bien que l'un des loups reconnaît la nécessité de l'autre pour son existence même. Telle est la dépendance : ce n'est pas en fonction d'une grandeur commune que la modification de l'un des termes influe sur l'autre, ou les autres, mais directement au principe de ce qui le constitue comme celui qu'il est.

En vertu de ce caractère constituant de la relation de dépendance, elle ne peut être saisie comme telle que par *qui* s'y trouve engagé, et *qui* l'éprouve donc justement comme constituante, sans quoi elle sera encore saisie par rapport à autre chose qu'elle, c'est-à-dire par principe une chose déjà constituée. Et dès lors qu'une relation est saisie sur le mode de la non-participation, elle devient un rapport, une retranscription de la relation à partir d'un troisième terme (symbolique). C'est pourquoi *celui* ou *celle* qui fait l'expérience de la relation (par différence avec le rapport) ne peut pas être un *sujet*, au sens de celui qui maîtrise sa position d'énonciation. L'expérience relationnelle n'est pas subjective, parce qu'elle est au principe de toute subjectivité.

Sera-t-elle individuelle ? Assurément non, si l'expérience individuelle est définie par la pure intériorité. La mise en cause, dans la relation, de l'extériorité caractéristique de l'expérience subjective, ne peut aller sans une mise en cause corrélative de l'intériorité : épreuve y est faite d'être toujours traversé par l'autre. Mais alors, elle ne sera pas non plus personnelle, si la personne est identifiée à la « mélodie continue de notre vie intérieure »[1].

Mais il se trouve, justement, que cette définition de la personne est mise en tension chez Bergson entre 1907 et 1932[2]. Le propre de cette conception de la personnalité tient à ce que la personne est, selon la belle expression de Camille Riquier, « dans tous ses états »[3] : il n'y a pas d'écart entre la continuité des changements vécus et l'unité personnelle. Or à partir des années 1910 et surtout de 1914[4], on observe un certain chan-

1. PC, p. 166.
2. C'était l'une des principales conclusions de notre étude *Bergson. Mystique et philosophie*.
3. Camille Riquier, art. cit.
4. *Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, p. 83.

gement dans l'exposition par Bergson de cette théorie de la personne. Ce changement n'est d'ailleurs, comme on l'a indiqué, que le développement de la nouveauté apportée par *L'Évolution créatrice* à la conception de la personne : la personnalité, pour l'être humain, est moins un donné qu'un certain *effort*, elle est à être plus qu'elle n'est d'emblée.

Bergson porte alors une plus grande attention aux différents *troubles* qui peuvent atteindre la personnalité jusqu'à peut-être la désagréger, et contre lesquels l'humain doit fournir un « effort épuisant »[1]. Or cette insistance sur l'*effort* nécessaire à la continuité de changement a pour conséquence d'introduire un coin, dans la théorie de la personne, entre le principe de la personnalité (l'effort pour être une personne) et la personnalité effective, en continuité avec l'individualité (la continuité de changement). Il devient alors possible d'identifier comme une faille dans la personnalité humaine, toujours d'une certaine manière en défaut d'elle-même, parce que toujours alourdie d'une charge de passé à reprendre par un effort, et qui la sépare de cet effort.

Cette faille est en réalité la marque d'une certaine insatisfaction de Bergson devant la singularité individuelle qui d'ailleurs, parce qu'elle repose ultimement sur l'espace (l'intériorité) ne saurait être absolument *singulière*. En témoigne le fait apparemment trivial que nous pouvons toujours nous demander, « qu'aurais-je fait dans telle circonstance historique que je n'ai pas effectivement connue ? » ou « que serais-je si je vivais dans tel pays éloigné ? », questions qui pourraient bien être considérées par Bergson illusoires[2] si l'on s'en tenait à sa conception de la personne comme continuité des changements advenus à l'individu, mais auxquelles il donne une légitimité philosophique inattendue, en affirmant que « si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même »[3].

Et ce n'est pas par hasard que nous donnons ici une citation de la conférence sur « L'Intuition philosophique », de 1911. Dans cette

1. « Conférence de Madrid – La personnalité », M, p. 1224.

2. On trouve une illustration assez frappante de cette question dans le livre de Pierre Bayard, *Aurais-je été résistant ou bourreau ?*, Paris, Minuit, 2013. Pierre Bayard tâche de faire émerger le concept de « personnalité potentielle » pour désigner ce qui, de la personnalité, serait irréductible à tout ce qui en est constitué par son inscription dans un contexte historique, et il est assez significatif qu'il rapproche cette notion de celle d'inconscient, la distinguant du coup d'une suprême intériorité.

3. IP, p. 124.

conférence s'élabore pour la première fois le modèle à partir duquel penser la transcendance de l'effort personnel à la continuité des états de conscience. Bergson y envisage non plus seulement une distinction entre deux niveaux, celui de la durée c'est-à-dire de la continuité de changement (expérience individuelle), et celui de l'éparpillement dans l'espace (expérience subjective), mais introduit un troisième niveau, celui de ce qu'il appelle alors l'intuition philosophique, irréductible aux deux autres :

> Ainsi les diverses parties du système s'entrepénètrent, comme chez un être vivant. Mais, comme je le disais au début, le spectacle de cette pénétration réciproque nous donne sans doute une idée plus juste du corps de la doctrine ; il ne nous en fait pas encore atteindre l'âme.[1]

Ainsi, « l'âme » de la doctrine ne s'identifie-t-elle pas tout à fait à la multiplicité d'interpénétration qu'elle est pourtant aussi, et elle la transcende, en ce sens qu'une même âme, comme celle du spinozisme, pourrait correspondre à différents « corps » de doctrines, situées à différents moments de l'histoire de la pensée et différents lieux de l'espace, ayant donc subi des influences différentes, eu à répondre à des problèmes qui n'étaient pas les mêmes etc. Le propos de Bergson n'est certes pas directement, dans cette conférence, de réfléchir sur la personnalité. Cependant, nous avons déjà établi l'intimité du lien entre la question de l'expérience philosophique et celle de l'expérience personnelle, et le passage implicite dans cette conférence du spinozisme à Spinoza « vivant et écrivant » le confirme, tout comme l'utilisation de cette métaphore du rapport entre le corps et l'esprit. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer que Bergson ait eu directement en vue, dans cette conférence, la question de la personnalité ; il suffit de constater qu'il a pensé une unité de l'organisme au-delà de la totalité de ses membres, un principe de création au-delà de la multiplicité indistincte créée, mais sans les déterminer précisément.

Dans une page des *Deux Sources*, la jointure se fait entre cette pensée en trois niveaux et la conception de la personne, et s'éclaire du même coup la nature de la transcendance introduite en 1911. La personne n'y est plus définie à partir de la continuité de changement individuelle, c'est-à-dire de la « mélodie continue de notre vie intérieure »[2], mais d'une

1. IP, p. 129.
2. PC, p. 166.

émotion *au principe de cette mélodie*, qui est elle-même non seulement « plus qu'intelligence », mais « plus que musique »[1].

Or il est absolument décisif que cette émotion au principe de la personnalité soit caractérisée comme intrinsèquement communicative[2], comme un *appel* – l'appel lancé dans le monde par les grands mystiques. Au bout du compte, ce à quoi Bergson est arrivé en élaborant une conception de la personne plus nettement distincte de l'individualité, c'est à penser *qui* fait l'expérience de la relation. Tout comme dans la Trinité[3], ce n'est pas une différence de nature qui fonde la distinction (personnelle) entre le Père et le Fils, mais une relation asymétrique primordiale, dans laquelle au contraire la communauté de nature est affirmée (comme peut-être dans n'importe quelle relation de paternité). L'expérience personnelle n'est pas fondée sur la distinction individuelle, qui ne peut reposer en dernière instance que sur le solipsisme, la certitude de l'incommunicabilité du soi, mais tout au contraire sur l'événement d'une rencontre, c'est-à-dire l'advenue d'une *relation*.

La transcendance de la personnalité à l'individualité, envisagée de manière encore abstraite dans la conférence de 1911, est donc déterminée en 1932 comme le caractère *relationnel* de l'individualité. Cet *effort* mystérieux par lequel je me constitue en personne (ou du moins j'essaye) est compris par Bergson comme un *appel*, cet appel qui se fait entendre dans l'expérience mystique, justement parce qu'elle est une expérience de singularité *purement relationnelle*, l'être du mystique étant désormais sa relation aux autres, et non plus ce par quoi il s'en distingue[4] : « Ils

1. DS, p. 268. Voir notre ouvrage *Bergson. Mystique et philosophie*, *op. cit.*, p. 73.

2. DS, p. 51 : « communicative comme toute émotion ».

3. Voir notamment Vladimir Lossky, « La notion théologique de personne humaine », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (1967), Paris, Cerf, 2006, p. 109-121, et *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), Paris, Cerf, 2005, p. 52.

4. « L'être subjectif apparaît dans la mesure où il se distingue d'autres êtres isolés. La personne apparaît au moment où elle entre en relation avec d'autres personnes » (Martin Buber, *Je et tu*, *op. cit.*, p. 96-7). D'autres éléments font penser que Buber a pu exercer une influence, directe ou indirecte, sur la pensée de Bergson telle qu'elle s'exprime en 1932. Soulignons ces quelques exemples parmi d'autres : celui de la théorie de l'émotion profonde comme réalité anté-individuelle (comparer DS, p. 36 avec Buber, *op. cit.*, p. 47 : « Les sentiments habitent dans l'homme, mais l'homme habite dans son amour. Il n'y a pas là de métaphore, c'est la réalité. L'amour n'est pas un sentiment attaché au *Je* et dont le *Tu* serait le contenu ou l'objet ; il existe *entre* le *Je* et le *Tu* »), celui de la distinction entre révélation « qui a une date » (DS, p. 290) et celle qui s'opère « en tout lieu et en tout temps » (Buber, *op. cit.*, p. 151), mais aussi, concernant la théorie de la mystique, l'idée que l'âme mystique est « agissante et agie » (DS, p. 246, comparer avec Buber, *op.*

n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel »[1]. Ainsi Bergson peut résumer « l'apport » du mysticisme à partir de la question de la relation, dont l'expérience mystique, que le philosophe ne fait pas dans sa plénitude, mais par laquelle il se fait appeler, révèle qu'elle est « le secret de la création » :

> Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là.[2]

Si bien que cette conception de la personnalité comme appel, appel à *suivre* quelqu'un, ce que Bergson nomme une émotion, irréductible à l'individualité comme continuité de changement, est le coin par lequel il fait entrer la mystique en philosophie, comme ce qui peut (et doit) la structurer de l'intérieur, et qui en même temps ne peut que lui rester étranger. La philosophie devient la *réponse* du philosophe au mystique.

(ii) S'attacher, perdre contact : philosophie, religion et mystique

Que veut dire, pour la philosophie, d'être une *réponse* à l'expérience mystique ? Avant tout que l'expérience philosophique n'est plus, comme dans *L'Évolution créatrice*, l'expérience à la pointe de la création, celle qui doit permettre la reprise de l'effort créateur dans toute sa pureté. Cette expérience de reprise de l'effort *n*'appartient *plus* au philosophe, qui ne peut que la *suivre*, en suivant le mystique. À la structure de l'ex-

cit., p. 111 : « une telle action est subie au moins autant qu'elle est agie »), ou encore celle selon laquelle le mysticisme complet ne s'en tient pas à la contemplation mais trouve son aboutissement dans l'action (DS, p. 240 et Buber, *op. cit.*, p. 123 sq.). Il faut toutefois souligner également une différence de taille, la même au fond que celle qui sépare Barth de Buber : la relation personnelle, chez Bergson, ne s'oppose pas à l'expérience comme l'immédiat au médiat (Buber, *op. cit.*, p. 97 : « La participation est d'autant plus parfaite que le contact du *Tu* est plus immédiat »), mais elle est au contraire l'occasion de penser une expérience non immédiate c'est-à-dire dont le critère n'est plus celui, encore spatial, du contact. C'est aussi pourquoi une telle expérience personnelle n'exclut pas, au contraire, la réponse (qui ne peut effectivement jamais, en tant que telle, être immédiate), comme c'est le cas chez Buber : « Seul le silence en présence du *Tu*, le silence de tous les langages, l'attente muette dans la parole informulée, indifférenciée, préverbale, laisse au *Tu* sa liberté, s'établit avec lui dans ce rapport d'équilibre où l'esprit, sans se manifester, est présent. Une réponse quelle qu'elle soit enchaîne le *Tu* au monde du *Cela*. » (Buber, *op. cit.*, p. 74).

1. DS, p. 30.
2. DS, p. 267.

périence philosophique personnelle dans *Les Deux Sources* appartient donc essentiellement la *secondarité*. Secondarité par rapport à quoi exactement ? On ne peut pas dire tout bonnement : par rapport à l'expérience religieuse, comme si la philosophie était dépendante d'une religion établie. Au contraire, l'expérience mystique n'a de valeur pour la philosophie qu'en tant qu'elle peut-être considérée indépendamment de la « tradition », de la « théologie » et des « Églises »[1]. Il est vrai que nous avons insisté sur le fait que Bergson, dans *Les Deux Sources*, considérait peut-être un peu vite comme évidente l'opposition entre philosophie et théologie, opposition qu'il reconduisait à celle entre les moyens naturels de connaissance (expérience et raisonnement) et la « révélation qui a une date »[2], de laquelle la théologie s'autoriserait[3]. Il n'empêche que suivant la logique interne au texte de Bergson, ce refus est entièrement justifié.

Les termes qu'il utilise pour désigner ce qui doit être épuré de l'expérience mystique (tradition, théologie, Églises) renvoient tous à la religion *statique*, c'est-à-dire aux productions de ce qu'il appelle la « fonction fabulatrice », dont le rôle est de donner naissance à des représentations illusoires mais utiles pour la conservation de l'ordre social. Car celui-ci, qui pour Bergson est en continuité avec l'ordre biologique, suppose un certain *attachement* à la vie (à sa vie propre et en harmonie avec le groupe), que l'intelligence (une nouvelle fois, faculté qui sépare) met en danger par les représentations lucides, et donc désespérantes, qu'elle suscite[4]. Cette *fonction* d'attachement à la vie, par delà les représentations dissolvantes de l'intelligence, est ce que Bergson appelle la religion[5].

Or cette fonction n'est pas seulement remplie par les religions statiques mais aussi, quoique d'une autre manière, par la philosophie. C'est pourquoi, à s'en tenir à cette définition des *Deux Sources*, l'expérience philosophique est *déjà en elle-même* une expérience religieuse[6]. Et c'est probablement là qu'est la raison la plus profonde de son opposition à la théologie et aux Églises, ainsi qu'à tout ce qui relève de la religion statique. Elle s'y oppose moins comme le naturel au surnaturel,

1. DS, p. 265.
2. DS, p. 290.
3. Voir ci-dessous, « Introduction ».
4. Sur ce pouvoir « dissolvant » des représentations intellectuelles, voir DS, p. 216, et la présentation par Frédéric Worms, p. 11.
5. DS, p. 224.
6. C'est la thèse que nous avions défendue dans notre article « Le Dieu de *L'Évolution créatrice* est-il un Dieu des philosophes », art. cit.

ou le rationnel à l'irrationnel, que comme une religion plus véridique à une religion illusoire :

> Car le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même ; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse […]. Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les offrirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes.[1]

Cependant, l'*attachement* au monde que propose la philosophie en le ressuscitant, n'est pas identique à celui qu'offre la religion statique. Si cette dernière permet l'attachement à une forme de vie (sociale et biologique) spécifique, la philosophie est quant à elle une *prise de contact*[2] avec l'élan vital à l'origine de notre monde, c'est-à-dire à l'effort à l'origine des différentes sociétés et espèces, la vie entendue non plus comme réalité qui se conserve mais comme force de création. Mais c'est bien un attachement, et un attachement plus solide que celui de la religion statique (en cela c'est une religion plus véridique), puisque les réalités vitales auxquelles lie la religion statique sont quand même, au bout du compte, relativement précaires, et souvent en conflit les unes avec les autres. En proposant un attachement au principe de ces évolutions et en-deçà des conflits virtuels, la philosophie offre une garantie plus grande.

Que dire, dans ce dispositif, de l'expérience mystique, que Bergson appelle aussi *religion dynamique* ? Elle apparaît avant tout comme une expérience de *déliement* : elle tend à bouleverser l'ordre social sans se soucier de mettre en péril la société elle-même, et elle n'est pas non plus sans violence à l'égard du corps individuel (ascèse), faisant peu de cas de sa conservation biologique. Et pourtant, Bergson affirme qu'elle est encore, quoique d'une manière très spéciale, un attachement à la vie :

> La confiance que la religion statique apportait à l'homme s'en trouverait transfigurée : plus de souci pour l'avenir, plus de retour inquiet sur soi-même ; l'objet n'en vaudrait matériellement plus la peine, et prendrait moralement une signification trop haute. C'est maintenant d'un détache-

1. IP, p. 141-2. Ajoutons les passage déjà cités de *L'Évolution créatrice*, où la philosophie est censée nous donner « plus de force pour agir et pour vivre » (EC, p. 271).
2. EC, p. 369.

> ment de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général.[1]

S'il faut en effet penser la personne de Dieu, et son rapport avec les élans vitaux dont il est le principe (déjà dans *L'Évolution créatrice*), sur le modèle suggéré par Bergson de l'émotion au principe de la symphonie de Beethoven (qui est elle-même *plus que musique*), alors il y a un écart, une transcendance irréductible entre l'expérience philosophique de contact avec l'élan vital et l'expérience mystique de contact[2] avec son principe. Si bien que l'attachement mystique doit nécessairement passer par un moment de *détachement*. L'expérience mystique, pour le philosophe, est l'expérience d'une perte de contact, et de contrôle. Cependant, la nature même de l'expérience mystique, et ce qu'elle dévoile, à savoir que le secret de la création est une relation d'amour, c'est-à-dire que la création n'est pas à elle-même son propre sens, mais que son sens est justement d'être *pour* quelqu'un, transforme ce détachement en un attachement d'une forme nouvelle : non plus certes un *contact*, mais un *appel*. Le philosophe découvre dans l'expérience mystique qu'il y a un écart entre lui et le principe de la création (il n'en épouse pas toutes les sinuosités), mais la révélation de cet écart est *en même temps* la révélation qu'une *relation* est possible avec ce principe, et sa figure vivante que sont les mystiques. Ou en d'autres termes la mystique, qui apparaît au philosophe dans l'expérience d'une déprise, d'une perte de contact et de contrôle, est en même temps et pour cette raison même une promesse, la *promesse d'une relation* dont l'accomplissement serait, au bout du chemin, la *communion*[3].

Bergson, pourtant, est pris d'un doute : « faudrait-il alors parler encore de religion ? » C'est que la promesse, pour le philosophe, doit

1. DS, p. 225.
2. DS, par exemple p. 52, 224.
3. Nous employons ce mot plutôt que de nous en tenir à celui de *contact* parce qu'il est clair que ce que vit le mystique dans sa relation avec Dieu n'est pas un contact au sens de ce que peut vivre, dans *L'Évolution créatrice*, le philosophe au contact de l'élan vital. Pour obtenir ce contact, le philosophe devait se « fondre » dans le tout. Mais dans l'expérience mystique, cette fusion n'existe pas, et le retour du mystique vers Dieu se fait, comme le précise très nettement Bergson (DS, p. 224) : « sans que sa personnalité s'y absorbe ». C'est que la personnalité de Dieu est définie comme relation d'amour et non plus seulement comme jaillissement perpétuel, et dans la relation d'amour, en même temps que chacun n'est que dans la relation, il importe à tous que les autres subsistent dans leur singularité.

rester, tant qu'il ne participe pas pleinement à l'expérience mystique, c'est-à-dire tant qu'il reste philosophe, une détresse. *En tant que philosophe*, il ne participe pas à cette pleine communion du mystique avec Dieu, à cet attachement transfiguré.

Car « le mysticisme complet est action »[1], et la philosophie, quant à elle, spéculation. Il est vrai que c'est une spéculation qui *donne plus de force pour agir et pour vivre*. Toutefois, il ne s'agit pas du même type d'action. Certes, dans *L'Évolution créatrice*, la philosophie est déjà une tâche à accomplir. Il s'agit de répondre à une « *exigence de création* »[2]. Mais cette tâche est entièrement immanente : le philosophe doit uniquement, pour agir c'est-à-dire pour créer, coïncider *avec lui-même*, ce qui veut dire au bout du compte, puisque *lui-même* n'est qu'une étape dans la marche de la création, « se fondre à nouveau dans le tout »[3] – dans l'immense armée qui galope. L' « exigence de création » est avant tout celle de faire tomber les obstacles subjectifs à l'avancée de la création, et la création véritable sera finalement une *non-action personnelle*.

Tout change dans *Les Deux Sources*, où l'émotion au principe de la création est certes « une exigence de création, mais une exigence déterminée »[4]. La détermination introduit un écart entre l'acte de créer en tant que tel et l'exigence à laquelle il répond, qui ne lui est plus absolument identique. Il ne s'agit pas d'une détermination téléologique qui clôturerait d'avance le sens de la création, mais plutôt de son orientation personnelle (relationnelle), par laquelle elle cesse d'être à elle-même son propre sens, et se découvre comme création non pas *en vue de quelque chose*, mais *pour quelqu'un*. Ce n'est pas que la philosophie ne soit pas orientée personnellement. Elle n'est pas *que* spéculation, mais *aussi* une expérience personnelle, une réponse. Ou plutôt, la spéculation elle-même, lorsqu'elle prend en considération l'expérience mystique, est une participation à cette relation que le mystique découvre au philosophe. S'il ne faisait pas quelques pas, le philosophe ne pourrait rien connaître ni rien décrire du cœur de l'expérience mystique. Car que signifierait entendre un appel sans y répondre ? Serait-ce encore l'entendre ?

1. DS, p 240.
2. EC, p. 262.
3. EC, p. 193.
4. DS, p. 44.

Cependant, le philosophe en répondant *par sa philosophie*, ne fait que « quelques pas »[1].

C'est cela que traduit l'hésitation de Bergson à propos du terme de religion, lorsqu'il s'agit de religion *dynamique*, c'est-à-dire de mystique. Au bout du compte, d'ailleurs, l'argument de Bergson pour conserver le terme de religion, selon lequel l'expérience mystique assure « sous une forme éminente, la sécurité et la sérénité »[2] à ceux qui la vivent pleinement, n'est pas décisif. Si l'on peut quand même, selon lui, parler de religion pour la mystique, c'est surtout en raison du fait que l'expérience mystique authentique est rare, et que par conséquent on la rencontre principalement sous la forme d'un mélange avec la religion statique. Mais alors, au concept de « religion dynamique », ne faudrait-il pas préférer celui de « religion mixte »[3] ?

« Quelques pas », ce n'est pas rien. Ce sont justement ces quelques pas qui permettent au philosophe de spéculer à partir de l'expérience mystique, et *du coup* d'agir et de créer au sens de *L'Évolution créatrice.* Et cela lui permet d'aller plus loin dans la spéculation, d'en *savoir* plus. Car de cette relation d'*appel* sinon tout à fait de communion, qui révèle au philosophe le caractère *déterminé* de la création, son secret de création *par amour*, il tire une connaissance : non plus seulement sur lui-même et sur la matière, mais sur la nature de Dieu, sa relation aux élans vitaux, sur le concept de relation lui-même et, cela va sans dire, sur celui de personne. C'est en cela que l'expérience mystique de mise en relation personnelle est vraiment un *auxiliaire* de la recherche philosophique : elle lui vient en aide, elle la féconde *en tant que philosophie*. En effet, la connaissance « de l'existence et de la nature de Dieu »[4] est bien de celles qui peuvent donner « plus de force pour agir et pour vivre »[5]. Ce n'est donc que pour mieux revenir sur son propre sol que le philosophe

1. DS, p. 260.

2. DS, p. 225. Ce n'est pas par hasard que Bergson emploie ici l'expression, « sous une forme éminente ». L'éminence, chez Thomas d'Aquin, est le mode sous lequel il est possible d'attribuer des qualités humaines à Dieu. Elle est l'envers de l'analogie : elle signale l'écart irréductible entre tout ce que nous pouvons penser de ces qualités et la manière dont Dieu les possède.

3. Sur la question de la religion mixte, voir Ghislain Waterlot, « Mysticité et société, ou le problème de la religion mixte dans *Les Deux Sources* », in *Vers Les Deux Sources de la morale et de la religion*, sous la dir. de Vladimir Gradev et Kristian Bankov, Nouvelle Université Bulgare, 2010 : http://ebox.nbu.bg/berg2/sk4.html.

4. DS, p. 255.

5. EC, p. 262.

doit s'élancer un instant en déséquilibre et faire ces quelques pas dans la direction du mystique. Bien qu'elle continue d'apparaître comme un détachement, une négation de la philosophie et de sa fonction religieuse, et en réalité pour cette raison même, elle permet aussi à la philosophie d'accomplir sa fonction au niveau qui lui est propre, le niveau de la connaissance, de l'attachement à la vie comme élan et de la réalisation de soi comme individu.

La philosophie n'est donc pas tout à fait *ouverte* : elle ne se tient pas dans l'ouverture, sans quoi elle cesse d'être philosophie (probablement pour le meilleur, au bout du compte, mais non sans pertes du point de vue du rôle social du philosophe). Elle serait plutôt, selon l'expression sur laquelle a insisté Ghislain Waterlot pour caractériser les sociétés ou les organisations qui manifestent quelque chose du mysticisme sans être à proprement parler mystiques, *entrouverte*[6].

Entrouverte parce qu'elle ne se réduit pas à ce qu'elle donne à *connaître*, et qui doit toujours être vérifié dans l'intériorité de l'expérience individuelle. Mais entrouverte seulement parce qu'elle reste une connaissance, et d'ailleurs d'autant plus connaissance qu'elle reconnaît ne pas se réduire à la connaissance[7], dans la mesure où c'est aussi l'irréductibilité de l'expérience philosophique à l'expérience individuelle (spéculation au sens de 1907) qui la fait échapper au solipsisme. La philosophie n'est pas tout entière personnelle ; elle a seulement une *dimension personnelle*, qui atteste qu'elle est plus que le rêve d'un original et répond à une nécessité du réel.

Mais dire que la philosophie a une dimension personnelle, cela ne veut pas dire qu'il y aurait un certain lieu de la philosophie, un point de doctrine ou un domaine de problèmes, qui relèverait de cette dimension personnelle, quand les autres en seraient comme des conséquences. La mystique, dans la philosophie qui l'intègre, est *partout* : « Je crois, dit Deleuze, que de toute manière les codes baignent dans un véritable bain

6. Voir Ghislain Waterlot, *Les Enjeux de la mystique chez Bergson. Entre philosophie, théologie et politique*, Paris, Champion (à paraître).

7. C'est peut-être là le sens qu'il faudrait donner à la formule d'Emmanuel Falque citée en introduction, « plus on théologise, et mieux on philosophe ».

analogique, une véritable glu analogique »[1]. C'est cette *glu* personnelle[2] qui constitue l'élément mystique de la philosophie, et qui l'attache ultimement au réel en l'attachant à autrui. Ou plus exactement, qui nous attache à elle comme à une expérience pure, une vraie donation, nous introduit à la mystique en nous faisant entendre l'appel qui avait été celui du mystique dans la voix du philosophe, *comme des passants qu'on pousserait dans une danse*.

Seulement, si l'on peut tâcher de s'extraire de la relation et ainsi la penser comme rapport (et ce mouvement est toujours nécessairement aussi celui de la philosophie), il est impossible, à partir de l'établissement de simples rapports, de reconstituer la relation. Aussi fin qu'il se fasse, le codage numérique ne peut jamais retrouver le lisse de la prise de son analogique, parce que l'on peut bien diviser le continu, mais à partir du discontinu, on ne peut obtenir qu'un continu raccommodé. Et le langage numérique, c'est-à-dire le raffinement infini de la structure logique de notre langage dit ordinaire, plus précis, et plus à même de parler adéquatement des états de chose, est irrémédiablement *second* par rapport au langage analogique, au langage des relations. Il parle mieux, mais il a oublié pourquoi il parlait : pour *répondre*. De la même manière, l'élément thématique de l'expérience philosophique, c'est-à-dire *aussi bien* l'expérience subjective des rapports (expérience scientifique) que l'expérience individuelle de leur genèse (expérience philosophique), *retarde* sur son élément personnel, à savoir son impulsion relationnelle, dont elle ne peut jamais être qu'une redite. Une redite, cependant, de ce qui n'a jamais été dit, du moins pas comme peut être un état de choses, puisque cet élément personnel est ce qui enclenche toute description, ce qui la rend nécessaire (qui l'exige) et donc possible. Il y a un inévitable temps de retard de la philosophie sur son propre principe, c'est-à-dire de la spéculation sur l'appel auquel elle répond, ce retard que déjà en 1911 Bergson formulait comme le retard du philosophe sur sa propre intuition :

> Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de

1. Gilles Deleuze, *Cours sur la peinture du 5.05.1981 (2)*, transcription G. Nicolas, « La Voix de Gilles Deleuze », http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=43.

2. Ce qu'Emmanuel Lévinas appelle la *trace* (*Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Le Livre de Poche, 2012, p. 66) : « La signifiance de trace double la signifiance du signe émis en vue de la communication ».

> corriger sa correction : ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle.[1]

c. Le serpent d'Aaron

Comment donc la philosophie de Bergson parle-t-elle de cette glu relationnelle qui la baigne ? Comment parle-t-elle de son élément mystique, ou de l'expérience pure, c'est-à-dire de ce qui ne peut être thématisé, étant au principe de la thématisation, et qui pourtant atteste que la philosophie n'est ni assujettie aux limites d'une expérience (subjective) dont les coordonnées sont relatives aux actions qui nous sont possibles en tant qu'êtres humains, ni repliée dans l'intériorité (individuelle) monadique où le caractère totalisant de l'expérience va de pair avec son incommunicabilité radicale ? Il y a là une gageure, car une expérience qui dépasse les deux impersonnels, l'impersonnel subjectif comme l'impersonnel (pré) individuel[2], est aussi une expérience délivrée de l'espace dans ses *deux* dimensions d'éparpillement et de concentration : une expérience pensée selon d'autres catégories que celles de l'immédiateté et de la médiation. Nous avons beau le serrer au plus près, le serpent risque une fois encore de nous filer entre les mains. Car pour décrire une telle expérience, il faut bien utiliser un langage imprégné d'espace – il n'y en a pas d'autre. Et l'on ne peut surtout plus s'en sortir, cette fois, en affirmant que le langage devrait manifester sa propre impuissance, comme dans l'« Introduction à la métaphysique » et selon le modèle kierkegaardien de la communication indirecte, pour renvoyer chacun à lui-même et à l'incommensurabilité de son expérience individuelle. Car c'est justement le caractère personnel de l'expérience philosophique, par quoi elle ne se réduit pas à l'expérience individuelle, qui fait cet élément non thématique de la philosophie. Il faudrait donc, plutôt que d'expulser l'expérience philosophique hors du seul lieu où elle pourrait être commune, voir si elle ne pourrait être pensée de manière à intégrer en elle l'impossibilité de

1. IP, p. 119. Voir aussi Jean-Luc Marion, Étant donné, *op. cit.*, §28, « L'appel et le répons », p. 390 sq. « L'appel se montre dans la réponse », et p. 396 sq. « Le retard du répons ».

2. Un impersonnel qui se voudrait pré-individuel, mais qui peine à s'attester comme tel.

sa propre formulation adéquate. L'acte philosophique de connaissance, avec son caractère nécessairement décevant par rapport à l'expérience personnelle originaire dont il tirerait sa raison d'être, ne serait plus alors envisagé comme un renvoi hors de lui-même et vers l'expérience pure, mais plutôt comme la répétition d'un moment nécessaire de cette expérience : son propre échec.

Dans une telle perspective, deux concepts indissociables permettent de décrire les deux facettes du dispositif par lequel il est possible, au travers d'une lecture des *Deux Sources*, de prendre en charge la pensée de l'expérience personnelle, de manière à la fois à dépasser l'opposition de l'immédiateté et de la médiation, tout en rendant justice à ce qu'il y a de légitime dans l'exigence d'immédiateté, et en opérant l'intégration, *au sein* d'une pensée non spatiale de l'expérience, de son inévitable médiation.

(i) Faire écho

Comme l'indique bien l'image de la *glu* (écho dépréciatif, peut-être, du « fluide bienfaisant [qui] nous baigne »[1]) la non-immédiateté de l'attachement relationnel caractéristique de la dimension personnelle de l'expérience philosophique n'implique pas sa moindre intensité. Il est bien évident que la viscosité d'un lien (par exemple, familial), son indétermination, son caractère vague et en « halo », serait plutôt de nature à renforcer sa prégnance qu'à la diminuer. L'appel ne peut se faire qu'à distance, mais il n'est pas sans *affecter* : il convoque et il concerne. Cette affection, ce *touché* sans contact, est la figure sous laquelle l'immédiateté est à la fois prise en charge et dépassée dans la compréhension bergsonienne de l'expérience personnelle. Elle apparaît sous la figure de l'écho[2] produit dans les âmes par l'expérience mystique, et qui atteste justement de sa spécificité d'expérience personnelle[3]. L'écho est *un désir de ressembler qui est déjà une ressemblance* :

> À vrai dire, cette personnalité se dessine du jour où l'on a adopté un modèle : le désir de ressembler, qui est idéalement générateur d'une

1. EC, p. 192.

2. DS, p. 31, 59, 102, 226, 228 et 260, où Bergson rend à William James la paternité de l'utilisation de ce terme d'écho pour décrire l'effet de l'expérience mystique chez ceux qui ne sont pas mystiques.

3. Voir DS, p. 59, à propos de la philosophie stoïcienne : « C'étaient presque les mêmes paroles, mais elles ne trouvèrent pas le même écho ».

> forme à prendre, est déjà ressemblance ; la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho.[1]

Le *faire écho* est un mode très particulier de l'entendre. Un entendre dans lequel il n'y a pas d'abord un sujet constitué qui recevrait une information, mais au contraire dans lequel le sujet, en réalité la personne, s'entend comme celle qu'elle doit être et se constitue dans cette entente qui n'est donc jamais seulement passive, parce qu'elle s'entend déjà en train de *répéter*.

Aussi l'écho ne peut-il être compris sans référence à la notion d'imitation. Mais celle-ci, à son tour, doit être pensée au-delà du passage qu'elle permet des habitudes ou des caractères d'un individu à l'autre, et qui en fait un concept opératoire sociologiquement, notamment chez Gabriel Tarde[2]. Elle serait plutôt l'indication de ce que ces caractères, avec toutes les marques de l'individualité, ne sauraient fonder en dernière instance la singularité personnelle, justement parce qu'ils peuvent être imités, ou provenir de l'imitation. C'est pourquoi l'imitation doit être dite, par une contradiction qui n'est qu'apparente dès lors que l'on comprend ce qui se joue autour de l'expérience mystique, et qui vise justement à détourner le regard depuis la question du *quoi* de l'identité individuelle vers celle du *qui* de la relation personnelle, une *imitation originale* :

> Ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles[3]

L'originalité ne s'oppose pas à la répétition. Tout au contraire, c'est dans la réitération de ce qui a déjà eu lieu que peut advenir la plus grande singularité, parce que s'y manifeste alors, plutôt que l'affirmation égocentrée de mes spécificités identitaires (mais qui sont au bout du compte toujours réductibles à de l'impersonnel), la découverte que *je* suis constitué dans une relation plus originaire, et à partir de laquelle

1. DS, p. 30-31. Voir aussi p. 59, 102, 226, 228 et 260, où Bergson déclare tirer cette notion d'écho d'un récit de William James.

2. Brigitte Sitbon-Peillon (*Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, Paris, PUF, 2009, 288-296) a souligné l'importance de la sociologie de Gabriel Tarde pour l'anthropologie bergsonienne (Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001). Il faut toutefois souligner que l'essentiel de l'imitation, ici, serait plutôt tout ce qui en est irréductible à sa dimension de mécanisme sociologique.

3. DS, p. 254.

j'ai à être. Si bien que la plus grande fragilité de l'appel dans son écho en renforce la puissance au lieu de l'atténuer. C'est justement parce qu'il est entendu en écho et non comme une simple vocation, voix d'autant plus distinctement perçue qu'elle nous serait plus intérieure, qu'il peut nous libérer de la « monotonie de [notre] identité »[1], c'est-à-dire qu'il peut nous faire « échapper à l'écrasante responsabilité d'une existence qui vire en destin »[2], par l'introduction d'« une nouveauté telle qu'aucune continuité, comme celle qui pèse encore sur la durée bergsonienne, ne saurait compromettre »[3].

Lorsque, dans une conférence à Genève en 1983, Lévinas demande à ce qu'on sorte Bergson du purgatoire, et loue sa découverte de la durée « comme pensée sous laquelle, indépendamment de toute expérience, éclaterait l'altérité de la nouveauté absolue »[4], c'est-à-dire anticipatrice de l'altérité radicale et pré-discursive dont il cherche lui-même à rendre compte, il ne pense visiblement pas aux *Deux Sources*. Cela est encore confirmé par sa critique concomitante de « l'intuition de la durée », qui serait trop inscrite sous le signe de ce que Lévinas appelle ici « expérience » et qui n'est pas l'« expérience pure »[5] dont il fait le cœur de *Totalité et infini*, mais relève plutôt du domaine de la représentation, c'est-à-dire de la plénitude de la présence, et se trouve déjà intégré dans la totalité de la connaissance subjective[6]. C'est pourtant bien cette *expérience pure* qui, si elle n'est pas pensée jusque dans ses dernières conséquences par le Bergson de 1932, perce du moins très nettement dans cette notion d'écho, cet *en moi, au-dessus de moi* de l'appel mystique,

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini…*, *op. cit.*, p. 340.

2. *Ibid.*, p. 314.

3. *Ibid.*, p. 311. Ces développements font entendre en un tout autre sens la remarque de Bergson à propos de la personnalité comme continuité de changement : « il est fatigant d'être une personne ».

4. Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 21.

5. Il écrit aussi « expérience absolue ». Voir notamment *Totalité et infini…*, *op. cit.*, p. 62.

6. Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, *op. cit.*, p. 35 : « Mais l'intuition n'est-elle pas vision et, dès lors, présence de…, accédant déjà à la "nouveauté" dépouillée de sa nouveauté, à l'altérité qui n'est plus autre ». Encore une fois, Lévinas ne mentionne pas ici *Les Deux Sources*, dont il n'a probablement pas perçu les nouveautés, et en quoi s'y réalisaient certes incomplètement mais peut-être dans une direction plus conforme à ses attentes les promesses de la durée.

expérience relationnelle de la distance, qui fonde le discours et qui cependant rayonne en lui – glu analogique dans le langage numérique.

Dans l'écho, l'intimité à soi-même se confond avec la reconnaissance de sa propre non-originarité, mais inversement, la conscience de sa propre secondarité engage à la tâche de *faire sien* la parole entendue comme répétée. C'est en quoi l'écho est par excellence le mode sur lequel peut se penser la philosophie dans sa dimension personnelle, c'est-à-dire à la fois dans son irréductibilité à elle-même, qui la préserve de n'être qu'une expression individuelle (imitation), et dans sa puissance d'intégration, par laquelle elle joue son rôle *en tant que philosophie* (faire sien).

Mais qu'est-ce qui manifeste l'écho *comme tel* en le distinguant de la vocation ? Qu'est-ce qui distingue le *faire sien* de la philosophie dont la mystique est devenue l'auxiliaire, d'une complète appropriation ?

(ii) Rester sourd

Si la notion d'écho reprend pour ainsi dire en charge, au-delà de toute connotation spatiale, l'exigence que Bergson avait d'abord formulée sous le terme d'immédiateté, celle d'un arrivage[1] de l'expérience qui antécède toute détermination que nous pourrions lui imposer, en faisant de l'affection, ou du souci, une marque plus décisive de cette antécédence que tout critère de non extériorité, il reste à déterminer quelle autre figure conceptuelle permet de dire, au sein de cette philosophie de l'écho c'est-à-dire, là encore, au-delà de l'espace, la rémanence de la médiation.

Qu'est-ce qui fait de l'écho un écho, *et non* la saisie immédiate de sa vocation, l'effort immanent de création de soi par soi ? Comment penser la transcendance de la personnalité à la subjectivité et à l'individualité, si elle est véritable, sans réintroduire l'extériorité ?

Nous avons parlé de *distance*. Ce ne peut être qu'à condition d'entendre toute la résonnance qu'avec Lévinas encore nous dirons éthique de ce terme : « La "distance" à l'égard de l'objet dépasse ainsi sa signification spatiale »[2]. Nous ne nous en remettrons pourtant pas entièrement à Lévinas. Car alors que la distance s'atteste chez lui, dans l'expérience du visage d'autrui, par l'évidence (qui n'est certes pas la présence, puisque ce

1. Le terme est utilisé dans ce sens par Jean-Luc Marion, Étant donné…, *op. cit.*, §14, p. 185 sq.

2. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 230.

n'est pas une évidence perceptive, mais une évidence éthique) d'un « fait privilégié de la présentation de l'être, étranger à l'alternative de la vérité et de la non-vérité, déjouant l'ambiguïté du vrai et du faux »[1], de telle manière que « le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel »[2], il en va différemment[3] chez Bergson, et ce n'est pas selon nous le moindre intérêt du dispositif des *Deux Sources* que de déjouer l'évidence de cette évidence.

La marque, en effet, de l'irréductibilité de l'expérience mystique à l'expérience individuelle, ce qui fait d'elle une expérience *relationnelle*, et ce qui donne à l'entente, en nous-mêmes, de la parole mystique, sa dimension d'écho, c'est justement son inévidence, son *ambiguïté*. Le fait que malgré toute la *force* de l'appel, tout ce à quoi il nous convoque et tout ce en quoi il nous concerne, et bien qu'il soit une expérience du secret même de la création, bien que les mystiques aient, par leur action, dépassé jusqu'à la distinction biologique de l'espèce en individus et inauguré une nouvelle ère de l'humanité, une ère personnelle, ou plutôt à cause même de cela, parce que quelque chose s'est véritablement passé et qu'il ne s'agissait pas d'une stricte construction philosophique, du rêve d'un philosophe qui se serait laissé aller « à se regarder simplement

1. *Ibid*., p. 221.

2. Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 52.

3. Lévinas ajoute cependant immédiatement : « je veux dire sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place. » (*ibid.*, p. 52-3). Au bout du compte, dans ce texte, il s'agit tout simplement d'abandonner la question de l'expérience, de ne plus en parler. Voir *Ibid.*, p. 11 : « Il s'agit plutôt de la mise en question de l'expérience comme source de sens ». Mais Lévinas se situe ici explicitement dans une compréhension kantienne de l'expérience, entendue à partir de « l'aperception transcendantale », c'est-à-dire comme une expérience qui ne peut être que celle d'une conscience *en première personne*. Le grand intérêt des remarques de Bergson est qu'elles permettraient d'entamer la description d'une expérience de la *transmissibilité* de l'expérience, de son caractère relationnel, à travers la touchante ambiguïté du texte. Ajoutons qu'entre *Totalité et infini*, et ce texte de 1972 qui ouvre *Humanisme de l'autre homme*, est paru le texte de Derrida « Violence et métaphysique », par lequel Derrida reproche à Lévinas un *empirisme* qui le ferait tendre vers la sortie de la philosophie (extériorité) et laisserait l'autre à cette violence de l'étrangeté au lieu de l'intégrer. Il n'est donc pas indifférent que tout l'enjeu de ces remarques de Bergson soit d'envisager la possibilité d'une expérience radicalement non spatiale (donc sans plus d'extériorité que d'intériorité) et qu'en outre la mystique soit par lui *introduite* dans la philosophie c'est-à-dire, au bout du compte, qu'elle féconde la philosophie (bien que, du point de vue de la mystique, cela ne soit qu'un pis-aller) plutôt qu'elle ne la fasse purement et simplement disparaître.

vivre, "comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler" »[1], il est toujours possible de *ne pas* entendre ou, malgré l'audition, de *rester sourd*, d'entendre la parole du mystique comme on entend une langue étrangère, à l'écoute de laquelle aucun écho ne se produit :

> Certains, sans aucun 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. Personne ne tirera de là un argument contre la musique.[2]

Il est probable, comme l'a remarqué Ghislain Waterlot, que cette remarque soit une allusion à Freud et à sa répulsion affichée pour la musique. À cause de sa violence (Freud interdisait à sa famille de jouer de la musique chez lui) et de son incongruité dans le contexte culturel de Freud (peut-on imaginer un lieu plus empreint de culture musicale que Vienne au début du siècle passé ?), cette répulsion a fait l'objet de commentaires, dont certains[3] ont insisté avec raison à la fois sur l'intimité du lien entre l'audition et le travail du psychanalyste, et sur le caractère proprement inanalysable de la musique. La musicalité, en effet, y compris et peut-être de la manière la plus éclatante le chant, a précisément pour effet de libérer le son (et, dans le chant, la voix) de l'horizon de la signification[4], alors que la démarche psychanalytique promettrait plutôt la réinscription de la parole de l'analysant dans cet horizon. Au bout du compte, Freud aurait résisté à la *musique* comme langage analogique, plutôt que par méconnaissance de la dimension analogique du langage, parce que toute sa démarche analytique aurait été conçue comme un moyen de le nettoyer de cette *glu*.

1. IM, p. 206.
2. DS, p. 261.
3. Voir Jacques et Anne Caïn, « Freud, "absolument pas musicien…" », dans *Psychanalyse et musique*, J. et A. Caïn et al., Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 91-137, qui vont jusqu'à proposer l'hypothèse que cette surdité devrait être liée à la « scène primitive » dont Freud a gardé le souvenir en marquant explicitement son importance pour lui, et dont les auteurs suggèrent qu'elle n'est pas dénuée, sinon de musicalité, du moins de rythme.
4. On se reportera aux analyses sur ce point convergentes de Philippe Grosos, *L'existence musicale. Essai d'anthropologie phénoménologique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2008, et Vincent Delecroix, *Chanter : reprendre la parole*, Paris, Flammarion, 2012.

L'important, ici, n'est évidemment pas le cas de Freud lui-même, mais l'allusion est significative de ce qui est en jeu, à savoir le caractère intotalisable du sens de l'expérience mystique, qui implique directement son ambiguïté et, par suite, celle de la philosophie qui l'intègre.

Nulle part, dans *L'Évolution créatrice*, Bergson n'avait envisagé la possibilité que « certains » puissent rester sourds à l'expérience philosophique. Son universalité était de principe, au point qu'elle était justement distinguée de l'art (donc aussi de la musique) en ce qu'elle devait permettre « à tous » d'accéder à ses satisfactions[1]. En un point, quand même, une brèche avait été ouverte : à l'occasion de l'entrée en scène du mot « Dieu ». L'assurance de la certitude, que garantissait la possibilité pour chacun de refaire en lui-même le chemin parcouru, semblait là avoir disparu. C'est quelque chose sur quoi Bergson ne revient pas dans *Les Deux Sources*, mais à quoi, au contraire, il donne une plus grande consistance encore : dès lors qu'il est question de Dieu, l'expérience philosophique ne relève plus que du domaine de la probabilité[2]. Ce mouvement ne devrait pas être uniquement interprété comme une marque de modestie de la part du scientifique à l'égard de ses propres hypothèses, et devant l'énormité de la tâche qu'il se propose lorsqu'il décide « d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu »[3]. Sans quoi, on ne comprendrait pas que cette probabilité pût « se transformer en certitude »[4], car la prudence devrait rester de mise. En fait, l'idée de connaissance *probable* témoigne de beaucoup plus que de cette simple attitude de prudence. Elle témoigne de la spécificité du type d'expérience dont il doit être question, qui est de garder une irréductible dimension d'ambiguïté.

En vertu de cette ambiguïté, elle manque de l'évidence caractéristique aussi bien de l'expérience transcendantalement constituée de Kant (expérience subjective) que de l'expérience philosophique dans *Matière et mémoire* puis dans *L'Évolution créatrice* (expérience individuelle).

1. IP, p. 142
2. EC, p. 249 : « Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, 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. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. »
3. DS, p. 255
4. DS, p. 281

L'ambiguïté signifie que l'interrogation et l'interprétation ne peuvent jamais être définitivement closes à son sujet. Le doute lui est consubstantiel. Toutes les justifications philosophiques de la valeur de l'expérience mystique, qui veulent la distinguer de la folie et de l'illusion, ne peuvent avoir raison de la possibilité, même faible, d'y *rester sourd*, et du coup de poser la question de son existence même, comme expérience humaine spécifique. Dans une telle surdité, l'écho (de la mystique, et de la mystique *en philosophie*) n'est tout simplement pas entendu *comme tel*, il disparaît comme écho. La voix du mystique est entendue comme une voix étrangère, et sa résonnance en moi est identifiée à ma propre voix, dont peut-être j'aurais oublié la provenance. Pour celui qui reste sourd à l'écho comme tel, il n'y a, dans l'expérience philosophique, rien de plus que son contenu subjectif ou individuel. Elle ne présente plus d'expérience relationnelle, mais donc plus non plus d'expérience pure. L'ambiguïté de l'écho en tant que tel rejaillit sur l'expérience originelle : puisque je ne peux pas douter de ce que j'entends, mais seulement que ce que j'entends soit *effectivement* un écho. Pharaon ne doute pas qu'il voit des bâtons transformés en serpent, mais que la première transformation ait été miraculeuse, parce que les autres ne le sont pas.

Mais – et tout se joue dans ce « mais » – cette ambiguïté de l'expérience mystique, qui est aussi celle de l'élément personnel en philosophie, n'est pas une objection contre elle ; elle est au contraire la seule chose qui puisse l'attester *comme expérience relationnelle*. Pourquoi personne ne tirera-t-il du fait que certains, parfaitement capables d'entendre, restent sourds à la musique, un argument contre elle ? Justement parce que ce serait plutôt un argument *pour* elle. Un argument pour le fait que la musique ne se réduit pas à ce que chacun (ou tous) en éprouvent, que l'émotion musicale n'est pas dans les individus qui écoutent, mais qu'elle est plutôt constituée par la musique *elle-même* :

> Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse.[1]

Ainsi de l'expérience mystique, répétée dans la philosophie qui l'intègre. Si elle est vraiment une expérience relationnelle, une expérience

1. DS, p. 36.

qui m'affecte dans la distance, et dans laquelle je me découvre comme non originaire, expérience que je *fais mienne* mais qui n'est pas d'abord la mienne, dans la mesure où c'est elle, au contraire, qui me constitue en personne, alors il *faut* qu'elle soit une expérience ambiguë, il faut que *je* puisse douter d'elle, au moment même où elle me constitue le plus (ce que nous avons appelé aussi la viscosité de l'expérience relationnelle). C'est l'ambiguïté de l'expérience mystique et de sa reprise philosophique qui atteste, pour le dire encore autrement, qu'elle ne se réduit pas à ma représentation, mais qu'elle est ce que Bergson veut dire qu'elle est : une relation subsistante, une relation qui précède les termes qu'elle institue, relation d'amour au fondement de la Création. Ou encore, le mode de donation de l'expérience pure, de l'expérience que je ne constitue pas mais qui me constitue dans la relation à autrui, ne peut être que celui de l'ambiguïté, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que subsiste une part de contingence dans son effectuation, sans quoi le sujet aurait encore sur elle le dernier mot. Contingence dans son effectuation : il ne s'agit pas simplement, en effet, d'une expérience de l'ambiguïté, mais bien d'une expérience elle-même ambiguë. Non pas donc, l'expérience de quelque chose d'ambigu (expérience qui pourrait être ressaisie individuellement comme doute), mais une expérience elle-même ambiguë, c'est-à-dire dans laquelle l'ambiguïté n'est même pas manifeste.

C'est aussi l'appréhension de l'expérience pure comme une expérience nécessairement ambiguë qui permet de comprendre, finalement, comment il est tout de même effectivement possible d'en parler au travers d'un langage de bout en bout spatial (dont il faut quand même épuiser toutes les ressources, pour en réduire autant que possible la spatialité – c'est bien le sens de nos deux concepts d'écho et d'ambiguïté) sans la renvoyer *hors* du langage et du texte, et en faire une expérience qui ne pourrait se vivre qu'en *première personne*, ce qui évidemment, pour une expérience censée être justement celle de la fondation relationnelle de la personnalité, ne serait pas sans contradiction. L'idée d'une attestation ambiguë de l'expérience libère de l'apophatisme, parce qu'elle permet de faire de l'obstacle langagier (son caractère de médiation) l'une des figures de cette attestation.

La spatialité du langage, lorsque celui-ci est utilisé pour décrire justement une expérience qui ne devrait plus rien à l'espace, est un piège. Il faut le torturer au maximum, parler par images (glu, écho, ambiguïté, etc.), mais les images elles-mêmes peuvent toujours être comprises de travers. Or ici, cette possibilité d'une mécompréhension n'est pas étran-

gère à l'expérience elle-même, et c'est la le *summum* de l'intégration philosophique de l'expérience mystique. La spatialité du langage n'est plus alors à être dépassée dans le silence du retour à soi ou même de l'exposition à l'autre, mais elle peut être *le lieu même* de l'expérience pure. La spatialité du langage est encore en elle-même l'attestation d'une possibilité de rester sourd à ce qui se dit dans la philosophie, et que donc il s'y dit plus que ce que j'en entends, parce que ce qui s'y joue est irréductible à ce que *j'*en éprouve, dans la mesure où elle me découvre – en tant que personne, réponse à un appel, et dans cette relation être plus singulier que dans toute identité – constitué *par un autre*.

Cela veut dire qu'un risque est inhérent à l'exercice de la philosophie, parce que celui-ci vit, s'il veut assurer l'attachement maximal (à son niveau) et ne pas rester le rêve du philosophe, de ne pas être à lui-même son propre sol. Mais évidemment, il vaudrait mieux alors abandonner les notions de garantie ou même d'attestation. L'ambiguïté elle-même ne peut qu'être un témoin ambigu. Son concept est encore traversé d'espace. C'est pourquoi, s'il doit être la marque de la réalité de l'expérience qui se donne dans la philosophie de Bergson, il ne peut l'être qu'au risque de ne l'être pas.

Tirons donc une dernière conséquence logique : l'ambiguïté maximale de la philosophie de Bergson et de l'expérience mystique qu'elle porte en elle, c'est qu'il n'est même pas certain qu'elle le soit. Le plus sourd à cet aspect de la philosophie de Bergson n'est donc probablement pas celui qui en doute (ce serait en reconnaître l'ambiguïté) mais celui qui n'en doute pas. Il sera alors passé du probable au certain, mais *du coup*, l'intégration de la mystique en philosophie sera transformée en complète absorption, l'*auxilium* en *ancilla*, et la philosophie sera de nouveau seule avec elle-même.

CONCLUSION

L'amour selon la répétition est le seul heureux

(Constantin Constantius, *La Répétition*)

Qu'avons-nous fait dans ces pages ?

L'enjeu principal était assurément d'établir la possibilité de comprendre d'une façon nouvelle le rapport entre théologie et philosophie, et d'en montrer la fécondité à partir de la mise en regard de Barth et de Bergson. Ce nouveau rapport, figuré par l'histoire biblique du serpent d'Aaron, nous l'avions appelé avec Bergson l'introduction de la théologie en philosophie, et avec Barth, la ressaisie philosophique de la théologie. L'explicitation et la mise à l'épreuve de cette compréhension ne pouvait se faire qu'autour de la notion d'expérience religieuse, parce que cette notion seule pouvait être à la fois l'exemple concret nécessaire à l'illustration de la possibilité de reprendre philosophiquement un problème théologique, et le lieu d'une réflexion sur cette compréhension elle-même.

L'expérience religieuse et l'expérience pure : écho et ambiguïté

Les difficultés inhérentes à l'étude de la notion d'expérience religieuse chez Barth, en effet, tiennent à ce qu'elle est moins un concept parmi d'autres dans l'architecture de sa doctrine que l'outil d'une mise en crise de tous les concepts de la théorie de la connaissance, jusqu'à celui d'expérience. C'est pourquoi sa structure est aporétique. Et cependant, la mise en crise de toute théorie de la connaissance par l'expérience religieuse, qui en un sens constitue l'affirmation la plus radicale de l'autonomie et de la séparation de la théologie, n'aboutit pas dans la mise en échec du discours philosophique. Au contraire, la crise de la connaissance philosophique ne peut se manifester nulle part mieux que dans sa propre réussite, parce que c'est seulement là qu'elle dévoile, quoique justement

sans le dévoiler directement, qu'elle ne peut pas se limiter. Si bien que la théologie de Barth affirme à la fois, et précisément dans sa conception de l'expérience religieuse, le dépassement de l'expérience philosophique, et la possibilité d'une saisie philosophique de ce dépassement. L'aporie elle-même doit pouvoir être pensée et décrite comme de l'impensable *dans* la pensée et nécessaire en somme à son fonctionnement, plutôt que comme un point d'arrêt. C'est ce qu'exprime pour Barth la preuve anselmienne de l'existence de Dieu, à laquelle nous sommes arrivés comme à la pointe de la description de l'expérience religieuse. Pouvait-on rêver meilleur candidat pour l'intégration de la théologie en philosophie, que ce théologien qui affirme conjointement, dans sa conception de l'expérience religieuse, l'irréductibilité de la théologie à la philosophie et, non pas malgré cette irréductibilité mais à cause d'elle, la possibilité d'une saisie philosophique *intégrale* de la théologie, jusques et y compris dans cette dimension irréductible à la philosophie ? Un théologien qui, loin de poser des limites à la philosophie, l'engage à être plus qu'elle-même ?

Concrètement, Barth, en dévoilant ce que nous avons appelé l'équivoque de la notion d'expérience, invite le philosophe à penser la figure conceptuelle sous laquelle la promesse de l'expérience – que quelque chose nous soit effectivement donné – peut se réaliser sans équivoque. Une figure de l'expérience sous laquelle l'appropriation du donné par le donataire serait pensée sans que le donné fût supprimé comme donné ; dans laquelle la structure corrélationnelle de l'expérience n'oblitérerait pas l'accès à l'absolu. Cette figure, Barth l'appelle reconnaissance ou foi, et la caractérise comme expérience mystique. Mystique, non parce que s'y déchirerait d'un coup le voile de l'expérience commune pour laisser passer l'évidence de la relation verticale à Dieu, mais au contraire parce que cette expérience commune s'y montre comme voile, dans son équivoque, et qu'alors sans cesser d'être mon expérience, elle n'est plus seulement la *mienne*, mais je m'y retrouve au contraire autrement que comme sujet toujours constituant : comme témoin constitué. Ce n'est pas par hasard si c'est justement l'un des mots dont il se méfie le plus, celui de mystique, qui est aussi celui qu'il choisit au moment de désigner la pointe de ce qu'il est possible de dire de la foi : l'ambiguïté est constitutive de ce moment, et de la manière dont il est possible d'en parler. Et c'est le grand intérêt philosophique de Barth qu'il ne cherche pas à dépasser l'équivoque de l'expérience en abandonnant sa structure transcendantale, mais plutôt, par un appel non seulement au néokantisme mais à Nietzsche, en l'exacerbant au maximum jusqu'à lui faire englober

toutes les dimensions, y compris les plus intimes, de ce que l'on pourrait appeler l'expérience, à penser un dépassement immanent de l'immanence de l'expérience, c'est-à-dire une expérience indirecte de la transcendance, pour éviter le piège tendu à toute revendication d'une expérience directe de la transcendance, celui de sa transformation immédiate en immanence. On parlera alors, plutôt que d'une expérience mystique dont vivrait la théologie, d'une dimension mystique de l'expérience, vers laquelle pointent de toute leur ambiguïté l'humour, et la beauté.

Que pouvions-nous faire de cette invitation ? Comment reprendre dans toute son amplitude philosophique ce vers quoi la théologie de Barth nous mettait en mouvement, cette dimension mystique de l'expérience, dont l'humour et la beauté constituaient les traces ? Il fallait reprendre la question du début, et plus directement encore, cette fois comme il se doit en philosophie, par une franche confrontation, au fil du texte de Bergson, avec l'appréhension kantienne de l'expérience et son équivoque. Car c'est bien une exigence bergsonienne que celle d'une *expérience pure*, c'est-à-dire d'une expérience qui soit entièrement libérée de l'emprise de l'espace, une expérience qui soit toute *durée*, pour reprendre le terme à l'impulsion de son œuvre. Il est vrai que le mouvement impulsé ne fut pas en ligne droite : la pensée de Bergson a dû emprunter plusieurs directions pour s'accomplir, probablement parce que cet accomplissement portait des exigences en tension. Isoler l'expérience pure en distinguant radicalement l'expérience de la durée, que Bergson a rapidement appelé personnelle, de l'expérience structurée par l'espace, expérience subjective. Mais distinguer l'expérience en durée comme une expérience où les distinctions tranchées disparaissent, et en n'oubliant pas que les deux types d'expérience sont quand même, au bout du compte, éprouvés par *une seule et même personne*, et que c'est du coup, sans doute, cette dimension personnelle de l'expérience qui en est l'élément le plus pur. Cependant plutôt que d'articuler jusqu'au bout ces exigences dans la direction, ouverte par l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, d'une expérience personnelle à la fois irréductible à l'expérience subjective et qui lui soit cependant liée intimement, Bergson, sans doute parce qu'il identifie d'abord la personne à l'individu, choisit dans *Matière et mémoire* la voie apparemment plus sûre d'une désolidarisation de l'expérience pure (expérience dans la durée) et de l'expérience personnelle. Cette voie est certes porteuse elle aussi de grandes promesses philosophiques, par l'ouverture qu'elle semble permettre d'un champ transcendantal pré-individuel. Cela reste toute-

fois une promesse, parce qu'une telle voie court aussi le double risque du substantialisme, c'est-à-dire de la réintroduction frauduleuse d'une structuration subjective de l'expérience, et du solipsisme, c'est-à-dire du paradoxe d'une expérience dont la structuration asubjective c'est-à-dire pré-individuelle reste pourtant enfermée dans l'intériorité individuelle (expérience psychotique). Dans les deux cas, l'espace, sous sa double figure de la dispersion dans l'extériorité ou de la concentration dans l'intériorité, n'est pas dépassé.

Bien qu'il y ait dans *L'Évolution créatrice* comme une conscience de cette difficulté, ainsi qu'une tentative pour la résoudre, elle est inaccomplie dans la mesure où, tout compte fait, l'expérience pure reste une expérience impersonnelle : tant qu'il n'y a de sortie de l'expérience subjective et de l'extériorité qui la constitue que vers l'intériorité impersonnelle, on tourne en rond (dans l'espace donc). Une secousse décisive est pourtant déjà donnée, ou plutôt, on y sent déjà les prodromes de la secousse qui viendra ensuite, dans les années qui séparent *L'Évolution créatrice* des *Deux Sources*. Car Bergson, en suggérant pour la première fois en 1907 que la personnalité est, plutôt qu'un fait, un effort, se donne déjà les moyens de la distinguer radicalement (comme l'effort de sa détente) de l'individualité, sans toutefois le faire complètement. C'est l'approfondissement de cette dissociation qui, finalement, permet à Bergson de penser l'expérience pure comme une expérience personnelle, et celle-ci à la fois comme irréductible à la subjectivité (non pas dans l'immédiateté mais dans un *faire écho* qui est aussi un *faire sien*) et à l'individualité (non pas dans la médiation mais dans la *distance* et son ambiguïté) – expérience libérée de l'espace, qui réalise la promesse de l'*Essai*.

Sa conception de l'expérience personnelle comme effort irréductible à l'expérience individuelle, mais effort de *réponse*, n'est pas uniquement le résultat d'un approfondissement par Bergson de sa propre doctrine, bien qu'il apparaisse a posteriori comme la solution aux problèmes qui s'y posaient. Et comment le pourrait-elle ? Elle se trahirait alors elle-même. Le propre de cette conception est en effet de concevoir l'expérience personnelle comme une expérience d'abord *relationnelle*, et c'est ce caractère relationnel qui la sauve à la fois du substantialisme et du solipsisme. La philosophie est toujours, comme dans *Matière et mémoire*, un effort d'ascétisme pour défaire ce que les besoins ont fait, mais cet effort est désormais la réponse à l'appel d'un *autre* – la personnalité mystique, dont l'existence même est un appel à se faire soi-même personne au sens où elle l'est – et c'est cette dimension responsive de

l'expérience philosophique qui l'atteste comme expérience pure. Cette conception est donc elle-même issue d'une rencontre, elle est la réponse de Bergson philosophe à l'appel mystique.

L'expérience pure, chez le Bergson des *Deux Sources*, et à la suite de sa rencontre avec la mystique, est conçue comme un écho. Elle n'est donc, pas plus que chez Barth l'expérience de la révélation n'est hors de l'expérience ordinaire, *hors* de l'expérience philosophique telle qu'elle avait été jusque là conçue. Elle n'est rien d'autre que l'expérience philosophique, mais dans sa dimension de réponse à l'appel mystique, par laquelle elle devient elle-même un appel, puisque répondre à l'appel d'amour du mystique, c'est le transmettre. Et cette dimension du discours philosophique, sa dimension de réponse et d'appel, s'atteste – ou plutôt ne s'atteste pas – dans son ambiguïté même, dans le fait qu'elle puisse ne pas être entendue, qu'il soit toujours possible d'y rester sourd. Dans *Les Deux Sources*, la philosophie de Bergson reste la même, mais tout change, parce qu'elle s'assume désormais comme une réponse. Et c'est là, dans la figure de l'expérience pure, celle de la philosophie comme expérience personnelle (asubjective et supra-individuelle) de réponse à l'appel mystique, qu'on atteint avec Bergson la reformulation philosophique la plus complète – et justement dans ce qu'il appelle, lui, l'introduction de la mystique en philosophie – de ce qui chez Barth s'appelait la dimension mystique de l'expérience.

L'écho et son ambiguïté font eux-mêmes écho à ce qui se formulait chez Barth au travers de l'humour et de la beauté de l'expérience proprement religieuse, si bien qu'il s'est confirmé qu'il était possible de *reprendre* philosophiquement, à l'aide de la philosophie de Bergson, ce qui avait été une première fois formulé théologiquement chez Barth. La personne est le nom de celui qui, dans cette expérience que la philosophie dit pure, parce qu'il s'agit d'une expérience qui tient ses promesses, vient après le sujet, et qui n'est, contrairement à lui qui ne peut se concevoir autrement qu'à partir de lui-même, qu'à répondre – reconnu et reconnaissant. Et le propre de cette expérience religieuse est de découpler, en permettant de distinguer la subjectivité de la personnalité, la certitude (subjective) de l'importance (personnelle), mais aussi de valoriser l'expérience comme *répétition* (rite ou imitation) parce que dans la répétition, comme faire écho, le caractère relationnel de l'expérience prime son contenu. Le signe de ce découplage et de cette valorisation de la répétition est l'ambiguïté de l'expérience pure, ou de l'élément mystique en philosophie. Que le plus éprouvé ne soit pas le plus certain,

que l'expérience la plus pure ne soit pas la plus sûre, en un sens c'est une évidence. Et pourtant cette évidence, parce qu'elle oblige à repenser ce que signifie décrire l'expérience, est lourde de conséquences que la philosophie est rarement prête à assumer.

Ambiguïté : c'est-à-dire qu'il n'est jamais certain que la philosophie soit effectivement une réponse, comme il n'est jamais certain chez Barth que la reconnaissance soit effectivement la foi, et pas seulement une illusion sans objet. L'expérience philosophique ne trouve son ultime attestation, comme expérience pure, que dans le fait qu'elle est une réponse, un écho, qu'elle n'est pas à elle-même sa propre origine, qu'elle intègre une altérité, et par conséquent dans son impossibilité de s'attester *par elle-même*. Ce faire écho, cette reconnaissance de sa propre non-originarité, est ce que Bergson appelle l'introduction de la mystique en philosophie. Et c'est aussi très précisément le mouvement d'ouverture de la philosophie à d'autres expériences que nous avons voulu poursuivre en prétendant introduire la *théologie* en philosophie.

Le plus grand acquis de ce travail, s'il en est un, ne nous paraît donc pas être d'avoir montré qu'il existait une analogie structurelle, explicable par leur place dans l'histoire de la pensée et à l'égard de leurs traditions respectives, entre la conception barthienne de l'expérience de la révélation et la conception bergsonienne de l'expérience pure, ni que le marqueur le plus évident de cet analogie se situait dans le concept de mystique, exprimant dans les deux cas la dimension de l'expérience irréductible à sa compréhension dans le sillage du kantisme. L'acquis de ce travail, c'est que la conception par Barth, conception théologique, de l'expérience religieuse, peut être ressaisie philosophiquement à l'aide de la conception bergsonienne de l'expérience mystique, au prix du déplacement de certains termes. La révélation devient, dans un vocabulaire bergsonien, l'expérience pure, la dimension mystique de l'expérience devient sa dimension personnelle (relationnelle), et Jésus-Christ devient le mystique complet par excellence, le plus complet des mystiques complets. Cependant, il s'agit bien de traiter le même problème philosophique : celui de la promesse du concept d'expérience, et du dépassement qu'elle implique de sa compréhension kantienne (corrélationniste).

Répéter : philosophie et théologie

Cela engage du coup une possible difficulté à la lecture de ce travail, qui tient à ce qu'il prétend pouvoir être saisi à deux niveaux. À un premier niveau, il s'agit de réfléchir un problème, celui de l'expérience d'un donné et de la difficulté qu'il y a à la penser dans un contexte kantien, à partir de la manière dont Bergson et Barth, parallèlement, tâchent d'échapper à ce problème. Mais à un second niveau, évidemment lié au premier, il s'agit de *mettre en scène* l'acquis principal de la compréhension de ce problème, à savoir que l'expérience philosophique accomplie, comme expérience pure, expérience d'un donné, présuppose son ouverture originaire à une altérité (théologie), sans toutefois jamais pouvoir s'assurer que cette ouverture est effective.

Au premier niveau, il s'agit de comprendre philosophiquement la notion d'expérience religieuse comme le lieu de retournement et d'accomplissement, chez Barth et chez Bergson, du mouvement historique de la notion d'expérience après Kant. L'expérience, qui s'était trouvée refermée sur elle-même dans la modernité et jusqu'à la caricature dans le néokantisme, avait à être de nouveau ouverte, ou l'expérience religieuse devait disparaître purement et simplement comme telle. Or, tant Barth que Bergson rendent attentif non seulement au fait que si l'expérience peut être effectivement ouverte, c'est seulement à la condition d'un craquement du sujet transcendantal dans l'ouverture de l'expérience *par un autre*, mais aussi au fait que cette ouverture, pour être véritable, pour que l'autre subsiste dans son intégrité, ne peut-être un pur et simple déchirement du voile de l'expérience. Sans cela, l'ouverture serait illusoire : elle se trouverait *ipso facto* réintégrée dans le dispositif de l'expérience et dans la fermeture sur soi qu'il finit toujours par impliquer. Si bien que l'expérience religieuse, expérience de la révélation chez Barth, expérience mystique chez Bergson, ne désigne, ni dans un cas ni dans l'autre, une expérience distincte de l'expérience habituelle, mais plutôt une certaine *dimension* de cette expérience. Or cette dimension est celle par laquelle l'expérience se manifeste comme n'étant pas *d'abord* la mienne, c'est-à-dire comme étant une expérience secondaire, un écho ou une répétition. Et dans les deux cas, le mode de cette manifestation est celui de l'ambiguïté, qui devient la marque de la donation. Sans ambiguïté, pas de donation en un sens absolu, parce que l'ambiguïté est ce qui, en dernière analyse destitue le sujet constituant

de sa position transcendantale, et l'institue en personne constituée par une relation.

Mais l'expérience religieuse étant ce qui spécifie la théologie relativement à la philosophie, il n'est pas possible de parler de cette expérience religieuse sans parler du rapport entre théologie et philosophie, et par conséquent sans que le traitement du problème de l'expérience religieuse soit en même temps une réflexion sur la manière de parler de ce problème. D'où le second niveau de lecture. Et puisque nous avançons la thèse, commune à Barth et à Bergson, que l'expérience religieuse est la dimension d'ouverture de l'expérience tout court, la dimension par laquelle l'expérience est véritablement l'expérience de quelque chose (de quelqu'un) d'absolument irréductible à tout ce que nous pouvons en constituer, nous impliquons, si la théologie vit dans l'élément (ambigu) de l'expérience religieuse (qu'elle appelle la foi), et la philosophie dans l'élément de l'expérience tout court, que la théologie est à l'égard de la philosophie dans un rapport de priorité, en ce que c'est par son élément spécifiquement théologique que la philosophie est en rapport avec l'autre, avec ce que l'on n'ose pas appeler un objet mais en tout cas, du réel. Ce qui veut dire précisément ici, que le détour par la théologie de Barth peut féconder notre lecture de la philosophie de Bergson, en nous rendant attentif à cet aspect de sa pensée par lequel il fait un effort du même type que celui conduit par Barth : reconnaître dans une expérience qui ne cesse pas d'être humaine et que Bergson appelle la mystique, l'irruption de quelque chose de radicalement nouveau ou dissemblable, un donné en un sens absolu. En même temps, si l'expérience religieuse n'est pas la négation de l'expérience habituelle, mais seulement ce qui en constitue la dimension par laquelle quelque chose s'y donne effectivement (quoiqu'en se manifestant comme absent c'est-à-dire comme véritablement autre), alors la théologie n'est pas non plus quelque chose d'*autre* que la philosophie, ce qui veut dire aussi que tout ce qui se trouve théologiquement affirmé par Barth peut se trouver philosophiquement repris et développé grâce à la pensée de Bergson. En sorte que l'on peut dire que dans la relation à la pensée de Bergson, la théologie de Barth acquiert une plus grande intelligibilité philosophique. Car Bergson, et en particulier celui de 1932 et de la pensée qu'il ouvre, possède des ressources conceptuelles pour saisir au plus près ce qui se joue chez Barth, peut-être même de façon plus claire que chez Barth lui-même, à savoir que quelque chose, ou plutôt quelqu'un, *est venu* à l'humanité sans pour autant que l'humanité se trouvât dépassée ou défigurée dans

cette advenue. Telle est la théorie de l'introduction de la mystique en philosophie : ce n'est pas seulement une conception de l'expérience religieuse, mais en même temps une théorie de la philosophie comme ce qui a besoin de la rencontre d'une altérité (nécessairement opaque) pour remplir sa tâche de connaissance du réel. C'est donc à partir de cette théorie, répétition philosophique de la théorie barthienne de l'expérience religieuse, qu'il faut comprendre l'ensemble du dispositif de cette étude, la place de Barth et la place de Bergson.

La meilleure preuve de la réussite de notre entreprise aurait été du coup que la lecture de Bergson que nous avons proposée, tendue vers la conceptualisation d'une expérience pure, mais traversée d'une rupture qui témoigne chez lui d'une rencontre à partir de laquelle seule il aurait pu finalement comprendre cette expérience pure de la manière dont il l'a comprise, n'eût été rendue possible *que* par la confrontation mise en place avec la théologie de Barth, dans la rencontre improbable mais qui pourtant a eu lieu, entre les deux pensées. Or une telle preuve est justement ce que nous ne pouvons pas fournir. De même qu'il y a un doute[1] quant à savoir si les magiciens d'Égypte ont reproduit à leur manière un miracle d'Aaron, ou si au contraire Aaron avait, dès le début, pratiqué la magie, on ne peut que poser la question de savoir si effectivement c'est Barth, en tant que théologien et en vertu de sa conception des rapports entre théologie et philosophie, et de sa compréhension théologique de l'expérience religieuse, qui nous a permis d'être attentif à ce mouvement de la pensée de Bergson, ou si au contraire c'est notre lecture antérieure de la philosophie de Bergson, et peut-être sa revendication (elle-même ambiguë) d'une introduction de la mystique en philosophie, qui a guidé notre lecture de Barth.

Si bien que le résultat est incertain : avons-nous démontré qu'il y avait dans la philosophie, lorsqu'elle se voulait expérience pure, une altérité première et indéracinable, sa dimension personnelle et responsive ? ou au contraire, avons-nous établi qu'il n'y avait rien dans la pensée, y compris théologique et y compris lorsqu'elle se voulait justement la plus étrangère à la philosophie, hors de la philosophie – soit que nous ayons

1. C'est effectivement douteux, puisque les études vétérotestamentaires, soulignant la connaissance de première main, par le rédacteur de l'Exode, de la magie égyptienne, voient dans chacun des actes de Moïse et Aaron des détournements de ces pratiques magiques. Voir notamment John D. Currid, « The Egyptian Setting of the "Serpent" », *Biblische Zeitschrift*, 39, 2, 1995, p. 203-224 ; Scott B. Noegel, « Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus », *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 24, 1996, p. 45-59.

négligé le théologique de la théologie de Barth, soit que nous l'ayons démasquée comme fausse théologie ? Avons-nous, avec la philosophie de Bergson, fait écho à l'événement de la théologie de Barth, l'avons-nous authentiquement *répétée*, c'est-à-dire aussi, en tant que philosophe, faite nôtre, mais en laissant apparaître la non-originarité de la philosophie, qui en même temps qu'elle l'aliène à un autre, la libère d'elle-même et de son enfermement solipsiste ? Ou avons-nous construit, à partir d'une lecture individuelle de Bergson, une pseudo-théologie barthienne qui permette de faire croire à la présence d'une altérité dans la philosophie, alors que celle-ci aurait été, dès le départ et jusqu'au bout, seule avec elle-même ?

Tel est l'abîme devant lequel nous place, une fois encore, l'expérience religieuse, et l'enseignement qu'elle nous donne, qui est aussi, pour Bergson, la pointe de l'expérience philosophique : sa radicale ambiguïté, non seulement ne contredit pas, mais renforce, son intensité *comme expérience*. Radicale ambiguïté : c'est-à-dire pas seulement le fait qu'elle soit une expérience du doute, mais bien qu'il ne soit même pas certain qu'il y ait à en douter ; l'ambiguïté est elle-même ambiguë. Sans quoi, elle serait uniquement une défaillance du raisonnement. Peut-être même pas un abîme, par conséquent, mais un trompe-l'œil. L'expérience philosophique authentique, si elle est un écho, une répétition, doit pouvoir être saisie comme *n*'en étant *pas* un, c'est là son ambiguïté, de même que la limitation de la pensée humaine par Dieu n'est possible, chez Barth, que dans la figure d'une raison illimitée, qui va jusqu'à se trouver capable de démontrer l'existence de Dieu.

C'est, nous semble-t-il, l'un des plus importants aspects du dernier livre de Quentin Meillassoux, *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrage du* Coup de dés *de Mallarmé*, que de montrer que l'expérience de l'absolu, expérience d'une *présence réelle* au-delà de la corrélation – ce que Mallarmé considère comme l'expérience religieuse par excellence, et que la poésie aurait à prendre à sa charge – ne va pas nécessairement de pair avec la certitude, mais peut avoir au contraire d'autant plus de force qu'elle est plus ambiguë. Mallarmé a-t-il chiffré son poème ? S'il l'a fait, répond Meillassoux, ce ne peut être qu'en ayant voulu qu'il fût possible de croire qu'il ne l'avait pas fait, sans quoi le chiffrage n'aurait été qu'un jeu d'enfant, alors que dans l'ambiguïté, il devient l'expérience du hasard comme absolu. Et sans doute est-ce l'ambiguïté, en effet, qui peut seule tout à fait libérer de la corrélation, parce qu'alors enfin le sujet cesse entièrement d'être constituant. Au point qu'il n'est même

plus sûr qu'il y ait quoi que ce soit à constituer. C'est là le point extrême de la passivité, et aussi par conséquent de la véritable rencontre : l'ambiguïté est la marque de ce que du réel est effectivement rencontré, et plus seulement construit, quoique j'en pense. L'intensité dramatique de l'expérience (quoi de plus décisif et de plus important que l'absolu qui se donne ?) est découplée de la force de sa certitude, ou même elle est en raison inverse. Et répétons-le : pas seulement parce que l'expérience serait celle de l'ambiguïté, expérience de la question, du dilemme, du ou bien ou bien, mais même si l'expérience est *elle-même* ambiguë, c'est-à-dire si l'ambiguïté concerne le fait même qu'elle ait eu lieu comme expérience ambiguë. Ainsi le dispositif mallarméen d'intégration de l'aléatoire au cœur de son poème indique-t-il la direction vers où chercher ce que serait une description de l'expérience pure qui n'en manque pas la spécificité.

La force de l'événement de la transformation du bâton en serpent n'est pas atteinte par sa répétition magique. Au contraire, cette répétition, quand bien même elle aboutirait à la naturalisation du miracle, témoigne plutôt que la transformation a bien fait événement, parce qu'elle a convoqué, en la personne de Pharaon, les magiciens à l'action, c'est-à-dire à faire écho en faisant leur ce qu'avait fait Aaron. Si le serpent d'Aaron mange les autres, ce n'est pas parce qu'il est d'une nature différente, mais plutôt parce que sa répétabilité même peut devenir pour lui nutritive, avec tout ce que le processus de nutrition implique d'accroissement de force mais aussi de changement dans l'identité. Il y a là un vertige, assurément, dans ce battement par lequel l'ambiguïté se retourne en garantie et la garantie, comme possibilité de disparition de l'ambiguïté, en objection. Le dispositif engendre une oscillation sans fin qu'il serait permis de dire sophistique, si cela permettait d'échapper à un nouveau retournement, ce qui n'est pas le cas, mais qui caractérise l'expérience comme expérience non pas cruciale, ni immédiate, mais *touchante* parce qu'immaîtrisable. Là serait la marque, qui n'est donc pas une marque mais plus exactement une trace, à laquelle on peut toujours ne pas être attentif, de l'expérience religieuse c'est-à-dire de l'expérience relationnelle par excellence, réalisation des promesses de l'expérience au-delà de son équivoque, et de l'expérience philosophique comme expérience religieuse, qu'elle est risquée, qu'il est possible d'y rester sourd, et même nécessaire de pouvoir y rester sourd – tragédie de la transparence philosophique, qui ne parle de l'opacité de son origine, expérience pure, théologie, qu'en la supprimant comme telle. Au terme,

on pourra toujours *répéter*, à l'exemple de Pharaon : « rien n'aura eu lieu que le lieu ». « Excepté peut-être une constellation »[1] ?

1. Voir Quentin Meillassoux, *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrage du* Coup de dés, Paris, Fayard, 2011, p. 179. Les citations sont extraites du poème lui-même.

TABLE DES ABBRÉVIATIONS

Karl Barth

GA	Édition des œuvres complètes de Karl Barth, publiées depuis 1973 à Zürich chez TVZ
ER 1	*Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, GA II.16, Zürich, TVZ, 1985
ER 2	*Der Römerbrief* (1922[2]), Zollikon-Zürich, TVZ, 1940 ; *L'Épître aux Romains*, tr. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972
PDPH	*Das Wort Gottes und die* Theologie, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1925 ; *Parole de Dieu et parole humaine*, tr. P. Maury et A. Lavanchy, Paris – Genève, « je sers » - Labor et fides, 1933 (les paginations allemandes des conférences de ce recueil renvoient à leur édition dans les GA)
TS	*Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung* Göttingen, *Wintersemester 1923/1924*, GA II.11, Zürich, TVZ, 1978
UcR 1-2-3	*Unterricht in der christlichen Religion. Teil I: Prolegomena 1924*, GA II.17, Zürich, TVZ, 1985 ; *Teil II : Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen 1924/25*, GA II.20, Zürich, TVZ, 1990 ; *Teil 3: Die Lehre von der Versöhnung* / Die *Lehre von der Erlösung 1925/26*, GA II.38, Zürich, TVZ, 2003
CD	*Die Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927), GA II.14, Zürich, TVZ, 1982
E 1-2	*Ethik I*, GA II.2, Zürich, TVZ, 1973 et *Ethik II*, GA II.10, Zürich, TVZ, 1978 ; Éthique I et II, tr. P. Secrétan, Paris, PUF, 1998
SI	« *Schicksal und Idee in der Theologie* » (1929), dans *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, GA III.24, Zürich, TVZ, 1994, p. 344-392
FQI	*Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis für die Existenz Gottes, 1931*, GA II. 13, Zürich, TVZ, 1981 ; *Saint Anselme. Fides Quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, tr. J. Corrèze, Genève, Labor et Fides, 1985

KD	*Kirchliche Dogmatik* (1932-1967), Zurich, TVZ, 1980 ; *Dogmatique*, tr. F. Ryser et J. de Sénarclens, Genève, Labor et Fides, 1953-1969
ThProt	*Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundhert* : *Ihre Geschichte und ihre Vorgeschichte* (1946), TVZ, Zürich, 1994 ; *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, tr. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969
Nachwort	« Nachwort », dans Friedrich D. E. Schleiermacher, *Schleiermacher-Auswahl*, éd. H. Bolli, Munich, Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1968, « Postface sur F. D. E. Schleiermacher », tr. L. Jeanneret dans *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969

Henri Bergson

Les textes sont cités dans l'édition critique de référence, celle des PUF, dirigée par Frédéric Worms de 2007 à 2012.

DI	*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 2007
MM	*Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, 2008
R	*Le Rire* (1900), Paris, PUF, 2007
IM	« Introduction à la métaphysique » (1903), dans PM, p. 177-227
EC	*L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007
IP	« L'intuition philosophique » (1911), dans PM, p. 117-142
PC	« La Perception du changement » (1911), dans PM, p. 143-176
CV	« La Conscience et la vie » (1911), dans ES, p. 1-28
CB	« La philosophie de Claude Bernard » (1913), dans PM, p. 229-237
ES	*L'énergie spirituelle* (1919), Paris, PUF, 2009
Dsim	*Durée et simultanéité* (1922), Paris, PUF, 2009
DS	*Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008
PM	*La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009
EP	Écrits *Philosophiques*, Paris, PUF, 2012
M	*Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 1952

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Aaron (bib.), 9-10, 27, 31, 34-36, 104, 112, 136, 189, 209, 224, 241, 398, 411, 419, 421,
Adam (bib.), 103, 104
Adriaanse (H. J.), 31, 170
Anderson (C.), 170, 175-176, 178, 180, 187, 193, 249
Anselme de Cantorbéry, 221-225, 229-232
Arendt (H.), 339
Aristote, 46, 118, 319-320
Augustin d'Hippone, 114
Azouvi (F.), 238
Baark (S.), 221
Balthasar (H.-U. v), 82, 119, 221
Barbaras (R.), 283, 310-311
Barthélémy-Madaule (M.), 265, 267-268, 271
Bateson (G.), 384
Bauer (B.), 155
Bayard (P.), 387
Beintker (M.), 119, 121,
Belloy (C. d.), 379, 380
Bernard (C.), 252, 255, 257-258
Blanchot (M.), 313
Blumhardt (C.), 189
Bourgine (B.), 138
Bouriau (C.), 91
Brunner (E.), 13, 51, 60, 220-221, 237, 238
Buber (M.), 126, 208-209, 218, 389, 390
Bultmann (R.), 13, 21, 43, 133-137, 148, 153, 170
Busch (E.), 12, 218
Cadava (E.), 205
Caïn (J. & A.), 404
Calvin (J.), 14, 212-213
Carnap (R.), 194
Cassirer (E.),44, 319
Chalamet (C.), 21, 176,
Chevalier (J.), 252, 375-376, 381,
Chrétien (J.-L), 24, 27, 207
Cohen (H.), 21, 44, 76, 90-91, 176, 178-181, 185, 203, 320,
Comte (A.), 250-251, 256-258, 260, 326
Connor (P.), 198
Cornu (M.), 146
Currid (J. D.), 419
Delecroix (V.), 102, 153, 356, 404
Deleuze (G.), 24, 204, 269, 288, 306, 311-315, 343, 360, 361, 384-386, 396-397
Derrida (J.), 126, 204, 220, 229, 230, 382, 403
Descartes (R.), 32, 34, 46, 99, 212, 225, 255, 280, 319, 387
Domet de Vorges (E.), 250-251
Du Bos (C.), 261, 267
Einstein (A.), 367-369
Ève (bib.), 102-104
Falque (E.), 33, 35, 396
Feuerbach (L.), 84, 92-93, 106, 139
Fichte (J. G.), 90-91, 320
Fisher (S.), 21, 176-177, 180
Fradet (P.-A.)
François d'Assise, 17

François (A.), 269, 292, 294, 302, 373
Fredi de Quervain (P.), 84
Freud (S.), 84, 89, 247, 404, 405
Fruteau de Laclos (F.), 318
Gaunilo, 224-225, 230
Gilson (E.), 379, 380
Goddard (J.-C.), 19, 315, 316, 360
Goethe (J. W. v.), 103
Gogarten (F.), 13, 147
Goldschmidt (V.), 283, 377, 379-380
Gouhier (H.), 19, 346
Green (G.), 82, 89
Grégoire de Nysse, 26, 104
Grosos (P.), 24, 155, 207, 232, 404
Guattari (F.), 311-314
Guillaume II de Prusse, 16
Harnack (A. v), 84, 193
Hegel (G. W. F.), 24, 55, 89-91, 101, 122-123, 131-132, 139, 142-143, 155, 163-164, 201, 224, 250, 314
Heidegger (M.), 13, 42, 43-44, 46, 72, 86, 134, 169-170, 173
Helmholtz (H. v.), 91
Herrmann (W.), 176-181, 183, 193-194, 243
Holbein (H.), 202
Hugo (V.), 371
Husserl (E.), 31, 86, 92, 164, 169, 170-172, 206, 226, 310-312
Hyppolite (J.), 264
James (W.), 252, 297, 399-400
Jankélévitch (V.), 117-118, 197, 282, 329
Jeanne d'Arc, 17
Jehle (F.), 238
Jésus-Christ, 16-18, 25, 53-55, 58, 63, 65, 67, 78, 100, 110, 112-114, 122, 124-125, 128-129, 139-140, 152, 163-164, 166, 174, 202, 231, 243, 314-315, 346, 400, 416
Jules César, 34
Kant (E.), 20, 23-24, 44, 74, 85-86, 89-91, 155, 191, 202-204, 238, 259, 261-263, 265-274, 276-278, 281-287, 289, 295-297, 299-302, 310-311, 316-322, 324, 326, 328, 331, 341, 347, 349, 352, 362, 382, 385, 403, 405, 413, 416, 417
Kierkegaard (S.), 13, 43, 101-102, 121-122, 146, 153, 166, 314, 356, 398, 409
Klimek (N.), 216
Koyré (A.), 223
Le Roy (E.), 307
Lejeune (R.), 237-238
Leuba (J.-L.), 88, 213, 215
Lévinas (E.), 24, 126, 206-209, 218, 227, 229, 280, 283, 397, 401, 402,
Lohman (F.), 21, 178
Loisy (A.), 374
Lossky (V.), 389
Lülmann (C.), 49
Luther (M.), 66, 68, 107, 212,
Magritte (R.), 230
Maldiney (H.), 24, 203
Mallarmé (S.), 420-422
Mammon (bib.), 105
Marion (J.-L.), 24, 172-173, 202, 205-207, 209, 218, 220, 229, 283, 398, 402
Marx (K.), 193-194
Mauthner (F.), 97
McCormack (B.), 15, 21, 48, 81-82, 86, 119-120, 166, 175-176, 187, 191
Meillassoux (Q.), 23-24, 204-205, 228, 306, 315, 343, 384, 420, 422
Merleau-Ponty (M.), 282, 310-311, 315,
Michel-Ange, 102-103
Migliore (D. L.), 146
Mill (J. S.), 252
Miller (L. H.), 366
Moïse (bib.), 9-10, 26, 104, 112, 237, 419

Müller (D.), 121
Nabert (J.), 375, 378, 379, 381, 383
Nagel (T.), 277
Nancy (J.-L.), 205, 382
Natorp (P.), 21, 178
Newton (I.), 203
Nietzsche (F.), 37, 66, 67, 82, 106, 155, 175-176, 181-189, 191-194, 204, 226, 228, 262, 412
Noegel (S. B.), 419
Oepke (A.), 214, 216
Ott (E.), 366
Overbeck (F.), 82, 184-186
Pascal (B.), 25, 197, 323
Peter (N.), 184-185
Peterson (E.), 124
Pharaon (bib.), 9-10, 37, 112, 136, 222, 235, 241, 314, 406, 421-422
Plotin, 287, 307
Podoroga (I.), 295, 355
Politzer (G.), 311, 315
Prado (B.), 283, 315, 377
Renan (E.), 39
Riquier (C.), 19, 342, 347-348, 386
Romeyer (B.), 374, 376
Rosenstock-Huessy (E.), 126
Rosenzweig (F.), 9, 27, 48, 95, 126
Rousseau (J.-J.), 371
Safranski (R.), 13
Salin (E.), 184, 193
Sartre (J.-P.), 311-312, 361 -363
Schelling (F. W. J. v.), 91, 155, 250
Schleiermacher (F. d. E.), 43, 47-61, 64, 66-69, 72, 74-76, 78-79, 265
Schopenhauer (A.), 90-91, 307
Schrijvers (J.), 218
Schroer (H.), 121
Sitbon-Peillon (B.), 400
Soulez (P.), 19
Spencer (H.), 252, 256, 260-261
Spinoza (B.), 139, 311, 314, 319-320, 387-388
Strauss (D. F.), 80, 101
Tarde (G.), 400
Thérèse d'Avila, 17
Thérèse de Lisieux, 97-98
Thomas d'Aquin, 46, 139, 142, 395
Thurneysen (E.), 13, 84, 169, 186, 214, 237, 239
Tillich (P.), 13, 77, 147-148
Troeltsch (E.), 48, 51, 177
Trotignon (P.), 330-331
Underhill (E.), 366
Vacherot (E.), 250-251
Van der Leeuw (G.), 92, 169
Verdeau (P.), 342
Vieillard-Baron (J.-L.), 19,
Vigny (A. d.), 371
Wahl (J.), 280
Ward (G.), 126-127, 220, 229-230
Waterlot (G.), 19, 348, 372, 379, 395-396, 404
Wobbermin (G.), 76, 167
Worms (F.), 19, 68, 256, 265, 283, 302, 327-328, 355, 367, 369, 374, 391
Wotling (P.), 67

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 9

I – L'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson : plus qu'une expérience ? 10

Impossible rencontre 10
1932 et après 18
La vraie philosophie… 24

II – Prêtre ou magicien 27

Introduire la théologie en philosophie : question d'expérience 27
Virga jacta est 30
Parler quand même de Dieu 34

KARL BARTH – PLUS QU'UNE EXPÉRIENCE ? 39

I – Apories de l'expérience religieuse 41

1. L'expérience, crise de la théorie de la connaissance 41
   a. La connaissance comme expérience : un arrière-plan d'époque ? 41
   b. Schleiermacher pour Barth : un problème éthique 48
2. La religion, crise de l'expérience 73
   a. Le problème de l'expérience religieuse 73
   b. L'expérience religieuse introuvable 81
      (i) L'anti-religiosité de Barth (1) : la religion comme possibilité dernière 82
      (ii) L'anti-religiosité de Barth (2) : religion et révélation 89
      (iii) Religion d'Ève et religion de Jésus-Christ 100
      (iv) La religion au point de disjointure de l'expérience 115

II – Le problème philosophique de l'expérience religieuse 119

1 – Philosopher avec Barth ? 119

a. La dialectique, la contradiction, le dialogue 123
b. Théologie et philosophie 133
(i) « L'attitude biblique » 137
(ii) La « synthèse » 141
(iii) Le sens de la théologie 144
c. Retour méthodologique : le théologien et le philosophe 152
2 – L'abîme philosophique de l'expérience religieuse 157
a. Une phénoménologie de la reconnaissance ? 160
(i) La reconnaissance 160
(ii) La phénoménologie 167
b. « La fin de toute, oui de toute certitude » 173
(i) Le concept d'expérience chez Barth dans les années 1920 175
De Wilhelm Herrmann à Hermann Cohen 176
Néokantisme et singularité de l'expérience 179
Nietzsche et l'ambiguïté (vieldeutiger Charakter) de l'expérience 181
(ii) Le sujet de l'expérience : nietzschéisme et néokantisme 191
« La reconnaissance » (après le sujet ?) 195
(i) La foi comme anamorphose et l'équivoque du concept d'expérience 201
(ii) La mystique de Barth 209
(iii) Le silence de la théologie 220

TRANSITION 235

HENRI BERGSON – VERS L'EXPÉRIENCE PURE 247
I – Le donné et le construit : Bergson positiviste ? 249
1. La métaphysique positive 249
2. L'esprit du positivisme dans l'œuvre de Bergson 252
II – Expérience immédiate et expérience personnelle 265

1. « L'erreur de Kant » selon l'Essai sur les données immédiates de la conscience et le miracle de l'expérience personnelle 267
a. Bergson kantien 268
b. Bergson anti-kantien 270
c. Expérience subjective et expérience personnelle 275
d. La position du problème de l'expérience chez Bergson 282
2 – Le tournant de l'expérience *(Matière et mémoire)*..... *284*
a. Étudier l'espace « en fonction du temps » : 286
la nouvelle posture de Bergson dans *Matière et mémoire* 286
b. La matière comme « espèce de conscience » : l'absoluité de la connaissance 290
c. « A côté de la conscience et de la science, il y a la vie » : la critique de l'intellectualisme 297
d. Du miracle à la méthode (et retour) : le tournant de l'expérience 301
(i) Du miracle à la méthode 301
(ii) Immédiateté et personnalité 308
3 – Les sens de la personnalité (L'Évolution créatrice) 316
a. Un nouvel intellectualisme 317
b. Les deux sens de la vie (personnelle) 321
(i) Les deux infinis 321
(ii) Effort et détente 325
(iii) Intuition et intelligence 330
(iv) L'intelligence, l'intuition et la vie 332
c. Intuition, personnalité et impersonnalité 341
(i) Intuition et personnalité : le « primat de l'avenir » ... 341
(ii) La personne est quelque chose qui doit être surmontée 348

III – L'expérience philosophique entre solipsisme et transcendance 353
1 – Solipsisme et impersonnalité de l'expérience philosophique (1907-1922) 353

a. Ambiguïtés de la communion philosophique 353
(i) La philosophie comme entreprise collective 353
(ii) Totalité et solitude 357
(iii) Impersonnalité et solipsisme 360
b. Personne, individu, sujet 362
2. Expérience religieuse et expérience personnelle : ouvertures de la philosophie de Bergson (autour des *Deux Sources*) 365
a. Ouvrir l'expérience philosophique 367
(i) Durée et simultanéité, un mouvement de recul ? ... 367
(ii) Approfondissement et ouverture 369
(iii) « Le détour de l'expérience mystique » 374
b. La mystique dans la philosophie 381
(i) Relation et personnalité 384
(ii) S'attacher, perdre contact : philosophie, religion et mystique 390
c. Le serpent d'Aaron 398
(i) Faire écho 399
(ii) Rester sourd 402

CONCLUSION 409
L'expérience religieuse et l'expérience pure : écho et ambiguïté 411
Répéter : philosophie et théologie 417

TABLE DES ABBRÉVIATIONS 423
Karl Barth 423
Henri Bergson 424

INDEX DES NOMS DE PERSONNES 425

Ce livre a été imprimé par Pulsio
à Sophia, Bulgarie, en mai 2015